



**UNIVERSIDAD DE MURCIA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

El Nietzsche no nietzscheano.  
El problema de la verdad en su período 'ilustrado'

**D. Bruno Galli**  
2013





UNIVERSIDAD DE  
MURCIA

D. EUGENIO MOYA CANTERO, Catedrático de Universidad del  
Área de FILOSOFÍA y  
**Presidente Comisión Académica programa doctorado \* FILOSOFÍA,**  
INFORMA:

Que una vez evaluado, de conformidad con el procedimiento establecido en el artículo 21 del Reglamento de doctorado de la Universidad de Murcia, el expediente completo de la tesis doctoral titulada "EL NIETZSCHE NO NIETZSCHEANO. EL PROBLEMA DE LA VERDAD EN SU PERIODO 'ILUSTRADO'", realizada por D. BRUNO GALLI, bajo la inmediata dirección y supervisión de D. EUGENIO MOYA CANTERO, esta Comisión Académica, en sesión celebrada en fecha 17/01/2013, ha dado su autorización para su presentación ante la Comisión General de Doctorado.

Murcia, a 17 de ENERO de 2013





A Damián Galli, Susana Aisemberg, Marcos Galli, Ariel Petruccelli, Isa Párraga, Mauricio Suraci, Fernando Lizárraga, Andrea Cisneros, Humberto Bas, Mario Barrientos, Belén Lorenzi, Julio Castello Dubra, Eduardo Bello, Eugenio Moya, Silvina Di Serio, Alejandra Kurchan, Matías Lértora, Bárbara Visnevetsky, Martín Marroncle, Pablo Scatizza, Nicolás Lértora, Antonio Amo, Gabriel Rodríguez Ríos, Mohammed Kebaili, Matías Vespasiano, Juan Manuel Ventureira, Matilde Moya, Eduardo López, sindicato ATEN (Asociación de Trabajadores de la Educación de Neuquén) y al compañero de una de mis maestras de escuela primaria, a quien mi memoria no supo guardarle ni rostro ni nombre, aunque bien recuerde lo esencial: cómo regalaba voz y tiempo para leernos a unos cuantos niños las *Historias de cronopios y famas*. Como hay deudas que son impagables, para todos y todas esta vana gratitud.



*Piú avanti*

No te des por vencido, ni aun vencido,  
no te sientas esclavo, ni aun esclavo;  
trémulo de pavor, piénsate bravo,  
y acomete feroz, ya mal herido.

Ten el tesón del clavo enmohecido  
que ya viejo y ruin, vuelve a ser clavo;  
no la cobarde estupidez del pavo  
que amaina su plumaje al primer ruido.

Procede como Dios que nunca llora;  
o como Lucifer, que nunca reza;  
o como roble dal, cuya grandeza  
necesita del agua, y no la implora...

¡Que muerda y vocifere vengadora,  
ya rodando en el polvo, tu cabeza!

Almafuerte, *Siete sonetos medicinales*.





# Índice

Preámbulos deambulantes .....	9
Del Ser al deber ser .....	9
Lo real y lo deseado .....	17
Los márgenes de la caverna .....	23
Los crímenes cometidos .....	23
Posiciones e imposiciones .....	33
Luces de ciudad .....	55
La metamorfosis .....	55
El proceso .....	83
El gran inquisidor .....	95
La Sofística y el Escepticismo .....	95
Del escepticismo juvenil al nuevo escepticismo .....	103
La crítica de los sentidos y la razón .....	107
El conocimiento antropomórfico .....	119
Del horror a la verdad a las verdades del error .....	123
La filosofía histórica y el método químico .....	129
La objetividad .....	137
La utilidad del saber .....	157
La pulsión de conocimiento .....	171
La lucha contra las cosas .....	181
La fe en la verdad .....	185
La paja y el trigo .....	189
Ese claro objeto del deseo .....	203
La causalidad .....	217
El progreso .....	235
El lenguaje .....	253
Las verdades débiles .....	267
De la necesidad, virtud .....	267
La fortaleza en la debilidad .....	277
La prehistoria del ultrahombre .....	287
Aquellas formas necesarias del error .....	307
El cajón de los recuerdos .....	307
Los hombres huecos .....	313
La primera de las ciencias .....	335
La culpa de los culpables .....	341
No te apropiarás del trabajo ajeno .....	353
La animalidad restaurada .....	365
Conclusiones inconclusas .....	373
El círculo que no cuadra .....	373
La adecuación .....	389
Crónica del fracaso .....	397
Bibliografía .....	405
Fuentes primarias .....	405
Estudios sobre Nietzsche .....	408
Otras obras consultadas .....	412
Cronología de las obras de Nietzsche .....	417



# Preámbulos deambulantes

## Del Ser al deber ser

*Juzgando y ajusticiando, haciendo lo indebido*

“*Mefistófeles*: ¡Hombre único en tu orgullo! Cuál sería tu descontento si pudieses hacerte esta sencilla pregunta: ¿Quién puede tener una idea, sabia o necia, que no haya sido concebida en lo pasado?”

Goethe, J. W. *Fausto*.

Inversión y destrucción eran los objetivos. Para comprender el mundo había que desacralizarlo y des-moralizarlo, arrancarle el manto divino que lo recubría desde tiempos inmemoriales. La tarea era peligrosa allende lo imposible. Momentáneamente la vida quedaría huérfana de sentido, fundamento y finalidad. Después se la dotaría de auténticos valores, conscientemente creados, conforme a una nueva humanización de las cosas. Desalienación indispensable para el hombre creativo, para la crianza de grandes hombres.

¿Qué es Nietzsche? Un pensador. Pero un pensador a contracorriente. La asociación entre Ser, Bien y Verdad (que nacía con Parménides y se sistematizaba en Platón) parecía al fin encontrar al impúdico destructor, en la pretendida inversión moral que se despliega en su obra. Por lo menos él se jactaba de eso, y muchos nietzscheanos lo acompañan en el parecer. Sin embargo, si es cierto que por momentos es amoral e inmoral, también lo es que la mayoría de las veces Nietzsche se nos aparece moralizando, desde ciertas tradiciones y creencias tan identificables como discutibles. Por supuesto que a pesar suyo. El proyecto de la transvaloración de todos los valores era ciertamente utópico, tanto como la inmoralidad o la amoralidad previa requerida: el ideal de una filosofía situada más allá del bien y del mal resultaba un contrasentido, un oxímoron. Y ello dejando de lado el problema del carácter inconcluso de su trabajo: no fue falta de tiempo lo que impidió a Nietzsche concluir la faena.

“Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía: a saber, la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* [memorias] no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado la planta entera. De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere *él*) llegar?”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Más allá del bien y del mal*, § 6, pág. 26.

Como se ha insistido reiteradamente, lo suyo fue una filosofía en términos axiológicos, que parte del gran *descubrimiento* de que la historia de la metafísica occidental estuvo siempre guiada por determinadas decisiones morales; en el fondo éstas respondían a diferentes grados de fortaleza y debilidad, remitían a diversas actitudes ante el cuerpo, la vida y el mundo circundante. El trasmundo de los metafísicos, aquel *más allá* verdadero y sustancial, no era más que una huída hacia arriba, producto de la decadencia de algunos caracteres que no pueden (ni podrán) resistir el hecho de que la existencia transcurra en esta cárcel de la sensibilidad, la apariencia, la finitud y la ausencia de cualquier sentido dado de antemano. El *más allá...* divina alienación, forma espuria de la creatividad, imposibilidad de vivir en lo real, impotencia frente al *acá y ahora*.

Así, la interpretación nietzscheana del ser como valor pretendía ser la destrucción de toda metafísica: ya no de una manera ontológica, sino a través del prisma pulverizador de la moral.<sup>2</sup> A su vez, el análisis de los viejos valores, la ponderación de los nuevos, y el juicio sobre ambos, estaría guiado por la “vida”, sea lo que fuere que Nietzsche interprete por ésta en cada caso.<sup>3</sup> A la luz de este concepto, la mayoría de las estimaciones humanas representaban unas existencias débiles y decadentes. Se constituían en *síntomas*.<sup>4</sup> La misma necesidad de distinguir entre un mundo verdadero y un mundo falso, entre cosa en sí y apariencia, entre *noúmeno* y *fenómeno*, todo ello era expresión de aquella tendencia vital decreciente, patológica, la de quienes no pueden asumir el mundo tal cual es... a la intemperie.

“Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida: la cuestión de si esa condena es justa o injusta no es suscitada en modo alguno con esto. Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida en cuanto tal: razones suficientes para

---

<sup>2</sup> Ver: Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1989.

<sup>3</sup>“(…) *Las ideas no son entonces, ante todo, ‘verdades’ o ‘falsedades’; son síntomas de la vida, signos que delatan una existencia.*” Fink, E. *Op. cit.*, pág. 61. “*El mismo Nietzsche ha disimulado con demasiada frecuencia su concepto profundo y abismal de la vida, debido sobre todo a propósitos polémicos; lo ha disimulado y encubierto, decimos, bajo un concepto biológico vulgar.*” Fink, E. *Op. cit.*, pág. 15. “*El significado de la palabra y el concepto ‘vida’ varía en Nietzsche. Por momentos alude con ella al ente en su totalidad, por momentos se refiere simplemente a lo viviente (vegetal, animal, hombre), por momentos sólo a la vida humana.*” Heidegger, M. *Nietzsche I*. Barcelona, Destino, 2000, pág. 460.

<sup>4</sup>La praxis humana y, específicamente, la cultural, remiten al cuerpo y a sus determinadas formas de afrontar la existencia (*digerir la realidad* puesto que el espíritu es un *estómago*, como se afirma en el aforismo 230 de *Más allá del bien y del mal*). La moral es ella misma un síntoma corporal, una valoración e interpretación desde una determinada perspectiva biológica: “(…) *se analizan los productos de la cultura interpretándolos como síntomas, como revelación de las configuraciones pulsionales que dan origen a los significados de lo que se afirma, se valora o cree.*” También: “*La perspectiva genealógica, que mira al cuerpo como hilo conductor de la investigación filosófica, supone, esencialmente, esta afirmación: toda creación cultural (religión, moral, ciencia, arte, etc.) es la proyección de sensaciones elementales orgánicas, fisiológicas, relativas a un determinado grado de fuerza o de voluntad de poder. Por tanto, es el cuerpo quien interpreta. El cuerpo es lo anterior a toda objetividad.*” Sánchez Meca, D. *La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Tecnos, 2005, págs. 119 y 130.

comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros. Cuando hablamos de valores lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos constriñe a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores... De aquí se sigue que también aquella *contranaturaleza consistente en una moral* que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan sólo un juicio de valor de la vida - ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? - Pero ya he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada.”<sup>5</sup>

Sin embargo, se dice con justicia que Nietzsche se mantiene en el plano moral, que no puede romper las barreras de la metafísica por más que aspire a un mundo post-metafísico. Lo suyo, más que superación, no pasa de ser una inversión, un llevar al *necesario acabamiento*. Y ello a pesar de que arrasó con varias cosas en el camino. En el fondo, la transmutación de los valores no recelaba de los valores en sí, no podía pensar el ser sin valorarlo, únicamente reconocía su inevitabilidad.<sup>6</sup>

En efecto, aunque el ente ya no es equiparado al Bien, ni a Dios, ni a la Justicia; y más bien suela pensárselo en sus términos contrarios, justamente por ello no puede dejar de concebírsele en esos términos. Quiéralo o no, Nietzsche es parte de la tradición metafísica... “*Pero la metafísica mide este mundo por el trasmundo. Contra esta desvalorización lucha Nietzsche con su idea de una transmutación de los valores. Mas por el hecho de plantear el problema del ser esencialmente como un problema de valor se encuentra él mismo todavía en el cauce de esta ecuación: ens = bonum.*”<sup>7</sup>

Reiteramos que lo suyo resultaba audaz, dejando de lado la concreción de sus aspiraciones y lo incompleto del proyecto. Y es que el intento por dejar de pensar las cosas moralmente es una empresa selecta. Tarea extraña al entendimiento medio, tan fuera de nuestro alcance... ¡Ay de los límites de nuestros medios entendimientos! Nietzsche lo sabía. Kant había sido el blanco predilecto de sus críticas, justamente por seguir moralizando. De los planteos kantianos, en opinión de Nietzsche, se derivaba la imposibilidad de moralizar. Por eso Kant era comparado con un zorro que, creyéndose escapar de la trampa de la moral y la metafísica, había vuelto a meterse en ella. Casi voluntariamente. Lo de Kant había sido pura cobardía intelectual: el viejo zorro era lúcido y fuerte, suficientemente capaz como para esquivar las trampas.<sup>8</sup>

En el fondo pareciera que Nietzsche tampoco se anima. Sucédele lo mismo, pero aquí el animal obra involuntariamente: mientras se encamina indefectiblemente hacia una nueva eticidad coteja amargamente que ni siquiera la más radical de las

---

<sup>5</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, La moral como contranaturaleza, § 5, pág. 57.

<sup>6</sup> “*Nietzsche concibe la totalidad de la filosofía occidental como un pensar en términos de valor y un contar con valores, como instauradora de valores.*” Heidegger, M. *Nietzsche II*, pág. 94. Ver también págs. 36 y 37. Para la crítica heideggeriana del proceder nietzscheano ver pág. 96 y ss.

<sup>7</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 206.

<sup>8</sup> *La gaya ciencia*, IV, § 335, pág. 195.

ciencias puede prescindir de la moral. En pedestre gesto fracasaba, como Kant y los demás, derrotado ante uno de los viejos dilemas con que se topa todo filosofar: no imponerle al Ser un deber ser, mirar las cosas prescindiendo de su sentido y finalidad. No moralizar. No contaminar las cosas con valores añadidos: ni deseos, ni miedos, ni bien, ni mal... Nada de proyecciones indebidas. ¿Pero será que no es cuestión de cobardía esto del valor? ¿Será por eso que ni los valientes, ni los audaces pudieron? ¡Terrible condena la del hombre! Obligado a otear el mundo siempre con los mismos órganos. Y el de la moral es uno de ellos.

La estela nietzscheana produjo laceraciones. Trunco el proceso de una nueva moral, quedaba el trabajo crítico, genealógico y destructivo que lo antecedía. Todavía más terrible: la arqueología nietzscheana se revelaba aún más perniciosa debido a lo incompleto. Había dejado la carne al descubierto, y buena parte ya olía a podredumbre. En 1968, Habermas se hacía eco de los riesgos que implicaba tamaña descomposición:

“Nietzsche ha despojado de su pretensión teórica a las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y asimismo de la filosofía griega, reduciéndolas a apelaciones de la legislación moral, a motivaciones del obrar y de la consolidación normativa del poder. Las orientaciones del obrar resultan depender tan sólo de ‘valores’, que prescinden de un nexo teórico, y con ello de la posibilidad de una fundamentación crítica: aquí está, precisamente, el escándalo.”<sup>9</sup>

Una eticidad sin posibilidad de fundamentación teórica, plena desvinculación entre las normas del saber (conocimiento) y las normas del obrar (interés), entre el ser y el hacer, entre el mundo y el hombre. Orfandad de sentido para el animal racional. El mono desnudo. La doctrina perspectivista de los afectos, la voluntad de poder y los altos valores no pudieron sortear el cisma acaecido con el advenimiento del nihilismo anunciado por su autor. Nietzsche abrió demasiados surcos. Un campo semánticamente fértil, polivalente, incierto, dado a la eterna labranza. Y sin embargo, la historia de las interpretaciones nietzscheanas no es la abundante y esperada cosecha... Se trata de meros esquejes filosóficos.

De cualquier forma conviene despejar equívocos y otras tantas malas artes. Contra lo que muchos sostienen acerca de una supuesta *estética de la muerte*, el vale todo, el nihilismo, la desazón, el belicismo sin restricciones o un barato relativismo moral, hay que decir que cuando Nietzsche moraliza lo hace glorificando la vida, la belleza... Y también la verdad. Nietzsche está plagado de absolutos. Por algo es el filósofo de la fortaleza y la debilidad, de la salud y la enfermedad. En este sentido sí le cabe el mote de vitalista. El problema es transparentar qué es lo que entiende en cada caso. Y más difícil es acordar con él.

---

<sup>9</sup> Habermas, J. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1982, pág. 34.

En este trabajo, además de enfatizar su afán por una Verdad con mayúsculas, intentaremos probar que hay un Nietzsche específico que no parece nietzscheano, que este Nietzsche, el *ilustrado*, enaltece y persigue la certeza, y que su consecución le resulta una tarea loable mientras más peligrosa se torne. Sucede que él mismo la busca tan afanosamente que no puede más que terminar creyendo en ella. Y aquí hablamos de una verdad en sentido clásico, como adecuación entre las proposiciones y el estado de cosas que éstas designan: la tan vilipendiada, pasada de moda y maltrecha, verdad como correspondencia. Exactamente la que fuera deseada y odiada, atacada y resguardada por el mismo Nietzsche. Demostrar lo anterior es el objetivo principal de este ensayo.

Entraremos al tema malgastando la estocada. Detrás de lo estrictamente gnoseológico o epistemológico, la verdad habla en Nietzsche de distintas y soterradas maneras, involuntariamente, desperdigada, tangencial, y muchas veces también directamente: en sus reflexiones morales, religiosas, estéticas, psicológicas, filosóficas y políticas. La verdad es un *problema* que lo obsesiona y los laberintos de su pensar lo dejaron tirado ahí. Recogiendo migas de distintos panes. Platos no combinados. *Encrucijado* por la verdad, Nietzsche habitaba ese inhóspito lugar donde la moralidad y la vida se cruzan con la pretensión de certeza, donde resulta imposible separarlas, y se mezclan o se esfuman al unísono. Lo inextricable permanece de ese modo, a pesar de tanto esfuerzo, de tanto caminar en múltiples direcciones. Las injustas críticas a Kant quedan sin sustento, atento a la justa ley del pecado compartido.

Este trabajo intenta ser un acto de *justicia*. Trataremos de explicarnos en estos tiempos donde las palabras significan cosas tan distintas: Justicia, en primer lugar, porque anhela ser heredero de las interpretaciones *justas* de la obra nietzscheana, medidas, con equilibrio y contrapesos, con matices en sus análisis, con rigor crítico, objetividad e imprescindible irreverencia intelectual al mismo tiempo. Lo último proviene del convencimiento de que la sospecha es el gran *a priori* nietzscheano, el organizador formal y el motor de su producción. Intentaremos ser nietzscheanos, aunque sea por momentos. Y es que la sospecha es, entre otras cosas, una lucha contra el olvido. Comúnmente *lo olvidado* deviene *sentido común*, mucho más común de lo que usualmente se cree. Lo de Nietzsche es una confrontación con él, y para ello se vale de un derruir constante, socavando tanto el *se dice* filosófico y moral como esas *habladurías* que mentaba Heidegger. Para sospechar de forma productiva se requiere irrespetuosidad, cuando no de una buena dosis de malicia. Esperamos habernos contagiado sanamente de ella.

Nietzsche mejor que nadie advirtió que para *filosofar a martillazos* y aniquilar los grandes ídolos primero hay que escarbar en lo profundo: practicar la arqueología, el método químico y la genealogía. Tres herramientas para reparar en lo originario, en lo aparentemente trivial, en lo microscópico. Iluminar lo no dicho, lo creído como ya visto, lo que, delante nuestro, es tan evidente que está velado. Lo de Nietzsche fue colosal por cuanto enfrentaba a los colosos. Los grandes soles para los grandes pensadores. Lo de este borrador, por el contrario, mera propedéutica, tan minimalista que avergüenza, se empeña por transformarse en la luz de una

miserable cerilla: únicamente busca entender un problema acotado de un período específico de su producción. Por mucho candil que llevemos el bosque siempre se nos pierde.

Segundo. En este modesto proyecto iluminista se pretende colaborar con el trabajo de *rectificación* de la obra de Nietzsche: un poco en pro y otro tanto en contra. En el recorrido se polemiza con ciertas interpretaciones ya clásicas de algunos pensadores, sobre todo los nietzscheanos que abrevan en la tradición heideggeriana, ciertos intelectuales asociados a la posmodernidad y los partidarios o afines al (mal) llamado “giro lingüístico” de la filosofía. Sospechar de la fuerza, la coherencia y la verdad de Nietzsche también es, qué dudas caben, consustancial a nuestra búsqueda.

En tercer lugar se intentará *ajusticiar* a Nietzsche aprendiendo de sus lecciones, buscando una reflexión *inmoral* sobre su pensamiento, a su manera, impostando maldad, midiendo la implicancia de sus conclusiones, desmantelando, desentrañando, condenando allí donde tienta la condena. Al final de la obra cotejará el lector lo ficticio de tamaña empresa, la potencia intacta de nuestros prejuicios y una intransigencia puramente declamatoria. Una obviedad resulta decir que, diese o no sus frutos, para ir tras todo ello es imprescindible *entender* a nuestro autor, tan fríamente como sea posible, tan moralmente como resulte necesario. Pero entenderlo al fin, sabiendo de la inexistencia de los fines pero eternamente condenados a buscarlos. Otro esfuerzo dilapidado.

Por último, esta obra anhela ser *justa* al reivindicar explícitamente el *pathos* científico, la crítica y la ya caduca objetividad, que no tibieza moral o indiferencia. Parafraseando a Celaya: se puede ser objetivo y *tomar partido hasta mancharse*. A pesar de lo que a veces sostiene Nietzsche, imparcialidad y objetividad no son lo mismo. Ésta última es, sin dudas, un principio regulador, tan ilusorio como indispensable. Pues entonces tiene algo de real: existe para que nuestras fantasías sean menos fantasiosas de lo que usualmente son. Como algún coherentista argüiría: las fantasías compartidas parecen menos fantásticas. A sabiendas del fracaso del proyecto pero ciertos de su inevitabilidad, este trabajo busca, aunque más no sea, rozarse con ese objeto inasible pero real, con el *verdadero Nietzsche*, aquel que se esconde detrás de los infinitos Nietzsches interpretados y los varios Nietzsches históricos. Se espera así el término de cierta *leyenda negra* que encubre a nuestro autor: la que lo piensa como un vulgar glorificador de la muerte y la pesadumbre, el egoísmo sin más o el relativismo moral y cognitivo. El horror al ser y el Ser como horror no son ideas de su propiedad. Por lo menos no siempre. Intentaremos justificarlo.

Descartadas las leyendas negras, tampoco queremos embelesarnos con las blancas. Séneca decía que *cualquiera prefiere creer a discurrir*.<sup>10</sup> Y es que los animales de rebaño nos regocijamos en el credo. Nos refugiamos en él. Por eso en la historia de las ideas también se santifica a los hombres. Se tiende a hacerlos *ideales*. Se hace de ellos *un* ideal. Se les profesa fidelidad, se delimitan los territorios para el culto, se erigen altares, se combate la herejía, se desoye el paganismo, se pone y se quita, se reconstruyen datos y hechos acorde a las necesidades, tradiciones orales y escritas

---

<sup>10</sup> Séneca, *De vita beata*, I, 4.



que se transmiten de generación en generación. Sagrada *degeneración*. Aunque pensador *non sancto* por excelencia, Nietzsche fue el primero en forjarse su propia hagiografía. Siguieron tras él unos hermosos y profundos evangelios. Pretendemos aquí aprender contrariándolos. Nietzscheanos a fin de cuentas, educados en el valor de la verdad, nos vemos obligados a contrastar la veracidad de las palabras, a volvernos contra ellas en lo que de falso tuvieren.

Humano, penosamente humano. La ciencia lo desmitifica todo. Conspira contra la grandeza de cualquiera. La comprensión exige sacrificios y hay que atenerse a la desilusión resultante. Por eso el desencanto acompaña la vivisección de un pensamiento. El afilado cuchillo del saber trae consigo las amarguras. Estudiar a Nietzsche tan racionalmente como se pueda, con la máxima exhaustividad de la que se es capaz, hurgando entre manuscritos, biografías, lecturas inconfesadas; rastreando las génesis de sus pensamientos, recabando toda la información posible, de propios y extraños; anoticiándonos tanto de las empresas ciclópeas como de las miserias de enano, de letras chicas, mentiras piadosas y conductas impías; entrometiéndonos en su vida privada; humanizando por la fuerza lo que se había deificado, lo que divinizándose se blindaba a sí mismo... Tras el frío abordaje de la obra nietzscheana, o tras la ingenua creencia de haber encontrado algo de su sentido, queda sin embargo tanto misterio a resguardo, mucha genialidad sobreviviendo al bisturí. Seguramente por escasez de ciencia, por dejar intactos los propios altares.

En Nietzsche hay un pasado a desentrañar desde una óptica original, un presente ácidamente expuesto y un futuro incierto a crear. Hay pensamiento revulsivo, inigualable audacia, intuiciones inescrupulosas, muchas paradojas irresueltas y abundantes elementos para desechar. Además de una maravillosa combinación entre intuiciones estéticas y agudezas racionales, también se encuentran, y al por mayor, belleza, vida y verdad. Nuestra ingenua esperanza reposa en que, por una suerte de ósmosis, misteriosa empatía o simple casualidad, algunos jirones de aquello se hayan colado en esta obra.



## Lo real y lo deseado

*Deudas y deudos que acosan al difunto*

“La noble y -permítaseme la expresión- púdica elocuencia no admite aderezos ni redundancias, pero se yergue esbelta en su natural belleza.”

Petronio. *Satiricón*.

Murió hace más de un siglo y todavía hay quienes con tesón se disputan su cadáver. Avatares mediante, el *Anticristo* está nuevamente entre nosotros, aunque advirtamos desgraciadamente que este renacer de su pensamiento no tiene la forma de una cuidadosa exhumación, ni tampoco la de una mirada estrictamente histórica que indague meticulosamente en los pormenores de su obra. La situación no es novedosa. Lamentablemente, y a pesar de las reiteradas “vueltas a Nietzsche” que se observan en la actualidad, aquella tenacidad no se ve correspondida con el intento por abordar el desafío fundamental que presenta cualquier filósofo: esclarecer sus conceptos, profundizar sus argumentos, usufructuar su herencia. Arrojado infinidad de veces sobre la mesa de operaciones, el sentido de *ese* cuerpo continúa siendo un misterio. En esto, su originalidad es irrefutable. Probablemente el tiempo siga siendo su aliado, pese al denodado esfuerzo de tan buenos anatomistas.

Hay quienes no admiten el problema, y también quienes pretenden adjudicárselo al misterioso cuerpo *en sí*. Es verdad, hay muchas dificultades originadas por Nietzsche mismo. Primero el estilo de su escritura, que recurre a cuanto género tenga disponible, que combina lo poético con lo expositivo. Luego se percibe, al decir de Fink, una suerte de *encubrimiento deliberado*. Lo suyo no es la búsqueda de claridad, y menos aún la formulación sistemática. Nietzsche no suele presentar muchas *pruebas* de lo que dice, arroja los argumentos en *relámpagos mentales* más que en proposiciones fácilmente inteligibles, de esas que ostentan la luminosidad propia de la coherencia argumental.<sup>11</sup> Un escondimiento más que una exposición. Jamás sabremos si por propia impotencia, por el simple placer del juego, por genuinas convicciones filosóficas y estéticas, por dudas y temores de la misma índole, o porque en la luz nos exponemos a las críticas.<sup>12</sup> Quizás debido a razones más oscuras aún...

“(…) Por último - y esto es, ciertamente, lo que en mayor medida oscurece mis libros - hay en mí una desconfianza frente a la dialéctica, incluso frente a los fundamentos. A mi parecer, el *coraje*, el grado de fortaleza de su coraje, es más importante que *aquello que* una persona ya está dispuesta a tener por ‘verdadero’ o *todavía* no lo está... (Sólo raras veces tengo el coraje para aquello que propiamente sé.) (...) Ya ve usted con qué pensamientos póstumos vivo yo. Pero una filosofía como la mía es como una tumba - no se sigue vivo

---

<sup>11</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 13 y ss.

<sup>12</sup> “Podría pensarse también que la intención sistemática no le fue ajena. Algunos fragmentos parecen confirmarlo, y no es posible establecer con certeza si haber rehusado la tentación sistemática fue consecuencia, en Nietzsche, de un fracaso o de una superación.” Colli, G. *Introducción a Nietzsche*. Valencia, Pre-textos, 2000, pág. 183.

en su *compañía*. *Bene vixit, qui bene latuit* [Bien vivió quien bien se escondió] - así está escrito en la lápida de Descartes. ¡Una inscripción sepulcral, sin duda alguna!”<sup>13</sup>

Al margen de las anécdotas, los escondites preferidos y los epitafios ajenos, hay algo que sí trasciende definitivamente a nuestro autor. Sucede con él lo que también con Platón, Marx o Freud: se transforman en íconos y terminan por simbolizar cosas que no fueron. Todo gran pensamiento corre esa suerte, pero el de ellos más notoriamente. Entonces, apropiarse de su figura y *aggionarla* al presente es más fácil que tratar de comprenderla, sobre todo en aquello que nos desagrada, contradice nuestras expectativas, nos parece extemporáneo o sencillamente ridículo. Ocurre también que se utiliza la autoridad del pensador en cuestión para fundamentar ideas que nunca le pertenecieron, y peor aún, otras que jamás podrían cuadrarle. Está claro que llevarse una eminencia filosófica para la propia parcela es una tarea hartamente rentable, aunque esto se haga a costa de poblar de falacias de autoridad aquello que debiera ser reino de una lógica decente. Dice Habermas al respecto: “*La forma implícita de una filosofía no sólo asistemáticamente expuesta, sino ajena por principio a la argumentación y obediente tan sólo a la disciplina de la concisión aforística, ofrece a la interpretación un inusitado margen de libertad. Dicho margen ha invitado con demasiada frecuencia a los intérpretes a utilizar a Nietzsche como pantalla de proyección de la propia filosofía.*”<sup>14</sup> Se entiende, pues, que del *corpus* nietzscheano hayan nacido criaturas tan disímiles.

Con este panorama, el resultado del eterno retorno a Nietzsche no es la profundización ni la claridad esperada, sino todo lo contrario. Tenemos tantos Nietzsches como intérpretes hay: ateos, agnósticos y hasta judeocristianos; románticos, anarquistas, marxistas, fascistas, filonazis, socialdemócratas, inmoralistas varios, apolíticos, antipolíticos, aristocráticos, machistas, feministas, liberales, antisemitas, sionistas... Incluso execrables *representantes de la burguesía imperialista* al estilo del Nietzsche que el estalinismo de Lukács construye. Toda clase de variantes completan la lista. De seguro que a nuestro autor esta situación no lo incomodaría en absoluto. Él siempre estuvo persiguiendo los malentendidos, entrando en duelos y buscando provocaciones. Lo logró con creces. Al final de cuentas deseaba partir la historia de la humanidad en dos, y en su momento había anunciado que habría hombres que serían comprendidos únicamente por las generaciones futuras: *algunos nacen póstumamente*, tales fueron sus palabras.<sup>15</sup> ¿Será ésta la época de su genuino advenimiento? Seamos nietzscheanos, pidamos lo imposible.

En lo estrictamente filosófico, si es que cabe dicho purismo, la implicancia de sus ideas se troca con lo absurdo. Nietzsche parece encajar en interpretaciones absolutamente disímiles que van, verbigracia, de una ontología ligada a la hermenéutica hasta un biologicismo evolucionista a ultranza. Empirismo, *materialismo sin materia*, positivismo, destellos de idealismo trascendental, vitalismo, metafísica tradicional, metafísica *sui generis*, elementos hegelianos y de la

---

<sup>13</sup> Carta a Georg Brandes, 2 de Diciembre de 1887, *Correspondencia* VI, págs. 78 y 79. La frase en latín, de probable origen epicúreo, aparece con variaciones en el *Triste* de Ovidio, III, 4, 25.

<sup>14</sup> Habermas, J. *Op. cit.*, pág. 32.

<sup>15</sup> *Ecce homo*, Por qué escribo tan buenos libros, § 1, pág. 55.

monadología de Leibniz, escepticismo, optimismo y pesimismo filosóficos, pragmatismo, relativismo posmoderno, perspectivismo, utilitarismo, pensamiento débil... Todo ello integra la (excesivamente) amplia taxonomía. De nuevo, pocas posiciones parecieran no acogerse en su seno. Se impone entonces la pregunta, un inconveniente que ya no puede soslayarse: ¿A qué viene esta inextirpable maleabilidad de su pensamiento? ¿Obedece efectivamente a la propia vaguedad y ambigüedad de sus escritos, a los distintos recorridos intelectuales que hizo, a la polivalencia de sus palabras e ideas, o acaso también existen yerros, lecturas forzadas, faltas y omisiones que puedan endilgarse a sus intérpretes? Creemos que es un poco de cada cosa. Que hay varios Nietzsches, es probable. Que son incoherentes, ambiguos, contradictorios entre sí, también lo parece. Que hay distintas formas de ser nietzscheano... Esto sí que es un dato objetivo de la realidad.

Por lo pronto, en tiempos en que se defiende el vale todo, no es una obviedad alertar de los perjuicios que estas situaciones acarrearán, no sólo por las consecuencias sobre el Nietzsche histórico en particular sino, en general, para una buena comprensión de la historia de las ideas. Como muestra del diagnóstico anterior comenzaremos analizando un significativo fragmento de Simmel, a las claras uno de los más lúcidos y originales comentaristas del pensamiento nietzscheano:

“Frente a un filósofo, el problema consiste en elegir, de entre la totalidad de sus manifestaciones, aquellas que den un contexto de pensamiento firme, unitario, importante, prescindiendo de que en aquella totalidad queden elementos contradictorios, dudosos, de significado distinto. El despliegue histórico del pensamiento realiza siempre esta separación, esta escisión y reunión de un complejo de pensamientos, que en sí forman un todo común, y cuando se trata de un filósofo sólo ejerce influencia la imagen así formada (...) El expositor no tiene sino que anticipar con conciencia metódica este proceso, que ha de cumplirse en la actuación histórica del filósofo. Este procedimiento, aplicable a todo lo histórico en general, tiene, aplicado a la historia de la filosofía (...) la significación especial de prescindir de las ‘contradicciones’, de aquellas manifestaciones del pensador que contrastan con sus pensamientos esenciales. (...) Se podrán, acaso, reunir pasajes de los escritos de Nietzsche que aparezcan completamente opuestos a la concepción que yo ofrezco de él; basta con que, si la concepción que aquí se expone se desprende de otros pasajes, y su significación objetiva lo justifica, sea considerado como la propiamente original y como el núcleo esencial, para la cultura espiritual, del conjunto de los pensamientos de Nietzsche.”<sup>16</sup>

El planteo de Simmel, casi una prescripción metódica, da en el corazón de los inconvenientes que venimos enumerando... Pero haciendo virtud de lo que

---

<sup>16</sup> Simmel, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Bs. As., Caronte, 2005, págs. 14 y 15.

nosotros consideramos un mal. Según aquél, cada época describirá a sus filósofos de acuerdo a las necesidades históricas e ideológicas que tenga su tiempo, buscando (“anticipando”) una concepción unitaria que responda a la posición objetiva que el filósofo cumplirá en la historia de las ideas. Pero lo curioso es que aquí Simmel no se interroga por un hecho capital: y es que el sendero que tomarán las ideas de un pensador, ¿acaso no depende también de lo que sus discípulos, albaceas e intérpretes hagan con él? Y en todo caso, ¿puede un filósofo cumplir un rol intelectual importante sin que su pensamiento constituya un “sistema”, coherente, unitario, bien ensamblado y exento de contradicciones? Ante este planteo, Simmel nos recomienda reconstruir un Nietzsche funcional, marginando aquello que no *sírva* a nuestra época. Sin dudas que ésta es una operación selectiva inevitable, común al filósofo, al historiador y al científico humanista en general, que no pueden más que anclar su interpretación desde el presente en el que escriben. Un mandato estético y político que obliga a los pensadores a resignificar las generaciones pasadas, a reinventar el pasado. Nada hay para subestimar en ello, antes bien, se hace manifiesto un elemento creativo del método que siguen, consciente o inconscientemente, todos los exegetas.

Sin embargo la cuestión es un poco más compleja. Si partimos de que la labilidad nietzscheana es tan originaria como inextirpable, el problema mayor aparece con la marginación en la que queda el sustrato filosófico de nuestro autor, tanto más en el caso de Nietzsche: obviando que las evidentes contradicciones también son parte de su pensamiento, y que las ideas periféricas no por ser marginales o excepcionales dejan de ser certeras o *potentes*, o por lo menos dignas de ser tenidas en cuenta. De esta manera, Simmel no hace más que clarificar un procedimiento común: renunciar a la complejidad y dispersión en aras de un Nietzsche unitario y uniforme que es, qué dudas caben, el que *se necesita*, el que la época “demanda”, pero que no es el Nietzsche *real*. Este procedimiento, como veremos luego, es común a muchos analistas de su obra. Así se explica, en buena medida, que tras la limitada pluralidad de los Nietzsches reales tengamos luego la pluralidad infinita de sus reconstrucciones.

La situación abordada cuenta con un agravante adicional que dio comienzo en vida del propio Nietzsche: el nefasto manejo de sus textos. Resulta tragicómico que la discusión sobre la publicación y corrección de sus escritos *póstumos* (que no son pocos ni menores) se haya dado mientras su autor aún estaba vivo. La locura de un filósofo dio lugar a otros desvaríos menos románticos. En fin, la cuestión es que a una escritura fragmentaria, dispersa, inconclusa y paradójica, oscura por definición, se le sumaron los “reordenamientos” y “limpiezas” de sus amigos (sobre todo Köselitz-Gast y Overbeck) cuando Nietzsche ya estaba inmerso en su abismo mental. En este caso era la legibilidad de los escritos, la corrección política, cierto cuidado de la imagen de su compañero y el temor a la creciente censura, lo que ofició de justificativo para los *cambios*. Sin embargo, nada exculpa los auténticos crímenes intelectuales que su hermana y secuaces perpetraran luego con el resto de la obra y, para colmo de males, como titulares de los derechos de autor y a cargo del mismísimo *Archivo Nietzsche*: supresiones groseras, arbitrariedades filológicas, cartas destruidas, adulteradas o directamente inventadas, reunión de fragmentos dispersos

en un solo texto presentado como su obra capital (*La voluntad de poder*) y demás atentados a la historia de las ideas. Todo ello en pro, ya no de un sistema filosófico coherente (al estilo del pedido de Simmel), sino de la más barata propaganda política y de unos -algo más caros- réditos económicos. Finalmente, pareciera que debiéramos congratularnos de la ineptitud de Elisabeth Nietzsche quien, merced a un proceder grotesco, permitió que se enmendaran rápidamente buena parte de sus daños... Torpezas que se agradecen y enemistades que honran... Por lo demás, aunque el trabajo crítico y filológico sobre los textos nietzscheanos no haya concluido en modo alguno, la lenta pero regular restauración viene dando excelentes frutos.

Más allá de las particulares circunstancias históricas de su producción, del debate irresoluble entre objetividad/subjetividad o de la inaccesibilidad última de lo real, lo cierto es que Nietzsche hubo uno solo: plagado de ambivalencias, distintas *etapas*, significados en disputa, vaguedades, ambigüedades y problemas irresueltos; pero al fin y al cabo, uno. Nuestro juicio debe ser compartido en este caso. Y aún sabiendo que toda interpretación arranca del sujeto y que no existe posibilidad de asir límpidamente un objeto, hacia ese Nietzsche, *objeto original*, hay que dirigirse. De lo contrario, la contundencia del pensamiento filosófico quedará garantizada, sí, pero a costa de sacrificar las ideas del filósofo mismo. Y por más que ciertas interpretaciones se apoyen en citas que lo avalen o que resulte “ventajosa” una lectura sistematizante de su obra, a la larga los costos terminan siendo mayores: para Nietzsche, para la historia de las ideas y también para las generaciones futuras que pueden deleitarse, escandalizarse o transformarse con ellas.

Nietzsche gustaba decir que afrontar lo real resulta doloroso, un dolor creciente cuanto más se aleja de lo deseado. Sin duda que la mentira, la ilusión, el error y las im-posiciones de valor son alimento indispensable de la vida. Indeleble rasgo de lo humano. Pero sean o no parte de nuestra naturaleza, los intérpretes no pueden rehusarse a combatir dichas tendencias. En este sentido cualquier pensar radical es básicamente antinatural. Y es aquí donde nos distanciamos respetuosamente de Simmel. Pues en esa voluntad de saber, en esa búsqueda de verdad, tan imposible como irrenunciable, justo allí descansa la originalidad y la fecundidad de la reflexión filosófica, humanística y científica. Descartarla de antemano en función de pragmatismos e *ideas fuerza* es mucho más que una capitulación intelectual. Constituye una renuncia al saber mismo. Abordar, entender y ordenar algunos elementos del pensamiento nietzscheano puede ser una aventura imposible. Y nos embarcamos en ella, con la convicción de un naufragio casi asegurado.





# Los márgenes de la caverna

## Los crímenes cometidos

*Otro intento fallido por deslindar a Nietzsche del nazismo*

“(…) Las armas defensivas en contra de las nuevas ideas son tres: no enterarse de ellas, no dejarlas pasar y, finalmente, afirmar que han existido ya de largo tiempo.”

Schopenhauer, A. *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*.

Proliferan por doquier visiones y versiones del pensamiento político de Nietzsche que lo muestran como el exponente del nazismo, su conclusión necesaria, su anticipación teórica. De esta manera, basta con imaginarse a Hitler leyendo *La genealogía de la moral* para explicar el Holocausto. Por supuesto que estas pseudoexplicaciones dejan de lado las sociedades concretas y las ideologías realmente existentes, las fuerzas económicas y políticas, los colectivos sociales, las clases... Hasta que al fin queda marginada la historia toda, cuando no reducida a una mera secuencia de ideas que luego se implementan, sin mediación alguna, por unos sujetos tan carismáticos como inescrupulosos. Dichos personajes (si tienen rasgos monstruosos mejor) siempre dominan sobre unas sociedades acriticas que se deleitan en una mera pasividad espectadora.

Para estas versiones poco importa el contenido efectivo de los escritos de Nietzsche. Quien quiera encontrar precedentes los encontrará de todas formas, y ello pese a las evidencias en su contra. Lo mismo para el caso del marxismo, cambiando lo que haya que cambiar. Así las cosas, adviene la más desoladora resignación. Sin embargo, cualquier análisis menos efectista pero un poco más concienzudo volvería a insistir en que existe una diferencia (que no es de grado sino sustancial) entre las ideas de un autor y las lecturas de sus ejecutantes, epígonos, seguidores o lo que quiera que se haya formado luego. En el caso de Nietzsche y el nazismo la asociación genética entre uno y otro equivale a meros fuegos de artificio: iluminan, asombran y entretienen, pero el encanto dura poco. Igual se sigue apelando a ellos. Recetas eficaces, que le dicen.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> La vinculación entre Nietzsche y el nazismo tiene sus responsables intelectuales con nombre y apellido. La primera, qué dudas caben, fue su hermana, quien quedó a cargo de las reediciones, manuscritos no publicados y derechos de autor sobre la obra. Conocida como Elisabeth Förster-Nietzsche y casada con Bernhard Förster, un reconocido militante antisemita, ella fue la fundadora del *Archivo Nietzsche*. Deshonrosa heredera de unas ideas completamente *ajenas*, Elisabeth fue la primera en propagandizar el antisemitismo y pre-nazismo de su hermano. Por un lado, con algunos escritos de propia factura y con su obsecuente acercamiento al régimen. Luego, con el tratamiento *selectivo* de los fragmentos póstumos. Por último con el ocultamiento y la falsificación de otros documentos relevantes como las correspondencias (en donde se traslucía, por ejemplo, el anti-germanismo, la oposición a Bismark o el rechazo al antisemitismo de su hermano). Sobre esta base llegaron después, sobre todo a partir de los años '30, los intelectuales y profesores universitarios alemanes, algunos más lúcidos que otros: Härtle, Oehler, Baeumler y siguen las firmas. Al ya pantanoso terreno, cierta izquierda sumó su buena dosis de fango, ya que no granitos de arena. En esta labor sigue siendo decisiva la influencia de la obra de Lukács (*El asalto a la razón*, 1954), quien a

Lo curioso es que para otros casos aquel mismo procedimiento resultaría directamente inviable: nadie se animaría a cargarle a Mill (o a cualquiera de los pensadores liberales clásicos) siquiera parte de las responsabilidades de los ya incontables bombardeos del Estado norteamericano por el mundo, aún cuando Clinton, Bush u Obama los acometan en nombre de la libertad, la tolerancia, la protección paternal, la desinteresada y filántropa exportación de la democracia, la guerra preventiva, el dualismo civilización-barbarie o el mismísimo *principio de indemnidad*. Ciertamente que este intento motivaría la risa de más de uno. Pero tanto Marx como Nietzsche corren suertes distintas que los pensadores políticamente correctos. A uno se le endilgan colectivizaciones forzosas, gulags, purgas de intelectuales, Estados omnipresentes y demás calamidades perpetradas por el estalinismo; al otro, el genocidio más famoso del siglo XX, la teoría de que en tiempos del nihilismo vale absolutamente todo, la apología de la guerra (cualesquiera que sean sus causas), el exterminio de razas, la eugenesia sin más, una biopolítica inescrupulosa y la liberación de cuanto impulso homicida habite en el hombre, incluso aquellos que queden por descubrir o sean pasibles de ser creados.<sup>18</sup>

---

su vez radicalizaba la posición de Paul Ernst (*Friedrich Nietzsche*, 1900), ya que fue este último quien caracterizó a Nietzsche como el *filósofo de la decadencia burguesa*. Contracara de la lectura nazi, en Lukács también se configura un Nietzsche *puramente* reaccionario, enemigo de la razón, bandera del imperialismo europeo y plenamente compatible con el ideario nazi. Aquí debemos recordar también a quienes intentaron desvincular a Nietzsche del nazismo, aunque con escasa suerte, puesto que lo hicieron a costa de negar o desvirtuar su pensamiento político, presentándolo como un intelectual *intempestivo*, apolítico o indiferente a tales cuestiones. Dichas interpretaciones terminaron generando una *mutilación por izquierda*, dando lugar a lo que González Varela denomina la *hermenéutica de la inocencia*: aunque por distintas razones, pueden citarse entre los notables a Walter Kaufmann (traductor al inglés de toda su obra) y al mismísimo Heidegger. También existen exégesis clásicas como las de Jaspers, Löwit, Bataille, Deleuze, Fink, Foucault, Nolte, o la excelente biografía de Janz, por mencionar sólo algunas. Destacaremos aquí la originalidad del planteo de Camus quien, aunque separando correctamente la paja del trigo, todavía afirma la cercanía del nazismo con el movimiento general del nihilismo, cuyo gran profeta, anunciador y primer analista sería Nietzsche (*El hombre rebelde*, pág. 176 y ss.). Para una versión gris de la leyenda negra de Nietzsche ver: Dannhauser, W. “Friedrich Nietzsche”. En el mismo tono pero con una argumentación más sofisticada: Detwiler, B. “El individualismo nietzscheano: los futuros señores de la tierra.” Para la concepción de Nietzsche como *preanuncio* del nazismo y una crítica (que compartimos parcialmente) al nietzscheanismo: González Varela, N. *Nietzsche contra la democracia: El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Barcelona, Montesinos, 2010. Quien guste de una buena reseña del derrotero de las reconstrucciones del pensamiento político nietzscheano puede consultar el texto de Enguita, J. “El legado de Nietzsche y su pensamiento político”, así como las siempre esclarecedoras obras de Maurizio Ferraris. Para la recepción política francesa de Nietzsche, caso típico de su polivalencia instrumental: Sazbón, J. *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2009.

<sup>18</sup> En relación a la eugenesia Nietzsche acometió variadas lecturas sobre el tema (tan de moda en su época como en otras) y dejó comentarios en *Así habló Zaratustra*, *La genealogía de la moral*, *Ecce homo*, *Crepúsculo de los ídolos* y en fragmentos póstumos de períodos diversos. A modo de ejemplo: en favor de la eugenesia platónica y de la procreación del *genio* planificada por el Estado tenemos el fragmento póstumo de finales de 1870-Abril de 1871, 7 [133], págs. 168 y 169. Sobre la castración de *criminales* o *enfermos* contamos con los fragmentos póstumos de otoño de 1887, 10 [50] y [100], págs. 312 y 330. Por último, sobre las eventuales trabas a la procreación de los *decadentes* y las *partes enfermas* de la sociedad, el fragmento póstumo de octubre de 1888, 23 [1], pág. 751.

Aunque los proyectos eugenésicos nietzscheanos nunca tuvieron muy claros sus objetivos ni fueron formulados sistemáticamente, es indudable que estaban ahí, como interrogante y como desafío

Dijimos ya que hay quien necesita simplificar, y para ello no hace sino construir un instigador, y tras él un grupo de dementes que actúa en consecuencia. El resto de las fuerzas históricas y las leyes que actúan con ellas desaparecen en el fondo del escenario. Obviamente, en el caso particular de Nietzsche lo lamentable no es sólo la incompreensión patente del nazismo en la que nos reclinamos; tampoco que Nietzsche pague por pecados ajenos; lo que se veda es la posibilidad de alzarse con la potencia de sus ideas, y con ello, la tarea de hacerle pagar los que efectivamente fueron sus propios yerros.

Claro está que los nazis pudieron hacer uso de algunos elementos nietzscheanos porque estos resultaban compatibles con su *praxis* (también Platón o Maquiavelo cuentan con muchos escritos que se prestan a ser leídos en dicha clave) o porque comportaban la suficiente ambigüedad y flexibilidad a tales fines. De hecho lo hicieron. Se pueden tender lazos y establecer relaciones, hacer comparaciones y rastrear todo aquello que efectivamente cobre relevancia. Pero de allí a trazar nexos causales directos hay un tramo notoriamente más largo: entre la *bestia rubia* y Auschwitz hay menos puentes que abismos. Y mayores son las distancias cuando consideramos que el pensamiento de Nietzsche no es sólo el de la *bestia rubia*, sumado al hecho de que buena parte de su producción lo invalida.

¿Es Nietzsche un pensador de lo que suele calificarse como la derecha política? Claro que lo es. ¿Es esta situación un argumento para rechazar sus ideas? Sólo si pensamos que todo lo que la derecha sostiene carece de valor, riqueza o fundamento. Y si además creemos que *todos* los aportes e intuiciones nietzscheanas van en ese sentido: que no tiene más nada que ofrecernos que no provenga exclusivamente de aquella tradición. Creemos que un lector crítico no suscribiría a ninguna de las dos premisas.

Tenemos aquí la intención expresa de desvincular a Nietzsche del nazismo, para lo cual urge interrogarnos antes sobre qué quiere decir que Nietzsche esté vinculado a él o, ya más fuerte, que sus ideas inspiraron o impulsaron tal movimiento. Vamos a proceder de la siguiente manera: separando. En primera instancia están quienes postulan que los nazis abusaron de las ideas nietzscheanas, que las radicalizaron, que hicieron mal uso de ellas, o que las leyeron extemporáneamente.<sup>19</sup> En esta visión de las cosas no hay que defender a Nietzsche de ningún ataque, pues de hecho no lo hay. Una mala interpretación sobreesee al

---

relacionado con la *producción* y *cría* de un tipo humano superior. Bien distinto es el tópico de una supuesta eugenesia racista nietzscheana, lindante con la limpieza étnica: en esto Nietzsche nunca mostró su aprobación al respecto, siendo partidario, en muchos casos, incluso de la mezcla de sangre. De cualquier manera, como demostraremos luego, asociar la eugenesia nietzscheana (crianza, adiestramiento, disciplina, etc.) con la practicada por el nazismo, no resiste el menor embate: ambas son, en medios y fines, radicalmente distintas. Seguramente éste no es el lugar apropiado para ahondar en el tema, pero sí lo es para manifestar mi agradecimiento con Fernando Lizárraga por haberme señalado valiosas cuestiones al respecto.

<sup>19</sup> En esta perspectiva se encuentran la mayoría de los nietzscheanos contemporáneos, en sus distintas variantes políticas y filosóficas, pero todos influenciados por la labor exculpatoria de Kaufmann.

interpretado e incrimina a los intérpretes, enjuiciando la interpretación en sí, aún cuando ésta se haga sobre la base de un pensamiento maleable. ¿Es el pensamiento de Nietzsche altamente maleable, polivalente y ambiguo? Ya respondimos afirmativamente a esta pregunta. Pero es justamente por esa ambigüedad y polivalencia que no se derivan de allí, ni lógica ni necesariamente, las ideas que eventualmente pudieron alimentar el ideario nazi. Que hay elementos que *pueden* sustentar tales ideologías, de eso tampoco caben dudas. Pero de la misma manera, ya lo dijimos, que de Platón o Maquiavelo pueden extraerse esos elementos, de la biología evolucionista con Darwin y Lamarck a la cabeza, de Schopenhauer y los románticos alemanes todos y, en general, de cualquier pensador más o menos radical en su contenido político. Amén de ello veremos que la mentada maleabilidad del pensamiento nietzscheano tiene sus límites. Nietzsche no sirve para justificar cualquier cosa, y entre éstas, claro está, incluimos al nazismo.

En un segundo grupo están quienes afirman que Nietzsche conduciría (de forma inevitable) al nazismo. Que sus ideas nos llevarían tarde o temprano a él. Que fueron un motor para su surgimiento y posterior consolidación. En este sentido es que se dice que Nietzsche *es* el ideólogo del nazismo. Ante esta posición, y en tren de refutarla, proponemos tres posibles salidas. La primera de ellas, ya harto recorrida y de por sí suficiente para concluir la discusión, consiste en mostrar algunos de los elementos nietzscheanos nucleares que contradicen abiertamente el nazismo, tanto en su ideología como en sus prácticas. Este procedimiento puede ser fructífero por cuanto trasluce la riqueza, matices y complejidad de su pensamiento, destaca sus distintas *etapas*, contradicciones, etc., de lo que se deriva la imposibilidad de hablar de un Nietzsche unitario. Definir con precisión qué fue ese fenómeno que llamamos nazismo puede ayudarnos en el mismo sentido.

Aunque es harto problemático pensar a Nietzsche como un simple ideólogo, sí resulta fructífero mostrar las incompatibilidades manifiestas entre su filosofía y la ideología a la que se lo quiere vincular. En tal sentido pueden ir las injurias nietzscheanas al racismo, al antisemitismo y a la idea de un Estado fuerte (represivo y totalitario). También la inocultable erupción por el advenimiento de las masas al poder, ese pueblo alemán (o un sector importante de él) que sirvió de la auténtica base social del nazismo y que fue, en última instancia, quien lo elevó en la práctica al dominio del aparato estatal. En apoyo a esta serie de elementos también se pueden añadir la negación nietzscheana de toda forma de vida que tienda a homogeneizar, la apología del individuo creativo, el cosmopolitismo creciente con los años, el desprecio por la política Estado-céntrica y de partidos, la animadversión a los regímenes asentados en la mayoría o el simple número, el repudio a los genocidios raciales, ideológicos o culturales<sup>20</sup>, el anticristianismo virulento, su resignación tardía ante el ineluctable avance de la democracia y el socialismo, los combates contra la moral de rebaño, las características del ultrahombre nietzscheano o el espíritu libre (que están en las antípodas del ideario de sujeto nazi), las críticas despiadadas al nacionalismo alemán, la destrucción de todo sentimentalismo que se apoye en tradiciones, el combate contra las creencias irreflexivas que quieren hacer retroceder la rueda de la historia, el rechazo de la técnica, el maquinismo y la subordinación del

---

<sup>20</sup> Ver *Aurora*, III, § 204, pág. 246.

sujeto al trabajo mecánico, etc. Por último y no menor, el odio que Nietzsche profesa al capitalismo y a lo burgués en general.<sup>21</sup>

Párrafo aparte merece el antisemitismo nietzscheano, caballo de batalla de la propaganda nazi y de los que aún degluten su bosta. En este punto creemos que el análisis de Nolte resulta apropiado, primero distinguiendo correctamente la postura de Nietzsche frente a los judíos como pueblo o *raza*, de su posición política y moral ante el judaísmo en general, vale decir, como religión y cultura.<sup>22</sup> En segundo lugar, dejando claro que el joven Nietzsche SÍ tuvo prejuicios antisemitas (inocultables en numerosas cartas y fragmentos) pero recordando que éstos desaparecen progresivamente cerca de 1876, incluso antes, con los primeros borradores de *Humano, demasiado humano*, la ruptura con Wagner y el alejamiento del pangermanismo que lo tuvo como militante durante esos años. Basta con leer a Nietzsche para enterarse de lo que dijo, y en todos los casos con inusitada claridad. Que los nazis no lo hayan hecho no excusa a los lectores de hoy para encomendarse a esa tarea.

Resumiendo y acotándonos al período ilustrado, podemos decir que el rechazo nietzscheano al judaísmo es de orden estrictamente filosófico, puesto que se funda en su campaña contra la moral, y es paralelo al que siente por lo cristiano o lo metafísico. Es dicha perspectiva lo que le permitirá ser, simultáneamente, enemigo frontal del antisemitismo, cuestión que su hermana y los intelectuales nazis ocultaron desde un principio con la honestidad que les fue propia. Habla el *último* Nietzsche:

“(…) He estado pensando en el futuro de mi hermana: es decir, no creo realmente en la vuelta del doctor Förster a Paraguay. Europa no es tan pequeña, y si no se quiere vivir en Alemania (en lo que me parezco a él), no es para nada necesario irse tan lejos. Claro que me he dejado convencer poco por el entusiasmo por el ‘ser alemán’, y aún menos por el deseo de conservar además *pura* esa ‘magnífica’ raza. Al contrario, al contrario.”<sup>23</sup>

“(…) Ya puede uno defenderse de la emancipación femenina: me ha vuelto a llegar un ejemplar modélico de una fémina literata, *Miss Helen Zimmern* (que ha dado a conocer Schopenhauer a los ingleses), - creo incluso que ha traducido *Schopenhauer como educador*. Por supuesto, judía: - es

---

<sup>21</sup> Y aquí debemos acordar en que el nazismo no sólo es decididamente burgués y capitalista sino que sin esa cualidad no se hubiera sostenido en el poder. En otras palabras, a pesar de su retórica anticapitalista y las críticas a la plutocracia, si no hubiese sido por el beneplácito de la burguesía financiera e industrial alemana no hubiera existido Hitler alguno. Y más aún, sin el imperialismo europeo no hubieran existido tampoco las guerras mundiales que, como se sostiene unánimemente desde hace tiempo entre los más destacados historiadores, fueron una modalidad de guerras interimperialistas.

<sup>22</sup> Nolte, E. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid, Alianza, 1995, pág. 121 y ss.

<sup>23</sup> Carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche, 14 de Marzo de 1885, *Correspondencia V*, pág. 47.

increíble cómo esta raza tiene ahora en sus manos la ‘espiritualidad’ de Europa.”<sup>24</sup>

“(…) Los judíos, hablando objetivamente, son para mí más interesantes que los alemanes: su historia plantea problemas mucho más *fundamentales*. En cuestiones tan serias estoy habituado a dejar de lado simpatías o antipatías: tal como corresponde a la decencia y a la moralidad del espíritu científico y -finalmente- incluso a su *gusto*. (...) Sólo me queda agradecerle por su benevolente presuposición de si no habré sido ‘conducido a mis fallidos juicios por alguna consideración social’; y quizás le sirva para tranquilizarse si por último le digo que entre mis amigos no hay *ningún* judío. Aunque tampoco ningún antisemita. (...) Un deseo: publique una lista de sabios, artistas, poetas, escritores, actores y virtuosos alemanes de descendencia u origen judío. (Sería una valiosa contribución a la historia de la *cultura alemana* (¡y también a su CRÍTICA!)”<sup>25</sup>

“Últimamente me ha escrito un cierto señor Theodor Fritsch, de Leipzig. No hay en Alemania una banda más desvergonzada y estúpida que estos antisemitas. En agradecimiento le he enviado por carta un conveniente puntapié. ¡Esa chusma se atreve a llevar a la boca el nombre de Z<aratustra>! ¡Náusea! ¡Náusea! ¡Náusea!”<sup>26</sup>

“¡Ah, qué beneficio es un judío entre ganado alemán con cuernos!... Eso lo minusvaloran los señores antisemitas. Qué diferencia propiamente a un judío de un antisemita: el judío, *cuando* miente, sabe *que* miente: el antisemita no sabe que miente siempre.”<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Carta a Heinrich Köselitz, 20 de Julio de 1886, *Correspondencia V*, pág. 191.

<sup>25</sup> Carta a Theodor Fritsch, 23 de Marzo de 1887, *Correspondencia V*, pág. 284.

<sup>26</sup> Fragmento póstumo, final de 1886-primavera de 1887, 7 [67], pág. 226.

<sup>27</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1888, 21 [6], pág. 738. Para el antisemitismo en el joven Nietzsche, como ejemplo, cartas a Franziska y Elisabeth Nietzsche, 22 de Abril de 1866, pág. 386. - a Hermann Mushacke, 27 de Abril de 1866, pág. 388. - a Franziska y Elisabeth Nietzsche, 18 de Octubre de 1868, pág. 537 (Todas en el tomo I de sus correspondencias). En el 2º tomo: Carta a Richard Wagner, 22 de Mayo de 1869, pág. 58. - a Carl von Gersdorff, 11 de Marzo de 1870, pág. 130. - a Franziska y Elisabeth Nietzsche, 23 de Diciembre de 1871, pág. 246. - a Gustav Krug, 24 de Julio de 1872, pág. 314. - a Franziska Nietzsche, 1 de Octubre de 1872, pág. 333. - a Erwin Rohde, 7 de Diciembre de 1872, pág. 365. - a Carl Fuchs, presumiblemente Febrero-Marzo de 1874, pág. 442. En cuanto a los borradores: Fragmento póstumo de primavera-otoño de 1873, 27 [7]. En: *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*, pág. 438. En esta misma época, las escasas impugnaciones al antisemitismo vienen acompañadas de las críticas a Wagner, como en el fragmento póstumo de comienzo de 1874-primavera de 1874. 32 [32], *Op. cit.*, pág. 542. Por otro lado, los primeros elogios a los judíos los encontramos a partir de 1877-1878. Hay muestras puntuales de antisemitismo en el período ilustrado, siempre dirigidas a los círculos familiares o wagnerianos: carta a Richard Wagner, 27 de Septiembre de 1876, *Correspondencia III*, págs. 177 y 178; y carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche, 13 de Agosto 1878, pág. 300 del mismo volumen. Contra el antisemitismo en su período ilustrado, a modo de ejemplo: cartas a Franz Overbeck, del 28 de Abril y del 22 de Junio de 1880, *Correspondencia IV*, págs. 65, 70 y 71. También en los años

Para no perder más aliados volvemos a nuestro eje. La segunda y la tercera forma de objetar los argumentos que vinculan directamente a Nietzsche con el nazismo consisten, no en preguntarse por la interpretación de sus ideas, sino en establecer dos contrafácticos e intentar darles unas respuestas más o menos plausibles. Se sabe que esta clase de preguntas son, por su misma naturaleza, imposibles de saldar con grados absolutos de certeza, aunque ello no las exima de cierta utilidad para orientarnos mejor en estos problemas. Creemos que éste es el caso. Las preguntas en cuestión son: 1) ¿hubiera existido el nazismo sin las ideas de Nietzsche? Y la otra, ya más directa: 2) ¿habría Nietzsche apoyado el nazismo de serle éste contemporáneo?

La primera cuestión es más sencilla de responder que la segunda. Nadie adjudicaría tal peso específico a las ideas nietzscheanas y, más ampliamente, un poder causal decisivo a las ideas en general, a la hora de explicar un fenómeno histórico como el que nos interesa. Los historiadores, aunque de escuelas dispares, sin embargo están de acuerdo en que el nazismo tiene que ver con una crisis general del capitalismo a nivel mundial, con el recrudecimiento de la lucha de clases, con una cierta psicología de masas propia de la época y con tradiciones latentes (que precedieron a Nietzsche) potenciadas fuertemente en el período de entreguerras. Los factores decisivos pueden ser variadísimos, pero entre ellos no encontraremos la publicación de *La genealogía de la moral*, *Así habló Zaratustra* o los fragmentos de *La voluntad de poder*.

A falta de Nietzsche, buenos serán otros. Seguramente el nazismo hubiera bebido de otras aguas para darle fuerza a su ideología. De hecho fue lo que hizo (además de las políticas raciales norteamericanas, Kaufmann señala la influencia de Gobineau<sup>28</sup>, Chamberlain, George Vacher de Lapouge, Madison Grant y Lothrop Stoddard). Por ello es que ni *Mi lucha* ni los *Fundamentos del nacionalsocialismo* (los productos intelectuales más ilustrativos y movilizantes del nazismo) tienen anclaje real en los textos nietzscheanos, ni siquiera en alguno en particular. Lo mismo podemos decir acerca de los planes educativos, campañas culturales, propagandas, etc. Dejando a un lado el caso de Rosenberg, es un buen ejercicio tratar de imaginarse a Goebbels descubriendo la implicancia de la crisis de la metafísica occidental, la muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo; a Hitler

---

inmediatamente posteriores: Carta a Heinrich Köselitz, 10 de Enero de 1883, pág. 311; a Ernst Schmeitzner, 2 de Abril de 1883, pág. 342; a Elisabeth Nietzsche, finales de Julio de 1883, págs. 387 y 388; y a Franz Overbeck, del 1 y del 7 de Abril de Abril de 1884, págs. 449 y 450. Todas en el tomo IV de su correspondencia. Además de los textos publicados, en los fragmentos póstumos del período ilustrado hay numerosas objeciones al antisemitismo, buena parte de ellas, nuevamente, parten de las críticas al antisemitismo wagneriano. Para los años siguientes, además de los textos publicados: Carta a Elisabeth Nietzsche, 20 de Mayo de 1885, pág. 69. - a Franziska Nietzsche, finales de Mayo de 1885, págs. 70 y 71. - a Franz Overbeck, 6 de Octubre de 1885, págs. 102 y 103. - a Franz Overbeck, comienzos de Diciembre de 1885, pág. 118. - a Heinrich Köselitz, 6 de Diciembre de 1885, pág. 120. - a Elisabeth Förster, 7 de Febrero de 1886, págs. 140 y 141. - Fragmento de carta a Franziska Nietzsche, 19 de Septiembre de 1886, págs. 217 y 218. - a Theodor Fritsch, 29 de Marzo de 1887, págs. 287 y 288. - Borrador de carta a Elisabeth Förster, 5 de Junio de 1887, pág. 311 (Todas en el tomo V de sus correspondencias).

<sup>28</sup> Autor políticamente decisivo en Nietzsche.

problematizando el trasfondo de lo Apolíneo y lo Dionisiaco como sustrato del devenir del mundo; o a Himmler meditando sobre la asimilación axiológica entre ser y valor, cotejando la autosupresión de la moral y acordando en que es el propio imperativo de veracidad cristiano el que condenó a muerte al cristianismo. Un intérprete desapasionado asumirá en que parecen improbables estas situaciones, sin necesidad de poner en tela de juicio la capacidad intelectual de aquellos líderes.

Lo cierto es que sin eterno retorno, sin método genealógico y químico, sin psicología desenmascaradora, sin lucha contra el platonismo y la metafísica, sin espíritu libre ni ciencia jovial, sin polémica contra el kantismo, el hegelianismo, el positivismo, el evolucionismo y la teoría correspondentista de la verdad, sin crítica de la moral y pugna contra la racionalidad ultra-conceptual, sin alabanza del arte, los impulsos dionisiacos y el librepensamiento, sin ateísmo, escepticismo y pesimismo, sin todo ello, decimos, no hay posibilidad de comprender ni la voluntad de poder ni el ultrahombre en su sentido profundo y original. Prescindir de aquellos elementos implica sacar de contexto las ideas nietzscheanas, forzarlas y aniquilarlas. En otras palabras, sin aquello no hay Nietzsche como tal. ¿Están esas temáticas en el sustrato del nazismo, siquiera de forma superficial? No hace falta responder. Nietzsche no vale para todo. Aunque en modo alguno ensambladas definitivamente, sus ideas están relacionadas íntimamente con otras, se desenvuelven a partir de otras, se relacionan entre ellas de forma capital. Por eso decimos que Nietzsche fue un filósofo y no un simple ideólogo.<sup>29</sup> Por eso se lo estudia de la manera en que se lo estudia. Tomar la *voluntad de poder* aisladamente y vaciarla de contenido filosófico para justificar la dominación sobre pueblos, clases o movimientos políticos, eso no es ser nietzscheano. Eso es nazismo. *Así no hubiera hablado Zaratustra.*<sup>30</sup>

A la segunda interrogación contrafáctica (la de si Nietzsche hubiera apoyado el nazismo) es más difícil contestar. Primero porque el carácter elusivo de lo contrafactual se hace aquí más evidente: ¿Cómo imaginar a Nietzsche en el siglo XX, tras los decisivos acontecimientos que median entre su muerte en plena locura (1900) y el advenimiento del nacionalsocialismo (años '30)? ¿No es cierto acaso que todos los hombres son hijos de su tiempo? ¿Hubiera sido el mismo Nietzsche que conocimos? De seguro que no. La revolución rusa, la crisis del 29', el avance del comunismo, el espartaquismo y el socialismo en *su* Alemania (y en Europa en general), las consecuencias de la primera guerra mundial (sobre todo los arrastres de Versalles), el avance del imperialismo norteamericano, la política tímida y diletante de Hindenburg, etc., son hechos que de por sí hubieran cambiado la perspectiva de nuestro pensador.

---

<sup>29</sup> El concepto de ideología es polisémico y ambiguo. Nos guiamos aquí por una noción intuitiva que designa una clase particular de argumentos, doctrinas y prescripciones, más o menos coherentes entre sí, que movilizan a la acción y la hacen viable, y que además se plantean una organización particular de la vida social. En este sentido el nazismo, el marxismo, el cristianismo y el liberalismo, son ideologías, más allá de que también puedan ser teorías, religiones, filosofías, cosmovisiones o movimientos políticos. Aunque probablemente él no suscriba a la mayoría de estas conclusiones, en este tema y en bastantes más, estoy en calidad de deudor (moroso e incobrable) con Ariel Petruccelli.

<sup>30</sup> Borges, J. L. "Algunos pareceres de Nietzsche." Publicado en *La Nación*, 11 de febrero de 1940.



Sin embargo, aunque resulte difícil imaginar a Nietzsche unas décadas más tarde, no resulta igual de problemático especular con que no hubiera apoyado al nazismo. Sólo unas razones, varias quizás ya dichas. Ni el genocidio ni la matanza son políticas biológicas que Nietzsche apoyase en ninguno de sus escritos. Tampoco alentó la censura ni se mostró partidario de la persecución ideológica. El pangermanismo es sólo exclusivo de su primera etapa (wagneriana y romántica, en su sentido más tradicional) pero la desilusión con respecto a él caracteriza límpidamente al resto de su producción. Lo mismo con la idea de un Estado fuerte, omnipresente y totalitario. Ni el racismo ni el antisemitismo le son propios más que ocasionalmente (y, por el contrario, en la mayoría de sus ensayos, fragmentos inéditos y correspondencias se dedica a ridiculizarlos, llegando a abogar por la mezcla de razas).

Por otro lado, a pesar de su innegable respeto, admiración y empatía para con lo *militar* y lo *guerrero*, en ninguno de sus escritos Nietzsche llama al exterminio físico como forma de terminar con el comunismo, el socialismo, la democracia o el cristianismo. Ni siquiera lo hace en sus peores textos de juventud: se cotejará lo dicho viendo su *impotente reacción* ante el supuesto incendio del Louvre durante la Comuna de París, así como las luchas futuras contra la *hidra internacional* del comunismo y el socialismo.<sup>31</sup> Por último, el proyecto cultural nazi (que incluye homogeneización, propaganda, control y adoctrinamiento de la población) no se condice, ni por asomo, con el ideario nietzscheano de cultura: no es la Gran Cultura ni la *formación cultural* a la que aspiraba Nietzsche.<sup>32</sup> Sus juicios sobre el segundo *Reich* son sintomáticos de ello.<sup>33</sup> Lo mismo podría decirse de los sistemas político, económico o moral, en caso de que en Nietzsche existiera uno solo de ellos. Por lo demás, la elite nietzscheana, la auténtica nobleza, está desvinculada del poder económico y político, cosa que durante el nazismo no aconteció ni se buscó que aconteciera.

Resumiendo: quien quiera vincular de manera concluyente a Nietzsche con el nazismo debiera probar que: 1) Nietzsche hubiera apoyado tal movimiento. 2) Que dicho movimiento no hubiera existido sin el peso decisivo de sus ideas. 3) Que la

---

<sup>31</sup> Carta a Carl von Gersdorff, 21 de Junio de 1871, *Correspondencia II*, págs. 204 y 205.

<sup>32</sup> Nietzsche usa indistintamente tanto *bildung* (formación, formación cultural) como *kultur* (cultura). Sobre el concepto de cultura véanse las discutibles definiciones en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en sus dos primeras *Consideraciones Intempestivas* y en los fragmentos póstumos de la misma época: la cultura como *unidad de estilo artístico o forma*, con su consecuente crítica de lo moderno como *revoltijo de estilos y barbarie*. Ver: *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Capítulo 3, págs. 202 y 203); *David Strauss, el confesor y el escritor* (Capítulo 1, págs. 31 y 32); *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Capítulo 4, pág. 71) y fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [307], pág. 386.

<sup>33</sup> “Parece que el Reich’ ha venido a ocupar el lugar del Reino de Dios.” Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1873, 27 [40], pág. 444. Puede cotejarse que, para Nietzsche, ninguna victoria militar (como la de Alemania sobre Francia en 1870) certificaba supremacía cultural alguna. Por el contrario, a veces se considera más peligroso ganar una guerra que perderla: “(...) *Casi está prohibido hablar de los efectos perversos de la guerra: yo lo hago y afirmo: el peor de los efectos es que mediante la victoria surge la ilusión de que la cultura alemana ha vencido y de que por eso es digna de elogio.*” Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1873, 27 [24], pág. 441.

interpretación nazi de Nietzsche es la correcta.<sup>34</sup> Creemos que no se puede argumentar razonablemente en favor de ninguna de las tres posiciones. Y además sostenemos que el propio nazismo debe explicarse por otros elementos. Muchos de ellos se hallan en la base del modo de producción capitalista. Un modo de producción que, paradójicamente, los críticos de Nietzsche y del nazismo no suelen cuestionar muy a menudo.

Conclusión: el ideario político que Nietzsche alienta tiende a ser una fuerza supra-histórica con carácter de inevitable. Cuando descrea de la efectividad de esas fuerzas suele abandonar los idearios. Nietzsche recela de la política tal como los nazis la entendieron y la llevaron a cabo. Más bien cree que es el proceso histórico (la Muerte de Dios, el nihilismo, la desvalorización del Ser, etc.) quien se encargará de establecer los nuevos horizontes humanos. *Zaratustra, el filósofo postmetafísico* o el *espíritu libre* no son lo que se dice líderes carismáticos que movilicen a las masas: renuncian explícitamente a ellas antes de intentar ganarlas o sojuzgarlas bajo la repetición, la propaganda, la fuerza de las armas o el terror sistemático de los aparatos militares y policiales.

En este sentido se puede imaginar a un Nietzsche mucho más preocupado por el advenimiento de una gran cultura que por lo específicamente político en términos tradicionales (léase disputas inter-partidarias, control del aparato estatal, movilización de las multitudes, etc.).

*“Modo de escritura de la precaución.*

A: Pero si *todos* supiesen esto, sería perjudicial para los *más*. ¿Tú mismo llamas a estas opiniones peligrosas para los que están en peligro y, sin embargo, las difundes públicamente?

B: Yo escribo de modo que ni el populacho, ni los *populi* [pueblos, naciones], ni los partidos de toda índole deseen leerme. En consecuencia, estas opiniones nunca serán públicas.

A: Pero ¿cómo escribes tú, pues?

B: Ni útil ni agradablemente para los tres citados.”<sup>35</sup>

Conclusión: el imperialismo que Nietzsche imaginaba (aunque no en todas sus etapas abogara por él) no era el mismo imperialismo que los nazis implementaron. En este sentido arriesgamos que, aunque Nietzsche hubiese sido otro en la década del '30, esa otredad no hubiera sido la del nazismo. Sin embargo, la Alemania nazi no hubiera sido distinta si Nietzsche no hubiese existido. Vayamos ahora al pensamiento político nietzscheano. ¿Existe algo que pueda llamarse así?

---

<sup>34</sup> El mismo procedimiento puede aplicarse a Marx y la teoría de que el estalinismo es su conclusión necesaria. ¿Habría Marx apoyado los campos de exterminio, la colectivización forzosa, el régimen de partido único o la purga de intelectuales? ¿No hubiera sido un opositor más y habría pagado con la muerte o el exilio las consecuencias de tales afrentas, como le sucedió a tantísimos *marxistas* en su momento?

<sup>35</sup> *El caminante y su sombra*, § 71, pág. 144.

## Posiciones e imposiciones

*Aristocratismo, misoginia, racismo, imperialismo y otras convicciones políticamente incorrectas*

“(…) El hombre, que sin razón queda intimidado ante el espectáculo de ciertos monstruosos fracasos históricos, goza aún de libertad para *creer* en su libertad. El hombre es dueño de sí mismo, no obstante el paso de viejos nubarrones y el embate de fuerzas ciegas. ¿Acaso no tiene el hombre el sentido de la breve belleza oculta y de la accesible y duradera belleza ocultable? El poeta dijo haber encontrado la llave del amor, pero el hombre también la tiene. Que la busque porque ahí está. Tan sólo de él depende elevarse más allá del pasajero sentimiento de vivir peligrosamente y de morir. Que se sirva, despreciando todas las prohibiciones, de la vengadora arma de la *idea*, contra la bestialidad de todos los seres y todas las cosas, y que, un día, vencido -pero solamente vencido *si el mundo es mundo*- reciba la descarga de los tristes fusiles como si de un fuego de salvación se tratara.”

Bretón, A. *Segundo manifiesto del surrealismo*.

Aunque suela ser catalogado como un solitario francotirador que dispara certero contra la Modernidad, Nietzsche nunca dejó de ser un moderno. Aquélla le sienta tan bien que se sintetiza en él mejor que en nadie, confluyendo las múltiples tradiciones que la constituyen, aflorando las tensiones y unidades últimas que trabajosamente la formaron.<sup>36</sup> Aunque moderno, Nietzsche no es un cándido pensador que se acomode fácilmente al imaginario predominante de su tiempo, y mucho menos a las ideologías políticas dominantes de nuestros dos últimos siglos. Quizás por ello es que suelen menospreciarse con frecuencia la infinidad de posturas que crudamente sostiene con respecto a lo que debe ser la organización de una sociedad. En esta materia, su pensamiento es provocador y revulsivo, por lo menos para buena parte de los supuestos tácita o explícitamente compartidos por nuestros contemporáneos, sobre todo los que principian con la Ilustración y se profundizan (o degeneran) en sus crías directas: liberalismo y marxismo, y su deshonrosa y maltrecha síntesis, la socialdemocracia.

El ideario político de Nietzsche se va modificando a lo largo de los años. Quienes generalizan en esta materia, yerran. Pero si errar es humano, pues entonces seremos exculpados tras afirmar la innegable presencia de un acervo común, que es el que le aporta su identidad. A grandes rasgos, podríamos decir que nuestro autor es de los pocos intelectuales que defiende abiertamente, y ya bien avanzado el siglo XIX, la explotación del hombre por el hombre, sin medias tintas ni disimulos. Ni

---

<sup>36</sup> “Si he escrito alguna vez la palabra ‘intempestivo’ en mis libros, ¡cuánta juventud, inexperiencia, aislamiento, se expresa en esa palabra! Hoy comprendo que con ese tipo de queja, de entusiasmo y de insatisfacción formaba parte precisamente de los más modernos de los modernos.” Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [201], pág. 137.

igualdad de condiciones, ni equidad, ni armonía social, ni tolerancia, ni caridad, ni piedad ante las miserias de los otros. Nada de nada.

Basado en ese aristocratismo ordenador y constitutivo de su pensamiento, Nietzsche no se conmueve ante la pobreza, tampoco frente a las desigualdades en la distribución de los bienes, ni por la *injusta* división del trabajo, sea ésta “natural” o “social”, lo mismo da. El martirio de los “débiles” y el “populacho” es parte de la vida, es inextirpable y, más aún, no resulta deseable que sea erradicado. Como un eco del ácido cantar de Schopenhauer, todavía resuenan proclamas como éstas:

“*Nosotros, los sin patria.* (...) Nosotros no conservamos nada, no queremos volver a nada de lo pasado, no somos tampoco liberales, no trabajamos por el progreso, no tenemos necesidad de taparnos los oídos para dejar de oír a las sirenas de lo porvenir que cantan en la plaza pública. Los que cantan, ¡igualdad de derechos!, ¡sociedad libre!, ¡no más señores ni siervos!, no nos llaman la atención. No juzgamos deseable que se funde el reino de la concordia y de la justicia sobre la tierra; nos parece que ese reino sería el de la mediocracia y las bagatelas; nos agradan todos aquellos que, como nosotros, tienen afición al peligro, a la guerra, a las aventuras, los que no se dejan manejar ni modificar, conciliar ni reconciliar; nos incluimos entre los conquistadores, pensamos en la necesidad de un nuevo orden de cosas acompañado de una nueva esclavitud, pues hace falta siempre para fortalecer y elevar el tipo humano una nueva especie de servidumbre, ¿no es cierto? (...) No somos humanitarios; jamás nos tomamos la libertad de hablar de nuestro amor a la humanidad. (...) Nosotros no amamos a la humanidad, pero también estamos muy lejos de ser lo bastante alemanes (en el sentido en que hoy se emplea la palabra) para convertirnos en voceros del nacionalismo y de los odios de razas, para regocijarnos con las aversiones y el modo de hacerse mala sangre los pueblos, a que se debe que en Europa se atrincheren unos contra otros cual si quisieran separarse con cuarentenas. (...) Nosotros somos -y ésta debe ser nuestra divisa- buenos europeos, los herederos de Europa, herederos ricos y satisfechos, pero llenos también de obligaciones; herederos de muchos miles de años de espíritu europeo, y en tal concepto separados del cristianismo, y nada propicios a él, pues precisamente salimos de su fe porque nuestros antepasados fueron cristianos de lealtad sin igual, que por su rey hubiesen sacrificado vidas y haciendas, su Estado y su patria. Nosotros hacemos lo mismo. ¿Por qué? ¿Por irreligión personal? ¿Por irreligión universal? No; vosotros lo sabéis perfectamente, amigos. El ‘sí’ que lleváis oculto dentro de vosotros es más poderoso que todos los ‘no’ y todos los ‘puede ser’ que padecéis con vuestra época. Y si es

menester que os embarquéis, emigrantes, esforzaos en sacar de vosotros mismos una fe...”<sup>37</sup>

En irreverentes y no menos falaces palabras: se asumen la explotación, la violencia y la guerra como condiciones necesarias para el florecimiento de una gran *cultura*... ¿*Males* necesarios? Ni siquiera. Puesto que el “mal”, que es un concepto siempre en disputa, resultaría consustancial a la especie. El mal es natural y lo natural carece de moralidad: ni bueno ni malo, lo natural *es*, y punto.

Así restaura Nietzsche una antropología de indelebles rasgos hobbesianos<sup>38</sup>, común a ciertos pensadores reaccionarios anti-ilustrados al estilo de Hamann. La concordia y la búsqueda de cierta paridad son dos ideales imposibles de alcanzar. La vida (y el universo todo) es básicamente agonal. *Naturalmente*, una auténtica civilización superior requiere de trabajadores tanto como de sujetos “ociosos”, divididos correspondientemente en clases, castas o los nombres que quieran asignárseles a tales agrupamientos. También hay quienes pueden y deben despegarse de las masas (de la chatura del espíritu gregario) para retraerse hasta una privilegiada marginalidad, aunque ésta fuese sólo aparente. Nietzsche era de esos. Visceralmente ateo, inmoralista y paria intelectual, en términos generales, lo suyo no es, en principio, ni reaccionario ni revolucionario. Por el momento digamos “nietzscheano”, con temor a que la tautología aparezca en más de una oportunidad y vuélvase ya inexcusable.

Hasta aquí parece simple. Por un lado, el trabajo manual, forzado y bestial; por otro, el intelectual, creativo y libre (no eximido de su propio esfuerzo, rigor y autodisciplina). También en el período *ilustrado* de su producción, el momento que nos atañe, Nietzsche alienta una estructura jerárquica de la sociedad. Ésta última - una suerte de sustituto moderno del organicismo medieval- supone la escisión entre quienes mandan y quienes obedecen, y está profundamente empapada de la experiencia esclavista de la sociedad griega, el modelo a imitar del que Nietzsche jamás se desenamorará:

“*Cultura y casta*. Una cultura superior únicamente puede surgir allí donde hay dos castas claramente diferentes en la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, capacitados para el verdadero ocio; o en términos más categóricos: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre. El punto de vista del reparto de la felicidad no es esencial cuando se trata de la generación de una cultura superior; pero, en todo caso, la casta de los ociosos es la más capaz de sufrimiento, la que más sufre: su disfrute de la existencia es menor, su tarea mayor (...)”<sup>39</sup>

“*La justicia como reclamo de los partidos*. Representantes nobles (aunque no precisamente muy perspicaces) de la clase

---

<sup>37</sup> *La gaya ciencia*, v (1886), § 377, pág. 268 y ss.

<sup>38</sup> *David Strauss, el confesor y el escritor*, Capítulo 7, págs. 72 y 73.

<sup>39</sup> *Humano, demasiado humano*, § 439, pág. 216.

dominante pueden muy bien prometer: ‘queremos tratar a los hombres como iguales, concederles derechos iguales’; hasta tal punto es posible un modo de pensar socialista, que se basa en la *justicia*, pero, como queda dicho, solamente dentro de la clase dominante, que en este caso *practica* la justicia con sacrificios y renunciaciones. En cambio, *exigir* igualdad de derechos como hacen los socialistas de la casta sometida, no es jamás la emanación de la justicia, sino de la codicia. Si a una bestia se le muestran de cerca y se le retiran los pedazos de carne sangrantes hasta que finalmente ruja, ¿creéis que este rugido significa justicia?’<sup>40</sup>

Las posiciones en esta materia vienen desde temprano y gran parte de ellas se sostendrán en el tiempo, desde los primeros escritos hasta los últimos; aunque se sofisticuen y se reelaboren, nunca terminan de extinguirse. Quien quiera adentrarse en el Nietzsche más reaccionario puede entretenerse con dos obras tan imperdibles como escasamente citadas, ambas del año 1872. La primera de ellas, muy breve, es *El Estado griego*, uno de los *Cinco prólogos a cinco libros no escritos* que Nietzsche regalara a Cosima Wagner. Auténtica confesión de juventud, allí el lector encontrará francas apologías de la esclavitud antigua y de la servidumbre medieval, loas a la aristocracia guerrera, declaraciones en favor del belicismo, la monarquía, el pangermanismo, el estatismo y, en general, una inequívoca aprobación a la explotación de las mayorías al servicio del genio, el artista y demás *hombres olímpicos*. Completan el panorama el rechazo a la mejora de las condiciones de los trabajadores, al sufragio universal, a la educación pública y popular, así como la condena a socialistas, comunistas y liberales por el impulso revolucionario y reformista dado en ese sentido.

Similar candidez hallamos en *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, cinco jugosas conferencias pronunciadas en la universidad de Basilea. Escritas en forma de diálogo y sorprendentemente ignoradas por muchos estudiosos, en ellas destaca el empeño con que Nietzsche enfrenta a dos de sus archienemigos favoritos: utilitarismo y liberalismo. Aparecen aquí las primeras y rotundas críticas al Estado, sobre todo en lo que hace a sus planes en materia educativa y cultural. Anteriores a las *Consideraciones intempestivas*, dichas ponencias constituyen los primeros pasos en su crítica de la cultura. A pesar del entusiasmo más que pasos son tropezones: y es que se quedan a mitad de camino, quizás por mantenerse atados a lo peor de los valores epocales, que eran también los de Nietzsche.

Aunque las discusiones allí planteadas sigan gozando de toda actualidad, lo cierto es que el *porvenir* que esperaba el joven Nietzsche no estaba adelante sino atrás... un pensador anti-moderno, al que le queda corto el apelativo de conservador: wagneriano y pangermanista a más no poder, restaurador de la *patria griega* en Alemania<sup>41</sup>, partidario de la disciplina firme y marcial, opuesto al

---

<sup>40</sup> *Humano, demasiado humano*, § 451, pág. 220. En *El caminante y su sombra* sugerirá que las crueldades contra los trabajadores no se lleven tan lejos, pero no por reconfortantes razones humanitarias sino por pragmatismo puro: la vida tiene que ser soportable para que ellos y su descendencia sigan trabajando bien.

<sup>41</sup> Idea expuesta en textos anteriores como *El drama musical griego*, pág. 212.

librepensamiento<sup>42</sup>... Discípulo de Schopenhauer con todas las letras, filólogo y artista, erigido en guardián de las tradiciones derrotadas, obsesionado con la pérdida del *espíritu alemán* y su lenguaje, elitista sin tapujos, nacionalista a ultranza, enemigo del cosmopolitismo, el progresismo burgués y el humanismo... Nietzsche sostiene aquí que *cultura generalizada* equivale a *barbarie* y que, por tanto, la educación debe ser sólo para una minoría de la sociedad: puesto que ensancharla a todas las clases sociales sería *peligroso* y terminaría generando *falsas culturas* que nada tienen que ver con la producción del *genio*.<sup>43</sup>

En el terreno político, el joven Nietzsche quizás sea el más problemático de todos. Plantea las cosas con demasiada transparencia. Entre 1870 y 1871, en sus papeles privados apuntaba cosas como éstas:

“El hecho de que Friedrich August Wolf haya afirmado la necesidad de la *esclavitud* para el interés de una cultura, constituye uno de los conocimientos vigorosos de mi gran predecesor, los otros filólogos son demasiado afeminados para comprenderlo.”<sup>44</sup>

“(…) La guerra es tan necesaria para el Estado como lo es el esclavo para la sociedad.”<sup>45</sup>

“Es conforme a esta esencia, el que los cortejos triunfales de la *cultura* sólo convengan a una minoría increíblemente restringida de mortales privilegiados, y que por el contrario la *esclavitud* de la masa sea una necesidad, si se quiere alcanzar realmente un verdadero placer en el devenir del arte.”<sup>46</sup>

“(…) ¡Funestos seductores, que han aniquilado el estado de inocencia del esclavo mediante el fruto del árbol del conocimiento! Para poder sobrevivir éstos deben ahora entretenerse con tales mentiras transparentes, tal y como son reconocibles para quien mira con más profundidad en los supuestos ‘iguales derechos para todos’, en los ‘derechos

---

<sup>42</sup> “Aquí se considera, sin más, a un muchacho como a un ser capaz de actividad literaria y que ‘debe’ tener opiniones propias sobre las cosas más serias, siendo así que una verdadera educación debe tender precisamente a reprimir la ridícula pretensión a la independencia del juicio y mantener a los jóvenes en una severa obediencia bajo el cetro del genio.” (...) “Crear nuevos hábitos y conceptos en este terreno es uno de los más serios deberes de la educación formal, mientras que la mutua licencia de la llamada ‘libre personalidad’ no puede ser otra cosa que el signo distintivo de la barbarie.” *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, Segunda conferencia, pág. 158. También: “(...) toda cultura empieza con lo contrario de lo que ahora se llama libertad académica, con la obediencia, con la subordinación, con la disciplina, con la servidumbre.” *Op. cit.*, Quinta conferencia, pág. 191.

<sup>43</sup> “(...) El orden sagrado en el reino del intelecto, la servidumbre de las masas, su obediencia incondicional, su instinto de fidelidad bajo el cetro del genio.” (...) “Por consiguiente, nuestro ideal no puede ser la instrucción de la masa, sino la ilustración de individuos elegidos, de hombres pertrechados para la creación de obras grandes y eternas (...)” *Op. cit.*, Tercera conferencia, pág. 166.

<sup>44</sup> Fragmento póstumo, finales de 1870-Abril de 1871, 7 [79], pág. 159.

<sup>45</sup> Fragmento póstumo, finales de 1870-Abril de 1871, 7 [138], pág. 182. También: Fragmento póstumo, finales de 1870-Abril de 1871, 7 [18], pág. 149.

<sup>46</sup> Fragmento póstumo, comienzo de 1871, 10 [1], pág. 271.

fundamentales del hombre', del género humano, en la dignidad del trabajo."<sup>47</sup>

Ése era el joven Nietzsche. ¡Y quién no tuvo *ideales* a su edad! Pero dejemos pasar sus años mozos y volvamos a encontrarlo quince años más tarde, en plena madurez de su período *ilustrado*. ¿Qué queda de aquél? El tiempo no pasa en vano, pero no todo pasa con el tiempo. Cuando piensa en términos de *cultura* o *civilización*, Nietzsche se mantiene firme en sus primeras convicciones: sólo considera a una elite, no importa que ésta sea intelectual, militar, política, artística o económica, lo importante es que haya alguien arriba. Y es que el estado y el valor de una sociedad, antes que por la totalidad de sus miembros, se mide únicamente por su clase dirigente (o por los exponentes más refinados de ella). Por tanto, en el bizantino debate entre el todo y la parte, Nietzsche *siempre* se inclina abiertamente por las minorías y, de ser necesario, incluso por el individuo.<sup>48</sup>

En esta supremacía de la parte sobre el todo y en *su* concepto particular y esquivo de la *vida* es como se comprende que Nietzsche pueda ser esclavista o partidario de la servidumbre “por el bien de la humanidad”. *Todas las grandes épocas se pagan*. Las partes realizan el todo (lo justifican plenamente) pues son artífices de la evolución o superación, y esto sin importar cuán ínfimas sean en comparación con el resto. Nos remitimos a Simmel quien nos recuerda que Nietzsche mide a una gran cultura (o a la humanidad toda) no por el nivel alcanzado por la mayoría, tampoco por el término medio de ella, sino exclusivamente por sus *especímenes más excelso*s. Este posicionamiento, se afirma, es la base de la teoría del valor nietzscheana.<sup>49</sup> En este sentido sí que cabe oponer a Nietzsche al adagio utilitarista que sostiene *la mayor felicidad para el mayor número posible*. En Nietzsche no hay estadística que cuente.<sup>50</sup> Veamos ahora los fundamentos del rechazo.

El mentado aristocratismo ha dado lugar a innumerables páginas, sobre todo cuando se coteja la distancia que media entre las opiniones de Nietzsche y el resto de los románticos que le fueron contemporáneos, cuando no del propio

---

<sup>47</sup> Fragmento póstumo, comienzo de 1871, 10 [1], pág. 272.

<sup>48</sup> “Hay un complot nietzscheano que no es el de clase sino el del individuo aislado (como Sade) con los medios de esa clase, no sólo contra su propia clase, sino también contra las formas existentes de la especie humana en su totalidad.” Klossowski, P. *Nietzsche y el círculo vicioso*. La Plata, Terramar, 2005, pág. 8. Aunque existan buenos argumentos para descreer del individualismo nietzscheano, por lo menos tal como lo entiende el liberalismo: “(...) Nietzsche defiende el individualismo del hombre superior pero no el de todos los hombres. (...) Niega también, como hemos visto, la idea de que el hombre tenga derechos, así como la de que la existencia humana tenga valor intrínseco.” Detwiler, B. *Op. cit.*, págs. 114 y 115.

<sup>49</sup> También en la esfera del arte: “El valor de una época de la historia del arte en que aparece un genio de primer orden, entre un gran número de artistas de poca significación, está para nosotros por encima del valor de otra época en la que la ‘capacidad media’ es mucho mayor, en que viven un gran número de talentos ‘estimables’. Y el mismo criterio de valoración se aplica a la producción de un artista determinado.” Simmel, G. *Op. cit.*, pág. 186.

<sup>50</sup> Por eso Rawls, creemos que correctamente, lo ubica en las antípodas del utilitarismo. En efecto, partiendo de Sidgwick, pero extensible también a Hume, Mill y Bentham, podemos entender el criterio de justicia del utilitarismo del siguiente modo: “(...) Cuando las instituciones más importantes de la sociedad están estructuradas de modo que obtienen el mayor balance de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa.” Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1985, pág. 40. Como sabemos, el principio de mayoría para Nietzsche es absurdo y antinatural, considerado un impedimento para cualquier gran cultura.



Schopenhauer o de Hartmann. El primero sostenía tanto el racismo como el innatismo, aunque con risueños dejos de tolerancia: “*El que los negros hayan caído de preferencia y en grande en la esclavitud, es evidentemente una consecuencia de tener menos inteligencia que las demás razas humanas, lo cual no justifica, sin embargo, el hecho.*”<sup>51</sup> Nietzsche, por su parte, invertiría el razonamiento explicando que, puesto que el hecho de las inteligencias dispares explica la esclavitud, en nada importa si éste se encuentra o no justificado. La propia jerarquía es justificadora, lejos de cualquier lamento moralizante o espuria compasión.

En el caso de Hartmann, quien también tenía influencias de Schopenhauer, también se suscribe a un inequívoco exclusivismo. En última instancia, Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche, son amantes de las individualidades creadoras; burgueses, aristócratas y desclasados maravillados con el arte, y que observan la humanidad entera a través de este prisma. El rey filósofo encontró la forma de reencarnarse. En tal sentido, lo de los tres es Metafísica y, como tal, es deudora del platonismo. Y esto no debe leerse como una crítica fácil, sino sólo como la clarificación de lo que en ellos también es una posición de valor previa: establecer un sentido a la bueno y lo malo, lo alto y lo bajo, lo genial y lo vulgar, lo fuerte y débil, lo sano y lo enfermo, etc.

Sigamos precisando las diferencias. Nuevamente, y otra vez en términos de Simmel, a la *democracia metafísica* schopenhaueriana (que, aunque aristocrática, suponía la unidad de todo lo existente) se opone la idea nietzscheana de distinción, núcleo duro de su aristocratismo y complemento lógico de su teoría del valor: “*La superación de la vida total no se cumple al mismo tiempo en todos sus portadores (...) nuestra especie consta en cada momento de una serie gradual de existencias más o menos desarrolladas, y que las más elevadas de entre ellas dan la medida a la que en total la vida ha llegado.*”<sup>52</sup>

Lo más elevado en Nietzsche, dice Simmel, no es posible sino a condición de que exista o haya existido otro que lo sea menos. El aristocratismo se potencia entonces con la concepción de que la vida es superación. Y tal superación implica algo superador y otro algo superable o superado. Que éste último sea aplastado, o negado en su más elemental condición humana, no es tema de relevancia ni objeto de conmiseración para nuestro autor.

Nietzsche no valora a la humanidad como un todo, y tampoco elogia una existencia *per se*. La vida misma no tiene valor previo sino que está subordinada a la obra que puede generar. No nos engañemos: nuestro filósofo no es un humanista. Su aristocratismo exige distancia e indiferencia: en él, antes que próximo, el prójimo es lejano. Así, la vida que vale es únicamente la útil; las inútiles no tienen valor alguno. Lo importante es la realización de una gran cultura, y todo lo demás aparece como simple medio para alcanzar el anhelado fin. Años más tarde lo expresará con meridiana claridad: “*Un pueblo es el rodeo que da la naturaleza para llegar a seis, a siete grandes hombres. Sí; y para eludirlos luego.*”<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pág. 96.

<sup>52</sup> Simmel, G. *Op. cit.*, pág. 24.

<sup>53</sup> *Más allá del bien y del mal*, § 126, pág. 102.

Deudora del procedimiento platónico, lo de Nietzsche procede constatando las diferencias de hecho para, acto seguido, volverlas derecho a partir de aquella facticidad.<sup>54</sup> En última instancia, la mayoría de las teorías que justifican la desigualdad humana terminan operando del mismo modo, con retórica y argumentos persuasivos vuelven trascendente y necesario aquello que por definición es contingente y mundano. En otras palabras, naturalizan lo social. Sade gustaba decir que *cuando el más fuerte desea encadenar al más débil, lo persuade de que hay un Dios que santifica las cadenas que lo esclavizan*.<sup>55</sup> En nuestro caso los dioses encarnan en la ciencia, en el arte y en la filosofía. Pero el compuesto material de los eslabones no modifica el encadenamiento.

Debemos hacer una salvedad, en aras de mostrar los vaivenes del pensamiento nietzscheano en esta materia. Aunque no siempre se comporte coherentemente, nuestro autor reconoce a veces que la fuerza o la debilidad están más allá del hecho o de su manifestación real. Esto se coteja sobre todo en sus últimos escritos: que los débiles se impongan en la práctica no constituye un argumento que sirva para afirmar su fortaleza. Lo mismo puede decirse acerca del triunfo de los fuertes. En este sentido, la fuerza y la debilidad están más allá de su encarnación histórica. Quienes se guían sólo por el *factum* de los hechos tanto como por el *fatum* del destino son los que Nietzsche ataca como fatalistas.<sup>56</sup> Aunque recurrentemente fatalista, lo de Nietzsche toma a veces la forma de una crítica al fatalismo, sobre todo cuando lo fatalmente dado contradice sus expectativas, por ejemplo, cuando se corrobora como un hecho el triunfo de los débiles. En este sentido resulta interesante ver que los proyectos eugenésicos que siempre tentaron a Nietzsche revelan el hecho -contradictorio para él- de que los fuertes no serían tan fuertes como parecen, ni cultural ni naturalmente.

Volvamos al tema. Queda claro entonces que a partir de todos estos planteos es impensable anhelar un avance más o menos general de toda la sociedad. Éste es, a nuestro entender, otro de los axiomas que anida en la base del exclusivismo nietzscheano: del indudable hecho de que una sociedad dividida en clases (por caso, la *polis* griega o los burgos renacentistas) genera el ocio necesario para que algunos puedan edificar una *gran cultura*, Nietzsche deriva dos conclusiones improcedentes: la primera, que la explotación abierta es condición *sine qua non* para la existencia del ocio; la segunda, que sobre una base más igualitaria en la división social del trabajo no puede edificarse una cultura tal. En otras palabras, una gran cultura sólo es dable merced a la praxis de *algunos* y no de *muchos*.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Castoriadis, C. *Sobre El político de Platón*. Bs. As., FCE, 1999, pág. 20. También Reboul: "(...) *Los hombres, en su inmensa mayoría, no son más que medios: fragmentos de hombres, tanto por su vida de esclavos como por la moral represiva que los condiciona. Se trata de una constatación. Pero, en oposición a todo idealismo, kantiano o socialista, Nietzsche acepta la constatación sin buscar modificar los hechos: así debe ser.*" Reboul, O. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1993, págs. 129 y 130.

<sup>55</sup> Sade. *Los infortunios de la virtud*. Madrid, Edimat, 1998, pág. 47.

<sup>56</sup> Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986, págs. 87 y 89.

<sup>57</sup> "Los socialistas aspiran a instaurar una vida confortable para el mayor número posible. Si se alcanzase efectivamente la patria duradera de esta vida confortable, el Estado perfecto, esta vida confortable destruiría el suelo del que brota el gran intelecto y en general el individuo poderoso: me refiero a la energía fuerte. La humanidad se

En la óptica nietzscheana, la humanidad es como una cadena montañosa en donde la figura del genio representa el pico más alto. Él es la *expresión ideal de la especie humana*.<sup>58</sup> Por ello el sentido de lo humano reside plenamente en su existencia, en las figuras excepcionales del mismo talante y, claro está, en que un otro pueda apreciar su altura. El credo de Nietzsche supone que únicamente siendo pocas las grandes cumbres pueden verse. Que sólo en la diferencia se aprecia auténticamente la grandeza de una vida o de una obra. De allí el rechazo a la masa, el encono con lo democrático, lo cristiano, lo común, lo igual, lo vulgar, lo bajo...

“Mi juicio es *mi* juicio: no es fácil que también otro tenga derecho a él’ -dice tal vez ese filósofo del futuro. Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos. ‘Bueno’ no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un ‘bien común’! La expresión se contradice a sí misma: lo que puede ser común tiene siempre poco valor.”<sup>59</sup>

“*Del país de los antropófagos*. En la soledad el solitario se devora a sí mismo; en la multitud, la muchedumbre. Ahora elige.”<sup>60</sup>

“(…) Nadie lleva al teatro lo más sutil de su sentido artístico, ni siquiera el artista que trabaja; allí se es vulgo, público, rebaño, mujer, fariseo, elector, ciudadano, demócrata, prójimo, y lo más personal de las conciencias sucumbe al hechizo nivelador de la mayoría.”<sup>61</sup>

También en el viejo pero actualísimo estudio de Brandes se aportan algunas claves para entender el *radicalismo aristocrático* nietzscheano. Éste, nos dice, se asienta en nociones problemáticas como son las de naturaleza, humanidad o civilización.<sup>62</sup>

---

*habría fatigado demasiado una vez alcanzado este Estado para aún poder producir el genio. ¿No debería, pues, desearse que la vida conserve su carácter violento y que siempre vuelvan a evocarse de nuevo fuerzas y energías salvajes?”* Humano, demasiado humano, § 235, pág. 157.

<sup>58</sup> David Strauss, *el confesor y el escritor*, Capítulo 7, pág. 73.

<sup>59</sup> *Más allá del bien y del mal*, § 43, pág. 67.

<sup>60</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 348, pág. 103.

<sup>61</sup> *La gaya ciencia*, v (1886), § 368, págs. 256 y 257. Con variantes, el aforismo se repite en *Nietzsche contra Wagner*, Donde planteo objeciones, pág. 81. Desde las tempranas críticas a Eurípides en *Sócrates y la tragedia* (1870) y también en *El nacimiento de la tragedia* (1872), el teatro como arte será bastardeado por su carácter democrático, masivo y popular, lo que en Nietzsche equivale a vulgar, carente de distinción y falto de singularidad. Las críticas al rebaño, por su parte, pueden encontrarse en toda la obra nietzscheana. En *Humano, demasiado humano* (§ 459, pág. 223), por caso, se califica a la masa como violenta, envidiosa, explotadora, intrigante, adúladora, rastroera, engreída... y demás piropos de salón.

<sup>62</sup> “(…) La idea dominante de Nietzsche de que el común de los hombres no es más que un rodeo que hace la naturaleza para crear una media docena de grandes hombres.” Brandes, G. *Op. cit.*, pág. 21. Y más adelante: “La esencia misma de la civilización es ésta: ella asigna a cada individuo que quiere trabajar para ella y participar de ella, la idea de trabajar en sí y fuera de sí, en la creación del pensador, del artista, del investigador de la belleza, en la creación de esa personalidad buena y pura, contribuyendo así al perfeccionamiento de la naturaleza, a fin de alcanzar el objeto: la naturaleza perfecta.” *Op. cit.*, pág. 22.

Así, cultura, gran hombre, genio, naturaleza, perfección y civilización dan como resultado una posición política que nosotros rechazamos, más por falaz e inalcanzable que por inmoral o injusta. Sabemos que son peligrosas las comparaciones entre lo natural y lo social, pero éstas resultan aún más caras cuando se prescriben leyes que saltan de una esfera a otra bajo el pretexto de un orden común que las aglutina. A veces las cosas lucen bien en el desorden. Y mejor así.

No es una novedad que el encumbrado biologicismo de la época atraviesa muchos de los posicionamientos políticos de Nietzsche: disparidad de fuerzas entre los seres, debilidad y fortaleza, adaptación y supervivencia, voluntad de vida, competencia, guerra entre especies y una infinidad de observaciones científicas sobre el mundo animal y vegetal suelen ser trasladadas (simplificadamente y sin mayores precauciones) al ámbito de lo humano. A menudo sin hacer notar que estas precisiones científicas están ilustradas por metáforas (injustificadas e imprecisas) que suelen desembocar en lo que a menudo llamamos antropomorfismos, las más de las veces, bastante groseros. Más allá de esto, a dichas trasposiciones (desde la esfera de la biología hacia la política y la moral) debe agregarse el racismo que, según Taureck, no es más que una dinamización del fijismo propio de Gobineau.<sup>63</sup> Si para algunos lo de Nietzsche es darwinismo mal leído, para otros, como Kaufmann, habría un parentesco con la obra de Lamarck. En efecto, Nietzsche creía en la existencia de la herencia de los caracteres adquiridos, y Darwin, por el contrario, aunque en su momento había coqueteado con aquella hipótesis, finalmente terminó afirmando la importancia decisiva de la selección natural...

Nosotros, biológicamente impedidos para resolver en la materia, en el capítulo anterior nos limitamos a manifestar nuestras dudas, matices y reparos con respecto al mentado racismo nietzscheano. Justamente porque, como tantos otros racistas, Nietzsche nunca define con precisión lo que entiende por el concepto de “raza”. De cualquier manera, el pensamiento racial nietzscheano además de ocasional, polivalente y dubitativo es, definitivamente, *sui generis*: revela la paradoja de una posición que, aunque crea en la existencia de las razas y les adjudique rasgos, no hace condenas universales sobre ellas, ni les enclava caracteres inmutables y mucho menos propone censuras, persecuciones o exterminios. Tampoco premios ni sitios de privilegio. Más aún, en cantidad de ocasiones Nietzsche aboga por la mezcla de razas.

De todas maneras, lo decisivo es que en Nietzsche pesa más la idea de gran cultura, y ésta va mudando de pueblo en pueblo, toda vez que no hay ninguno predestinado de antemano para cumplir con alguna tarea histórica marcada por la Providencia. En Nietzsche no hay pueblo elegido, y esto aniquila la consistencia fundante que necesita cualquier racismo políticamente operativo:

---

<sup>63</sup> Ver Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*. Madrid, Akal, 2000, pág. 57. En este breve pero sólido estudio se cuenta además con muy buenos argumentos contra el biologicismo nietzscheano. Ver fundamentalmente pág. 58 y ss. Santos sugiere un planteo similar: “Hay un superdarwinismo: un darwinismo de los espíritus, más allá de la lucha de las especies: la selección de los fuertes, sin embargo, está contradicha por la victoria de los humildes.” Santos, L. M. “Individuo y sociedad.” *Op. cit.*, pág. 52.

“(…) Entretanto, los espíritus libres contemplativos tienen su misión: derriban todas las barreras que se plantan en el camino hacia una fusión entre los hombres: religiones, estados, instintos monárquicos, ilusiones de riqueza y de pobreza, prejuicios higiénicos y raciales, etc.”<sup>64</sup>

“(…) En cambio, es un ciego prejuicio el pensar que sean las razas y la diferencia de origen lo que transforma actualmente a las naciones en grandes Estados.”<sup>65</sup>

“(…) Para guarecerse en ruines trincheras o meterse en desdichados callejones sin salida, del género patriotero (por ejemplo, lo que en Francia se llama chauvinismo y en Alemania espíritu alemán).”<sup>66</sup>

Y más adelante:

“Nosotros los sin patria somos demasiado varios, demasiado mezclados de raza y de origen para ser hombres modernos, y por consiguiente, nos sentimos muy poco inclinados a participar en esa mentida admiración de sí mismas que hoy practican las razas y en ese descaro con que hoy se ostenta en Alemania, a modo de escarapela, el fanatismo germánico.”<sup>67</sup>

Hubo un tiempo en que era necesario defenderlo de todo. A capa y espada, públicamente, sin medias tintas. La adulteración de sus ideas alejaba a las nuevas generaciones de un pensador cuya riqueza se juzgaba inestimable. Hoy el panorama ha cambiado. Las bienintencionadas tropas han vencido. Si es que las hay, las urgencias son otras. Las trincheras *en favor de Nietzsche* ya no tienen sentido. Y tampoco sirve intentar reconciliar a nuestro autor con el pensamiento políticamente correcto de nuestro tiempo. Es inútil: Nietzsche *no es ni será* políticamente correcto. ¿Cómo podría serlo quien siente *seguridades* como las que siguen?

“(…) Hace poco pensaba precisamente de una manera muy viva en ti cuando me venía la idea de fundar una asociación filológica en Berlín. Estoy seguro de que este plan echará a andar, con la misma seguridad de que el esclavo que empaqueta a mis espaldas mis pertenencias tratará de robarme.”<sup>68</sup>

En nuestra óptica no hay que atacar el pensamiento nietzscheano *únicamente* desde los ideales democráticos, igualitaristas, liberales o socialistas. Porque a Nietzsche no le interesan ni la democracia, ni la igualdad, y porque rara vez se ocupa

---

<sup>64</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [55], pág. 251.

<sup>65</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1876, 18 [19], pág. 260.

<sup>66</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 347, pág. 215.

<sup>67</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 377, pág. 270.

<sup>68</sup> Carta a Paul Deussen, 1 de Agosto de 1867, *Correspondencia I*, pág. 459.

de las libertades cívicas en general.<sup>69</sup> En cualquier caso, *también* se puede mostrar que el posicionamiento nietzscheano es incoherente internamente, que el exclusivismo que alienta está poblado de falacias y que sus objetivos últimos (la cultura superior, el gran hombre o una humanidad creativa, artística y científica) no requieren necesariamente de las bases sociales que se postulan como inevitables, ni tampoco tienen por qué apelar al utilitarismo que tanto encoleriza a Nietzsche.

Por el contrario, antes que travestir a Nietzsche de socialdemócrata y esterilizar su pensamiento conviene polemizar abiertamente con él, por ejemplo, afirmando que en una sociedad crecientemente igualitaria y orientada al bien común, es bastante más probable la instauración de una *cultura más elevada* y el surgimiento del tipo de especímenes que nuestro filósofo reclama. Es en esta senda que marcha el análisis de Rawls cuando critica el perfeccionismo de Nietzsche y Aristóteles.<sup>70</sup>

“*Socialismo* (...) Los sufrimientos y privaciones aumentan con el crecimiento de la cultura del individuo; las capas inferiores son las más obtusas; mejorar su situación significa: hacerlas más aptas para el sufrimiento. (...) Puesto que hay que llevar a cabo mucho trabajo duro y brutal, también hay que conservar a los hombres que se someten al mismo, esto es, en la medida en que las máquinas no *pueden* ahorrarnos este trabajo. Si la necesidad y el refinamiento de una formación cultural superior se infiltran en la clase trabajadora, entonces ésta ya no podrá realizar este trabajo sin sufrir de una manera desproporcionada. Un obrero formado hasta ese punto aspira al ocio y no se limita a reivindicar un alivio de su trabajo, sino la liberación del mismo, es decir: quiere endosárselo a otro. Podría pensarse tal vez en una satisfacción de sus deseos y en una importación masiva de poblaciones bárbaras de Asia y África, de forma que el mundo civilizado tuviese permanentemente a su servicio al mundo no civilizado, y de

---

<sup>69</sup> Aunque infinidad de veces Nietzsche se mofe de los derechos humanos y rechace de plano cualquier humanitarismo todavía hay quienes postulan su cercanía con la democracia y el liberalismo, lo alejan de la violencia, le adjudican preocupaciones ajenas como la formación de una ciudadanía libre y solidaria, o le endilgan valores impropios como el respeto al prójimo y la tolerancia. Sánchez Meca, D. “La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia.” *Op. cit.*, págs. 228 y 234. Del mismo autor, y sobre la (cuestionable) preocupación sobre el bienestar general: “(...) *el Estado no incluye ya, en su propio autoconcepto, el ejercicio de una eficacia ‘educadora’ y la posibilidad de promover hombres superiores que creen e impulsen una cultura de gran estilo con la que se eleve el grado de existencia del conjunto de la sociedad.*” Sánchez Meca, D. *La experiencia dionisiaca del mundo*. *Op. cit.*, pág. 181 [Cursivas nuestras]. Vattimo también afirma que el *ultrabombre* nietzscheano es un sujeto ‘constitutivamente’ democrático. Para ello desarrolla la categoría del *ultrabombre de masas*, que es quien no se impone a los otros ni vive en una sociedad de esclavos, sino que lo hace entre iguales. Ver: “La sabiduría del superhombre”, en: *Diálogo con Nietzsche*, pág. 203 y ss. Por último, también en la defensa de un Nietzsche ciudadano y democrático, véase la obra de Jiménez Moreno, L. “Nietzsche contra el despotismo de ‘los buenos y los justos’”. *Op. cit.*, págs. 240 y 245.

<sup>70</sup> Rawls, J. *Op. cit.*, págs. 364 y 365.

esta manera se considerase propiamente la incultura como motivo forzoso de servidumbre.<sup>71</sup>

En todo caso no es éste el lugar para explicar los inconvenientes lógicos de las posiciones políticas nietzscheanas, a menudo ocasionadas por malas lecturas de la producción científica en la que se formó nuestro autor, interpretaciones livianas o de segunda mano, sumado a los desaciertos epocales que circulaban masivamente entre la intelectualidad europea. Ya se ha dicho además que, en esta materia, las más de las veces los juicios nietzscheanos son un barniz retórico para justificar sus prejuicios, muchos de ellos ocasionados en su posición de clase: juicios y prejuicios no pueden desgarrarse de su vida material.

El *obediente Fritz*, hijo y nieto de pastores protestantes, criado en la virtud de la obediencia, educado en el valor de una severa disciplina, en las ventajas de la pirámide... *Soldado voluntario* por obligación moral, enemigo de la *Internacional*, defensor de una patria que tiene el deber de expandirse, garante de las tradiciones... En todo su entorno se respira un ambiente reaccionario y conservador, anti-ilustrado, racista, cristiano y antisemita, prusiano, clasista, militar y pro-monárquico. Su círculo familiar, sus amistades, sus referentes éticos, sus lecturas, su educación primaria, secundaria y universitaria... Nada se desvía de la norma. Hay que combatir la creciente insurrección popular, frenar los impulsos reformistas. Hacer *justicia* es mantener la *distancia*: sostener el derecho al privilegio equivale a privar de derechos al resto. ¿El argumento para ello? Nietzsche formaba parte de los privilegiados de siempre. Otra historia hubiese sido de haber nacido sin cuna.

En buena parte de sus años intelectualmente activos (pero sobre todo hasta 1879), nuestro filósofo aspira a vivir como un burgués refinado, o mejor dicho, como un aristócrata, en una sociedad donde la aristocracia está ya en franca retirada. Y posteriormente, al margen del culto a la austeridad y de sus quejas de eremita, la verdad es que Nietzsche siempre tuvo garantizadas sus necesidades básicas: jamás pasó genuinas privaciones económicas. Aunque nunca pudiera certificarlo, presumía de ser parte del linaje de la nobleza polaca<sup>72</sup> y buena parte de sus hábitos y estilo de vida intentan confirmar aquel supuesto: tiene modales excesivamente educados, marciales, reproduce a rajatabla las *buenas costumbres* de la aristocracia, se preocupa por vestir elegantemente, asiste a los eventos de los notables de su tiempo, viaja mucho por el continente, se codea con miembros de la realeza y de la elite cultural, social y económica europea, en particular con los patricios de Bonn, Leipzig y Basilea...

El clasismo se evidencia, además, cuando ve natural y legítimo el hecho de tener servidumbre o esclavos, cuando menosprecia el trabajo manual y cuando no se relaciona con el populacho por considerarlo vacío y nimio. Ellos son los que valen para servir a otro, lo que no tienen valor *per se*, los sin valor. Ahora bien, la aristocracia nietzscheana requiere del *otro* para ganar en identidad, el *nosotros* es impreciso e irá cambiando con el tiempo: si por momentos es una nobleza en

---

<sup>71</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1877, 25 [1], pág. 373.

<sup>72</sup> *Ecce homo*, Por qué soy tan sabio, § 3, pág. 25.

proceso de extinción, las más de las veces lo de Nietzsche es la pertenencia a una aristocracia, ora inexistente, ora pronta a nacer. Una elite creada a imagen y semejanza, la proyección arquetípica de su propia vida. De esta manera se conjuga la existencia concreta con su imaginario político.

Por lo anterior se comprende la permanente lucha nietzscheana contra el socialismo, el comunismo y el anarquismo, el cristianismo primitivo, el concepto moderno de ciudadanía y las demás formas de igualitarismo, todas ellas puestas en la gran bolsa de los dogmas o artificios contra-natura. De allí también su repudio tajante a la burguesía como clase, y al capitalismo como modo (y modelo) de producción. No por el individualismo ni la competencia, mucho menos por la explotación y miseria de las clases trabajadoras, sino sencillamente porque la burguesía se revela como clase improductiva y banal.<sup>73</sup> Justamente porque a pesar de contar con las condiciones para una división del trabajo y gozar de las ventajas la explotación sobre las otras clases, no se abocó a formarse y auto-crearse como una casta capaz de erigirse en elite estética, política y científica, haciendo factible, justamente, el alumbramiento de una *gran cultura*.

La explotación, lo dijimos, está justificada, pero sólo si persigue fines sublimes. Por el contrario, toda otra forma de enriquecerse lo que hace es contribuir a contaminar el suelo excepcional que requiere el cultivo de los preciados frutos. De allí el rechazo al dinero y el aire *anticapitalista* que se respira en muchos de sus papeles:

“(…) En el gran mundo de las finanzas el tálero del rico perezoso es más productivo que el del pobre y laborioso.”<sup>74</sup>

“(…) Para que en adelante la propiedad inspire más confianza y se haga más moral, manténganse abiertas todas las vías de trabajo por una *pequeña* fortuna, pero impídase el enriquecimiento sin esfuerzo, repentino; quítese de las manos de los particulares y de las compañías privadas todas las ramas del transporte y del comercio que favorecen la acumulación de *grandes* fortunas, sobre todo el comercio financiero, y considérese como un peligro público tanto a los que poseen demasiado como a los que nada poseen.”<sup>75</sup>

“*Peligro en la riqueza*. Sólo quien tiene *espíritu* debería tener *posesiones*; de lo contrario, las posesiones son un *peligro público*. En efecto, el propietario que no sabe hacer uso del tiempo libre que las posesiones podrían brindarle *seguirá* siempre aspirando a posesiones: esta aspiración será su entretenimiento, su estratagema en la lucha contra el aburrimiento. Así, de unas posesiones moderadas, que le

---

<sup>73</sup> “(…) Lo que le indigna en la explotación, es que el explotador sea indigno de serlo; lo que reprocha al capitalismo no es que perpetúe la esclavitud, sino que haga trabajar a los esclavos modernos para señores que no son, a su vez, sino esclavos enriquecidos.” Reboul, O. *Op. cit.*, pág. 135.

<sup>74</sup> *El caminante y su sombra*, § 25, pág. 129.

<sup>75</sup> *El caminante y su sombra*, § 258, pág. 205.



bastarían al espiritual, acaba por nacer la riqueza propiamente dicha; y ciertamente como reluciente resultado de la dependencia y la pobreza espirituales.”<sup>76</sup>

El rechazo nietzscheano a lo burgués procede entonces de juzgar que aquel grupo dilapida las condiciones que harían posible el nacimiento de una cultura superior. La burguesía es un desperdicio, una deshonra, la prueba patente de que no todo lo advenedizo tiene merecido su privilegio: obnubilada tras la sed de ganancia, los fetiches del dinero y el “trabajo productivo”, no puede ni podrá constituirse en la cúspide de la civilización, carece de los atributos aristocráticos para ello, de la predilección estética, del refinamiento intelectual, del amor por la verdad, de la fortaleza moral, de la autoexigencia e impiedad, en fin, de todo lo que hace al estilo de una auténtica nobleza. Con su poder sólo confecciona valores plebeyos, vacuidades, frutos intrascendentes para el desarrollo de la especie. Va de suyo que en este pensamiento tampoco de las masas puede esperarse nada. Ellas, lo sabemos, están allí únicamente para posibilitar *lo otro*, existen para hacer viable lo diferente, son el costo inevitable a pagar o, directamente, su situación no redundará en costo alguno.

Si la multifacética avanzada democrática había intentado hacer *progresar* la equidad a partir de la idea fundacional de una igualdad natural, el esfuerzo nietzscheano consistía en afirmar su contrapeso. Ambas posiciones pecaban en el modo: la pretensión de encontrar *una* naturaleza sustancial que diera cuenta del estado social del mundo y perfilara el porvenir. En el fondo, indiscernible y metafísica cuestión, desigualdad e igualdad *natural* se revelaban como ficciones argumentales surgidas de la lucha de clases y la conflictividad social antes que de ontologías sociales o antropologías filosóficas empíricamente no verificables. Parece más complicado fundar la justicia en postulados científicos o especulativos que en cuestiones morales, éticas o simplemente políticas. O lo que es lo mismo, reformas y revoluciones no siempre requieren, para ser justas y necesarias, de la justicia de la ciencia o de las necesidades de la historia.

Volvamos a Nietzsche, pensador de las jerarquías y las inequidades. Nuestros prejuicios sugieren que su pensamiento político es poco convincente para quien no esté convencido previamente. Suele no envolver de la manera en que lo hace con otras materias. Repleto de lugares comunes, por momentos lo suyo roza un biologicismo simplificado que desentona con lo mejor de su producción. En este tópico no se destaca por su originalidad: sus posiciones, tomadas de conjunto, se nos aparecen frívolamente humanas, demasiado. Pero hay una virtud innegable en su proceder y ésta consiste en que elude deliberadamente la demagogia y la suavidad diplomática: Nietzsche escribe y pretende representar a unos pocos, a los elegidos (por él). Luego obra en consecuencia, y provoca con éxito la irritabilidad de sus lectores. Lo descortés no quita lo valiente.

Digamos algo más. El mentado aristocratismo se confirma en su adhesión a las personalidades excepcionales (genios, héroes, ultrahombres, reyes-filósofos,

---

<sup>76</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 310, pág. 94.

señores, “grandes hombres” en general) y el continuo rechazo a lo corriente, pedestre, “vulgar”. “*En los hombres, como en los diamantes, sólo los extraordinariamente grandes sirven para solitarios; los ordinarios tienen que estar juntos y obrar sobre la masa.*”<sup>77</sup> En sintonía con su romanticismo y heredando el distanciamiento schopenhaueriano, combinando una actitud emocional frente al mundo con frías argumentaciones, el aislamiento nietzscheano termina, empero, siendo basal en la configuración de su pensamiento. Si le sumamos a esto aquella suerte de solipsismo político que profesaba podemos entender luego su crítica al Estado y la defensa irrenunciable del átomo social: “*La finalidad del Estado nunca debe ser el Estado, sino siempre el individuo.*”<sup>78</sup> Lo mismo puede decirse de la oposición entre Estado y Cultura (tomada de Burckhardt y Schopenhauer) que se afirma notoriamente a partir de las *Consideraciones intempestivas*, y que seguirá *in crescendo* al compás de la pérdida de su pangermanismo.<sup>79</sup>

Sin embargo, si la primacía de la parte sobre el todo jamás podrá abandonarlo, sí va cambiando el sujeto que resulta beneficiado con esas prerrogativas. Dicho de otra manera: la aristocracia, la clase dominante, los “fuertes”, los “mejores”, el genio, el espíritu libre, el filósofo experimental, el ultrahombre, la “raza de los señores”, todos ellos *no significan lo mismo*. He aquí el problema de las interpretaciones que livianamente lo vinculan al nazismo o al pensamiento reaccionario sin más. En el sujeto histórico de los privilegios nietzscheanos durante el período estudiado nos detendremos más adelante.

Así como afirmamos que, por razones y sinrazones, Nietzsche es el pensador de la diferencia y la desigualdad, también debe quedar claro que lo suyo no alcanza para ser simple clasismo, y mucho menos si de privilegios económicos se trata. Ya vimos que su reiterado desprecio hacia la producción de las riquezas materiales, o al comercio y a las actividades financieras *per se*, lo distancian tanto del capital que nos resulta imposible concebir a Nietzsche como un vulgar intelectual de clase, sea ésta la burguesía en decadencia o una extinguida nobleza de sangre: el gran *immoralista* no es, ni mucho menos, un epifenómeno intelectual de tal o cual modo de producción

---

<sup>77</sup> Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pág. 76.

<sup>78</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [17], pág. 280. Reelaboración de los fragmentos de comienzos de 1874-primavera de 1874, 32 [1], pág. 535 y 32 [62], pág. 548. También puede confrontarse con el fragmento póstumo primavera-verano de 1875, 5 [177], pág. 99 y con la carta a Erwin Rohde, 14 de Mayo de 1874, *Correspondencia II*, pág. 467.

<sup>79</sup> El período ilustrado es un auténtico interregno. En su primera juventud Nietzsche reclamaba a gritos por un Estado fuerte (el alemán) como representante colectivo y más apto para la consolidación de la cultura germánica. La postura reaparecerá en obras de madurez cuando abogue por un Estado que adiestre a los fuertes. En estas digresiones se hace imprescindible recordar, no para exculpar sino para entender, el contexto histórico particular en el que Nietzsche produce: una época cargada de militarismo y chauvinismo, glorificación de la guerra y la xenofobia, que en el ámbito germano se potenciaba por las ansias de reconstrucción del Gran Imperio. En 1868 Nietzsche mismo participó brevemente de la guerra entre Prusia y Austria (aunque sólo durante los meses que duraba la instrucción, puesto que sufrió un accidente que lo dejó al margen de la contienda). También en 1870 sirvió como voluntario en la guerra franco-prusiana, viviendo con la misma pasión que desazón los sucesos políticos que de ellas se desprendieron. Decimos que el contexto histórico sirve para entender y no para exculpar porque Nietzsche quiso y supo romper con multitud de cuestiones heredadas; no así con otras *determinaciones* que le vinieron dadas: sobre todo el elitismo, que eligió sostener durante toda su vida.

y, por tanto, jamás puede leérselo simplemente como el *representante del nuevo imperialismo* que repudia a la razón.<sup>80</sup> Quien aborde concienzudamente a Nietzsche y recorra pacientemente los distintos momentos de su obra, mal podría asociar su pensamiento a *una* de las formas ideológicas de la clase dominante. Obrar de tal modo redundaría en una simplificación que muere tras el primer respiro, evidenciándose que se forma un hombre de paja para legitimar construcciones igualmente endeables.

Evitemos los malentendidos: hay en Nietzsche un *pathos* burgués, pero el tema es que no hay sólo eso; por momentos piensa como un desclasado, individualista y solitario; en otros, representa el combate contra la burguesía y el pensamiento de una clase más inexistente que en decadencia: por sus valores y sus prácticas, por el *ethos* que defiende, ciertamente que Nietzsche *puede* ubicarse como un pensador de una imprecisa nobleza europea que está siendo barrida por los nuevos vientos del liberalismo, pero aún así sigue habiendo más. Primero porque el liberalismo no le es del todo ajeno, luego porque aquella nobleza que Nietzsche reivindica no es una casta hereditaria y perenne, mucho menos la que se afirma sobre los privilegios que le dan el usufructo de la tierra y las armas. Es más una entelequia y un anhelo que un existente real y concreto. Aunque muchas veces se considere parte de esa aristocracia, su romanticismo y su pertenencia de clase (él nunca fue de “sangre azul”) lo llevan a empatizar más con las tradiciones intelectuales, morales y estéticas, que con las prácticas políticas y económicas propiamente dichas que aquella aristocracia representa. Así, la “aristocracia” a la que Nietzsche aspira va mutando como sujeto histórico, en la misma medida en que varía su pensamiento filosófico y moral. Por lo dicho podríamos concluir que Nietzsche es un aristocrático sin aristocracia. De la misma manera, como veremos, muchas veces es un nacionalista sin nación. A los *sin patria* de Nietzsche les cuesta horrores no lamentar las pérdidas.

También como parte del exclusivismo citado deben destacarse dos notas que marcan su pensamiento, por un lado una virulenta misoginia, que a pesar de unas sentencias aisladas y algunas relaciones con destacadas feministas, no alcanza siquiera para desmentirla en términos generales, y mucho menos para avalarla, ni siquiera atendiendo a la traumática vida sentimental que le tocó en suerte. Por otro lado, también *víctima de su tiempo*, sobrevive el ya citado y original racismo, tanto o menos fundado que su machismo, con algunos postulados históricos, otros apriorísticos y muchas quimeras hoy desacreditadas.

Huelga decir que Nietzsche también se hallaba muy influenciado por las teorías criminológicas de su época, cuestión que, pasados los años y los criminales de todos los colores, clases y aspectos, le ha jugado bastante en contra. Sirva como ejemplo de un racismo delirante lo que se lee en *Aurora*:

---

<sup>80</sup> Dogmatismos políticos y lecturas superficiales como las de Lukács impidieron entender cabalmente a Nietzsche, tanto o más que aquellos que soslayaban su pensamiento por encontrarlo impropio. Con respecto al supuesto irracionalismo nietzscheano esperamos poder matizar el tema de una forma tal que queden sin efecto las acusaciones del filósofo húngaro, las críticas de Habermas así como las reconstrucciones laudatorias al estilo de Klossowski.

“Miedo e inteligencia. Si es verdad lo que hoy se afirma como cierto, que la causa de la pigmentación oscura de la piel no hay que buscarla en la luz: ¿podría ser tal vez el último efecto de frecuentes ataques de ira acumulados durante milenios (y de acceso de sangre a la piel)? ¿Mientras que en otras estirpes *más inteligentes* el igualmente frecuente temor y palidecimiento hayan dado finalmente como resultado el color blanco de la piel? Porque el grado de temerosidad es una escala de medida de la inteligencia: o abandonarse con frecuencia a la rabia ciega, el símbolo de que la animalidad aún está cercana y podría imponerse de nuevo. Gris oscuro sería por tanto el color primigenio del hombre, algo simiesco y úrsico, como es gusto.”<sup>81</sup>

Pocos grises en estos casos. Prejuicios, experiencias subjetivas elevadas a la categoría de leyes universales, afirmaciones sin sustento, contradicciones y absurdos: sin duda, ya se dijo, lo más pobre del pensamiento nietzscheano podemos ubicarlo en el terreno político. Siempre que entendamos este último concepto en un sentido restringido, puesto que si atinadamente incorporásemos a *lo político* la crítica moral, psicológica y religiosa (sus amplios y ácidos diagnósticos culturales) tendríamos que revisar nuestra opinión. Aquí sí Nietzsche descolla por su originalidad, aportando también como arqueólogo de la cultura, sociólogo, historiador del arte, semiólogo, psicólogo y filósofo a la vez.

Por último, y también como parte del resabio romántico de juventud, tenemos la sobrevivencia del nacionalismo. A veces más, a veces menos, en muchas instancias por la negativa y la falta, pero lo cierto es que la obsesiva idea de una gran nación jamás podrá soltarlo. En ciertos pasajes, a cada una habrían de corresponderle facetas, impulsos, hábitos, comportamientos que le resultan propios. Naciones *inferiores* y *superiores*, pueblos *bárbaros* y *civilizados*, cultos e incultos, nacidos para el ocio o condenados a la tortura del *tripalium*.

Aún en el Nietzsche *ilustrado* (si es que lo hay, el más cosmopolita de todos) sigue habiendo nacionalismo, aunque ya no el patriotismo imperialista de antaño: la desilusión con Bismarck conduce poco a poco al fin de las aspiraciones prusianas sobre Europa. Por su parte, la separación de Wagner y el wagnerianismo tiene decisiva importancia para explicar el abandono de su antisemitismo. Una desaprensión tal que lo llevará a ridiculizar las posturas contra el judaísmo, cuando no a hiperbólicos juicios sobre sus virtudes. En este último caso fueron decisivas las relaciones con Rée, Brahms y Siegfried Lipiner, mientras duraron los respectivos encantamientos. Y por supuesto que la admiración por Spinoza también hizo lo suyo. Lo importante es que de aquí en adelante Nietzsche sostendrá vínculos permanentes con poetas, músicos, científicos, intelectuales, editores y admiradores judíos, rechazando públicamente el antisemitismo, sobre todo el proveniente de su familia y los círculos wagnerianos, el de su cuñado, Bernhard Förster, devenido menos en militante convencido que en reconocido estafador de colonos alemanes

---

<sup>81</sup> *Aurora*, IV, § 241, págs. 271 y 272.

en el Paraguay; y también el de su propio editor, Ernst Schmeitzner, un verdadero *hombre de finanzas* que terminó siendo centro neurálgico de las publicaciones antisemitas alemanas.

Por lo demás, el del período que nos interesa es un *nacionalismo negativo*, que nunca termina de afirmarse como tal, pero que se evidencia en una constante preocupación por los destinos de las patrias: continuando con el objetivo de sus cuatro *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche agudiza su despiadada crítica de los alemanes y su cultura, en parte por el desencanto con su Alemania en decadencia, en parte también por el alejamiento del romanticismo juvenil.<sup>82</sup> Un tercer factor explicativo es su nueva condición de intelectual europeo que, desde 1879, lo tiene instalado en la neutral ciudad de Basilea. Desde allí no dejará de visitar Italia y Francia, lo cual le alejará aún más del pangermanismo, y reafirmará el orgullo de ser un apátrida, con pérdida de la ciudadanía alemana incluida. Como contrapartida de la desilusión con la germanidad y el fracaso de una gran cultura asentada en ella, vuelven a elevarse los griegos, quienes continuarán siendo el modelo admirable e imitable (inalcanzable también), una expresión ejemplar de raza pura, fuerte y hermosa.

Ahora bien, si nuestro autor ya no guarda esperanzas en que Alemania pueda constituirse en la vanguardia de la cultura europea (política, económica e intelectual) sus aspiraciones y deseos se trasladan a la Europa toda:

“La diversidad de lenguas es lo que impide la mayoría de las veces ver lo que está pasando en el fondo - la desaparición de lo nacional y la gestación del hombre europeo.”<sup>83</sup>

“(…) *Preparar* ese por ahora tan lejano estado de cosas en que los buenos europeos aborden su gran tarea: la dirección y vigilancia de toda la cultura de la tierra. Quien predica lo contrario (...) les muestra en efecto a los pueblos un camino por el que pueden llegar a ser cada vez más *nacionales* todavía: aumenta la enfermedad de este siglo y es un enemigo de los buenos europeos, un enemigo de los espíritus libres.”<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> *Richard Wagner en Bayreuth*, Capítulo 10, pág. 175. Para el antigermanismo del período ilustrado ver la carta a Karl Hillebrand, mediados de Abril de 1878, *Correspondencia III*, págs. 277 y 278.

<sup>83</sup> Fragmento póstumo, octubre-diciembre de 1876, 19 [75], pág. 281.

<sup>84</sup> *El caminante y su sombra*, § 87, págs. 149 y 150. También en *Humano, demasiado humano* (§ 474, págs. 230 y 231) encontramos críticas al nacionalismo vulgar. Para el europeísmo y la desaparición de las nacionalidades: carta a Heinrich Köselitz, 5 de Febrero de 1882, *Correspondencia IV*, pág. 188.

Europeizar Alemania antes que germanizar Europa.<sup>85</sup> Nietzsche aspira a una raza pura y refinada, a *una* civilización ejemplar, aunque se queda esperando una convalecencia que nunca termina de llegar. De todas formas podemos decir que el *sin patria* no puede desprenderse definitivamente del nacionalismo: aunque la punta de lanza de la humanidad pase de un pueblo a otro, siempre debe residir en uno. Lo que sí es notorio es que el *problema alemán* va quedando marginado progresivamente en desmedro de temáticas más europeas, cuando no universales: dejando atrás a Wagner, a su Alemania y también a la filología, Nietzsche despeja el camino para convertirse en un auténtico filósofo.<sup>86</sup> Cuán nacional o universal fue su filosofía es algo que la historia del pensamiento ya se encargó de certificar.

En síntesis, es indudable que en muchos aspectos, el segundo Nietzsche, el *ilustrado*, no pudo ni podía hacer las paces con la Ilustración. Parte de los supuestos que ésta representa son contrarios al núcleo duro que venimos describiendo y, sobre todo, aquellos *dogmas* se le aparecen como profundamente lacerantes de su ideal aristocrático. Pero si conforme a lo dicho, al ubicarlo sin más en la trinchera contraria también estaríamos forzando los datos, entonces cabe interrogarse dónde podemos dejar a Nietzsche para que éste no se sienta tan incómodo. ¿Acaso no resulta equívoco pensarlo en absoluta soledad intelectual?

Nolte sostiene, convincentemente, que debe incluirse a Nietzsche en la corriente autocrítica de la Ilustración, y que ni siquiera su período juvenil puede ser considerado anti-ilustrado. Su segundo momento sería, entonces, el de la incorporación (con críticas) a una corriente activista y práctica de la Ilustración, aquella que renuncia a cualquier tipo de metafísica y a un arte de similares características. Luego, en su tercera etapa, se enfatizaría nuevamente el aspecto anti-ilustrado de su pensamiento.<sup>87</sup> Suscribimos el planteo y subrayamos que los desacuerdos nietzscheanos con la Ilustración suelen ser más políticos que estrictamente filosóficos:

---

<sup>85</sup> Quesada, J. “Metafísica y metapolítica para el II y el III Reich: Prometeo como hermeneuta (Nietzsche y Heidegger)” *Op. cit.*, pág. 137. Según nuestro parecer, no hay que subestimar el hecho de que el imperialismo alemán devenga necesariamente en otra forma de imperialismo, aunque ahora europeo. En efecto, resulta notable que el pensamiento político nietzscheano deba conservar su componente de dominación. Esto explica que en sus últimos años de lucidez todavía pensara: “Con qué tipo de medios hay que tratar a pueblos bastos, y que la ‘barbarie’ de los medios no es nada arbitrario y caprichoso, es algo que puede asirse con las manos in praxi cuando uno, con toda su blandura europea, se ve en la necesidad, en el Congo o en algún otro lado, de mantener el dominio sobre bárbaros.” Fragmento póstumo, otoño de 1887, 10 [29], pág. 307.

<sup>86</sup> “Con el desmoronamiento de su existencia burguesa, precipitado en la primavera de 1879 por los padecimientos físicos, y con el subsiguiente estado, que se agravó, en lo posible, durante muchos meses, volvieron a la máxima actualidad las viejas cuestiones sobre el sentido y solidez de la existencia, cuestiones frente a las que hubo de quedar totalmente en segundo plano el programa político-cultural que le preocupaba hasta entonces, es decir, el problema de si a partir de la música, y mejor de la música de Wagner, era posible y deseable una renovación cultural alemana en el sentido modélicamente ejemplar de la antigüedad (y dentro de ella, propia y esencialmente sólo el modelo de la Atenas de Pericles).” Janz, C. P. *Op. cit.*, pág. 13.

<sup>87</sup> Nolte, E. *Op. cit.*, pág. 155 y ss. También Romero Cuevas incluye a Nietzsche en el movimiento autocrítico ilustrado. Ver: “¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?” *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLII, (106-107), Mayo-Diciembre 2004, pág. 142.

“*La peligrosidad de la Ilustración.* (...) Pero ahora, ligada a una manera de ser violenta y brusca, la Ilustración misma se ha hecho violenta y brusca. Con ello su peligrosidad ha llegado a ser casi mayor que la utilidad libertadora y clarificadora que introdujo en el gran movimiento revolucionario. Quien comprenda esto sabrá también de qué confusión hay que sacarla, de qué contaminación hay que purgarla, para *continuar* luego, *en sí mismo*, la obra de la Ilustración y posteriormente estrangular en la cuna, hacer que no ocurra, la Revolución.”<sup>88</sup>

Conclusión. La Ilustración nietzscheana es cautelosa, moderada, única en su género. Y está representada sobremanera por Kant, Emerson y Voltaire. De más está decir que toda su formación anterior no ha desaparecido ni mucho menos. También germinan nuevas posiciones. Nietzsche es un *campo de batalla*... un cóctel, sincretismo de tradiciones. A veces bien combinadas, otras veces a la fuerza. Hacia la demostración de lo anterior nos abocamos.

---

<sup>88</sup> *El caminante y su sombra*, § 221, pág. 189. Ver también el aforismo titulado *La enemistad de los alemanes frente a la Ilustración*. En: *Aurora*, III, § 197, pág. 236 y ss.





# Luces de ciudad

## La metamorfosis

*Algunas palabras sobre el abandono del romanticismo y el pesimismo de juventud*

“Serpea el sol en tu mano fresca,  
Y se derrama cauteloso en tu curiosidad.”

Vallejo, C. *Trilce*.

Si nos guiamos por los escritos publicados en vida del autor, el período que nos ocupa dura tan sólo cuatro años (de 1878 a 1882) y abarca desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*, deteniéndose antes de la gestación de los dos primeros libros de *Así habló Zaratustra*. Se sabe, sin embargo, que los borradores de *Humano, demasiado humano* comenzaron a escribirse un par de años antes, hacia 1876, en el mismo momento en que Nietzsche publicaba la cuarta y última *Consideración Intempestiva* titulada *Richard Wagner en Bayreuth*.

Exageradamente apoloético, militante, panfletario y diseñado expresamente para promocionar la puesta en marcha de la primera edición de aquellas fiestas oligárquicas, *Richard Wagner en Bayreuth* ya no traslucía el pensamiento de nuestro autor: había sido concebido como un *regalo para el maestro*. Pero lo cierto es que desde hacía tiempo que Nietzsche había dejado de considerarse su alumno: ya no sentía la seducción y la empatía intelectual que el músico le causara. Por ello hay algo de obsecuencia en su publicación. De hecho, Nietzsche asiste al evento de Bayreuth con desagrado, se muestra abatido, enfermo, y se retira desencantado de los festivales antes de que éstos finalicen.

Incluido Wagner mismo, el fracaso de la experiencia de Bayreuth había sido reconocido por todos: un desastre general, desde la puesta dramática al resultado económico. La desmesura, lo narcótico y el exceso teatral desencantan a un Nietzsche previamente ya desencantado. La relación con Wagner y su círculo había sufrido un resquebrajamiento insalvable.

“Mi retrato de Wagner iba más allá de él, yo había descrito a un *monstruo ideal*, pero que quizá está en condiciones de enardecer a los artistas. El verdadero Wagner, el Bayreuth real, fueron para mí como la defectuosa prueba final de un aguafuerte, tirada sobre papel de mala calidad. Mi necesidad de ver al ser humano real y sus motivaciones recibió un estímulo extraordinario debido a esta humillante experiencia.”<sup>89</sup>

*Richard Wagner en Bayreuth* es el último libro de Nietzsche como *médico* de la cultura alemana. La obra está atravesada por muchas tesis wagnerianas, demasiadas. Esto lo vuelve más wagneriano que nietzscheano. Wagneriano y schopenhaueriano,

---

<sup>89</sup> Fragmento póstumo, primavera-verano de 1878, 27 [44], pág. 384. Ver además la carta a Mathilde Maier, escrita probablemente el 6 de Agosto de 1878, *Correspondencia III*, págs. 298 y 299.

porque en él se suscribe (casi) sin reservas al concepto de Voluntad tal como Schopenhauer lo había formulado<sup>90</sup>, cosa bien distinta de lo que Nietzsche pensaba por aquel entonces, máxime si tenemos en cuenta sus anotaciones privadas, las correspondencias y buena parte de los manuscritos que aparecieron póstumamente.

“(…) El escrito sobre Bayreuth sólo fue una pausa, una recaída, un *respiro*. Allí se me hizo patente la *superfluidad* de Bayreuth.”<sup>91</sup>

Pausa, recaída... *Richard Wagner en Bayreuth* es también un *retroceso*. Un paso atrás si se lo compara con las meditaciones que lo estaban acosando de conjunto en ese entonces. Y también es un retroceso si lo medimos con la producción de años anteriores: un escrito superficial, acrítico y de ocasión, de pobre vuelo literario... Una vuelta exagerada a la metafísica de artista, al endiosamiento de las personas, a lo mítico, al romanticismo que lo embelezara durante años...

...Un paso atrás, dos adelante: bajo tierra, el pensamiento nietzscheano germinaba otras plantas, más originales y peligrosas, plantas carnívoras. Naturalmente, si no tenemos en cuenta este trabajo de años que se estaba dando en el subsuelo de su producción, entonces *Humano demasiado humano* se nos aparecería sorpresivamente, sin explicación, como salido de la nada: el recorrido intelectual de Nietzsche resultaría así incomprensible, e ilógica se nos presentaría la transición de la cuarta *Consideración intempestiva* hacia su primera obra *tempestiva*.

El contraste es evidente. *Humano, demasiado humano* representa el viraje decisivo de su pensamiento, encarna la liberación intelectual que se avecina. Por eso se afirma frecuentemente que a partir de aquella obra Nietzsche se encontrará con sus genuinos temas, comenzando a labrar una filosofía propia al tiempo que irá curándose de las “ingenuidades” y “males” que cultivara antaño. Al decir del viejo Nietzsche: “Lo más grande que he vivido fue una curación. Wagner, simplemente, se cuenta entre mis enfermedades.”<sup>92</sup>

Entre 1876 y 1878 Nietzsche no publica nada. El *silencio nietzscheano* es más corto, pero tan significativo como el de Kant. La adquisición de la nueva piel fue un proceso lento y costoso, marcado por la sensación de orfandad. Nietzsche trabaja en varios borradores a la vez. Hacia fines de 1876 muere Ritschl, el *gran profesor*, ese *héroe de la ciencia*, su maestro, mentor y referente en materia de filología. Sintomáticamente, por esta misma época Nietzsche abandona definitivamente su proyecto para una quinta *Consideración intempestiva* titulada *Nosotros los filólogos*. A partir de aquí Nietzsche renegará de cualquier forma del *nosotros*. *Ellos los filólogos*, una *raza agonizante*. Yo, en el porvenir. Yo, filósofo. En 1877 pide a su editor dar por terminada la serie de *Consideraciones intempestivas*.<sup>93</sup> Durante estos años también se multiplican los

---

<sup>90</sup> *Richard Wagner en Bayreuth*, Capítulo 9, pág. 159.

<sup>91</sup> Fragmento póstumo, primavera-verano de 1878, 27 [80], pág. 388.

<sup>92</sup> *El caso Wagner*, Prefacio, pág. 22.

<sup>93</sup> Carta a Ernst Schmeitzner, 2 de Febrero de 1877, *Correspondencia III*, pág. 200. Sobre el abandono de la filología ver carta a Erwin Rohde, 7 de Octubre de 1875, *Op. cit.*, pág. 121. - Carta a Carl von

síntomas de sus enfermedades, y con ellas vienen los pedidos de excedencia para su labor docente en Basilea. La historia termina en 1879 con su renuncia definitiva al cuerpo académico. El espíritu libre necesita un cuerpo nuevo ya que tiene *nuevas metas*.

*El pájaro rompe el cascarón. El cascarón es el mundo. Quien quiera nacer, tiene que destruir un mundo.* Parafraseando a Hesse podemos decir que *Humano, demasiado humano* es la entrada de Nietzsche a un mundo nuevo. Con él debuta en la temática estrictamente filosófica y abandona la investigación filológica sistemática que hasta entonces lo ocupaba. Pero no sólo cambia de disciplina, además cambia de *valores*. ¿Y qué hacer entonces con el cascarón vacío? Nuestro autor dice haberlo arrojado al basurero, pero lo cierto es que el pájaro construirá su nido también con los restos de su antigua morada... Pasar de un mundo a otro no es gratuito.

En el prólogo de 1886 al segundo volumen de *Humano, demasiado humano* Nietzsche presenta su obra como producto de una crisis terapéutica, inevitable e imprescindible a la vez:

“Tanto *Opiniones y sentencias varias* como *El caminante y sombra* fueron publicados primero *separadamente* como continuaciones y apéndices de ese *Humano, demasiado humano* ‘Libro para espíritus libres’ citado: al mismo tiempo como continuación y duplicación de una cura espiritual, es decir, del auto-tratamiento *antirromántico*, tal como mi instinto mismo, que había permanecido sano, lo había inventado, e incluso me lo había recetado, contra una afección pasajera de la forma más peligrosa de romanticismo.”<sup>94</sup>

También en su auto-panegírico titulado *Ecce homo*:

“*Humano, demasiado humano* es el monumento de una crisis. Dice de sí mismo que es un libro para espíritus libres: casi cada una de sus frases expresa una victoria -con él me liberé de lo que no pertenecía a mi naturaleza. No pertenece a ella el idealismo.”<sup>95</sup>

Lo mismo en las correspondencias con Brandes:

“(…) Entre las *Consideraciones intempestivas* y *Humano, demasiado humano* hay una crisis y una muda. Incluso corporal: viví durante años en intimísima vecindad con la muerte. Eso fue mi mayor fortuna: me olvidé de mí, me sobreviví a mí mismo...”<sup>96</sup>

---

Gersdorff, 26 de Mayo de 1876, *Op. cit.*, págs. 155 y 156. - Carta a Marie Baumgartner, 30 de Agosto de 1877, *Op. cit.*, pág. 249. - Fragmento póstumo, marzo de 1875, 3 [4], pág. 46.

<sup>94</sup> Prólogo a *Humano, demasiado humano* (1886), pág. 8.

<sup>95</sup> *Ecce homo*, *Humano, demasiado humano*, § 1, pág. 79.

<sup>96</sup> Carta a Georg Brandes, 19 de Febrero de 1888, *Correspondencia VI*, pág. 122.

Y, por último, leemos en los fragmentos póstumos de 1885-1886:

“(…) Un día - era en el verano de 1876 - me invadió un súbito desprecio junto con una visión: desde ese momento me alejé sin misericordia de todas las bellas deseabilidades a las que mi juventud había obsequiado su corazón.”<sup>97</sup>

Hasta aquí la presentación de los límites de nuestro objeto en *crisis*. Ahora una justificación de sus arbitrarias temporalidades. Las diferencias con respecto a las periodizaciones y los respectivos criterios para confeccionarlas son, como era de esperarse, bastantes. En torno a lo que nos interesa, hay eruditos que ubican el corte antes de *La gaya ciencia* arguyendo que este escrito constituye la fase preparatoria de *Así habló Zaratustra*, que las dos obras son tan próximas en contenidos que se complementan mutuamente.<sup>98</sup> Hay otros que distinguen la producción de *Aurora* como un texto en plena soledad, aunque forme parte de la *campaña* nietzscheana contra la moral.

En nuestro caso vamos a entender por período ilustrado y científicista el que comienza en *Humano, demasiado humano* (1876-1878) y finaliza en la primera edición de *La gaya ciencia* (1882). Se incluyen en él, claro está, las *Opiniones y sentencias varias* (1879) y *El caminante y su sombra* (1879) -concebidos como continuación de *Humano, demasiado humano*- así como *Aurora* (1881). Contemplamos además los diferentes borradores y manuscritos no publicados (*La reja del arado*, *El librepensador*, todos los proyectos trunco para una quinta *Consideración Intempestiva* y la última versión no publicada de *La filosofía en la época trágica de los griegos*), los apuntes de las lecciones que impartiera por aquel entonces, los fragmentos póstumos restantes y las correspondencias propias de la época.

Aunque a veces haya más sinceridad allí que en lo efectivamente publicado, los fragmentos póstumos y demás textos inéditos serán tomados con cautela, como juicios provisionales que no deben pasar por la última palabra del autor. Lo nuestro: el decoro mínimo de cualquier espía, que expía las culpas por tamaña invasión a la privacidad ajena, a la vez que hace justicia a las desconocidas razones por las que Nietzsche mantuvo dichos papeles en la oscuridad, respetando una labor intelectual que, como todas, conlleva ratificaciones y rectificaciones, dudas, contradicciones y demás quehaceres previos a la certeza.

Otra aclaración: habrá de tenerse en cuenta que el último tramo de *La gaya ciencia* (libro V) fue añadido hacia finales de 1886, junto con su prólogo y las *Canciones del Príncipe Vogelfrei*. Y también recordaremos que, en ese mismo año, tanto *Humano, demasiado humano* (volúmenes 1 y 2) como *Aurora* recibieron nuevos prólogos por parte de su autor. Esto en lo que refiere a la periodización de las obras a las que daremos preeminencia. Obviamente que ocasionalmente apelaremos también a los textos de otros períodos a fin de evidenciar los contrastes, mostrar continuidades y

---

<sup>97</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [9], pág. 81.

<sup>98</sup> Colli, G. *Op. cit.*, págs. 107 y 108.

rupturas, o lo que es lo mismo, sacar a flote la consustancial multiplicidad de las ideas nietzscheanas.

Nos guiamos aquí por la profética clasificación de Lou Salomé, retomada luego por Fink, y que de alguna manera viene siendo la tradicional.<sup>99</sup> Creemos que es apropiada, e intentaremos probar que hay muchos elementos que la justifican, permitiendo hablar de continuidades importantes, más cuestiones comunes que diferenciales. Aunque resulta evidente la distancia que media entre la *frialdad* de *Humano, demasiado humano* y las *sonrisas* crecientes de *La gaya ciencia*, en cierto sentido, ya más cerca de *Zaratustra* que del positivismo que le antecedía, las obras que seleccionamos forman algo así como un *corpus*, con la coherencia y unidad que puede ofrecernos un pensador como Nietzsche, vale decir, la mínima. Por lo demás, luego de escribir *La gaya ciencia* el mismo Nietzsche confiesa en varias cartas que se ha cerrado su ciclo de *librepensamiento*. Estos seis años de ciclo cerrado, crítico o no, es el que nos interesa.<sup>100</sup>

(Va de suyo que esta clasificación es meramente analítica y es sólo a estos fines que la creemos conveniente. Esto es importante para evitar los males que suponen las visiones evolucionistas o teleológicas, que a menudo olvidan que toda historia se escribe *post festum*. Por lo demás, que Nietzsche sea uno y muchos a la vez es una metáfora que utilizamos para entender a Nietzsche. Si han de cumplirse las expectativas encontrará disculpa la artificialidad del encasillamiento. Queda el consuelo de que, a nuestro entender, resulta bastante más falaz hablar de un Nietzsche uniforme, cuando no de *un* concepto nietzscheano de verdad o de *una* teoría nietzscheana del conocimiento. Y lo mismo vale tanto para la gnoseología del último Nietzsche como para la de su juventud, ambas aquejadas por el trastorno de personalidad múltiple.)

Dejemos las patologías psíquicas y avancemos preguntando: ¿Qué es lo que entra en crisis a partir de *Humano, demasiado humano*? ¿Cómo y por qué cambia? Podríamos comenzar diciendo que Nietzsche abandona a Wagner y, en menor medida, la filosofía de Schopenhauer, y con ellos deja de lado -aunque transitoriamente- buena parte del romanticismo y el pesimismo de sus escritos juveniles. Aunque las desavenencias filosóficas con Schopenhauer venían de antes, y la relación con Wagner era inestable por naturaleza y su descomposición fuese gradual, no es sorprendente que hacia 1878 ambas figuras se precipiten

---

<sup>99</sup> En su buen ensayo de 1893, y cuando aún no se habían publicado buena parte de los trabajos del Nietzsche *maduro*, Lou Salomé distinguía tres grandes momentos en la producción: el juvenil, el positivista que finalizaba con *La gaya ciencia*, y el último período que se abría con la escritura de *Así habló Zaratustra*. Ver Andreas-Salomé, L. *Nietzsche*, Madrid, Zero, 1986.

<sup>100</sup> Nietzsche es consciente de haber terminado un proceso con la publicación de *La gaya ciencia*. Meses más tarde lo reafirma cuando dice haber empezado una nueva etapa con la escritura del primer libro del *Zaratustra*. Ver, entre otras: carta a Lou Salomé, 27-28 de Junio de 1882, *Correspondencia IV*, pág. 226. - Cartas a Elisabeth Nietzsche y a Lou Salomé, 2 de Julio de 1882, *Op. cit.*, págs. 228 y 229. - Carta a Malwida von Meysenbug, 13 de Julio de 1882, *Op. cit.*, pág. 234. - Carta a Hans von Bülow, primeros de Diciembre de 1882, *Op. cit.*, pág. 289. - Carta a Heinrich Köselitz, 2 de Abril de 1883, *Op. cit.*, pág. 340. - Carta a Franz Overbeck, primeros de Abril de 1883, *Op. cit.*, pág. 341.

simultáneamente.<sup>101</sup> Numerosas fuentes prueban que, para los embelezados ojos de Nietzsche, Wagner constituía la viva encarnación del concepto schopenhaueriano del genio, vale decir, el pensador o artista que revelaba los enigmas del conocimiento con su obra.<sup>102</sup> Caído Schopenhauer, ya Wagner no tiene sentido. Y viceversa, desmitificada la relación con éste era de prever que se hicieran trizas algunos de los postulados schopenhauerianos que el músico materializaba. Son tiempos anti-románticos en toda Europa. Y Nietzsche no era ni tan intempestivo ni tan póstumo como creía. Por ello es que en un verdadero entierro filosófico, que en Nietzsche adopta la forma de un duelo en el doble significado del término, el joven filósofo procede a *la despedida de sus héroes de juventud*.<sup>103</sup>

“La máxima tarea, al FINAL, dar públicamente las gracias a Wagner y a Schopenhauer y, por así decirlo, hacerles tomar partido en contra de ellos mismos.”<sup>104</sup>

En efecto, a partir de *Humano, demasiado humano* estamos en presencia de un nuevo Nietzsche, un sujeto con pensamiento propio que se encuentra en situación de experimentación, aprendizaje y búsqueda. Nietzsche ha salido recientemente de la *minoría de edad* y de la tutela intelectual, tal como las prescripciones ilustradas de Kant recomendaban. Tiempos de cismas y fluctuaciones. Recordemos que es en esta misma época cuando además se consuma la ruptura con el nacionalismo alemán que otrora lo caracterizara. Esto último, y el repentino vuelco de su visión sobre las *cuestiones judía y cristiana*, ayudan a refirmar el cambio.

Como se verá luego, al desligarse violenta y públicamente de su paradigma, no resulta extraño que, parafraseando a Kuhn, la *crisis científica* nietzscheana resultase similar a una conversión religiosa. En efecto, la radicalidad de la mutación nos indica lo traumático que significó para nuestro autor inscribirse en una nueva tradición intelectual, artística, científica, moral y, quizás en menor medida, también política. Claro está que este proceso no fue lineal, y es por ello que debiera matizarse la virulencia de las transformaciones. Nietzsche jamás renunciará a ciertos elementos

---

<sup>101</sup> Para el distanciamiento en privado de la teoría de Schopenhauer ver la carta a Cosima Wagner, 19 de Diciembre de 1876, *Correspondencia III*, pág. 192. Similares consideraciones en Carta a Paul Deussen, principios de Agosto de 1877, *Op. cit.*, pág. 236, donde se menciona la importancia de Schopenhauer como hombre y modelo de vida en contraste con la irrelevancia de su *dogmática*. En lo que respecta a Wagner, hasta 1878 todavía encontramos elogios al *maestro*, aunque los fragmentos póstumos testimonian que las reservas críticas comienzan en 1874; en 1875-1876 se agudizan y, finalmente, en 1878 (con la publicación de *Humano, demasiado humano*) la ruptura se hace evidente para todo el entorno. Para mayores precisiones ver los fragmentos póstumos de comienzo de 1874-primavera de 1874, 32 [8], pág. 537 y el 32 [32], pág. 542; también en los póstumos de enero-febrero de 1874, 33 [11], pág. 537. Entre otras cosas, Nietzsche repudia abiertamente allí el antisemitismo wagneriano y caracteriza al músico como tirano, actor exagerado y falto de medida. También encontramos nuevas críticas en un fragmento póstumo del verano de 1875, 11 [6], pág. 169.

<sup>102</sup> Carta a Erwin Rohde, 9 de Diciembre de 1868, *Correspondencia I*, pág. 557. - Carta a Erwin Rohde, 16 de Junio de 1869, *Correspondencia II*, pág. 64 y carta a Carl von Gersdorff del 28 de Septiembre de 1869, *Op. cit.*, pág. 96.

<sup>103</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 59.

<sup>104</sup> Fragmento póstumo, verano de 1878, 30 [85], pág. 415. Son innumerables los fragmentos póstumos y correspondencias en donde los nombres del músico y el filósofo van asociados.

constitutivos de su formación, y no sólo porque sabemos que más temprano que tarde los recuperará con más fuerza todavía, sino debido a que aún en éste, su franco momento de quiebre, nunca dejará de ser el que era: un aristócrata, un poeta, el músico amante de los grandes hombres, la encarnación del pesimismo y el optimismo filosóficos, un schopenhaueriano, el intelectual marginal de fría relación con la academia, el filólogo que admiraba a los griegos, un romántico, el futuro “posmoderno”, etc.

En este sentido, nuevos estudios, que retoman las investigaciones pioneras de Andler, vienen a menguar con la brutalidad de la cesura insistiendo en que la “crisis” nietzscheana no sería tal, que esta concepción obedecería a una mala interpretación a manos de Heidegger y que el llamado Nietzsche ilustrado, positivista o cientificista, ya estaba presente en las obras de juventud. Más lejos aún, Maurizio Ferraris sostiene que continuaría estándolo en sus producciones tardías: “Heidegger construye un Nietzsche inequívocamente adversario del positivismo y del darwinismo en el que la reacción de las ciencias del espíritu contra las ciencias de la naturaleza se une (...) a la reivindicación de la intempestividad heroica de Nietzsche respecto de su presente.” Y más adelante: “El positivismo no constituye una enfermedad del desarrollo filosófico de Nietzsche, padecida entre 1879 y 1881 y superada cuando alcanza sus propias posiciones más genuinamente filosóficas.”<sup>105</sup>

No avanzaremos aquí en las falencias que presentan las interpretaciones que menoscaban las diferencias entre las distintas etapas de la reflexión nietzscheana, concluyendo en la conformación de un pensamiento unitario, plenamente articulado y sin fisuras, vale decir, un Nietzsche inexistente. Sólo recordaremos que estos planteos tienen como error inicial aquello que Simmel presentara como sugerencia metódica: intentar encontrar, anticipadamente y a toda costa, el supuesto lugar de Nietzsche en la historia de las ideas. Así, ese sitio suele ser el de su producción tardía y “madura”, en donde ya se habrían conjugado los elementos nodales: muerte de Dios, eterno retorno, ultrahombre, voluntad de poder, nihilismo, perspectivismo y trasfondo dionisiaco del mundo. Este argumento vale tanto para quienes ubican a Nietzsche siempre del lado de la ciencia, como para quienes lo hallan eternamente en sus antípodas.

La historia de la producción de un autor no puede leerse bajo estos supuestos: ni todo el pensamiento de Nietzsche puede entenderse sobre sus conceptos finales, ni la totalidad de su filosofía fue pensada desde un principio para confluir en tal o cual punto. Mal puede hablarse de *tránsito* en estos casos, como si las cosas estuvieran preparadas de antemano, como si fueran a confluir necesariamente en una filosofía finalmente madura. En lo que a nuestro tema respecta, la teleología queda invalidada aún más si tenemos en cuenta dos elementos adicionales: las primeras y más contundentes críticas de Nietzsche a la verdad como correspondencia no fueron publicadas en vida del autor; y segundo, su supuesta filosofía de “madurez” quedó francamente inconclusa, malamente repartida entre obras publicadas, manuscritos retenidos y borradores truncos. Cuestión ésta que ni

---

<sup>105</sup> Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*, págs. 14 y 18.

la invención de *La voluntad de poder* ni los restantes malabares editoriales de su hermana pudieron solventar.<sup>106</sup>

Heidegger es el caso emblemático de los presupuestos que objetamos, y con él, todas las interpretaciones que asignan al período ilustrado el valor de simple pasaje hacia las posiciones “finales” y “genuinas” de Nietzsche:

“Es indiscutible que en el período de su auténtica conversión y maduración, entre los años 1789 y 1881, antes de trabajar en la planeada obra capital, *La voluntad de poder*, Nietzsche pasó por un extremo positivismo que, aunque transformado, se integró en su posterior posición fundamental.”<sup>107</sup>

“Nietzsche atraviesa rápidamente el modo de pensar positivista. Éste es para él sólo un medio de liberación, de echar por la borda las tradiciones.”<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> En 1893, una vez que Elisabeth retorna definitivamente del exitoso fracaso que supuso la fundación de la colonia germana en Paraguay y el consecuente suicidio de su esposo (prueba patente de la *superioridad aria* de Förster en la materia), la *Llama* (como la llamaba cariñosamente su hermano) soportó cargar un nuevo peso: el que suponía adueñarse de las palabras de un Nietzsche que ya había enmudecido. Estando éste aún vivo fundó el *Archivo Nietzsche* (1894) y al año siguiente ya había escrito un primer volumen de la biografía de su hermano. Desde 1890, y hasta el establecimiento final de Elisabeth en Alemania, habían sido Köselitz y Overbeck los primeros en ordenar, corregir y censurar los manuscritos de Nietzsche que habían quedado sin publicar. Entre dichas obras, que no eran pocas ni menores, estaban el libro IV del *Zarathustra*, *Crepúsculo de los ídolos* (ya en la imprenta), *El anticristo* (cuyo texto había encontrado Overbeck en Turín), *Ecce homo* y *Nietzsche contra Wagner*. Köselitz también había reeditado varios textos por su parte, con prólogos escritos por él mismo. Pocos años más tarde, y después de sucesivos roces con su madre, el propio Köselitz, Overbeck y Naumann (otro gran *hombre de negocios* y editor de Nietzsche por aquel entonces), Elisabeth compraría los derechos legales de las obras y retiraría de circulación las ediciones de Köselitz. Acto seguido fundaría el *Archivo* (luego trasladado a Weimar) y programaría la salida de las *obras completas*: reeditando unos textos (sin las introducciones de Köselitz) y publicando otros que aún permanecían inéditos (como los escritos filológicos). Para ello contó con la ayuda de algunos filólogos como Fritz Kögel y, a pesar de la mutua antipatía, también con el aporte de Köselitz, que en 1899 se sumaría a trabajar en el *Archivo*. Los desastres fraternales seguirían durante un tiempo: la nueva adulteración de manuscritos, la primera edición en 1901 de *La voluntad de poder* (la segunda y definitiva es de 1906), la invención de cartas donde salía bien parada o la destrucción de aquellas que relataban tropiezos propios o familiares, entre otras cosas, se convirtieron en sus mayores aportes a la conservación del legado de su hermano. Avergonzada en su momento de la *inmoralidad y maldad filosófica* de su hermano, sembradora profesional de cizaña y celosa guardiana de la *virtud naumburguesa*, Elisabeth fue una inigualable *manager post-mortem*. Al respecto vale detenerse en las premonitorias advertencias que *su* Fritz nos dejó mientras estuvo lúcido: además de todo lo que tiene que ver con su lamentable papel en el *affaire* Nietzsche-Salomé-Rée, pueden consultarse las cartas a Franz Overbeck, 9 de Septiembre de 1882, *Correspondencia IV*, pág. 261; y la carta a Paul Rée, probablemente del 15 de Septiembre de 1882, *Op. cit.*, pág. 262. Más información se puede encontrar en la completísima biografía de Janz.

<sup>107</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, pág. 151.

<sup>108</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 75. Lo sorprendente no es el párrafo citado sino una declaración previa de Fink que pareciera prometer lo contrario: “El valor de tal clasificación, que opera sobre todo con conceptos biográficos y que presenta una historia espiritual de la vida, es dudoso. Pues el esquema evolutivo no ofrece garantía alguna de que lo posterior en el tiempo sea también más importante en la realidad. Se podría pensar una trayectoria vital en que un pensador descendiese de nuevo de una altura alcanzada, en que retrocediese ante la propia osadía, en



“[Nietzsche] es un romántico secreto y terrible, que de momento se hipoteca aquí por un tiempo a las ciencias útiles.”<sup>109</sup>

“El disfraz positivista representa una maniobra estratégica genial: se trata de acelerar el nihilismo en lugar de detenerlo, de destruir definitivamente la ilusión metafísica con una veracidad exacerbada. La filosofía científica se lanza contra la metafísica, basada en los métodos de la historia y las ciencias naturales surge momentáneamente una utopía de carácter cientifista que enarbola la bandera de las luces.”<sup>110</sup>

Muchos más son los que acuerdan al respecto, aunque procediendo de esta manera no sólo se soslaye por *inmaduro* un período importante de su obra, sino que además se olvide (lo reiteramos) que la filosofía nietzscheana quedó inconclusa, que no pudo terminar de configurarse como tal, y que la *madurez* filosófica se vio interrumpida abruptamente por el advenimiento de la locura. Por otro lado, no es verdad que Nietzsche aborreciera de las grandes filosofías o que renegara de construir un sistema propio; sucedió que su propio proceso vital, junto a ciertas incompatibilidades en el núcleo duro de su pensamiento, impidieron que tal filosofía pudiera articularse. Quizás lo incompleto y la mezcla completaran a Nietzsche. Costos varios del eclecticismo, problemas del agua y el aceite. A lo largo de su trayectoria intelectual fue utilizando todos los materiales que le servían. Y es esta *indiscriminada apropiación* la razón principal que le impidió la edificación de un sistema coherente.

Sin embargo, amén del Nietzsche ecléctico y contradictorio, en cada momento (y de allí la pertinencia de hablar de ellos) hay una línea teórica que adopta la primacía sobre las restantes. A pesar de las numerosas continuidades que sobreviven en Nietzsche, y asumiendo de buen grado que muchas de las *novedades* estaban ya germinando en sus escritos tempranos, es inobjetable el cambio en el período que nos interesa. Y sorprende menos que tome la forma de una disputa contra sus viejos argumentos que contra sus posiciones futuras. En efecto, Nietzsche no arremete únicamente contra sus premisas fundantes sino que polemiza abiertamente con el que será más tarde: el Nietzsche que *grosso modo* se verá del

---

*que se diese por vencido.*” Fink, E. *Op. cit.*, pág. 20. Como se ve, es la misma tradición heideggeriana lo que hace que Fink reproduzca el evolucionismo que anteriormente criticara. Amén de él también existen intelectuales que, aunque de filiaciones dispares, proceden a configurar el mismo esquema: el temprano ensayo de Lou Salomé (*Nietzsche*, pág. 134), Löwit y Jaspers (quienes, al igual que Heidegger, tuvieron la desgracia de trabajar con el Nietzsche *distorsionado* del Archivo), Deleuze, Klossowski, Safranski, Savater y Nehamas, entre otros. Como bien demuestra Ferraris, casi toda la filosofía del *Novecento* arrastra el problema de las arbitrariedades filológicas iniciales del *Archivo Nietzsche*, sobre todo en lo tocante a la publicación de los 1067 fragmentos que componían la segunda edición de *La voluntad de poder* (1906). Ver: Ferraris, M. *Nietzsche e la filosofia del novecento*. Milano, Bompiani, 1989.

<sup>109</sup> Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona, Tusquets, 2001, pág. 176.

<sup>110</sup> Rodríguez González, M. *La teoría nietzscheana del conocimiento*, pág. 30. También págs. 407 y 408.

*Zaratustra* en adelante, que ya dijimos que tampoco será homogéneo ni unitario, y mucho menos anti-ilustrado. Sorprende entonces, pero no tanto.

Sabido es que existen elementos biográficos, oportunamente estudiados, que ayudan a comprender esta *crisis*, este *intervalo* en su pensamiento. El primero y fundamental ya lo mencionamos, es la separación traumática con el creador de *Tristán e Isolda*, situada por el propio Nietzsche hacia fines de 1876, luego del fracaso de la experiencia de Bayreuth. Aquel distanciamiento personal, como no podía ser de otra manera en personajes de sus características, se vuelve filosófico, artístico, cultural, político y religioso. Por lo pronto, jamás podremos resolver el enigma de si Nietzsche rompe con Wagner por razones estrictamente personales y luego con el wagnerianismo como movimiento, o si es al revés, y son disputas exclusivamente teóricas las que proceden a minar la relación. Quizás importe poco. Bástenos con saber que en muy escaso tiempo pasa de epígono y admirador incondicional a enemigo público de los postulados que el músico romántico representaba. Y viceversa con Wagner, que verá en el nuevo Nietzsche a un adversario de peso.

Desavenencias estéticas acerca del valor de la música, en torno a la ópera, al drama y al teatro; discusiones sobre el germanismo y el *Reich* alemán; posicionamientos disímiles frente al Estado y las clases dominantes; polémicas en torno al romanticismo, al pesimismo y al librepensamiento; desacuerdos sobre la búsqueda de la verdad y el conocimiento en general, juicios divergentes sobre el valor de la ciencia y el mito... Todas estas temáticas estuvieron sobre (o bajo) la mesa.<sup>111</sup> Y más aún: muchos eruditos insisten en enfatizar que la inesperada tolerancia wagneriana para con el cristianismo y la candente *cuestión judía* fueron cuestiones decisivas, los dos temas irresolubles que terminaron por derruir la relación. Esta explicación, parcialmente cierta, se apoya en la que dará el propio Nietzsche *a posteriori*. A falta de ruido de una campana, nos conformamos con el tañido de la otra:

“Ya en el primer verano de 1876, en plena celebración del primer Festival, dije adiós a Wagner. No soporto la doblez; desde que Wagner estaba en Alemania había ido condescendiendo paso a paso a todo lo que yo despreciaba; incluido el antisemitismo... Y en efecto, aquél era el momento de despedirse; enseguida tuve buena prueba de ello. Richard Wagner, el mayor de los triunfadores en apariencia, en verdad un *décadent* [decadente] decrepito y desesperado, cayó de repente, destrozado sin remedio, prosternado ante la cruz cristiana...”<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> A modo de ejemplo, sobre el problema de la ciencia y el conocimiento, ver la carta a Mathilde Maier, 15 de Julio de 1878, *Correspondencia III*, pág. 293; *La gaya ciencia*, II, § 99, pág. 94 o *El caso Wagner*, Posdata, pág. 50.

<sup>112</sup> *Nietzsche contra Wagner*, De cómo me aparté de Wagner, 1, págs. 90 y 91. Ver también las reacciones de Nietzsche a la salida del *Parsifal* wagneriano: la *ofensa mortal*, la *traición* y el *insulto personal* que supusieron para él este *retorno a rastras* de Wagner al cristianismo y a la iglesia: carta a Malwida von Meysenbug, 21 de Febrero de 1883, *Correspondencia IV*, págs. 324 y 325.

No hablaremos aquí de Brahms, de Cosima Wagner, de rivalidades personales, celos, egoísmos, tutelajes indeseados u otros factores personales que seguramente coadyuvaron en el desenlace de los hechos. Sólo diremos que Wagner había sido un auténtico padre intelectual para Nietzsche. Y si lo que nuestro autor deseaba era un pensamiento original, fecundo y libre, pues debía atreverse a asesinarlo. Y esto es lo que Nietzsche intentará a partir de 1876-1878.

Quien se sentía llamado a ser grande no podía sostener durante mucho tiempo una relación marcada por el discipulado y la admiración incondicional. El parricidio era una fatalidad histórica. Y las sombras del difunto lo acosarán de por vida: nuestro filósofo nunca cesó de lamentarse por la amistad perdida; mientras el *maestro* estuvo vivo alimentó esperanzas sobre una reconciliación; en vano esperó la invitación personal para la edición de Bayreuth de 1882; siguió atento a cada paso dado por el nuevo *Consejero eclesiástico* y continuó *ojeando* las publicaciones de su *movimiento*; nunca ocultó la admiración que la *persona* de Wagner le generaba; tras la muerte del músico fantaseó con sucederlo en el *trono cultural* que había dejado vacante; mantuvo el contacto con buena parte de los amigos que tenían en común; estuvo siempre al tanto de lo que sucedía en su entorno; por último y no menor, hasta los últimos días continuó escribiendo *para, sobre y contra* él... Potente hechizo el del *viejo mago*. En su fuero interno, Nietzsche nunca dejó de ser *un wagneriano*. Esto es lo que sucede con los entierros prematuros: junto con lo ajeno se va también lo propio.

Tras la ruptura con Wagner y el rechazo de la filosofía de Schopenhauer, el segundo elemento explicativo de la crisis lo encontramos en el terreno estrictamente intelectual en el que Nietzsche se desenvuelve, eso que se denomina el “clima de época”. Recordemos que en la segunda mitad del siglo XIX la ciencia se encuentra en el apogeo del positivismo neokantiano, y que su aparente firmeza había llevado a muchos a decretar la defunción de la metafísica, cuando no de la filosofía en general. El privilegio del arte para captar intuitivamente la cosa en sí estaba siendo opacado por los crecientes descubrimientos de la ciencia. Reina el fenómeno como objeto de estudio: “*La época en la que Nietzsche lleva a cabo sus reflexiones está marcada, sin excepciones, por el desarrollo de las ciencias como paradigma último de referencia a lo real. Una ontología no habría alcanzado ninguna credibilidad fuera de tal marco de referencia, que opera en todos los autores que, de un modo u otro, resultaron decisivos para Nietzsche, de Schopenhauer a Lange o von Hartmann (esto sin tener en cuenta las lecturas específicamente científicas).*”<sup>113</sup>

En palabras del propio Nietzsche, su tiempo se caracteriza por la *decadencia de la fe en el dios cristiano* y el triunfo avasallante del *ateísmo científico*. Sabido es que Nietzsche hace una valoración positiva de aquel proceso, al que más tarde y con otras implicancias, bautizará como la *muerte de Dios*:

“(…) el ateísmo absoluto y franco (...) representa un triunfo definitivo trabajosamente conseguido de la conciencia europea, el acto más fecundo de una educación de dos mil años enderezada hacia la verdad y que finalmente se veda a

---

<sup>113</sup> Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*, pág. 14.

sí misma la mentira de la fe en Dios. Se comprende qué fue lo que en realidad venció al Dios cristiano: fue la misma moral cristiana, la sinceridad aplicada con rigor creciente, la conciencia cristiana refinada en los confesionarios, que se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa. Considerar la Naturaleza como prueba de la bondad y de la providencia divinas; interpretar la historia en honor de la razón divina como constante prueba de la existencia de un orden moral del universo y de una finalidad moral; interpretar nuestro propio destino como lo han hecho durante tanto tiempo los hombres piadosos, viendo en todo la mano de Dios que nos dispensa cada cosa y las dispone todas con las mira puesta en la salvación de nuestra alma, son maneras de pensar que hoy han pasado ya, que tienen en contra la voz de nuestra conciencia y que ante el tribunal de toda conciencia delicada resultan inconvenientes y desleales y arguyen mentira, afeminación y cobardía. Esta severidad, más que nada, es lo que hace de nosotros buenos europeos, herederos de la más reñida y más valerosa victoria sobre sí misma que ha conseguido Europa.”<sup>114</sup>

Momento de colisión entre Dios y la vida. También entre la mentira y la verdad. El tribunal es la razón, la misma que en este mismo libro V de *La gaya ciencia* (escrito hacia fines de 1886) va a ser criticada, vilipendiada y rebajada a mera facultad epidérmica del hombre, a herramienta de rebaño y artificio contra el miedo: *conocer es reducir algo extraño a algo conocido*.<sup>115</sup> Conocer es reconocer. 1873, 1878, 1886... Las contradicciones nietzscheanas no se dan sólo entre períodos sino que también asoman al interior de un mismo texto.

De vuelta a la historia. Nuestro autor presencia el ocaso de los ídolos, y se siente parte del oleaje homicida. Lo desea. Ni puede ni quiere bajarse de él. Seguramente por esto es que se muestra permeable a que nuevas amistades, lecturas e influencias comiencen a hacer mella en sus ideas. Estas transformaciones también dejarán una marca en la forma en que Nietzsche asumirá su escritura.<sup>116</sup> ¿Pero cómo asimila Nietzsche el nuevo clima? ¿A partir de qué cosas se pone en contacto con él? Lo primero y más palpable son las influencias directas del utilitarismo inglés y del positivismo en general. Éste último le viene dado sobre todo a través de Paul Rée, un *librepensador* judío que, además del pesimismo y la negación del libre arbitrio, tenía

---

<sup>114</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 357, págs. 236 y 237. Es ya conocida esta típica argumentación nietzscheana que presupone que la verdad nace de la mentira y el error, y que el imperativo científico de veracidad proviene de las entrañas mismas del cristianismo. Volveremos posteriormente sobre ella, afirmando su carácter problemático.

<sup>115</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 355, pág. 229. La definición también aparece en *Crepúsculo de los ídolos*, Los cuatro grandes errores, § 5, págs. 66 y 67.

<sup>116</sup> Si existió en Nietzsche una producción con objetivos expositivos sin lugar a dudas que ésta se aloja en las obras que nos ocupan. Por el contrario, la poesía, el tono dramático y épico, o el manifiesto cultural tan típico de las *Consideraciones Intempestivas*, todo ello ocupa menos su interés que la búsqueda de una rigurosidad conceptual (siempre escasa) a la hora de exponer sus pareceres. No obstante, una aparente paradoja hace que a partir de *Humano, demasiado humano* se iniciara la distintiva relación entre Nietzsche y la escritura aforística.

entre sus virtudes la de ser un *tirador de precisión* en cuestiones morales y psicológicas. En 1875, Rée había publicado anónimamente sus *Observaciones psicológicas*, obra con la que se había dado a (des)conocer al gran público. La lectura del texto impacta gratamente en nuestro autor.<sup>117</sup>

Si bien Nietzsche conocía a Rée desde 1873, el auténtico hermanamiento afectivo e intelectual comenzó hacia finales de 1875. La artífice del encuentro fue una amiga en común, Malwida von Meysenbug, mecenas, feminista y wagneriana, en cuya residencia funcionaba uno de los tantos talleres manufactureros del librepensamiento europeo. La relación entre Nietzsche y Rée dura hasta 1882 y, como muchas otras en la historia de nuestro autor, acabará desastrosamente y en colisión múltiple a raíz del accidentado *affaire* entre ambos y Lou Salomé: encuentros y desencuentros de una serie interminable de episodios que incluyó planes matrimoniales, proyectos de vida en comunidad para labores educativas y menos espirituales aún, amenazas de demandas judiciales, desafíos a duelo, e intervenciones de las respectivas familias, los amigos en común, los Wagner, Malwida von Meysenbug y algún que otro transeúnte que pasaba cerca.

Amor se fue; mientras duró  
De todo hizo placer.  
Cuando se fue  
Nada dejó que no doliera.<sup>118</sup>

En la biografía de Nietzsche hay un antes y un después de estos sucesos: sale notablemente herido, con varios planes abortados, sintiéndose traicionado por una, derrotado por otro, enemistado con su familia, deshonorado en su imagen pública, con el orgullo reptando por el suelo, nuevamente enfermo, presto al consumo de drogas varias, con una erupción de misantropía y devuelto por la fuerza a su terrible pero necesaria soledad creativa: su respuesta terapéutica fue la escritura vomitiva del libro primero de *Así habló Zaratustra*. También la afirmación de su *delirio* de grandeza. A partir de aquí comenzará una nueva etapa en su vida al tiempo que, intelectualmente hablando, se cierra formalmente su período ilustrado. Quien quiera indagar en los pormenores de estos hechos cuenta con bibliografía y documentación suficiente como para saciar toda clase de curiosidad.

Volvemos ahora al idilio de la amistad. Al igual que con las otras *aguas subterráneas* en las que solía bañarse nuestro filósofo, la influencia de Rée todavía es ninguneada por muchos nietzscheanos. Y lo cierto es que fue decisiva durante el período estudiado, fundamentalmente en los primeros años. De hecho, la elaboración de *Humano, demasiado humano* se confeccionará casi en simultáneo con el nuevo libro de Rée, titulado *El origen de los sentimientos morales*. Sólo unos meses separan la publicación de ambos textos. Era de esperar que los amigos se influenciaran recíprocamente, abordaran temáticas afines, compartieran varios

---

<sup>117</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [41], pág. 336 y carta a Erwin Rohde, 8 de Diciembre de 1875, *Correspondencia III*, pág. 126.

<sup>118</sup> Fernández, M. *Papeles de reciénvenido*. Buenos Aires, CEAL, 1967, pág. 254.

supuestos y establecieron un fructífero diálogo durante aquellos años.<sup>119</sup> Y así fue: “*A los demás se les regala, a usted le pertenece*”, tales fueron las palabras de Nietzsche al entregarle a Rée un ejemplar recién salido de su obra.<sup>120</sup>

Para algunos wagnerianos la presencia de Rée se juzgaba tan decisiva como dañina. Cientificismo y judaísmo la volvían indeseable, y responsabilizan al *nuevo amigo* de haber echado a perder a quien fuera el más lúcido militante wagneriano. Ante esto Nietzsche tiene que defenderse por partida doble: no sólo de la nueva orientación que ha tomado su filosofía, sino además de la originalidad de ésta. Así se habla despectivamente del *réalismo* de *Humano, demasiado humano*. Calificativo que a Nietzsche desagrada a medias: por un lado bromea con ello en las cartas a Rée; pero ante terceros defiende la originalidad de su pensar, asegurando que la nueva filosofía es sólo suya, que estaba preparada antes de los encuentros con Rée, que *su realismo* antecedió al *réalismo*... Sin embargo, nobleza obliga, nunca niega lo fructífero y estimulante de su nueva relación.<sup>121</sup> Tampoco lo hará después la ruptura. Y lo mismo con Lou Salomé, la *más inteligente de todas las mujeres*.

Pero dejemos a Paul Rée y detengámonos en lo que envenenó la pureza de la sangre nietzscheana: el positivismo. La revalorización de éste se evidenciará también en loas hacia su padre fundador. Por esta época Nietzsche no se priva de elogiar a Comte, a quien dice admirar por “haberse apropiado como nadie” de la “auténtica ciencia”. Si el estudio sistemático de la obra de Comte es propio de este período, también lo es la de una historia guiada por los mismos presupuestos científicos. En esta nueva línea Nietzsche aborda con gusto a su siempre admirado Burckhardt, al no menos elogiado Taine, a Ranke, a Michelet y -con menos agrado- también a Renan y Mommsen. Así se alejaba nuestro autor de sus posiciones pro-míticas, religiosas, e incluso mágicas, que lo llevaron al enfrentamiento con la Historia científica en la segunda *Consideración Intempestiva*.<sup>122</sup> De aquí en adelante, por el

---

<sup>119</sup> Como bien señala Lou Salomé en su ensayo, en este momento tanto Rée como Nietzsche se sirven de una premisa del utilitarismo inglés mediante la cual se atribuyen a intereses los juicios y fenómenos morales, luego al hábito, y por último al olvido del motivo interesado por el que habían surgido. Andreas-Salomé, L. *Op. cit.*, pág. 117. Diferimos del análisis de Salomé, sin embargo, cuando afirma que la recepción del positivismo en Nietzsche fue acítica (pág. 112); cuando postula, ella también, que el positivismo nietzscheano fue un tránsito, *un medio para alcanzar otras posiciones* (pág. 134) y cuando, a nuestro entender, exagera el tenor irracionalista de la última filosofía nietzscheana (pág. 142). A lo largo del trabajo intentaremos fundamentar los dichos anteriores.

<sup>120</sup> Ver carta de Nietzsche a Rée del 24 de Abril de 1878, *Correspondencia III*, pág. 282. En Junio de 1877, por su parte, Rée había obsequiado a Nietzsche un ejemplar de su libro, que iba precedido de las siguientes palabras: “*Al padre de esta obra, muy agradecida, su madre.*”

<sup>121</sup> Ver, entre otras, carta a Erwin Rohde, poco después del 16 de Junio de 1878, *Correspondencia III*, pág. 289. Y cartas a Paul Rée, de finales de Julio de 1878 y del 10 de Agosto de 1878, *Op. cit.*, págs. 296 y 300, respectivamente.

<sup>122</sup> “[La historia como ciencia] *se nos ofrece además con la peligrosa osadía de su lema: fiat veritas pereat vita* [Que triunfe la verdad, aunque perezca la vida].” *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Capítulo 4, pág. 68. Los primeros combates contra la Historia científica habían comenzado unos años atrás. Ya en *Sócrates y la tragedia* (1870) el joven Nietzsche postulaba que la tragedia griega representaba el pasado ideal de su pueblo y, por tanto, también su futuro ideal. Mitos, cantos heroicos y ritos religiosos eran la fuerza vital de una sociedad, su combustible, su alimento para la acción. Aprendiendo del fracaso griego, Nietzsche creía que había que restituir las potencias ilusorias en una Alemania que se debilitaba con la creciente cultura científica. Por eso en 1872, en

contrario, se tratará de ahondar en el origen, mirar críticamente hacia atrás, de cuestionar las tradiciones, de debilitar las ideas fuerza, de no dejarse engañar. Ya no más ilusiones, ni condenas al inescrupuloso saber que, *iluminándolas*, las desintegra.<sup>123</sup>

Esto en lo que se refiere al campo de la historia y las ciencias humanas. En lo que concierne a las lecturas filosóficas, con una notoria hegemonía del lado de los neokantianos, debieran incluirse en la lista de notables al omnipresente Lange<sup>124</sup>, al detestado (pero siempre leído) Dühring, a Fries y a Herbart.<sup>125</sup> Ya hicimos notar, empero, que numerosas evidencias tienden a demostrar que la filiación entre nuestro autor y el positivismo científico es más antigua de lo que se cree; y que Nietzsche se interesa bien tempranamente por las ciencias naturales. Tan es así que a principios de 1869, en el medio de su furor romántico-pesimista y habiendo ya conocido a Wagner, Nietzsche tenía pensado abandonar su quehacer filológico para embarcarse en el estudio de la química. La idea surge casi en simultáneo con su designación como profesor de Filología en Basilea, cuestión ésta que le hace declinar en sus planes iniciales.<sup>126</sup>

Pero sigamos con la crisis positivista. Aunque atacado al por mayor, la incidencia de la obra Eduard von Hartmann tampoco puede soslayarse, a pesar del propio Nietzsche, siempre reacio a reconocer influencias. Esta reticencia, fundada en cierta soberbia, explicaría quizás por qué nuestro *immoralista* roza tantas veces el

---

*El nacimiento de la tragedia* (Capítulo 23, pág. 182), insistía que un pueblo decae cuando se percibe a sí mismo históricamente y abandona sus baluartes míticos. Y páginas atrás: “Mas toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero.” *Op. cit.*, Capítulo 23, págs. 179 y 180. También en ese mismo año, en *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza* (Segunda conferencia, pág. 156) rechazaba la historia como ciencia al considerar que ésta trataba al pasado como algo muerto y perimido. Por último, en un fragmento póstumo, verano-otoño de 1873, 29 [88], pág. 485: “(...) *Eliminando la ilusión, por ejemplo respecto a la religión, se hubiese destruido la religiosidad en nosotros mismos, es decir, la naturaleza creativa, y habría quedado un frío saber junto a un sentimiento de desilusión.*”

<sup>123</sup> A modo de ejemplo ver la carta Carl von Gersdorff, aproximadamente 18 de Septiembre de 1871, *Correspondencia II*, pág. 221.

<sup>124</sup> Sobre las relaciones Nietzsche-Lange es útil la consulta del trabajo de Mariano Rodríguez “La lectura nietzscheana de Lange y la filosofía de la mente”, en: Moya, E. y Prior, A. (eds.), *La filosofía y los retos de la complejidad. III Congreso Internacional de la SAF*, publicado en formato CD por la Universidad de Murcia en 2007.

<sup>125</sup> La influencia de la obra de Dühring sobre *Humano, demasiado humano* queda atestiguada por la cantidad de anotaciones y resúmenes que durante todo 1875 Nietzsche dedica a sus obras. Ver, como ejemplo, el fragmento póstumo de 1875, 9 [1]. El interés de Nietzsche por este antisemita, sin embargo, data de muchos años atrás: justamente de la época del antisemitismo nietzscheano. En 1868, Nietzsche fantasea con conocer personalmente a Lange y enviarle su trabajo sobre Demócrito como muestra de gratitud, y planea al mismo tiempo reunir a los filósofos que consideraba afines a él: Dühring estaba entre ellos, resultando muy elogiado por sus lecciones berlinesas en materia de pesimismo, Byron y Schopenhauer. Véase Carta a Carl von Gersdorff, 16 de Febrero de 1868, *Correspondencia I*, pág. 486. El encanto de Nietzsche terminará en simultáneo con el wagnerianismo, aunque no cesará el interés por sus obras. Las pruebas de estos vínculos alcanzan al propio Dühring ya que entre sus papeles póstumos aparecieron unas cuantas quejas contra Nietzsche: junto a los insultos que lo catalogaban como un filósofo judío que escribía para el judaísmo, aparecieron también (¡faltaba más!) las respectivas acusaciones de plagio.

<sup>126</sup> Ver la carta a Erwin Rohde del 16 de Enero de 1869, *Correspondencia I*, págs. 562 y 563.

plagio: otro célebre schopenhaueriano dirá más tarde de Nietzsche que simplemente *no se rebajó a la tarea servil de nombrar a sus precursores*.<sup>127</sup>

Lo mismo que con Hartmann sucede con Spir y Boscovich. Del último tomará su rechazo de la noción de materia, muchas críticas al mecanicismo y buena parte de su concepción energética y de los centros de fuerzas (la base teórica de su perspectivismo). Del lógico ucraniano, que le fue contemporáneo, nada menos que la idea de que el lenguaje y el espacio lógico (en donde se da el principio de identidad) encubren un mundo que es devenir absoluto. También la convicción de que el concepto de sustancia no tiene ninguna realidad.<sup>128</sup> Como se colige, ambos fueron autores decisivos en su historia intelectual. Y sin embargo, a pesar de leerlo y releerlo desde 1873, hasta donde sabemos no hay ninguna cita textual de la obra de Boscovich, y tan sólo contamos con brevísimas menciones: la de *El porvenir de nuestros centros de enseñanza* (Tercera conferencia, pág. 173), la del aforismo 12 de *Más allá del bien y del mal* y los elogios prodigados en secreto que habitan en los fragmentos póstumos y en las correspondencias.<sup>129</sup>

Igual de escasas son las alusiones a *Pensamiento y realidad*, tratado mediante el cual conoció a Spir, también allá por 1873. Suya es una breve aparición en el nunca aparecido *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Capítulo 5, págs. 225 y 226). Y más tarde, en el aforismo 18 de *Humano, demasiado humano*, es verdad que nos remite a él, pero no da su nombre, ni datos sobre su obra, ni remarca la trascendencia de sus ideas. Por el contrario, antes de parafrasearlo en su crítica de la noción de sustancia, comenta lacónicamente: *la frase es de un distinguido lógico*. Y en el § 16 de la misma obra, cuando critica la conexión entre mundo metafísico y mundo sensible, menciona únicamente a un *lógico riguroso* que ha demostrado lo falaz de dicha relación. Por último, aunque por los manuscritos originales sabemos que está hablando de él, en el § 131 de la misma obra se lo califica simplemente como *un lógico*, a secas. Lo de Nietzsche: ni muy riguroso ni muy distinguido. Malos modales. Como mínimo.<sup>130</sup>

Otro funesto silencio es el que atañe a *Lo único y su propiedad*, la obra capital de Stirner, figura decisiva en lo que hace al individualismo nietzscheano, al egoísmo moral, al rechazo de las ideologías populares, etc. Lo mismo puede decirse de Siegfried Lipiner, cuyo *Prometeo desencadenado* inspiró decisivamente la obra más *personal* de Nietzsche: su *Zarathustra*. Consideraciones similares en torno a tres lecturas claves de juventud: *La filosofía del inconsciente* (Hartmann); *El lenguaje como arte* (del romántico Gustav Gerber) y la ya citada *Historia del materialismo* de Lange. Merced a

---

<sup>127</sup> Borges, J. L. "Nietzsche. El propósito de "Zarathustra"". Publicado en *La Nación*, Buenos Aires, 15 de octubre de 1944.

<sup>128</sup> Safranski, R. *Op. cit.*, pág. 171.

<sup>129</sup> Como los del fragmento póstumo de otoño de 1881, 15 [21], pág. 880, en donde se lo considera un enemigo de la apariencia (junto a Copérnico) y se le valora el hecho de haber acabado con la falsa creencia en la materia. Consideraciones similares en las cartas a Heinrich Köselitz del 20 de Marzo de 1882, *Correspondencia IV*, págs. 201 y 202 y finales de Agosto de 1883, *Op. cit.*, pág. 408.

<sup>130</sup> Contamos con menciones a Spir en el fragmento póstumo de la primavera de 1873, 26 [1], pág. 427, o en las cartas a Ernst Schmeitzner del 2 de Febrero de 1877 (*Correspondencia III*, pág. 200) y del 22 de Noviembre de 1879, *Op. cit.*, pág. 396.



este último, ya en 1866 le llegan a la mesa las primeras porciones de materialismo, neokantismo, positivismo inglés y darwinismo.<sup>131</sup> En el caso del segundo, Nietzsche toma conceptos claves, muchos ejemplos y párrafos textuales de su obra, que le servirán para preparar sus clases y para diseñar su *propia* teoría juvenil del lenguaje, la que aparece en los *Escritos sobre retórica* y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Gerber le fue contemporáneo y no era ninguna eminencia consagrada en el ambiente. A pesar de ello Nietzsche nunca le avisa de lo que ha tomado en *préstamo* de la Biblioteca de Basilea, y por supuesto que jamás lo cita. Idéntico caso, aunque años más tarde, el de Paul Bourget (*Ensayo de psicología contemporánea, Un crimen de amor*, etc.) de quien sabemos, por los fragmentos póstumos y las correspondencias, que nuestro autor tenía disponibles todas las referencias bibliográficas y hasta los números de las páginas de sus pasajes preferidos, utilizadas éstos en varias oportunidades para las polémicas contra Wagner.<sup>132</sup>

Pero entremos en las nuevas lecturas científicas del desagradecido en cuestión. En su período juvenil, entre 1872 y 1873, Nietzsche ya se había adentrado en matemática, mecánica y química.<sup>133</sup> Por la misma época había incursionado en astrofísica a partir de la obra de Zöllner (*La naturaleza de los cometas*) y también en 1874, ya decididamente lanzado al campo natural, nuevamente tenemos registros de su estudio. Una breve lista probará que aquéllas no fueron lecturas circunstanciales: Kopp (*Historia de la química*), Landenburg (*Conferencias sobre el desarrollo de la química*), Mohr (*Teoría general del movimiento y la fuerza*), Mädler (*La maravillosa construcción del universo*), Poulliet (*Elementos de física*). En 1875 ahora son de la partida Reidt (*Elementos de matemática*), el *Manual de física* de Reis y *Conservación de la energía* (de B. Stewart). Por ello no es casual que para 1876 tengamos un Nietzsche que siga ahondando en producciones del mismo talante, que se queje reiteradamente de los huecos científicos que había dejado su formación secundaria y universitaria, y que a la hora de pedir las licencias en la Universidad, además de las enfermedades, alegue como motivo la necesidad de instruirse libremente en esas *trabajosas ciencias*, sobre todo en las *verdaderamente rigurosas*.<sup>134</sup>

De cualquier manera, del interés y respeto (inicial o postrero) por el positivismo y las ciencias se desprende el hecho de que Nietzsche comience a sentirse un legítimo heredero de la Ilustración, sobre todo de Voltaire -a quien dedica *Humano, demasiado humano-*, de Diderot, de Erasmo, de Petrarca y, a no dudarlo, también de Kant. La obra de éste último le vino dada a partir de los análisis de Kuno Fisher. Lo mismo para el caso de Spinoza, a quien Nietzsche descubre en 1881 y no duda en calificarlo como un *predecesor* de su propia filosofía. Más allá de

---

<sup>131</sup> Recordemos que la citada obra de Lange, aparecida en 1866, fue considerada por nuestro autor como el espléndido trabajo de un kantiano al tanto del desarrollo de las ciencias naturales, que avalaría las doctrinas de Schopenhauer. Así es: si el mundo de los sentidos es el producto de la actividad de nuestro organismo, la verdadera esencia de las cosas, o “cosa en sí”, permanecería totalmente inaccesible a nuestra representación.

<sup>132</sup> Esto último lo descubrieron los wagnerianos (tardíos) que revisaban minuciosamente la obra de Nietzsche para defender a su maestro de los ataques del filósofo.

<sup>133</sup> Carta a Carl von Gersdorff, 5 de Abril de 1873, *Correspondencia II*, pág. 398.

<sup>134</sup> Carta a Carl von Gersdorff, 21 de Julio de 1875, *Correspondencia III*, pág. 97 y carta a Carl Burckhardt, 19 de Mayo de 1876, *Op. cit.*, pág. 151, entre otras.

los varios puntos de contacto, la fraternidad con Spinoza se basa en la pasión por el saber que ambos sienten: *hacer del conocimiento el afecto más potente*.<sup>135</sup> El amor a la verdad toma en esta época una renovada y briosa forma. Nietzsche buscará compañeros de senda, aunque sea entre los muertos. Al paseante no le agrada ir sólo con su sombra. Pero tampoco gusta de reconocer las compañías.

*Nosotros, los ilustrados*.<sup>136</sup> Nietzsche encuentra camaradas por doquier. En la antigüedad grecorromana, en el renacimiento italiano, en el siglo de las luces y también en su contemporaneidad. Empapado de librepensamiento, voluntad de verdad, ciencia, racionalismo y realismo, la relectura y revalorización del pasado se hace a partir de lo que Nietzsche considera las grandes marcas de su presente. Y trata a toda costa de encontrar los hilos dorados que unían todos aquellos mojonos:

“El Renacimiento italiano ocultaba en sí todas las fuerzas positivas a las que se debe la cultura moderna, es decir: liberación del pensamiento, menosprecio de la autoridad, triunfo de la cultura adquirida sobre la arrogancia del abolengo, entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de los hombres, desaherrojamiento del individuo, fervor por la veracidad y aversión hacia la apariencia y el mero efecto (...) más aún, el Renacimiento tenía fuerzas positivas que en nuestra cultura moderna *hasta ahora* no han vuelto a ser tan poderosas.”<sup>137</sup>

“*El hombre europeo y la destrucción de las naciones*. (...) En los tiempos más oscuros de la Edad Media, cuando la capa de nubes asiática se había extendido pesadamente sobre Europa, fueron los librepensadores, eruditos y médicos judíos los que sostuvieron el estandarte de la ilustración y de la independencia espiritual bajo la más dura coacción personal, y defendieron a Europa contra Asia; no es a sus esfuerzos a lo que menos ha de agradecerse que finalmente pudiera volver a alzarse con el triunfo una explicación del mundo más natural, más conforme a la razón y en cualquier caso no mítica, y que no se rompiera el anillo de la cultura que ahora nos liga con la ilustración de la antigüedad grecorromana.”<sup>138</sup>

Así, de la mano de lecturas europeas se va diluyendo el pangermanismo. Y los franceses debían poner su cuota, no sin previa puja contra cierta galofobia que caracterizara al Nietzsche wagneriano. Sabido es que para la nueva crítica de la moral resultarán fundamentales el (re)descubrimiento de algunos de los más excelsos tratadistas, sobre todo Descartes, La Bruyère, Luc de Clapiers (el marqués de Vauvenargues), Chamfort... pero con más insistencia François (el duque de La

---

<sup>135</sup> Carta a Franz Overbeck, 30 de Julio de 1881, *Correspondencia IV*, págs. 143 y 144.

<sup>136</sup> *Humano, demasiado humano*, § 55, págs. 75 y 76.

<sup>137</sup> *Humano, demasiado humano*, § 237, pág. 158.

<sup>138</sup> *Humano, demasiado humano*, § 475, pág. 231.

Rochefoucauld), Montaigne<sup>139</sup> y Stendhal. También en este aspecto fueron claves las sugerencias de Paul Rée.

Pero si con todo esto no bastara para torcer el rumbo de su pensamiento debemos, ahora sí, agregar la capital incidencia de autores específicos de los campos de la biología, la física o la química; eminencias de la talla de Lamarck, Mach o el siempre revisitado Lange. Sucede lo mismo con Newton quien pasa a ser concebido como ese gran sabio que “ama la verdad”. De esta manera, al profundizar en el trabajo realizado en otras disciplinas, hasta allí relativamente ajenas, nuestro autor va modificando el férreo esquema que tenía con relación al mundo y sus posibilidades de conocerlo: del arte a la ciencia, de la voluntad de vivir a la voluntad de conocer. Y si no cómo explicar rencores como éste:

“La denominada educación clásica. (...) Como cuando se nos inculcaba la matemática y la física de forma violenta, *en vez de* conducirnos a la desesperación de la incertidumbre y disolvemos en miles de problemas nuestra pequeña vida cotidiana, nuestras ocupaciones y todo cuanto de sol a sol se mueve en la casa, en el taller, en el cielo, en el paisaje, para mostrar a nuestra ambición que ante todo tenemos *necesidad* de un saber matemático y mecánico y para enseñarnos después la primera *fascinación* científica por la consecuencia lógica absoluta de este saber. ¡Si nos hubieran enseñado tan siquiera el *profundo respeto* por estas ciencias!, ¡si nos hubieran hecho estremecer siquiera una vez el alma con la pugna y el sucumbir y la lucha retomada y continuada de los grandes, con el suplicio que es la historia de la ciencia *estricta!* Más bien nos soplabla el hálito de un cierto menosprecio por las auténticas ciencias, en beneficio de la Historia, de la ‘educación formal’ y del ‘clasicismo’.”<sup>140</sup>

Tenemos, entonces, un voraz lector de textos como la *Mecánica del calor* del médico materialista Julius Robert von Mayer; estudios contemporáneos de matriz empirista y experimental como los *Escritos sobre electricidad* de Emil Dubois-Reymond, o escritos que combinan medicina y meteorología, como los del médico Pierre Foissac; alguien que revuelve ansiosamente entre los papeles en busca de las viejas anotaciones sobre Spir, Boscovich, Copérnico, Demócrito... que se empapa de filosofía mecanicista y materialista en general, con más insistencia entre 1880 y 1882. Y lo mismo cabe decir para todos los neokantianos, neocriticistas, darwinistas y pensadores científicistas en general con los que nuestro autor retoma o entabla nuevas relaciones: Otto Liebmann, Adolf Fick, Otto Caspari, Johannes G. Vogt, Ernst Haeckel, Zeller y Fisher, entre otros.

“Justo las *realidades* eran lo que faltaba dentro de mi saber, y las ‘idealidades’ ¡para qué diablos servían! - Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología,

---

<sup>139</sup> Ya en 1870 Nietzsche se había confesado un profundo admirador suyo.

<sup>140</sup> *Aurora*, III, § 195, pág. 234.

medicina y ciencias naturales, - incluso a auténticos estudios históricos he vuelto tan sólo cuando la *tarea* me ha forzado imperiosamente a ello.”<sup>141</sup>

(Un largo paréntesis: la búsqueda del origen y la cura de sus propias enfermedades -nacidas en su adolescencia pero notoriamente agudizadas durante estos seis años- merece ser tenida en cuenta como un factor decisivo en el acercamiento de Nietzsche a las ciencias de la naturaleza. Por un lado, es cierto, está el *clima de época* y una curiosidad intelectual que busca cubrir las lagunas de una formación predominantemente humanística. Pero también destaca una cuestión vital que lo empuja directamente a la medicina y, por extensión, a las ciencias naturales que le son afines. Nietzsche necesitaba descubrir las *razones* de sus padecimientos y encontrar las *fórmulas* para superarlos.

De hecho, de aquí en adelante, lo suyo será una auténtica terapéutica, persecución de saberes orientados al cuidado corporal, guiados por la salud, la fortaleza, la vitalidad, la vindicación de los sentidos... Son pocas las filosofías que han declarado tanto amor al cuerpo, que han pujado por su liberación, que han cantado la exaltación de su placer. Y sin embargo, una macabra paradoja nos muestra que dicha filosofía fue *encarnada* por una persona a quien su propio cuerpo no hizo más que prodigarle dolor, molestias, esclavitud, sufrimiento...

“(...) Mi padecimiento cerebral es muy difícil de juzgar, y en cuanto a los conocimientos científicos necesarios para hacerlo, soy superior a cualquier médico. Más aún, me siento ofendido en mi orgullo de científico cuando vosotras, por vuestra parte, me proponéis nuevas curas y pensáis incluso que ‘no me ocupo de mi enfermedad’. (...) El hecho es que, de ahora en adelante, pretendo ser absolutamente el médico de mí mismo, y quiero que se diga de mí que también he sido un *buen* médico - y no sólo para mí.”<sup>142</sup>

A excepción de unos cuantos meses en los que la presencia de Lou parece triturar todos sus males, el Nietzsche *ilustrado* es un Nietzsche *enfermo*. Y es también su propio médico, aunque con bastante menos éxito que como paciente. Las enfermedades marcan la vida de estos años (y lo harán durante los próximos). Pocas son las cartas en las que no alude a ellas. Nietzsche está tan aquejado como obsesionado con encontrarles respuesta. Piénsese en las interminables mudanzas en busca de los lugares apropiados, las partidas apresuradas con los cambios de estaciones, las idas de balneario en balneario y de hotel en hotel, la disciplina y el ascetismo que se impone, las sucesivas e indigestas dietas, los tratamientos de toda clase, las permanentes medicaciones, por cuenta propia y ajena... Recuérdese la exagerada importancia que le asignaba a la alimentación, a la influencia del clima en el carácter, al viento, al impacto determinante que las cargas eléctricas de la

---

<sup>141</sup> *Ecce homo*, Humano, demasiado humano, § 3, pág. 82.

<sup>142</sup> Carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche, 9 de Julio de 1881, *Correspondencia IV*, pág. 137. Sobre el racionalismo y el cientificismo en cuestiones medicinales, ver además: Carta a Paul Rée, 31 de Octubre de 1879, *Correspondencia III*, pág. 392.

atmósfera tenían sobre su salud... Así las cosas, el *cuidado de sí* pasa a ser una actividad prioritaria, y por ello no es casual que, junto a las sales medicinales, también ingiera sus dosis diarias de epicureísmo.<sup>143</sup> Y, por supuesto, es esta misma urgencia biológica la que explica, en este momento y no en otro, el notorio incremento de las lecturas científico-medicinales que circulaban en su tiempo.<sup>144</sup>

A nuestro autor le urgen verdades y respuestas en relación a su cuerpo, soluciones concretas, verificables, aplicables, empíricas... Aquí no hay relativismo ni ficcionalismo que valga. En esto Nietzsche no se desvía un ápice de los escépticos clásicos quienes, hay que recordarlo, provenían en su mayoría de la corriente empírica de la medicina, una medicina experimental opuesta a la línea especulativa de Hipócrates. Cerrando paréntesis: este Nietzsche es fisiólogo y médico de sí mismo, es también un escéptico, pero en la línea de sus padres fundadores, un filósofo de corte empirista que necesita certezas sobre el mundo sensible. Al margen de toda especulación filosófica, son aquéllas las que le reportan utilidad. Y es que cuando uno quiere sanarse de poco sirve ser un incrédulo o un pesimista de corte romántico...)

Retrocediendo sobre nuestros pasos. La creciente revalorización de la ciencia lleva a Nietzsche a dirigir su mirada a nuevas lecturas filosóficas de tinte racionalista. Lo que antes era objeto de anatema hoy se vuelve virtud. Si la razón ya no es la causante de todos los males del hombre se puede comenzar a ver con buenos ojos las obras de pensadores como Descartes y Spinoza, quienes otrora estaban ubicados en la vereda de enfrente, y ahora Nietzsche identifica con la misma pasión que él viene sintiendo. Del último ya hablamos; del primero alcanza con que recordemos que la primera edición de *Humano, demasiado humano*, en lugar del prólogo que hoy conocemos, llevaba como encabezamiento una cita del *Discurso del método*.

Este revalorizado racionalismo y el científicismo ascendente tendrían, necesariamente, un efecto de arrastre sobre otros tópicos de su pensamiento. Así comprendemos que fueran cambiando sus referentes y que los faros que siempre guiaron sus reflexiones siguieran resultando valiosos, pero con razones adicionales. Tal es el caso de Goethe, una de sus pasiones inextirpables. Aunque el creador del *Fausto* le sigue pareciendo inigualable, ahora su grandeza se funda en otros rasgos,

---

<sup>143</sup> De las numerosas menciones a Epicuro destacamos ésta por su vinculación a la ciencia y su rechazo del cristianismo: “(...) *Lo que hay de mayor verdad ha de deducirse del hecho de que las ciencias que van despertando han incorporado punto por punto la filosofía de Epicuro y refutado punto por punto el cristianismo.*” *Humano, demasiado humano*, pág. 79. Los elogios a Epicuro recorren todo el período y continúan hasta la época del *Zaratustra*. Confrontar carta a Heinrich Köselitz, 1 de Julio de 1883, *Correspondencia IV*, págs. 367 y 368.

<sup>144</sup> A las ya citadas obras de Adolf Fick, Pierre Foissac, Emil Dubois-Reymond y Otto Caspari, podemos agregar, sólo durante 1881, la adquisición de textos de Wilhelm Roux (*El combate de las partes en el organismo. Una contribución al perfeccionamiento de la teoría mecánica de la utilidad.*); Wilhelm Ferdinand Schüssler (*Una terapia abreviada, fundada en la histología y la patología celular.*); Carl Ferdinand Kunze (*Compendio de medicina práctica.*) y Claus Jacob E. Hornemann (*Tratados de higiene. Aportaciones al cuidado sanitario práctico.*). Ver además: Carta a Franz Overbeck, 20/21 de Agosto de 1881, *Correspondencia IV*, pág. 148.

por ejemplo, en haber practicado y afirmado que la razón y la ciencia son las *fuerzas supremas del hombre*.<sup>145</sup>

Lo mismo sucede con Tucídides, a quien Nietzsche le reconoce su *terrible imparcialidad*, su *apego y fidelidad a lo real*, su negativa al *embellecimiento de las cosas importantes*.<sup>146</sup> De esta forma se estaba habilitando y meritando una objetividad de lo que daremos cuenta luego.<sup>147</sup> La verdad ya no se capta mediante intuiciones, ni por genialidad, ni a través de una subjetividad privilegiada. Ya no hay miradas adivinatorias que *penetren en la esencia del mundo a la manera de un rayo*.<sup>148</sup> La verdad es una fatigosa y ardua faena de la razón, más impersonal y anónima que producto de grandes hombres. La razón científica, por su parte, es una empresa colectiva: un *trabajo*. Que nos reporte placer o que nos resulte una *tortura*, eso es algo que precisaremos en capítulos siguientes.

Sin embargo, como ya enfatizamos y seguiremos haciendo, no hay que sobrestimar los alcances del cambio. Aunque la *crisis nietzscheana* redunde en una revisión de los fundamentos, el racionalismo alcanzado tiene límites y particularidades insoslayables. Es racionalista... pero también nietzscheano. Y basta citar un pequeño aserto de *La gaya ciencia* para recordarnos que *La conciencia representa la evolución última y tardía del sistema orgánico, y por tanto, lo menos sólido de tal sistema*.<sup>149</sup> La cita, aunque sacada de contexto, sirve para clarificar que el hecho de que nuestro filósofo nunca jamás deificará la razón, y ello es así, entre otras cosas, porque el suyo es un racionalismo anclado en la sospecha y la crítica, porque a su desmantelamiento de la cultura le urge recelar de todos los ídolos: “*La ‘ilustración’ de Nietzsche es ‘ilustrada’ con respecto a sí misma: no cree con absoluta seriedad en la razón, en el progreso, en la ‘ciencia’, pero los utiliza como medio para poner en duda la religión, la metafísica, el arte y la moral, para hacer de ellas ‘cosas discutibles’.*”<sup>150</sup>

Dejaremos en suspenso el valor de verdad de las afirmaciones anteriores: con qué fuerza cree Nietzsche en la razón y cuáles son las *razones* últimas de sus nuevas preferencias. Olvidemos además el hecho de que éste es precisamente el sentido de la crítica ilustrada, de la científica, y también de la nietzscheana: la obligación de volverse contra sí misma. Veremos luego que la *utilidad* que encuentra Nietzsche en la ciencia es mayor que la que da ser un vulgar instrumento para la crítica. Lo de

---

<sup>145</sup> *Humano, demasiado humano*, § 265, pág. 172 y fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [86], pág. 345.

<sup>146</sup> *Historia de la literatura griega* (Lecciones pronunciadas entre 1874 y 1875), apartado 12, La literatura histórica, págs. 328 y 329.

<sup>147</sup> Pasados unos años, en un fragmento póstumo de otoño de 1880, 6 [383], pág. 667, se lo seguirá valorando. También en *Crepúsculo de los ídolos* (Lo que debo a los antiguos, § 2, págs. 131 y 132) se alabará a Tucídides por lo mismo: realismo intransigente, amoralidad, fortaleza ante el mundo, dominio de las cosas gracias al dominio de sí, etc. Todos estos caracteres, dirá Nietzsche, son la consumación del realismo de la Sofística, por oposición al idealismo platónico que huye de lo dado y se refugia en un mundo ‘ideal’. Todavía encontramos opiniones similares en fragmentos póstumos de la primavera de 1888. En torno al realismo de la Sofística ver el fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [147], pág. 577.

<sup>148</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 28.

<sup>149</sup> *La gaya ciencia*, I, § 11, pág. 19.

<sup>150</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 72.

Nietzsche no es un mero *tránsito*. Y tan es así que el intento de tirar abajo la tradición es algo que nuestro autor hará con o sin ciencia. Las mismas dudas surgen cuando se enfoca el lente en las ambivalencias de la relación que Nietzsche establece con el *progreso*. Así, al calificar el alcance del nuevo cientificismo, habremos de resaltar que la nietzscheana es una ilustración obligada a combatirse a sí misma.

*El helenismo tiene para nosotros el valor que tienen los santos para los católicos.*<sup>151</sup> Se sabe que la nota característica de los escritos juveniles había sido la visión particular que nuestro autor se configuraba sobre la grecidad. No es sorprendente entonces que a partir de estos cambios también se deba repensar su relación con ella. El ideal de una vuelta a los griegos no cede, pero las diferencias con el pasado son notorias. Recordemos que el Nietzsche romántico insistía permanentemente en que el apogeo de Grecia duraba hasta los presocráticos. Se situaba el inicio de la decadencia helénica en la figura de Sócrates y la causa no era otra que el veneno racionalista por él introducido. La decadencia griega preanunciaba la decadencia del racionalismo moderno, en otras palabras, la cultura europea contemporánea era el triunfo del socratismo.

“En esta confrontación yo entiendo por espíritu de la ciencia aquella creencia, aparecida por vez primera en la persona de Sócrates, en la posibilidad de sondear la naturaleza y en la universal virtud curativa del saber.”<sup>152</sup>

“Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal el *hombre teórico*, el cual está equipado con las más altas fuerzas cognoscitivas y trabaja al servicio de la ciencia, cuyo prototipo y primer antecesor es Sócrates.”<sup>153</sup>

“En Sócrates penetra el principio de la ciencia: y con ella lucha contra el inconsciente y por su aniquilación.”<sup>154</sup>

Pero en el período que nos interesa las cosas ya no se valoran de la misma manera. Ahora es el legado de la escuela socrática, el de Platón y Aristóteles, el que comienza a ser recuperado en sus implicancias: el ideal de la felicidad en la contemplación y la autarquía, la medida por contraposición a la *hybris*, el amor al conocimiento, etc. Entonces, si es indudable que el encanto por los griegos continúa, también lo es que han cambiado los motivos del enamoramiento: el *espíritu científico* griego pasa a ser considerado como el más valioso aporte a la cultura de Europa y ya no más como el funesto suceso que inicia su perdición. El problema de

---

<sup>151</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1869, 1 [29], pág. 67.

<sup>152</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 17, págs. 140 y 141.

<sup>153</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 18, pág. 146.

<sup>154</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1869, 1 [1], pág. 66. Dichas posiciones, uno de los núcleos teóricos del joven Nietzsche, aparecen tempranamente en 1870 con *Sócrates y la tragedia* y se reafirman hacia 1872 con *El nacimiento de la tragedia*. A partir de 1875-1876 comienza a matizarse el enfrentamiento. Lo primero que se observa es una progresiva diferenciación entre Sócrates y las ciencias. Ver las lecciones conocidas como *Historia de la literatura griega III*, Capítulo 6, pág. 360.

fondo está en la valoración que Nietzsche hace de la ciencia moderna.<sup>155</sup> Siendo ésta positiva, lo que conduce a ella no tiene los defectos que antes se le endilgaban. Tales posiciones no podían menos que concluir en una radical inversión del juicio que se tenía sobre Sócrates.<sup>156</sup>

Ya se han señalado los inconvenientes que contiene la interpretación juvenil nietzscheana tanto de Sócrates como del platonismo.<sup>157</sup> Las generalizaciones y los puentes mal contruidos impedían ver lo específico del socratismo. Ahora bien, ni falta de seguridad instintiva, ni líder de una ilustración griega que seca el trasfondo vital dionisiaco<sup>158</sup>, el *tábano ateniense* dejaba de ser el monstruoso *responsable intelectual* del ahogo de la vitalidad cultural griega. Al no aborrecer la voluntad de verdad, ni pelear ya contra el *concepto*, ni denostar la ciencia porque seca la vida, Nietzsche se reconcilia momentáneamente con el socratismo.

“Sócrates. Si todo va bien, llegará el día en que para progresar ético-racionalmente se preferirá recurrir a los dichos memorables de Sócrates que a la Biblia, y en que Montaigne y Horacio serán usados como precursores y guías para la comprensión del sabio mediador más simple e imperecedero, Sócrates. A él se remontan los caminos de los más diversos modos de vida filosóficos, que en el fondo son los modos de vida de los diversos temperamentos, establecidos por la razón y el hábito y que apuntan sin excepción a la alegría de vivir y del propio sí (...) Sócrates aventaja al fundador del cristianismo por su gozosa clase de seriedad y por esa *sabiduría llena de picardía* que constituye el más hermoso estado anímico del hombre. Además, su entendimiento fue mayor.”<sup>159</sup>

Ni antecedente necesario del cristianismo, ni pseudo-griego ni anti-griego, la greicidad es también la de Sócrates y su escuela. Un legado transmitido a Europa

---

<sup>155</sup> En *Humano, demasiado humano* (§ 265, pág. 172) se sostiene que el sentido científico y la visión racional del mundo proceden de los griegos. Este elogio de la antigüedad se reitera, años más tardes, en *El anticristo* (§ 59, pág. 116) con un gran énfasis puesto en la conquista del método científico y en el desarrollo de los instintos para poder ver tanto la *realidad* como los *hechos*. Por contraposición a este avance aparece siempre el cristianismo.

<sup>156</sup> Para luego ser nuevamente transformado con total nitidez en *Crepúsculo de los ídolos*. Para ello ver el apartado titulado *El problema de Sócrates* o el fragmento póstumo de la primavera de 1888, 14 [111], pág. 552.

<sup>157</sup> “La imagen nietzscheana de Sócrates resulta discutible no sólo por su punto de partida psicologizante; mucho más problemática es la equiparación masiva del concepto socrático-platónico de la ‘teoría’ con la tendencia universal a la ciencia, y, además, a la ciencia en el sentido moderno. Nietzsche confunde con ello cosas completamente distintas: la teoría antigua y la nuova scienza.” Fink, E. *Op. cit.*, pág. 40.

<sup>158</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 38.

<sup>159</sup> *El caminante y su sombra*, § 86, pág. 149. “Sócrates, he de confesarlo, me es tan cercano, que casi siempre estoy en lucha con él.” Fragmento póstumo, ¿verano de 1875?, 6 [3], pág. 105. En *Humano, demasiado humano* (§ 433, pág. 212) se lo exalta directamente como un espíritu libre. Opinión similar encontramos en *La gaya ciencia*, IV, § 340, pág. 202. En un fragmento póstumo, finales de 1880, 7 [222], pág. 710, se exalta su escepticismo acerca de las cuestiones de moral. Más ambiguas, aunque no exentas de encomios, se presentan las opiniones de *Los filósofos preplatónicos*, lecciones de 1872-1876, § 10, Heráclito, pág. 74.



toda, una herencia de la que no debe renegarse sino que, por el contrario, ha de profundizársela con arreglo al porvenir. Sucede que Nietzsche mira hacia adelante: al desprenderse del prisma romántico, ya no es aquel restaurador del pasado que desesperadamente quería restablecer la ontología heraclítica, resucitar a los gloriosos muertos y condenar su presente por haberlos sepultado injustamente. Por otro lado, distanciado ya del programa cultural wagneriano y de la germanidad en general, la *polis* griega se hacía más lejana todavía.

La relectura sobre el helenismo también tendrá su correlato en las lecciones impartidas por Nietzsche, en la valoración que se hace de la Grecia racional, lógica y científica. Por el contrario, lo que antes era la fuerza mítica y religiosa de un pueblo ahora comienza a ser tratado como *mera superstición*. Lo mágico y lo simbólico se oponen a la racionalidad y a la causalidad natural...

“El arte, obstaculizando la ciencia entre los griegos.”<sup>160</sup>

“La liberación de la poesía se logra en las demás esferas de la vida por viajeros (Hecateo, Heródoto), astrónomos y físicos (Anaximandro, Anaxágoras, Demócrito), estadistas, embajadores, caudillos populares, por los procesos judiciales, por maestros de las ciencias, por médicos: doquiera los objetivos son más claros, y los medios más prácticos, allí donde la superstición ha tenido que retroceder ante el pensamiento y la observación, donde el egoísmo de los hombres se confía a sí mismo.”<sup>161</sup>

“Cuanto más se pierde la superstición posteriormente entre los griegos, cuanto más se despierta el sentido de la causalidad natural, cuanto más consciente se hace la vida, tanto más retrocede la tendencia al ritmo. Es un criterio para determinar la medida de racionalidad y consciencia, saber hasta qué punto un pueblo o una persona necesita todavía del discurso rítmico.” (...) “En todas estas naturalezas actúa elementalmente la fuerza del ritmo, y en ellas vive más intensamente el sentido por lo simbólico que por lo causal.”<sup>162</sup>

Aquí debemos dejar clara una cuestión, que a nuestro juicio resulta decisiva. El joven Nietzsche, sobre todo hasta las *Consideraciones intempestivas*, todavía no ha pulido ciertas armas que lo caracterizarán luego: la maestría para encontrar el talón de Aquiles de sus enemigos, la frialdad analítica y destructiva, la reflexión crítica y distante ante cualquier idealismo, en fin, todo lo que a la postre le permitiría la disección de la cultura burguesa occidental. Se lo impiden justamente sus ideales

---

<sup>160</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [8], pág. 328.

<sup>161</sup> *Historia de la literatura griega. Parte III*, Capítulo 2, pág. 349.

<sup>162</sup> *Historia de la literatura griega. Parte III*, Capítulo 2, pág. 349. En *Los filósofos preplatónicos*, las lecciones impartidas entre 1872 y 1876, también se opone mito y antropomorfismos a ley natural. Ver: § 1, Introducción, pág. 20; los comentarios sobre Tales (§ 6, pág. 39), Leucipo y Demócrito (§ 15, págs. 148 y 149).

juveniles, un credo fervoroso, el predominio del sentimiento y el instinto en desmedro de la reflexión, cierto irracionalismo anti-ilustrado<sup>163</sup>, en otras palabras, el *excesivo apasionamiento* que su romanticismo exigía...

Pero aún hay más: esta pasión con la que Nietzsche abrazaba sus ideas tempranas, la encarnación de ellas, su transformación y su fuerza, todo ello es lo que hace aparecer como “crítica” la mutación posterior. Dimensionando la potencia de las certezas nietzscheanas de juventud, su vitalidad actuante, la devoción y admiración que acarreaban, la identidad que le proporcionaban, midiendo todo ello podemos comprender que este “intervalo” se viviera necesariamente como traumático. De este modo cobran otro sentido sus palabras cuando afirmaba que la crítica del pesimismo romántico anticientificista era una etapa necesaria y también una enfermedad, algo que había que superar para volver a ser pesimista. *Humano, demasiado humano* (la primera criatura salida de esa crisis) representaba entonces la curación de ese extremado *pathos* inicial que se había transformado, no sólo en una forma de entender las cosas, sino también en una manera de sentirlas:

“(…) Entonces libré conmigo un arduo y paciente combate contra la anticientífica tendencia fundamental de todo pesimismo romántico a exagerar, a interpretar experiencias personales singulares como juicios universales, más aún, como condenas del mundo, en una palabra, *invertí* mi mirada. Optimismo, con el fin de la restauración, para un día cualquiera poder volver a ser pesimista: ¿lo entendéis?”<sup>164</sup>

Uno de los pilares del pesimismo era la convicción del sinsentido de la existencia, creencia que nos arrastraba indefectiblemente hacia una valoración trágica de la vida. Habida cuenta de que el Nietzsche ilustrado no puede terminar con su romanticismo sin destruir aquel supuesto, se entiende que de aquí en adelante se modifique la antigua concepción de la existencia. Lo mismo sucede con el Ser: por lo menos declamativamente, el mundo ya no tendrá valor en sí, ni finalidad, ni racionalidad, ni orden moral, ni bien, ni belleza:

“(…) La manera en que la naturaleza desarrolla sus géneros no es un modelo de racionalidad, sino que precisa siempre para llegar a un resultado de una enorme abundancia, fracasando casi siempre y lográndose sólo como excepción.”<sup>165</sup>

“Quien nos desvelase la esencia del mundo nos causaría a todos la más desagradable de las desilusiones. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como

---

<sup>163</sup> “*La Ilustración desprecia el instinto: cree sólo en razones.*” Fragmento póstumo, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [45], pág. 125.

<sup>164</sup> Prólogo a *Humano, demasiado humano* (1886), pág. 10.

<sup>165</sup> *Historia de la literatura griega. Parte III, Capítulo 6*, pág. 359.

error) es tan rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y de desdicha (...)”<sup>166</sup>

Dejando de lado por el momento el problema de la idea del mundo como representación en términos de “error”, lo notorio es que la misma verdad resulta ahora desprovista de las cargas morales y emocionales que poseía antaño: al quedar el Ser sin revestimientos *a priori*, la verdad ya no será horrorosa ni dolorosa. La vida tampoco será un absurdo que desemboque indefectiblemente en sufrimiento.<sup>167</sup> Con esto el arte ha perdido buena parte de su función transfiguradora, anestésica, metafísica. Se abre paso así a una ciencia que puede y debe estudiar el mundo desmoralizadamente. Que puede y debe des-moralizar el mundo.

En última instancia, el optimismo entrante se afirma toda vez que se coteja que la existencia concreta es lo que el hombre hace con ella. Todo depende del mundo como representación que nos edifiquemos como especie; qué nos representamos del mundo, qué errores resultan imprescindibles y cuánto estamos dispuestos a ver: la conveniencia o no de la verdad, el grado de tolerancia ante ella, dependerá, a fin de cuentas, de la fortaleza de la especie o del individuo concreto en cada caso. Dicha fuerza variará según los contextos históricos. He aquí uno de los ejes de la ruptura con el pesimismo de Schopenhauer. El otro, ya podemos adelantarlo, suponía la negación de la distinción schopenhaueriana entre lo Uno primordial (cosa en sí) y el mundo como representación (mundo fenoménico). Veremos luego que nuestro autor ni podrá romper definitivamente con el primer axioma, ni mantendrá plena seguridad con respecto al segundo.

Pero más allá de los vaivenes, lo novedoso es que Nietzsche caracteriza su época como de *alegría por lo real*, por comparación con los períodos anteriores que tenían devoción y necesidad de la mentira, la ilusión y el engaño. Debemos retener aquí que lo irreal está asociado no sólo al arte, sino fundamentalmente a la metafísica, la moral y las religiones. Y también conviene despejar el equívoco de suponer que la ciencia equivale sin más a veracidad y realismo. Si como dijimos, Nietzsche adhiere a una nueva cientificidad y cambia la *voluntad de vivir* por la *voluntad de conocer*, huelga saber las razones que se esgrimen a favor de ese cambio.

Según algunos comentaristas como Vattimo, la nueva valoración de la ciencia no reposaría tanto en la objetividad o la utilidad de los conocimientos que ella aporta, sino en las actitudes que impone a quienes la practican. Sistemática, método, sospecha, escepticismo, nuevos hábitos de vida: la tarea científica dota al sujeto de unas virtudes que constituyen el nuevo tipo humano que la época demanda.<sup>168</sup> Por el contrario, el arte, que antes era la búsqueda, finalidad y

---

<sup>166</sup> *Humano, demasiado humano*, § 29, pág. 60.

<sup>167</sup> Sobre el problema de la amoralidad del mundo y su carencia de valor *a priori* conviene al respecto recordar la influencia del budismo. No obstante volveremos luego sobre el tópico pues, en otros fragmentos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche jugará con la posibilidad de lo contrario.

<sup>168</sup> “Coherentemente con todo esto, tampoco la ciencia es apreciada por Nietzsche, en *Humano, demasiado humano*, en tanto que conocimiento objetivo de la realidad, sino porque, por las actitudes espirituales que entraña, constituye la base de una civilización más madura, en definitiva menos violenta y pasional. En ninguna página de *Humano, demasiado humano* atribuye Nietzsche a la ciencia la capacidad de proporcionar un conocimiento

condensación de la existencia, ahora se ha vuelto puro entretenimiento y banalidad. Ocupa otro lugar en la sociedad, por ende, ha perdido la incomparable potencia que lo volvía excepcional. En próximos capítulos ahondaremos sobre estas cuestiones.

En general, la nueva científicidad que Nietzsche vindica y reivindica no es ni por asomo la de un positivismo puro, con su aridez, frialdad y ascetismo. Tampoco se deriva de la metafísica platónica y su pauperización cristiana. La nueva *praxis* que Nietzsche imagina es una original combinación entre ciencia y arte, es una ciencia más o menos jovial, una ciencia que escarba en lo más profundo del ser, que busca afanosamente y con paciencia lo que mora “debajo de”. Como veremos luego, la *genealogía*, la *filosofía histórica* y la *química de las ideas* serán los métodos privilegiados para desacralizar dicho mundo.

Hemos repasado algunos de los factores que explican las transformaciones de Nietzsche y que, paralelamente, agudizan su alejamiento de Schopenhauer, aunque más estético y existencial que estrictamente epistemológico. La crisis devendrá entonces en nueva comprensión hacia las ciencias, incluidas las llamadas *ciencias duras y naturales*; en una mirada distinta y compleja sobre las relaciones entre arte y verdad, y en la asignación de un nuevo lugar para la razón, que tomará la forma de la denominada “voluntad de conocer”, resignificando el sentido del clásico concepto schopenhaueriano. Finalmente veremos cómo asoma un Nietzsche ilustrado, si no moderno y progresista, por lo menos dispuesto a aceptar la idea de progreso, o una concepción subyacente de evolución (sobre todo en el campo del saber), pues ahora es la ciencia, y no el arte, la auténtica locomotora de la historia.

Hauser decía que la Ilustración era “una concepción alegre del mundo”. Si hay algo de cierto en ello entonces no es extraño que el científicismo y la influencia ilustrada den cabida a un Nietzsche optimista. Una aparente contradicción en términos. Y muchas más aún. Estos cambios que se fueron dando no podían dejar de incidir en el concepto de verdad que Nietzsche sostuvo. Si la cosmovisión nietzscheana había colapsado, también lo hará el criterio a partir del cual esta cosmovisión se cimentaba. Nuevas luces serpean en torno a nuestro “investigador”, y con ellas se otearán nuevas honduras.

Fabulosa vivencia: en medio de la crisis Nietzsche se siente un filósofo maduro, un pensador, y no puede menos que ver al romanticismo de Schopenhauer como una filosofía de juventud, que fue la suya propia. El *pathos* schopenhaueriano ya no concuerda con el mundo, tampoco con la experiencia subjetiva de él. La crisis es, qué dudas caben, un ajuste de cuentas con su pasado. En la percepción nietzscheana, el pesimismo y la reificación del arte no encajan con la madurez filosófica. Hoy el trono lo ocupa la ciencia. Pero no hay trono que dure demasiado. Ya se sabe qué hacen los ilustrados con la testa de los monarcas...

---

*objetivo de las cosas.”* Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1990, pág. 54. También págs. 55 y 56. Lo mismo en Barrios Casares, M. “Nietzsche: La crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración.” y en su introducción al Volumen II de la edición castellana de los fragmentos póstumos de Nietzsche (pág. 25). Aunque no se busque enfrentar a Nietzsche con las ciencias, similar valoración encontramos en Romero Cuevas, J. M., “¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?” *Op. cit.*, pág. 140.

## El proceso

*Indagando en las previsibles consecuencias del cambio*

“Es necesario pensar y decir que el ente es. Pues el ser es, pero la nada no es. Esto te ordeno que lo des a entender. De esta primera vía de investigación -te aparto- y luego de aquella por la cual los mortales que nada saben, se extravían bicéfalos. Pues la incapacidad en sus pechos dirige su mente extraviada. Son arrastrados, sordos y ciegos, estupefactos, raza sin juicio para quienes el ser y el no ser es considerado lo mismo y no lo mismo. El de ellos es un camino que retrocede.”

Parménides. *La vía de la verdad*.

Algo básico que supone la idea de sistema es la coherencia entre las partes. Como ya se apuntó, el afán de muchos comentaristas de Nietzsche consiste en ordenar su pensamiento y articularlo en un sistema. Por tal razón pocos resisten la tentación de hallar una concepción unitaria de la verdad en toda su producción. Rara vez se plantean eventuales incoherencias, incompatibilidades, cambios y, por qué no, más de un concepto de la verdad. Así se entiende que se soslaye el período específico que ahora nos ocupa, que se le dé el valor de tránsito, un intervalo llamado a ser rápidamente abandonado. Ya vimos que esta interpretación es tributaria de las posiciones que el propio Nietzsche sentará luego, sobre todo en su esbozo autobiográfico titulado *Ecce homo*. El acuerdo es casi unánime: se sostiene que el período iluminista es tan sólo una preparación para su posterior crítica de los valores europeos y la construcción de su esperada filosofía. De esta manera el nuevo cientificismo no sería más que un medio. El auténtico pensar nietzscheano sería el de su obra póstuma.<sup>169</sup> Así se explicaría que Nietzsche desechara luego lo que ya no le reportaba utilidad alguna: en el período ilustrado hay demasiados elementos que no engrazan con las restantes piezas del *puzzle*.

Por nuestra parte, de aquí en adelante intentaremos probar, primeramente, que este Nietzsche, el ilustrado, es por momentos tan incompatible con el anterior como con el futuro; luego, que aparecen incongruencias importantes en las obras del mismo período, es decir, que se observa la existencia de varios conceptos de verdad, definitivamente contradictorios e incompatibles entre sí. Y ello no sólo entre distintos textos sino dentro de un mismo libro. Estas razones apuntan a sostener la inviabilidad de una concepción unitaria de la verdad en Nietzsche, ergo, la imposibilidad de pensar en una sola gnoseología. Mucho menos un *sistema* nietzscheano, dejando de lado el hecho de que su autor quisiera o no edificarlo. Aunque Nietzsche fuera, al igual que Schopenhauer y Hartmann, un neokantiano, no por ello debía heredar la vocación sintética y aquella *pulsión* arquitectónica de la razón. Más involuntaria y vital que conscientemente buscada, la producción nietzscheana es destructiva, genealógica y analítica, por momentos, una caótica invectiva orientada al mero dismantelar. Aunque nosotros creemos que en el fondo

---

<sup>169</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, pág. 25.

sí anhelaba un sistema, Nietzsche no alcanzó a construirlo en vida: sobre bases incongruentes e inextricables no hay posibilidad de montar ninguna estructura estable. Y, a juzgar por sus palabras, no era la primera vez que esto le pasaba:

“A los lectores de mis escritos precedentes quiero manifestar de forma expresa que he abandonado los puntos de vista metafísico-artísticos que en esencia dominaban en ellos: son agradables, pero insostenibles. Quien se permite hablar en público en fecha temprana, por lo habitual, se ve obligado al poco tiempo a contradecirse públicamente.”<sup>170</sup>

Retrocedamos en el tiempo. Ya dejamos caer que en el *joven* Nietzsche tampoco contamos con una teoría del conocimiento homogénea. Esto se corrobora cuando se comparan las diferencias existentes entre *El nacimiento de la tragedia* (al que podemos añadir *La visión dionisiaca del mundo*) y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (junto a *Sobre el pathos de la verdad*). Las ambivalencias empiezan temprano: hay unos textos más schopenhauerianos y otros encaminados decididamente hacia el escepticismo. Y se ahondan aún más las diferencias si incluimos las reflexiones gnoseológicas desperdigadas en las *Intempestivas*. De cualquier manera, al igual que con los otros períodos, tenemos aquí unas líneas maestras que guían, posiciones teóricas que priman sobre las restantes. Dijimos ya que son éstas últimas las que nos permiten hablar de distintas etapas, aportándole una pizca de pertinencia a las siempre falaces clasificaciones. Más aclaraciones que oscurecen.

Para entender el cambio en el período ilustrado comenzamos abruptamente recordando que la gnoseología del primer Nietzsche estaba edificada sobre la metafísica del arte y el concepto de genio. Ambas cuestiones le viene dadas de Schopenhauer, su *gran educador*. En Schopenhauer, el conocimiento era algo absolutamente secundario, dependiente de la Voluntad y producto directo de los fines de ésta: de allí que el conocimiento y la razón, tanto en Nietzsche como en su primer inspirador, tuvieran un origen corporal que lo volvía espurio. Dicho origen sólo se comprende desagregando el binomio Voluntad y Representación. Citemos extensamente a Schopenhauer que se explica a sí mismo mejor que nadie:

“(…) Esta *voluntad*, en vez de ser, como hasta aquí han supuesto los filósofos todos, algo inseparable del *conocimiento* y mero resultado de éste, le es fundamentalmente diferente e independiente del todo; independiente de la inteligencia, que es de origen secundario y posterior, pudiendo, por lo tanto, subsistir y manifestarse la voluntad sin la inteligencia, que es lo que sucede real y efectivamente en la Naturaleza entera, desde la animal hacia abajo. Que esta *voluntad*, que es la única cosa en sí, lo único verdaderamente real, lo único originario y metafísico, en un mundo en que todo lo demás no es más que fenómenos, es decir, mera representación, que esta *voluntad*, digo, presta a cada cosa, sea la que fuere, la fuerza porque puede existir y obrar, que, por consiguiente,

---

<sup>170</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [159], pág. 361.

no sólo las acciones arbitrarias de los animales, sino hasta los instintos orgánicos de su cuerpo animado y la forma y constitución misma de ellos, hasta la vegetación de las plantas, y, por último, en el reino inorgánico, la cristalización, y, en general, toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos físico-químicos y hasta la gravedad misma que todo esto en sí, y fuera de la representación, es lo mismo que en nosotros hallamos cual voluntad, de la que tenemos el conocimiento más inmediato e íntimo que cabe.” “(...) no es la voluntad la condicionada por el conocimiento, como hasta ahora se ha supuesto, sin excepción, sino que es más bien la voluntad la que condiciona al conocimiento.”<sup>171</sup>

La inversión schopenhaueriana apunta al centro del racionalismo moderno; reordena las prioridades, deja un lugar a la razón, sobre todo en la condición humana: ésta no es pura irracionalidad, pero tampoco racionalidad pura. Queda claro entonces que hay intelecto y saber racional pero que éstos, junto a la misma voluntad de conocer, son epifenómenos de la Voluntad en general, fuerza primigenia y metafísica, auténtica cosa en sí, Ser por excelencia. Las mismas criaturas son expresión de su despliegue, la objetivación de su fuerza en el mundo de la representación.<sup>172</sup> Puesto que se encuentra condenada a vagar en el mundo de los fenómenos, se comprende que la racionalidad no pueda jamás asir la verdad como tal, y que tampoco le sea posible adentrarse en las entrañas mismas del Ser: éste es impenetrable *per se*.

Vayamos a la metafísica del arte, también tributaria del pesimista de Danzig. La contemplación estética (a través de una especie de *saturación de la imagen de la cosa*) hace desaparecer el dolor que genera en el hombre la idea de que el yo y su objeto se oponen. De modo que se esfuma, aunque transitoriamente, la angustia que produce el mundo como Voluntad, ella misma asiento de todo dolor. En otras palabras, el arte despersonaliza al disociar el mundo como voluntad del mundo como representación: “(...) *sumergidos plenamente en la contemplación de un fenómeno, ya no sentimos un yo que estuviera separado de su contenido, sino que nos sentimos ‘perdidos’ en éste. Con esto desaparece todo egoísmo, puesto que ha desaparecido también el yo en quien incide, todo querer poseer, pues en aquella intuición plena tenemos cuanto queremos y cuanto podemos querer de la cosa.*”<sup>173</sup> Tanto el sujeto como el objeto se liberan de su individualidad aparente, de

---

<sup>171</sup> Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, págs. 40 y 41.

<sup>172</sup> “Mas la verdad es que tal animal primitivo es la voluntad de vivir, siendo como tal, algo metafísico y no físico. Cada especie ha determinado su forma y organización para su voluntad propia y a la medida de las circunstancias en que quería vivir, mas no cual algo físico en el tiempo, sino como algo metafísico fuera del tiempo. La voluntad no ha brotado de la inteligencia existiendo ésta, con el animal todo, antes que se hallara la voluntad, como mero accidente, como algo secundario y aun terciario, sino que es la voluntad lo primario, la esencia en sí, y el animal su manifestación (mera representación en el intelecto consciente y en sus formas el tiempo y el espacio) animal provisto de todos los órganos que pide la voluntad para vivir en esas circunstancias especiales. A estos órganos pertenece también el intelecto.” Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pág. 90.

<sup>173</sup> Simmel, G. *Op. cit.*, pág. 97. Y en la misma página: “Esta es la inversión radical del hombre interior, la salvación por el estado estético, que puede provocarse frente a cualquier objeto, siempre que su contenido, reflejado en una representación y sin servir a ningún interés de la voluntad, nos llene. Llamamos bellos a aquellos objetos que nos facilitan la contemplación de la imagen separada de toda base de voluntad; el genio artístico es el hombre que consigue

su existencia física (fenoménica) en el tiempo y en el espacio. De esta manera, la intuición estética es más un ver la cosa que un pensarla. Y es el genio quien intuitivamente ve, de forma transparente y prescindiendo de la razón.

Metafísica de artista. Salvación a través del arte. Romanticismo. Preeminencia de la Voluntad de vivir sobre la voluntad de conocer. Puja contra las premisas ilustradas. El kantismo ha sido invertido y radicalizado. La representación es objetivación de la Voluntad. Este proceso se da en el mundo fenoménico, nuestro mundo de tiempo y espacio. De esta forma, el conocimiento es sensibilización y objetivación de ese caos originario. La idea nietzscheana de que *a falta de garras el hombre tiene el intelecto*, de que la inteligencia es un arma formada tardíamente, de manera secundaria y por razones adaptativas y vitales, tiene su origen en esta frase del maestro: “*Así como con sendos órganos y armas, ya defensivas ya ofensivas, así también ha provisto la voluntad a cada forma animal con un intelecto, como medio para la conservación del individuo y de la especie.*”<sup>174</sup> Esto es casi idéntico a lo que Nietzsche enuncia en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y que años más tarde reformulará en *La gaya ciencia*.<sup>175</sup>

El conocimiento es una función de la vida, está orientada a ella. La razón le sirve, sometida bajo el yugo de la Voluntad. En la mayoría de los hombres (*ordinarios*, nos dice el extraordinario Schopenhauer) se conoce por obligación, compulsivamente, sólo movido por intereses básicos. Por el contrario, el genio posee el privilegio de separar a la razón de la servidumbre a la que estaba sometida. El genio alcanza así la deseada objetividad, capta las cosas *intuitivamente*, en un proceso de conocer in-volitivo. La objetividad procede justamente de ese desligarse de la Voluntad, de olvidar su origen corporal y compulsivo: *como es mejor el fruto que no sabe al suelo en que ha nacido.*”<sup>176</sup>

En Schopenhauer el genio asciende sobre el resto de sus congéneres y conoce auténticamente, se eleva a la categoría de sujeto cognoscente puro. Este proceso se da cuando, merced a la objetividad ganada, *surgen de las cosas individuales sus ideas platónicas*. Se entiende ahora por qué “metafísica” y por qué “artística”. Aunque extraña combinación entre el pesimismo, el kantismo, la ciencia de su época y ciertos elementos platónicos extrapolados, lo de Schopenhauer no puede decirse que sea racionalista. El mundo no es conforme a razón y su fundamento no es asible intelectualmente. Ahora bien, este irracionalismo estético es lo que hereda el joven Nietzsche. A grandes rasgos, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta la última *Consideración Intempestiva*, allá por 1876. Sabemos también que nada de esto se extinguirá por completo: *he seguido siendo poeta hasta el límite extremo de este concepto, a*

---

*esto de un modo más pleno y más perfecto que los demás; la obra de arte nos fuerza en cierto modo a su contemplación: con ella se eleva a una existencia propia el contenido de las cosas y destinos, sacado de toda complicación con el deseo y con lo meramente práctico (...) Colocado entre el genio creador y el individuo receptivo, el arte es al propio tiempo el efecto y la causa de la emancipación del puro intelecto respecto de la voluntad, de donde se deriva toda la significación que tiene en la metafísica de Schopenhauer.”*

<sup>174</sup> Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pág. 93.

<sup>175</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 354, pág. 224 y ss.

<sup>176</sup> Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, pág. 126.



*pesar de haberme tiranizado a mí mismo a conciencia con todo lo opuesto a la poesía.*<sup>177</sup> *Temo que soy demasiado músico para no ser romántico.*<sup>178</sup> A confesión de partes, relevo de pruebas.

¿Y qué rol jugaba Wagner en todo esto? Ese *mar de sonidos schopenhauerianos*, poeta, teórico, hombre de acción... Wagner era el hombre total, algo más que un simple artista. Por eso encarnaba la figura del genio schopenhaueriano. Él era el genio. Ni más, ni menos. Merced a su música captaba la esencia de las cosas. Desencadenaba todos los procesos que nos salvaban del dolor del mundo, al tiempo que nos comunicaban con el núcleo esencial de éste. La música, lenguaje no conceptual, emotivo, apegado a las sensaciones antes que al entendimiento. En distintos textos de su primera etapa explicaría Nietzsche en dónde residía el privilegio epistemológico de aquélla:

“La palabra actúa primero sobre el mundo conceptual, y sólo a partir de él lo hace sobre el sentimiento, más aún, con bastante frecuencia no alcanza en modo alguno su meta, dada la longitud del camino. En cambio, la música toca directamente el corazón, puesto que es el verdadero lenguaje universal que en todas partes se comprende.”<sup>179</sup>

“En la sucesión de armonías, y ya en su abreviatura, en la denominada melodía, la ‘voluntad’ se revela con total inmediatez sin haber ingresado antes en ninguna apariencia.”<sup>180</sup>

“(…) la música, en cuanto arte dionisiaco [tiene] un carácter y un origen diferentes con respecto a todas las demás artes, porque ella no es, como éstas, reflejo de la apariencia, sino de manera inmediata reflejo de la voluntad misma, y por tanto representa, con respecto a *todo lo físico del mundo, lo metafísico*, y con respecto a toda apariencia, la cosa en sí.”<sup>181</sup>

“(…) Siguiendo la doctrina de Schopenhauer nosotros concebimos la música como el lenguaje inmediato de la voluntad (…)”<sup>182</sup>

Conforme avanza su militancia wagneriana el postulado general se volvería más exclusivo: no toda música, a diferencia de lo que consideraba Schopenhauer, vale *como expresión inmediata de la Voluntad ni tiene la misma eficacia redentora*. Sólo caben la tragedia griega del siglo V a.C. y el *Tristán* wagneriano.<sup>183</sup> Wagner era la *restauración contemporánea* del mejor momento de la cultura griega. Por eso era un *intempestivo*.

---

<sup>177</sup> Carta a Erwin Rohde, 22 de Febrero de 1884, *Correspondencia IV*, pág. 438.

<sup>178</sup> Carta a Georg Brandes, 27 de Marzo de 1888, *Correspondencia VI*, pág. 137.

<sup>179</sup> *El drama musical griego*, pág. 209.

<sup>180</sup> *La visión dionisiaca del mundo*, Capítulo 1, pág. 234.

<sup>181</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 16, pág. 132.

<sup>182</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 16, pág. 136.

<sup>183</sup> Sánchez Meca, D. *La experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 40.

El Nietzsche wagneriano mira el mundo con lentes de artista. En el caso particular de la ciencia esto tiene un problema, y es que se la valora con parámetros totalmente *ajenos*: un calidoscopio, embriagante pero inapropiado. La metafísica nietzscheana hace que el juicio sobre la ciencia dependa, en buena medida, del momento artístico de nuestro autor, del grado de enamoramiento que mantiene con relación al arte y a los artistas. Y de Wagner especialmente: si se sigue el amor-odio hacia el *maestro* quedan al descubierto buena parte de las estéticas nietzscheanas. O lo que es lo mismo, la figura de Wagner usualmente está detrás de los elogios, exigencias o críticas que Nietzsche lanza al arte o a los artistas.

Más cuestiones que ayudan a comprender la(s) gnoseología(s) juvenil(es): el arte cumple otra función esencial además de la que atañe al conocimiento: es refugio, consuelo, redención ante el sufrimiento. El arte sirve a la vida, la rescata, es su principal aliado: está allí para salvarnos del sinsentido circundante: “(...) *ya que el arte no es sólo una imitación de la realidad natural, sino precisamente un suplemento metafísico de la misma, colocado junto a ella para superarla.*”<sup>184</sup> Utopías prometidas para esquivar las distopías realizadas.

¿Cómo nos ayuda el arte? Pues transfigurando lo existente, aportando ficciones, haciéndonos deseable la vida, poniendo un manto de belleza sobre una realidad que en su defecto resultaría horripilante. El arte es *apariencia*, fingimiento placentero, engaño. Pero engaño deliberado y, como tal, *apariencia verdadera*.<sup>185</sup> Hay una cuestión central en este Nietzsche sin cuya presencia no podemos entender ni su pesimismo, ni su irracionalismo, ni su romanticismo: las ilusiones, los errores, el olvido, las ficciones, todos ellos son indispensables a la vida. Como lo real asfixia, espanta y asesina, todo lo que respira se alimenta de sueños, anestésicos y mentiras. Inversión del platonismo: es lo falso, y no lo verdadero, lo que nos hace seguir viviendo. *El conocimiento de la verdad es improductivo*<sup>186</sup>... Por eso el ideal del joven Nietzsche no está en la búsqueda del conocimiento ni en la ciencia, sino en todo lo contrario, en una vida envuelta en la *apariencia*:

“(...) Es una creencia infinitamente ingenua no dejarse dominar por las ilusiones, se trata sin embargo del imperativo intelectual, del mandamiento de la ciencia (...)”<sup>187</sup>

“Mi filosofía es un *platonismo invertido*: cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la *apariencia* como meta.”<sup>188</sup>

“Pero la grandeza e indispensabilidad del arte radican precisamente en que produce la *apariencia* de un mundo más simple, de una solución más breve de los enigmas de la vida. Nadie que sufra por la vida puede prescindir de esta

---

<sup>184</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 24, pág. 187.

<sup>185</sup> Fragmento póstumo, verano-otoño de 1873, 29 [17], pág. 463. También 29 [20], pág. 464.

<sup>186</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [44], pág. 125.

<sup>187</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [33], pág. 123.

<sup>188</sup> Fragmento póstumo, finales de 1870-Abril de 1871, 7 [156], pág. 185.

apariencia, del mismo modo que nadie puede prescindir del sueño.”<sup>189</sup>

Aquí las razones adicionales de que el joven Nietzsche ubique la religión y los mitos junto al arte. Éstas son las potencias de la cultura que mueven a la acción, que permiten la fortaleza de un pueblo, de una cultura o de un individuo. Son idealidades imprescindibles. Por ello, también, cualquier forma de la ciencia y del conocimiento teórico resulta negativa. Como ya se perfilaba con Sócrates y Platón, la ciencia niega los instintos vitales, no quiere la vida, solamente busca un saber *sobre* ella.<sup>190</sup> La ciencia seca la existencia; el excesivo pensamiento que ella supone no hace más que restarle misterio al mundo, y ni siquiera eso, puesto que en realidad la ciencia no conoce, desenmascara falsamente; disecca y succiona la savia vital, y no conforme con esto, su optimismo (teórico, dialéctico, lógico e intelectual) se atreve incluso a mejorar el mundo, osa corregir el Ser.<sup>191</sup> Pero el Ser no se piensa, se siente: he aquí otro presupuesto basal del romanticismo nietzscheano.

Dejamos entrever que en el joven Nietzsche la vida se opone al saber. Estrictamente hablando, dicha definición es falsa. La vida no se opone a *todo* saber, ni existe solamente merced a la mentira. Hay una forma de conocimiento que sí se reencuentra con la vida: la *sabiduría*. Lo que se opone al saber es el conocimiento teórico, erudito, consciente, científico y estrictamente racional. En otras palabras, el joven Nietzsche opone *sophía* a *episteme*, sabiduría a ciencia.<sup>192</sup> En esta perspectiva, por ser irreflexivo, inmediato y sentido, el arte (junto a la filosofía) también es una forma de la sabiduría y, como tal, se enfrenta a cualquier erudición y saber consciente.<sup>193</sup> El arte es parte de la vida. La ciencia es enemiga de ella. Las oposiciones son insalvables.

“El realismo de la vida actual, las ciencias de la naturaleza tienen una fuerza increíblemente agresiva frente a la formación; hay que oponer a ellas el arte.”<sup>194</sup>

“¿Debe dominar la vida sobre el conocimiento o el conocimiento sobre la vida? ¿Cuál de los dos poderes es el superior y decisivo? Nadie ha de dudar: la vida es el poder máximo, dominante, porque un conocimiento que destruye la vida acabaría consigo mismo. El conocimiento presupone la vida, tiene su interés también en la conservación de la vida, como todo ser lo tiene en su propia subsistencia. Así pues, la ciencia necesita una dirección y vigilancia

---

<sup>189</sup> *Richard Wagner en Bayreuth*, Capítulo 3, pág. 111.

<sup>190</sup> “La vida es digna de ser vivida, dice el arte; la vida es digna de ser estudiada, dice la ciencia.” *Homero y la filología clásica*, pág. 18. Para la negación socrática del instinto ver: *Sócrates y la tragedia*, pág. 222.

<sup>191</sup> Carta a Paul Deussen, miércoles de Febrero de 1870, *Correspondencia II*, pág. 127. - *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 15, pág. 127 y ss.

<sup>192</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 18, pág. 148 y fragmento póstumo, verano-otoño de 1873, 29 [22], pág. 514.

<sup>193</sup> *El drama musical griego*, págs. 196 y 197.

<sup>194</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [28], pág. 121.

superiores: *una doctrina de la salud de la vida* ha de colocarse justo al lado de la ciencia.”<sup>195</sup>

“(…) Todo el mundo se vanagloria de que hoy en día ‘la ciencia comience a dominar sobre la vida’. Puede que se llegue a esto, pero lo cierto es que una vida dominada de tal manera no posee ningún valor, porque es mucha menos *vida* y garantiza mucha menos vida para el futuro que la antigua vida dominada no por la ciencia, sino por instintos y poderosas imágenes llenas de ilusión.”<sup>196</sup>

Hay otro elemento adicional que contribuye a explicar la oposición entre ciencia y vida. La vida es un *actuar* en el mundo, y Nietzsche cree que *el conocimiento y la acción se oponen*, tal como *el hombre teórico se distingue del hombre práctico*. Quien desee actuar debe reflexionar poco. Al igual que sucede con la duda escéptica, la excesiva reflexión paraliza. Por el contrario, quien quiera caminar necesita únicamente certezas, móviles para actuar, convicciones, sin que importe tanto el componente de verdad que las fundamenta. Lo que vale es la fuerza que nos sirve como impulso. Por ello es que la oposición entre ciencia y vida se deriva a su vez del enfrentamiento primigenio entre el conocimiento y la acción:

“Única posibilidad de la vida: en el arte. De lo contrario alejamiento de la vida. El impulso de la ciencia es una completa renuncia de la ilusión: se seguiría de ello un quietismo - si no existiese el arte. (...)”<sup>197</sup>

“El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión (...)”<sup>198</sup>

Dejemos los dualismos del joven Nietzsche y zambullámonos en sus nuevas luces citadinas. Advirtamos que en esta nueva etapa, caído el arquetipo teórico del genio y quebrada la amistad con el de carne y hueso, la relación con el conocimiento cambia: la verdad ya no será otra forma del error. Tampoco será necesaria una mascarada para encubrir el horror de la existencia. Ahora la verdad surge de la voluntad de conocer. Nietzsche mismo se siente poseedor de aquella fuerza. Sucede que nuestro autor no podía quedarse sin conocimiento como no pudo hacerlo filósofo alguno, ni siquiera su admirado Schopenhauer. Quizás por ello Nietzsche sostendrá que los hombres creen en la verdad no sólo para mentirse y conservarse, sino también para saber cómo es el mundo y cómo se desenvuelven los hombres en él. Pero para ganar un saber sobre las cosas ya no basta con la simple mirada intuitiva de una persona tocada por la varita mágica de la historia. Éstas no son más que quimeras, supersticiones religiosas, pecados de juventud:

---

<sup>195</sup> *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Capítulo 10, pág. 136.

<sup>196</sup> *Op. cit.*, Capítulo 7, pág. 100. También en Capítulo 1, pág. 51.

<sup>197</sup> Fragmento póstumo, invierno de 1869-1870-primavera de 1870, 3 [60], pág. 105.

<sup>198</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 7, pág. 78. También fragmento póstumo, invierno de 1869-1870-primavera de 1870, 3 [10], pág. 96, y fragmento póstumo, finales de 1870, 6 [13], pág. 144.

“*Riesgo y ganancia del culto al genio*. La creencia en espíritus grande, superiores, fecundos, no está necesariamente, pero sí con mucha frecuencia, ligada a esta superstición enteramente o a medias religiosa de que esos espíritus son de origen suprahumano y poseerían ciertas milagrosas facultades por medio de las cuales adquieren sus conocimientos por una vía enteramente distinta a la de los demás hombres. Se les atribuye al parecer una percepción inmediata de la esencia del mundo, por así decir a través de un agujero en el manto de la apariencia, y se cree que sin el denuedo y el rigor de la ciencia, gracias a esta milagrosa mirada de visionario, podrían comunicar algo definitivo y decisivo sobre el hombre y el mundo.”<sup>199</sup>

“Seres tan dotados, como yo me representaba a los genios, nunca han existido.”<sup>200</sup>

Esto es Nietzsche criticándose a sí mismo. En silencio, indirectamente. El Nietzsche *ilustrado* contra el *joven* Nietzsche. Cientificismo versus Romanticismo. Repárese en el detalle de que, en principio, el individualismo no cede. La creencia en *espíritus grandes, superiores, fecundos*, no debe de conducirnos a la teoría del genio. Esto es lo que está impugnando un Nietzsche que descrea del privilegio epistemológico del genio, pero que no quiere hacer lo mismo con su credo acerca de los grandes hombres. Hay que separar la paja del trigo. Intérpretes clásicos como Colli<sup>201</sup> ya habían señalado que el individuo es quien va a ocupar el puesto vacante dejado por el genio. Por nuestra parte creemos que durante su período ilustrado sí hay cierto retroceso del individualismo, entre otras cosas, porque Nietzsche pone su ojo en la ciencia y, mal que le pese, percibe que ésta es una empresa esencialmente colectiva, incluso impersonal.

En el joven Nietzsche estaba muy arraigada la idea, típica de su formación filológica y humanística inicial, de que el genio sólo se comunica en la historia con otros de su misma condición: la historia es un puente que une a los grandes hombres. Heráclito, Esquilo, Sófocles, Plutarco, Dante, Maquiavelo, Shakespeare, Cervantes, Montaigne, Voltaire, Goethe, Leopardi, Hölderlin, Byron, Beethoven, Schopenhauer, Stendhal, Emerson, Dostoyevski, Wagner... Y poquísimos más. Es la escasez de esas cumbres lo que las vuelve grandiosas. Nietzsche anhelaba ser una de ellas. Pero este deseo (y la concepción que lo sustenta) va en sentido opuesto al rasgo colectivista y anónimo de la ciencia, a lo *masivo* de la acumulación del conocimiento científico. Por ello la ciencia será plebeya, popular, democrática. Exclusivismo cero, escasísimo margen para el individuo y su talento creativo. La ciencia no destaca por su brillo, es pura opacidad en comparación con los eslabones dorados que conformaban su cadena de genios. ¿Cómo se resuelve esta tensión? ¿Empequeñecer al genio? ¿Engrandecer al científico? Lo veremos luego.

---

<sup>199</sup> *Humano, demasiado humano*, § 164, pág. 128.

<sup>200</sup> Fragmento póstumo, verano de 1878, 29 [16], pág. 400.

<sup>201</sup> Colli, G. *Introducción a Nietzsche*. Valencia, Pre-textos, 2000, pág. 92.

Lo que importa aquí es que, a diferencia de sus escritos tempranos, nuestro autor tiene ahora la certeza de que no existe una única forma de acceder a las cosas, que hay distintas maneras de adentrarse en ellas: intuición, razonamientos, sentidos, emoción, etc. Por otro lado comienza a hacerse notorio que Nietzsche desprecia de la posibilidad de construir o viabilizar *ideas fuerza*, es decir, aquellas potencias que movían a la acción como el arte, el mito y la religión. ¿Acaso ello no sería incompatible con la voluntad de conocer? ¿Cómo explicamos el lugar central que esta categoría entra a ocupar? El viraje de su posición llevará a Nietzsche a pensar que el auténtico saber, como actividad propia de la especie, como rasgo distintivo de ésta, debiera tener la forma del conocimiento desinteresado, incluso carente de utilidad alguna. La voluntad de saber hace del conocimiento un fin en sí mismo. Y el saber ya no es meramente estético, filosófico o metafísico. Ya no es un artilugio dirigido a paliar la angustia de la existencia, poniendo un velo por delante de ésta. La humanidad puede construir-descubrir verdades, y la ciencia, como veremos, será la prueba material de que tal concreción es viable.

¿Por qué el arte, el mito y la religión ya no son los motores de la especie? ¿A qué viene la nueva predilección por la ciencia? Una línea explicativa (que aquí definiremos como la tradicional) sostiene que Nietzsche visualiza un cambio en las condiciones históricas. Aquellas potencias resultan ahora fatalmente débiles puesto que el contexto (sobre todo el europeo) ha cambiado. Arte, mito y religión deben ser reubicados dado que ya no pueden cumplir con el objetivo de antaño. Factores sociales, psicológicos e históricos, incluso metodológicos, determinarían así las nuevas preferencias nietzscheanas. Esto es lo que propugna Vattimo y, junto a él, quienes creen que Nietzsche cambia de parecer por razones que no son de orden gnoseológico o epistemológico.<sup>202</sup>

Para la crisis europea y la formación de una nueva cultura, sostiene Vattimo, la solución estética ya no es pertinente. El arte revela su inactualidad para el hombre moderno, para quien la libertad de espíritu y la manifestación del impulso dionisiaco encuentran ahora su lugar para desplegarse mejor en la ciencia que en otras creaciones humanas. ¿A qué obedece dicha intempestividad? Vattimo argumenta que se debe a la nueva y compleja división del trabajo, que deja menos tiempo para un *arte auténtico*. La sociedad misma, en creciente y frenética industrialización, se basa plenamente en el trabajo; ya no hay lugar para que grandes sectores de la población creen y otros se conmuevan en lo estético. En otras palabras, no hay condiciones para una sociedad artística. El arte producido ahora a una especie de narcótico, banalizado en sus funciones, reducido a mero entretenimiento: un arte pasatista, más ligado al ocio que al descubrimiento e invención de nuevos mundos.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> “(...) Nietzsche no toma partido por la ciencia contra el arte por puras y generales razones gnoseológicas (la ciencia conoce, el arte simboliza y fantasea); sino por razones de ‘crítica de la cultura’, podría decirse: el arte, para influir en los espíritus, necesita un mundo que ya no es el nuestro; si quiere mantenerse en nuestro mundo, debe recurrir al pasado, recrear artificialmente hoy las condiciones que lo hacían actual en otras épocas; y estas condiciones no resultan caracterizadas tanto en términos de mayor o menor objetividad del conocimiento, cuanto en términos de violencia de las emociones, mutabilidad de los estados anímicos, impetuosidad e irracionalismo infantil.” Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, págs. 53 y 54.

<sup>203</sup> Vattimo, G. *Op. cit.*, pág. 52 y ss.

Compatible con la anterior, existe otra explicación que sostiene que en este período: “(...) Si Nietzsche valora la ciencia frente a la filosofía, el arte, la moral y la religión, no es tanto por la objetividad y la utilidad de los conocimientos que reporta, sino por las actitudes y hábitos que genera en quienes se dedican a ella.”<sup>204</sup> También del mismo autor: “(...) Nuestro autor se convierte en un ilustrado sui generis que utiliza la ciencia para ejercer una función crítica a impulsos de un ansia de objetividad que le induce más a mostrar las ilusiones de las convicciones que a investigar directamente ámbitos de lo real.”<sup>205</sup>

Sin dudas que estas afirmaciones ni son arbitrarias ni carecen plenamente de sustento; en efecto, varios son los pasajes en donde Nietzsche elogia lo que la práctica científica alienta: los métodos, la incredulidad, la sospecha, el carácter provisional de los conocimientos, la crítica, las verdades provisionarias y, en general, todas las tareas que demanda el quehacer científico.<sup>206</sup> También es cierto que el desencanto con el arte está sustentado en la crisis de la sociedad moderna. Sin embargo, y aquí arrojamos una de nuestras hipótesis, veremos que si Nietzsche elogia dichas actitudes será también por los *resultados* a las que éstas conducen. Estos resultados son los conocimientos más o menos seguros que la ciencia produce, vale decir, con un cierto grado de verdad que precisaremos luego.

Digamos entonces que, a diferencia de la interpretación inaugurada por Vattimo, las razones no son estrictamente históricas ni formales, sino que también las hay de contenido. Aunque volveremos sobre ello, nuestro planteo consiste en afirmar que la nueva (e inocultable) preferencia que Nietzsche ostenta por la ciencia obedece a varias causas: de orden práctico e histórico, es cierto, pero además y *fundamentalmente*, a cuestiones gnoseológicas y epistemológicas. En otras palabras, por las ventajas que el recorrido científico aporta en esta nueva época, pero también por los frutos que en tal camino se recogen. Esta posición implica asumir que Nietzsche le asigna un valor de verdad a las proposiciones científicas. Esto es lo nosotros creemos que Nietzsche efectivamente hace, y lo que la interpretación tradicional suele negar cuando intenta desligarlo abruptamente de la ciencia.<sup>207</sup>

Nuestra opinión es que, para nuestro autor en disputa, la nueva voluntad de conocer encarnada en la ciencia tiene su valía justamente porque aporta saberes. Y el cambio radical consiste en que éstos ya no son puras ficciones, ni engaños que agotan la vida en el desierto conceptual, ni meras potencias que mueven a la acción. De aquí en adelante cuando se refiera al conocimiento, Nietzsche mentará con ello el conocimiento cierto, real, verdadero, acorde a los objetos, es decir, cercano a lo *objetivo*.<sup>208</sup> Luego veremos que ese conocimiento es útil en la medida en que sirve para aniquilar una moral, para construir otra, para entender mejor al hombre y liberarlo de sus prejuicios. Verdad y falsedad han tomado otra forma. Se han

---

<sup>204</sup> López Castellón, E. “La travesía del desierto”. *Op. cit.*, pág. 15.

<sup>205</sup> López Castellón, E. “La alegría de saber”. *Op. cit.*, pág. 53.

<sup>206</sup> También en el último Nietzsche: “No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia” Fragmento póstumo, primavera de 1888, 15 [51], pág. 646.

<sup>207</sup> “La voluntad de verdad tiene tan poco que ver con la valentía del caballero andante de la verdad como el conocimiento científico con la gaya ciencia.” Larrauri, M. *La potencia según Nietzsche*. Valencia, Tándem, 2005, pág. 51.

<sup>208</sup> Para ello Nietzsche construirá un nuevo concepto de objetividad que analizaremos más adelante.

travestido con las prendas de su oponente. Sintéticamente planteado, éste es el aspecto nodal que la interpretación tradicional no considera con justicia.

Pensamos nosotros que sin tener en cuenta que hay un Nietzsche que adhiere a otro concepto de verdad, sin reconocerlo, es definitivamente imposible entender el período que nos ocupa. Sólo minimizando la magnitud de los cambios es posible articular un “sistema nietzscheano”, dejando lo incompatible de lado, realizando unos elementos, desestimando otros... Las sugestivas recomendaciones de Simmel calaron más hondo de lo previsto.

Para justificar lo anterior debemos entrar de lleno en los planteos nietzscheanos de esta época, sobre todo a los fines de contrastarlos con sus escritos anteriores y futuros. Para ello será menester resbalarnos en los siguientes tópicos: la incidencia de la tradición escéptica clásica en Nietzsche y el abandono de su metafísica de artista; el concepto de arte y el nuevo lugar asignado a los mitos, la moral, la filosofía y las religiones; la sustitución de la voluntad de vida por la voluntad de conocimiento; la relación entre ciencia, religión y moral; el concepto de objetividad en la ciencia; la noción nietzscheana de causalidad; los comentarios acerca del lenguaje; la ontología específica del período; el arquetipo del *espíritu libre* y los distintos paradigmas de sujeto; el concepto de progreso y su idea de civilización superior; la relación entre saber y utilidad; el instinto de verdad y la fe en ella; las características exclusivas de las verdades científicas; la oposición entre verdad y creencias; el problema de la adecuación y las prescripciones para la fundación de una nueva ciencia. Hecho esto se nos conducirá, con algo de suerte y hielo a favor, a los distintos conceptos de verdad que aparecen en la obra del período. Esperamos que una vez abordados los temas estemos ya en situación de dar cuenta de las gnoseologías del que hemos llamado, de seguro impropriamente, el *Nietzsche no nietzscheano*.



# El gran inquisidor

## La Sofística y el Escepticismo

*Buscando pistas en el cementerio de los vencidos*

“(…) *Sócrates*: Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son.” Probablemente lo has leído. ¿No?

*Teéeto*: Lo he leído y muchas veces.

*Sócrates*: -¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal y como a mí me parece que son y que son para ti tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres?”

Platón. *Teéeto*.

*En el principio fue el Verbo*. Luego la acción de negarlo... La gran virtud del Escepticismo quizás consista en que asume sin tapujos que el sujeto no puede representarse la realidad tal cual es. La Sofística ha sido pionera en ello y su mérito aún no le fue reconocido. Cuando Protágoras sentaba el principio del *homomensura* o Gorgias negaba el conocimiento del ser y afirmaba la incomunicabilidad del saber, no sólo estaban inaugurando una tradición filosófica original, sino que además ponían las bases para la primera epistemología fenoménica apoyada en una ontología relativista. No sorprende que aquélla decantara luego en un criterio de verdad puramente operativo. Puesto que de algo hay que vivir, cierto pragmatismo era inevitable.

Ontología, gnoseología, ética, filosofía del lenguaje, retórica, política, religión... La Sofística suponía una inversión magistral en materia de pensamiento. Relativamente intransigentes con el *status quo* de la polis, la revolución llevada a cabo tuvo el mismo peso que la que supusieran, por caso, el platonismo o el aristotelismo.<sup>209</sup> Sólo que la Sofística estaba condenada a ser ninguneada: era

---

<sup>209</sup> La Sofística surge en el contexto específico de la polis ateniense del siglo V a.C., de allí que ciertas interpretaciones mecanicistas supongan que su difusión obedeció simplemente a la necesidad de paliar un desequilibrio social: la urgencia por dominar la argumentación, la retórica y la persuasión que tenían ciertos sectores excluidos tanto de los puestos políticos como de la posibilidad de una defensa adecuada en los tribunales judiciales. Al sostener que la *areté* (virtud) era enseñable al *demos* y que la palabra era propiedad de todos, la Sofística contribuyó a consolidar el advenimiento al poder político de los “nuevos ricos”, posibilitó cierta movilidad social a quien disponía del preciado *logos* y, de esta manera, fomentó la expansión de la democracia ateniense. Pero sin dudas que el alcance del movimiento se revela mucho más potente que unas meras lecciones de retórica impartidas por extranjeros o griegos en impertinente nomadismo. Si llegaron rápidamente las acusaciones de que con ello se fomentaba el relajamiento de las costumbres, el libertinaje intelectual y el agnosticismo, la Sofística debía ir mucho más allá del humanismo griego entrante o de las tendencias a la democratización cultural, soberanía popular e igualdad civil de algunos sectores *advenedizos*. Naturalmente, es dable pensar que tales acusaciones tenían menos que ver con aquella preparación para la vida cívica que garantizaban, que con los cuestionamientos hacia la religión, la verdad, la ley

inasimilable en más de un aspecto. Y lo sigue siendo. La victoria, ya es sabido, se la llevó la tradición parmenídea (Sócrates, Platón, Aristóteles y siguen las firmas), de manera tal que los *sophós*, maestros de la palabra, fueron arrojados al basurero intelectual reservado a la *doxa*: las falacias, los artilugios verbales y la retórica, el arte de persuadir sin fundamentos, el sentido común o, sencillamente, un discurso vacío que intentaba desparramar un relativismo moral generador de anomia en el *demos*.

Sin embargo, y a pesar del desprecio que la ciencia y la filosofía modernas sienten por aquellos *mercaderes*, el juicio histórico sobre la Sofística no se corresponde ni con el respeto que el *Tábano ateniense* mostrara ni mucho menos con el que declarara su ilustre discípulo, (entre paréntesis) acaso el pensador más brillante que ha dado la humanidad. Se ha hecho notar en varios lugares que las afinidades entre aquellas escuelas rivales son más de las que se suponen.<sup>210</sup> Si aún en la actualidad “sofista” equivale a mentiroso, esto es porque no alcanza con revisar las connotaciones de algunos términos para rectificar las *injusticias* de la historia del pensamiento. Quizás por esto volvamos resignados al tema luego del estéril y desgastado intento de vindicación.

Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico, Trasímaco, el maravilloso Antifonte... aquellos *traficantes del discurso* tenían mucho que decir a propósito del conocimiento y el ser, de hecho fueron los primeros en afirmar tajantemente la opacidad de las cosas y, con ello, clausuraron temporalmente la problemática del *arkhé*, aquel principio cosmológico y metafísico que daba cuenta del universo y que tantas jaquecas había causado entre los (extemporáneamente) llamados *presocráticos*. ¿Qué actitud asumen los sofistas? Ponen el lenguaje en el centro del debate filosófico. “La palabra es un poderoso soberano”, gustaba decir Gorgias cuando defendía lo indefendible.<sup>211</sup> Y es que entrenados en el arte de la argumentación formal, y a sabiendas de la imposibilidad de alcanzar la verdad última de las cosas, la Sofística tiene por misión el enseñar a defender argumentos opuestos, hacer verosímil lo inverosímil, volver más fuerte el *logos* más débil. La estética del discurso no quedaba relegada, más bien seguía a la lógica y la complementaba. Pero si el lenguaje entraba en escena ello es porque había un ser lingüístico, un *animal político* que requería de la palabra, y además porque el mundo era sólo asequible a su manera.

“El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son.”<sup>212</sup> El *ánthrōpos métron* de Protágoras dejaba un lamentable

---

y la moral absoluta. La Sofística altera el orden porque toda tradición pierde su santidad. Quizás por ello tampoco falten los historiadores de la cultura quienes, como Hauser, hablen de una *Ilustración griega*.

<sup>210</sup> Seguros del inexistente riesgo de ofender a un linaje ya extinguido podemos decir que, en mucho más de lo que se cree, tanto Sócrates como Platón fueron sofistas con todas las letras, y para cerciorarse de ello no hace falta más que degustar *La república* o el propio *Timeo*. Definitivamente, Sócrates lo era aunque lo negara enfáticamente (¿acaso su *apología* no fue un gran ejercicio sofístico?), de la misma manera en que Platón fue un poeta exquisito, y tanto más lo era cuando vilipendiaba a la poesía.

<sup>211</sup> Gorgias. *Encomio de Helena*. En: AA.VV. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos, 1996. Introducción, traducción y notas de Melero Bellido, A., págs. 205 y 206.

<sup>212</sup> Fr. A 14 Diels. También en el *Teéteto* de Platón. *Op. cit.*, págs. 193 y 194, y en Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. *Op. cit.*, pág. 124.

equivoco a la posteridad. No estaba claro si el hombre-como-medida mentaba al género humano en su conjunto o únicamente al sujeto individual. Eran distintas las implicancias. De cualquier manera, se dejaba abierta la puerta a un relativismo antropomórfico y también se hacía patente la imposibilidad de descubrir el Ser. En efecto, ¿era éste último a la medida del hombre, en cuyo caso caíamos en el temido solipsismo o, cosa distinta, Protágoras afirmaba únicamente que el conocimiento no tenía más remedio que ser humano, de forma tal que habría relativismo gnoseológico mas no negación de lo real, entiéndase bien, negación de la objetividad de lo real? Carentes de mayores fuentes y disponiendo sólo de fragmentos que nos llegaron a través de las *escuelas rivales*, estas preguntas quedaron sin resolver, siguiendo el destino de las mejores preguntas.

La Sofística no era generosa en certezas, no sistematizaba sus conclusiones, tan sólo agujoneaba por vez primera aquellas verdades absolutas recién paridas por el socratismo, sembraba la duda por doquier y, para colmo de males, enseñaba a argumentar por los contrarios con igual legitimidad. Y todo sin ruborizarse. Por otro lado, con la formulación del principio de homomensura, el conocer quedaba atrapado en la pura percepción sensorial y el parecer subjetivo, lo cual hacía de la verdad no sólo algo relativo y transitorio sino que también la interiorizaba en el ámbito exclusivo del sujeto. El conocer, de aquí en más, sería conocer del hombre y para el hombre. Lo capital entonces era que la inmanencia de todo saber asestaba un golpe a la verdad como correspondencia, universal, intemporal, necesaria y, dato no menor, alcanzable. Va de suyo que si se confundía la aparición del ser con su propia sustancia, la realidad quedaba relegada al ámbito fenoménico: al mundo de las apariencias, a lo sensible, a lo que cambia, a *lo que en realidad no es*.

Al fin y al cabo para nada habían servido las enfurecidas diatribas de Parménides cuando despotricaba contra esa *raza sin juicio*: los mortales que *nada saben*, que *ciegos y sordos*, estupefactos, vagan *bicéfalos* entre la *Vía de la Opinión* y la *Vía de la Verdad*, la del ser y la del no ser, creyendo que el ser es y no es al mismo tiempo, convencidos de que las cosas cambian de lugar y *mudan de color resplandeciente*. Era tarde para obedecer las premonitorias advertencias: el pensamiento ya no era idéntico al ser. La *Vía de la Opinión* había comenzado a ser recorrida deliberadamente y el callejón que suponía la Sofística quedaba sólidamente complementado primero con el agnosticismo<sup>213</sup>, luego con aquella sentencia también gorgiana que concluía en el escepticismo más desolador: *Nada existe; si algo existe, es incognoscible; si fuera cognoscible, no podría comunicarse por medio del discurso*.<sup>214</sup> Se entiende luego el rechazo moderno a la Sofística y la lucha parmenídea-socrático-platónica por sacar a la filosofía de la *doxa* (opinión). La *polis* se quedaba sin realidad, sin dioses, sin saber, sin autoridad: se derruía el mundo de las ideas y los ideales.

---

<sup>213</sup> Recuérdese que además de las conocidas imposturas de Gorgias y de Teodoro, también a Protágoras le costaron el exilio unas declaraciones como éstas: “*Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana.*” La sentencia aparece en Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos ilustres*. Barcelona, Omega, 2003, IX 51.

<sup>214</sup> Sexto Empírico. *Contra los matemáticos*, VII 65 ss. Citado en: AA.VV. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. *Op. cit.*, pág. 175 y ss.

Aquí debe ponerse otro coto adicional a la demonización que pretende hacer de la Sofística un simple relativismo moral carente de escrúpulos. Aunque acostumbrados a predicar la validez de enunciados contrarios, los sofistas no pensaban que todas las creencias fuesen igualmente buenas. Por el contrario, que los juicios, dependiendo de los contextos, sean verosímiles, no entrañaba que tuviesen el mismo valor. De hecho, el *sophós* era aquel que recogía en sus juicios más cantidad de realidad que el resto y, por ende, sus razonamientos eran más fuertes que los infundados.<sup>215</sup> De esta manera, así como la salud era preferible a la enfermedad, los sofistas concluían que había mejores disposiciones que otras. El desagravio es pertinente. En última instancia, enseñaban la perfección de las cosas, buscaban la virtud (*areté*) y la inculcaban pacientemente en la *polis*.<sup>216</sup> De esta manera el relativismo tenía sus límites concretos, quedaba un ápice de verdad, se salvaban la moral y la ciudadanía merced a la constitución de un criterio de verdad utilitario, gnoseológicamente pragmático, pero políticamente conducente... secularizado y desacralizante, pero criterio al fin.

A pesar de aquellos resguardos, los ilustrados de la Antigüedad ya habían derrumbado todo un mito: si la palabra dejaba de ser mágico-religiosa para volverse diálogo, si la *areté* era enseñable a todos, si *todos los ciudadanos* podían gobernar, entonces se alteraban varios órdenes no menores en la *polis*. El sismo era notorio. La Sofística se revelaba así como la expresión más acabada de aquel humanismo griego que hizo del hombre un rey; y de la palabra, su cetro; que había democratizado la cultura, el arte y la educación, trastocando las tradiciones en su núcleo duro, fomentando la diversidad de opiniones, “relajando las costumbres”, cuestionando la religión, potenciando un “libertinaje intelectual” ya de por sí creciente, arrasando con las verdades instituidas.<sup>217</sup> La respuesta de Platón no tardó en llegar. Y el silencio de la filosofía occidental es la prueba patente de su triunfo.

Sin embargo, a pesar de la derrota de la Sofística, la formidable tradición relativista iniciada en el siglo V a.C. dio cabida más tarde al Escepticismo propiamente dicho, quizás menos radical que aquella pero mucho más profundo en su *praxis* vital, aunque casi no queden testimonios de ello y algunos de sus maestros optaran por no dejar registro escrito de sus opiniones. En la segunda mitad del siglo IV a.C. el célebre Pirrón de Elea y, un poco más tarde, Timón de Fliote (su discípulo) dieron lugar a lo que terminó llamándose escepticismo antiguo. Como

---

<sup>215</sup> Guthrie, W. *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1977, 2 volúmenes. Algo similar sucederá con el probabilismo de Cicerón y el escepticismo moderado de los *académicos* que fueran sus maestros.

<sup>216</sup> En lenguaje moderno podríamos decir que impartían educación cívica, formaban ciudadanos. Por esto mismo no fue el cristianismo (en su doctrina de que todos somos hijos de Dios) quien primero afirmó un igualitarismo irrestricto de carácter universal. En este caso, el universalismo, mucho más ilustrado, humanista y progresista aún, surge de la razón y de la capacidad común de aprender la virtud. Dicha posición es común a toda la Sofística, excepción hecha de Gorgias. Más radical todavía es el extemporáneo igualitarismo de Antifonte (Véanse *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia*). En torno la polémica sobre el cristianismo, y a la primaria herencia greco-romana de la Ilustración, resulta sugerente la discusión entre Vattimo, Onfray y Flores d'Arcais. *¿Ateos o creyentes?* Madrid, Paidós, 2009, pág. 92 y ss.

<sup>217</sup> Salvo Critias, quien fue un conservador a ultranza y bajo ningún concepto merece formar parte de la tradición.

parte de este empuje, aunque con diferencias, destaca la presencia de Teodoro *el Ateo* y su influjo sobre la escuela cirenaica o hedonista. Un siglo después fueron Arcesilao, Carnéades y Clitómaco los encargados de hacer sobrevivir y perpetuar la tradición escéptica, inoculando el germen dentro de la propia *Academia* platónica, la cual también atravesó por un período dominado por la duda acerca del conocimiento humano y la abstención del asentimiento, aunque disputara menos contra el platonismo que contra los estoicos y la eventual existencia de las impresiones *catalépticas*, esa suerte de *impresiones claras y distintas* de la Antigüedad.<sup>218</sup>

Aquel impulso de sospecha (más una forma de vida que una teoría) duró hasta el llamado neoescepticismo del siglo I a.C., que tuvo como representantes a Enesidemo y Agripa.<sup>219</sup> Aquí ya encontramos un novedoso descreimiento sobre el hecho de que el saber traiga consigo la felicidad. Tema caro al romanticismo, incluido el nietzscheano. Y además se presentan nuevamente las sugerencias para suspender el juicio (*epochê*) sobre las distintas verdades y se recomienda vivir en el mundo de las apariencias.

Hacia el siglo III d.C., cuando parecía que el fuego se había extinguido y la verdad recobraba nuevamente su prestigio, el lastre que había principiado en la Sofística resucitaba, ya con plena vitalidad y quizás en su expresión más acabada, o por lo menos dando muestras de mayor claridad, de la mano del neopirronismo de Sexto Empírico. En él hay una suerte de síntesis de la tradición escéptica, al tiempo que una sistematización de sus argumentos. Como corresponde, hay también mucha sofística.

Ni el mejor, ni el más original: Sexto Empírico, además de célebre médico, fue uno de los grandes compiladores de los fragmentos dispersos o perdidos de la Antigüedad. Tomaremos aquí su versión del escepticismo porque, de las antiguas, es la que aparece mejor elaborada al tiempo que resulta absolutamente radical, a diferencia de otros escépticos moderados al estilo de Cicerón. Al margen de estas razones académicas también cederemos a una cuestión menos atendible: la de su éxito postrero. Aunque sabemos que a lo largo de toda la historia de la filosofía griega se cuestionó la idea de verdad objetiva, allá por el siglo IV los *Esbozos* terminaron por imponerse como el prototipo de la orientación escéptica.

---

<sup>218</sup> Fueron justamente Arcesilao, Carnéades y Clitómaco quienes llegaron a dudar tan radicalmente de todo que lo hicieron extensivo al propio escepticismo, de forma tal que reconocieron no saber con certeza si éste suponía o no una posición correcta. Ver, con sus correspondientes reparos, la graciosa y bellísima obra de Diógenes Laercio: *Vidas de filósofos ilustres*. Para las diferencias entre los escépticos y la Sofística (Protágoras y Gorgias, por caso) se pueden consultar los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, págs. 124 y 125. Asimismo, en dicha obra pueden cotejarse las discrepancias del pirronismo con la *Academia Media* de Arcesilao y con el probabilismo de la *Academia Nueva* de Clitómaco y Carnéades (págs. 128 y ss). Sobre éste último tema resultan de utilidad las *Cuestiones académicas* de Cicerón.

<sup>219</sup> Hay quienes creen, como Diógenes Laercio, que es Enesidemo el gran teórico del escepticismo. Para escépticos tardíos como Sexto Empírico, por el contrario, Enesidemo no se encontraba en la línea original del pirronismo y era tratado como una variante heterodoxa del pensamiento de Heráclito.

Más de mil años más tarde, en el siglo XVI, cuando al calor de las disputas religiosas se observa en Francia otro renacer del escepticismo, Sexto Empírico será el favorito de los polemistas, sobre todo gracias a un célebre ensayista muy admirado por Nietzsche: hablamos de Montaigne y su *Apología de Raimond Sabond*. Hecha la quinta aclaración sobre Sexto pasamos por fin a decir algo sobre su obra. Vale la pena, no en vano se han señalado los vínculos entre Nietzsche y el pirronismo, la Sofística, Cicerón, Montaigne y el escepticismo en general. Luego volveremos a nuestro objeto pero provistos de otras armas.

Se sabe que parte del escepticismo se sostiene en los diez *tropos* (modos, direcciones) de Enesidemo y en los cinco siguientes de Agripa. No vamos a repasar lo ingenioso de aquellos artilugios que sobreviven al tiempo, y no sólo como simples ejercicios dialécticos sino por la vigencia de los problemas que plantean.<sup>220</sup> Acotando el discurso recordaremos que Sexto Empírico decía que si siempre se puede argumentar con igual grado de validez tanto a favor de *x* como en su contra, si ni siquiera estamos seguros de tener mejores órganos para el conocimiento que los “animales irracionales”, si tampoco sabemos cómo es el mundo para el resto de los seres, si la sensación es un acto exclusivamente individual, interno, involuntario y, por eso, irrefutable; si todo aquello acaece, pues entonces, debemos abstenernos de decir cómo son las cosas en realidad y conformarnos con opinar sobre cómo son para nosotros. Cómo se nos aparecen en éste, *nuestro* mundo.

Va de suyo que siguiendo aquellas prescripciones el ser humano nuevamente se quedaba sin conocimiento. Traducido impropriamente al *argot* kantiano, el *Gran Compilador* no estaba recomendando otra cosa más que evitar pronunciarse acerca del *noúmeno*, no emitir juicio alguno con respecto a él, ni siquiera arriesgar proposiciones acerca de su eventual existencia. La cosa en sí se volvía trágicamente inaccesible. Y entonces, una vez que el escéptico se convencía de la imposibilidad de juzgar con acierto sobre aquella materia llegaba la tan ansiada serenidad de espíritu y el control del sufrimiento de “las cosas que se padecen por necesidad”, luego, por azar o por ley (no lo sabemos), advenía la *ataraxia*.<sup>221</sup> La suspensión del juicio devenía en apatía, y ésta generaba alivio y tranquilidad. De esta manera se colisionaba contra la intocable creencia que asocia la felicidad al conocimiento.

Pero la historia no termina aquí. Recuérdense que a falta de certezas exteriores, para el seguidor de Pirrón, era el fenómeno -aquello que se le aparece al ser humano y que se puede captar o sentir- lo que debía ser la guía para la acción. Este *criterio de verdad*, si es que cabe la expresión, oficiaba como parámetro para moverse

---

<sup>220</sup> Al igual que los argumentos escépticos cartesianos o las antinomias de la razón pura, que revelan lo perenne de ciertas creaciones humanas, la vigencia de los *Esbozos pirrónicos* es algo que sorprende. Sobre todo (o quizás por ello) teniendo en cuenta que el sentido común, la moral, las religiones, el derecho y la ciencia son todos ellos realistas. Que en los debates contemporáneos, tanto el coherentismo como el fundacionismo sigan polemizando y reviendo las acusaciones de *regreso al infinito* o de *círculo vicioso* da una pauta de la potencia de aquellos ejercicios.

<sup>221</sup> “El que no se define sobre lo bueno o malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu.” Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*, pág. 61. Para la *ataraxia* y la suspensión del juicio en Pirrón ver también: Cicerón, M. T. *Cuestiones académicas*, Primeras cuestiones académicas, Libro II, pág. 129.

adecuadamente en el mundo. Entonces fue (nuevamente) una forma de fenomenismo la respuesta pragmática para paliar la falta, de manera que ni siquiera los escépticos pudieron quedarse sin verdad, de la misma manera en que la Sofística tampoco había podido. ¿Qué tiene el fenómeno de distinto? Pues éste afecta sensiblemente al sujeto de una manera involuntaria. Quiéralo o no, las cosas se le aparecen, le producen sensaciones. Conviene decir que se le imponen: “(...) *Decimos que no se establece ni se rechaza nada acerca de las cosas que sobre algo no manifiesto se dicen dogmáticamente; porque a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad, a éstas sí asentimos.*”<sup>222</sup>

Puede parecer arbitrario establecer que los escépticos tengan que hacerle caso al fenómeno por el mero hecho de que éste sea involuntario. Arbitrario, tal vez, pero no causal. Ninguna de las variantes del escepticismo niega que el hombre deba de actuar y seguir viviendo. Para ello, reconocen, hay que poner un tope a la sospecha en el *mundo de la vida*. Las especulaciones teóricas tienen un límite. Y decimos que no es casual porque el fenomenismo no sólo atañe al Escepticismo o a la Sofística. También Hume y Kant, al momento de refundar el conocimiento, deberán contentarse con otra forma de fenomenismo. Y con Nietzsche sucederán cosas parecidas.

Más allá de esto, y siguiendo con el *racconto*, sucedió que cierta tradición filosófica asumió hasta el final los retos escépticos. Y dichos desafíos ostentaban una envidiable dificultad. Quizás esto explicara que, aunque en apariencia derrotada, la tradición *investigadora* no se detuviera en la Antigüedad. Toda la Modernidad estuvo atravesada por alguna clase de planteo escéptico, desde el Renacimiento hasta la Ilustración.<sup>223</sup> En el Renacimiento se observa un creciente interés por los escépticos antiguos, tanto en la tradición pirrónica (resurgimiento de Diógenes Laercio y Sexto Empírico) así como en su vertiente *académica*: fundamentalmente Cicerón, otro viejo conocido de Nietzsche.<sup>224</sup>

Todo tiempo pasado fue mejor... Y el escepticismo moderno ya no era como el antiguo. Ahora se lo usaba, como una herramienta *para...* Se era escéptico por conveniencia, para rápidamente dejar de serlo. Porque convenía dejar de serlo, porque en el fondo no se era escéptico desde antes. Así con los fervientes defensores del catolicismo del siglo XVI, que pocas dudas sobre sus dogmas querían, y que se servían de los argumentos de Sexto Empírico para imponerse en los

---

<sup>222</sup> Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*, pág. 113.

<sup>223</sup> Hay quienes, como Tonelli, marcan las diferencias entre el escepticismo antiguo que duda de todo (es absolutamente radical) y el moderno, sobre todo a partir del siglo XVIII, que pone coto únicamente al conocimiento humano y busca establecer cuáles son sus límites. Aquí sólo queremos destacar la pervivencia de ciertas temáticas. Para las diferencias entre ambos movimientos remitimos a Olaso, E. “El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna”. *Op. cit.*, pág. 136. Quien quiera ahondar en el escepticismo moderno no puede eludir a Popkin, H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México, FCE, 1983.

<sup>224</sup> Ya en 1859 contamos con cartas que lo mencionan como parte de sus estudios. Nietzsche lo leyó con detenimiento en Pforta. A partir de 1870, en Basilea, enseñará con regularidad sus *Cuestiones académicas*. El interés por su obra pervive durante años y quedará reflejado en un bosquejo de manuscrito que data de 1874.

debates religiosos ocasionados por la Reforma. La paja sólo en el ojo ajeno. Es en este contexto de escepticismo *ad hoc* que aparece Montaigne, quien, también con santos fines aunque bastante más sincero, fue uno de los grandes responsables de la vuelta a Sexto Empírico en el mundo moderno. Sus ensayos suelen contener abundantes alusiones al compilador escéptico. A veces párrafos textuales.<sup>225</sup>

Compartiendo este escepticismo circunstancial también tenemos a Descartes. El padre del racionalismo es un caso aparte. Lo suyo es emblemático porque, siendo una seña fundacional de la filosofía moderna, su obra requiere comenzar por el escepticismo y la duda, aunque para acabar finalmente en la verdad y la certeza. Quizás por esto varios autores han destacado que el escepticismo cartesiano no es auténtico escepticismo: lo consolida, es cierto, pero sin el deseo de permanecer en él, sino con el objetivo de superarlo.<sup>226</sup> De esta forma, tampoco el de él es un escepticismo convencido. Es circunstancial, transitorio, metódico, conducente a la afirmación de la certeza.<sup>227</sup>

Quizás porque los problemas cartesianos fueron mal resueltos por Descartes, tal vez porque la duda y la desconfianza acerca del saber es consustancial a cualquier investigación radical o pionera, sea cual sea la conjunción de factores, lo cierto es que, pasado el milenio de sus creaciones, los padres de la sospecha siguieron actuando interpósita persona: Malebranche, Pascal, Locke, Spinoza, Berkeley, Hume, Arnauld, Leibniz, Hobbes y Kant, entre otros, asumieron como propios los retos planteados por el escepticismo antiguo. Más tarde, la sutil obra de Donald Davidson y de los filósofos analíticos en general es la muestra de que también en los debates contemporáneos sigue vivo el escepticismo. ¿Y Nietzsche? ¿Acaso no era un cóctel, un *campo de batalla*, una síntesis de la Modernidad? ¿Cómo podría entonces quedarse al margen de todo esto? Nietzsche, maestro de la sospecha y amante de la destrucción, recolector de tradiciones ajenas, él tampoco podrá evitar guardarse sus loas: ¡*Los escépticos, el único tipo respetable entre el pueblo de los filósofos, pueblo de doble sentido y hasta de quintuple!*<sup>228</sup> Crónica de un canto anunciado. Ahora paladeemos letra y música.

---

<sup>225</sup> Reproducimos un fragmento de Montaigne que recupera a Sexto Empírico, a propósito de las diferencias en las percepciones de los objetos. Véase el comentado *uso* del escepticismo orientado a las disputas religiosas: “(...) *¿Quién será el apropiado para juzgar estas diferencias? Tal como decimos en los debates de la religión que necesitamos un juez independiente de uno y otro partido, exento de elección y de pasión, lo que es imposible entre los cristianos, en esto ocurre lo mismo. Pues si [el juez] es viejo no puede juzgar el sentir de la vejez al ser él mismo parte en este debate; lo mismo si es joven; si el juez es sano o enfermo ocurre lo mismo (...)* Necesitaríamos de alguien exento de estas características para que sin el juicio preocupado [esto es, sin prejuicios] juzgara estas proposiciones como indiferentes a él. Y así necesitaríamos un juez que nunca existió.” Montaigne, M. *Apología de Raimond Sabond*. Citado en: Olaso, E. *Op. cit.*, pág. 137.

<sup>226</sup> Benítez, L. y Robles, J. “La vía de las ideas”. *Op. cit.*, pág. 111.

<sup>227</sup> Aimino, D. (“*Descartes: orígenes de la modernidad y ontología de la subjetividad*.”) y Givone, S. (*Voz y disidencia*. Madrid, Akal, 2001, pág. 40) opinan que la duda metódica cartesiana es fingida puesto que desde un principio está orientada a su cancelación.

<sup>228</sup> *Ecce homo*, Por qué soy tan inteligente, § 3, pág. 42. También el último Nietzsche prodiga elogios a Pirrón. Ver fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [100], pág. 546 y 14 [162], pág. 587.



## Del escepticismo juvenil al nuevo escepticismo

*O cómo el joven Nietzsche descreo de alcanzar la cosa en sí*

“Tiene la razón humana el singular destino, en cierta especie de conocimiento, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su naturaleza se la impone, y que no puede resolver porque a su alcance no se encuentran. (...) Comienza su camino con principios de uso inevitable en el curso de la experiencia y que tienen toda la garantía que ésta puede darle. Con éstos principios se eleva de manera constantemente (como su naturaleza exige) hasta las más lejanas cuestiones. Pero comprendiendo que de esta manera queda siempre incompleta la obra, porque nunca encuentra término final las cuestiones y problemas (...) Cae en la oscuridad y en la contradicción, en donde comprende que algún error oculto las produce, pero sin que pueda por eso descubrirse, porque esos principios de que se sirve, al sobrepasar los principios de la experiencia, no reconocen como piedra de toque experiencia alguna. La arena de estas discusiones sin fin es la metafísica.”

Kant, E. *Crítica de la razón pura*.

En sus primeros escritos ya se observaba en Nietzsche una tensión de orden gnoseológico. Por un lado, tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en *La visión dionisiaca del mundo* se sostenía que el arte (fundamentalmente la música) podía conducirnos a captar el en sí de las cosas, básicamente al reconstituirse como parte de la Voluntad. Por aquellos tiempos Nietzsche aún creía en la clásica división entre esencia y apariencia. La música así la primera mientras que la ciencia moraba en el pobre recinto de la segunda. Digamos también que aquella intuición estética que captaba el mundo no era de orden racional ni conceptual sino que se verificaba como pura sensación, una sensación que aprehendía el horror, el elemento metafísico del mundo. Mediante el gesto, la intuición y el sonido, el sujeto se sustraía al principio de individuación, retornaba al caos originario y se reintegraba a la Voluntad.<sup>229</sup> Ya vimos que esta posición era típicamente schopenhaueriana y que respondía a la llamada metafísica de artista. Asimismo, debemos recordar que más tarde, desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* a *Sobre el pathos de la verdad*, la posibilidad de que el hombre pudiera encontrar la forma de penetrar las cosas a través del arte se va alejando conforme avanza un escepticismo *sui generis* que invade el pensamiento de nuestro autor.

Aunque el combate primigenio era contra el concepto y la ciencia, el escepticismo del que Nietzsche se sirve para tales fines lo llevará luego a descreer también del camino estético, cuestión que redundará en la imposibilidad de alcanzar cualquier forma de verdad. Ya no hay coartada alguna. Y es a medida que Nietzsche

---

<sup>229</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 1, pág. 43 y ss. También: Capítulo 5, págs. 63 y 66.

rompe con Schopenhauer y se acerca a Kant y a Hume, que el concepto de Voluntad va perdiendo su omnipresencia y que el arte deja de poseer esa quimérica virtud metafísica que lo caracterizaba, la relación entre el hombre y las cosas se va viendo despojada progresivamente de esa transparencia que poseyera otrora. Ya no hay lenguaje privilegiado que nos salve del horror. El hombre, pensaba Nietzsche, no tiene la fortaleza para asumirlo, la cosa en sí le está vedada, el mundo se le aparece sensiblemente y en su multiplicidad, se le aparece como *representación*.<sup>230</sup> Sin embargo, ha de notarse que el arte aún seguía siendo preferible a la ciencia, aunque ya no por razones gnoseológicas, sino como una forma de vida, como una manera de afrontar la existencia, una existencia que naufraga en el olvido, el engaño y el error.

En otro lugar advertimos que Nietzsche ya no cree que el hombre pueda metaforizar adecuadamente el mundo pues está cierto de que todo lenguaje conlleva transportar algo desde un lugar hacia otro, y que esos ámbitos (esferas) son inconmensurables, pertenecientes a órdenes absolutamente distintos.<sup>231</sup> En ese tránsito metafórico el objeto va degenerándose irremediabilmente, de manera que el lenguaje termina por ver semejanzas allí donde no las hay y concibiendo como iguales cosas que no lo son. La racionalidad enquistada en el concepto y la frialdad científica traen consecuencias prácticas más indeseables aún: la existencia se simplifica al empobrecerse “la cosa”, al totalizar una parte como el todo, actuando como sinécdoque. Por estas razones el arte seguía siendo superior a la ciencia, pues en el primero aún resonaban esos restos del metaforizar originario, resabios de las prístinas relaciones entre el hombre y las cosas. La ciencia, por el contrario, representaba la total sustracción a esa actividad creativa y vital. Pero si aún en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* sobrevive la preferencia estética nietzscheana, es claro, sin embargo, que ésta se asienta menos en razones cognitivas que en virtudes de orden vital.

La condena del hombre va mutando en sus causas. Olvido, engaño y error. Imposibilitado de asumir una existencia dolorosa, la verdad (como ficción vital) surgía como única respuesta terapéutica: urgencia imprescriptible, una mentira necesaria para vivir en sociedad.<sup>232</sup> Nada más que eso: un contrato de ficciones que a la sociedad le conviene aceptar y que el lenguaje instituye como tal. De esta manera, el hombre crea las “verdades” que lo protegen y oculta aquellas que lo dañan. El

---

<sup>230</sup> El sujeto no tiene relación con la *cosa en sí* (kantiana), ni con la *Voluntad* (schopenhaueriana), ni con lo *Uno primordial* o el *corazón del mundo* (tal como el joven Nietzsche lo denomina a veces) sino que está *atrapado* en el reino del fenómeno y la apariencia, en el mundo de la representación humana, vale decir, en la realidad empírica de tiempo, espacio y causalidad. *El nacimiento de la tragedia*, capítulo 4, págs. 56 y 57, y capítulo 22, pág. 171.

<sup>231</sup> Rara vez se repara en que, además de la concepción romántica del lenguaje y los argumentos escépticos de Sexto Empírico, Nietzsche se apoya directamente en la sofística de Gorgias para impugnar la posibilidad de alcanzar la verdad (concretamente, en su teoría de la incomunicabilidad del pensamiento). Confrontar: Sexto Empírico. *Contra los matemáticos*, VII 65 y ss. y Aristóteles. *De Meliso, Jenófanes y Gorgias*, V-VI, 979a-980b 21. Ver además: AA.VV. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. *Op. cit.*, págs. 175-189.

<sup>232</sup> “(...) La exigencia de la verdad *significa: no bagas el mal a los hombres a través del engaño. El hombre es indiferente frente al conocimiento puro y sin consecuencias de la verdad.*” Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [253], pág. 376.

lenguaje, protagonista central en este período, es el encargado de edificar tamaña arquitectura: por un lado es el que impide llegar a la cosa en sí y, por otro, es el que construye “verdades sustitutas” que terminan por forjarse como reales.

Con recursos inapropiados para acceder a la realidad (sentidos, lenguaje, razón) y sin la fortaleza interior para soportarla en caso de que pudiera captársela, el hombre quedaba sumido en la ignorancia y salvado merced a ella. En el olvido y en el engaño se hallaban las claves de la supervivencia de la especie. La ciencia era desechada por estéril, fría y poco creativa; el arte todavía se valoraba positivamente pero, no es vano reiterarlo, más por razones prácticas y existenciales que de conocimiento: el arte era un ideal de vida. De esta manera se iba operando el viraje, lenta pero regularmente, del pesimismo schopenhaueriano anclado en el arte a un escepticismo relativista que descrea de la posibilidad de captar la cosa en sí. Para ello Nietzsche recurrirá, en más de una oportunidad, a muchos de los argumentos clásicos que estuvimos reseñando.



## La crítica de los sentidos y la razón

*Siguiendo a los sofistas, a Sexto Empírico y a Kant, desviándose justo a tiempo*

“(…) Si las puertas de la percepción fueran limpiadas, todo aparecería ante el hombre tal como es, infinito.

Porque el hombre se ha encerrado hasta llegar a ver todas las cosas a través de las estrechas hendiduras de su caverna.”

Blake, W. *Una fantasía memorable*.

Daremos inicio al capítulo con un par de fragmentos extraídos de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El joven Nietzsche nunca terminó de asumir estas posiciones, aunque es indiscutible que lo acompañaron hasta la tumba. Quizás cierta falta de convencimiento hiciera que jamás publicara este manuscrito que, aunque central para la posterior interpretación de su obra, permaneció inédito hasta después de su muerte. Tal vez el miedo a una visita imprevista del indignado Gerber... Vaya uno a saber. De todas maneras, consecuente o no, seguro o dubitativo, allí decía lo siguiente:

“[Al hombre] le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone.”<sup>233</sup>

“(…) puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión (...)”<sup>234</sup>

También en fragmentos sueltos nos encontramos con reflexiones del mismo tenor:

“Es ingenuo creer que nosotros podamos salir fuera de este mar de ilusiones (...)”<sup>235</sup>

“Los sentidos nos engañan.”<sup>236</sup>

“Se ha de establecer este principio - vivimos sólo mediante ilusiones - nuestra conciencia roza la superficie. Son muchas las cosas que se ocultan ante nuestra mirada. Tampoco hay que temer que el hombre se conozca *completamente* a sí mismo, que atravesase con su mirada en todo momento todas

---

<sup>233</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1, pág. 29.

<sup>234</sup> *Op. cit.*, 1, pág. 30.

<sup>235</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [35], pág. 123.

<sup>236</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [101], pág. 347.

las leyes de la palanca, de la mecánica, todas las fórmulas de la arquitectura, de la química, que son necesarias para su vida. Pero cabe la posibilidad de que se conozca por *esquemas*. Eso no cambia casi nada para nuestra vida. Todo esto se reduce además a fórmulas sobre fuerzas absolutamente incognoscibles.”<sup>237</sup>

“(…) *Conocer* no es más que trabajar con las metáforas preferidas, por consiguiente, una imitación ya no es percibida como imitación. Por lo tanto, el conocimiento naturalmente no puede penetrar en el reino de la verdad.”<sup>238</sup>

Por supuesto que en el período ilustrado que nos ocupa siguió apareciendo el componente escéptico que aquí se observa: el objeto en sí permanece inaccesible y no existe posibilidad alguna de “intuirlo” ni con la religión, ni con el arte, ni con la filosofía y, por el momento, tampoco con la ciencia. Captar la auténtica sustancia de las cosas constituye una utopía porque, como veremos más tarde, Nietzsche dice descreer de la existencia de la cosa en sí. En efecto, nuestro filósofo declarará más tarde haber terminado con la dualidad que distingue entre esencia y apariencia, aunque por el momento se siga conduciendo en estos términos. Amén de las oscilaciones, lo que sí se coteja es que en la mayoría de los casos, de existir, la cosa en sí, el *hecho puro* tal como es sin nada del sujeto puesto en él, esa *x*, es definitivamente inalcanzable. Que sobreviva en Nietzsche esa clásica división entre cosa-como-es-en-realidad y cosa-como-es-para-nosotros, que el dualismo kantiano persista, eso es algo que trataremos luego.

Volvamos al problema de los sentidos y la razón, pero ahora con el Nietzsche ilustrado. El hombre, se sostiene, se halla inevitablemente situado en el terreno de la representación, y es su misma existencia la que impone una barrera insalvable entre el mundo y sus capacidades cognitivas, cualesquiera que éstas sean. De esta manera se entienden algunos pasajes:

“*Hastío del hombre*. A: ¡Conoce! ¡Sí! ¡Pero siempre como hombre! ¿Cómo? ¿Siempre sentado ante la misma comedia, interpretando la misma comedia? ¿No pudiendo nunca mirar las cosas con otros ojos diferentes a éstos? ¡Y cuántas innumerables especies de seres habrá con órganos más aptos para el conocimiento! ¿Qué habrá conocido la humanidad al final de todo su conocimiento?, ¡sus órganos! Lo que tal vez signifique: ¡la imposibilidad del conocimiento! ¡Lamentos y náuseas! B: Ésa es una malvada ocurrencia, ¡te has vuelto loco! ¡Pero mañana estarás de nuevo en medio del acto de conocer, y por tanto en medio de la sinrazón, lo que quiere decir: en el *placer* por lo humano! ¡Vayamos a la orilla del mar!”<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [48], pág. 336.

<sup>238</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [228], pág. 371.

<sup>239</sup> *Aurora*, V, § 483, pág. 368. También en el libro I, § 43 (págs. 102 y 103) donde, con matices, se insta a un conocimiento des-sensorializado del mundo sin que éste suponga una negación o rechazo

Dejemos por el momento la esperanza que Nietzsche alienta acerca de la posibilidad de obtener conocimiento cierto acerca del hombre (de “sus órganos”), la tentadora idea de un conocimiento antropológico o psicológico, certezas aunque más no sean sobre el ser que conoce, certidumbres que más adelante denominaremos verdades débiles. Despejemos además el hecho de que Nietzsche considera que conocer aquello (los órganos, los errores, los modos humanos de acercarse a las cosas) sería reconocer la imposibilidad del conocimiento, o reparar en sus errores. Entonces, si prescindimos de lo dicho, reaparece con fuerza aquel escepticismo juvenil con su *pathos* pesimista complementario, pero que ahora Nietzsche considera como un arranque que hay que frenar. ¿Por qué detener este impulso? ¿A qué obviar una intuición tan evidente? Nietzsche nos dice, y aquí reside lo novedoso, que conviene engañarse para seguir en el *placer* del conocimiento, para continuar encantado con el hombre y el mundo.

Por momentos, el engaño y el olvido (acerca de nuestras capacidades cognitivas) son funcionales y productivos. La sensación de omnisciencia es también una ilusión *poiética*, pero conviene conservarla a los fines de adjudicar un rumbo a la existencia, un atajo para esquivar el absurdo. Aquel *pathos* pesimista, la certeza de esa “sinrazón”, todo ello ha sido mitigado con la esperanza, una esperanza que por el momento se nos aparece recubierta de engaño, sostenida sobre éste, pero esperanza al fin. Dicho anhelo y la nueva introspección nietzscheana darán sus frutos, aquellos frutos prohibidos que otrora suponían la condena de la especie.

Pero sigamos insistiendo en los argumentos que nos ofrece Nietzsche y que nos permiten ubicarlo dentro de la tradición escéptica, por lo menos en el plano gnoseológico. Uno de ellos es que la razón no es el órgano privilegiado para acceder a las cosas, por lo menos tal como lo creen el positivismo y el cientificismo tradicional. Ambos adolecen de un racionalismo excesivo que Nietzsche califica de “ingenuo”. Las cosas no son racionalizables ni están creadas conforme a razón, como pretenden el platonismo, el cristianismo y la tradición occidental que abreva en ellos. Ya vimos que ni los sentidos ni la intuición poseen esa mágica cualidad de ajustarse al mundo puesto que *en realidad, no poseemos órgano alguno para el conocimiento, para la verdad.*<sup>240</sup>

“Si atendemos a qué errores nos suelen inducir los sentidos, podremos adivinar de qué estilo serán sus errores básicos (p. ej., la creencia en [que hay] cuerpos.”<sup>241</sup>

“El mundo que los sentidos nos traen no existe en absoluto en la realidad, se desmiente: es una ilusión de los sentidos. Mas ¿qué son entonces los sentidos? Las causas de la ilusión han de ser reales. Mas de los sentidos sabemos sólo a través de los sentidos, y lo que sabemos forma parte, por lo tanto,

---

de los sentidos en general. Repárese en que la crítica no es de orden moral ni vital (como en el platonismo) sino sólo en el plano del conocimiento.

<sup>240</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 354, pág. 228.

<sup>241</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [434], pág. 675.

del mundo de la ilusión. Así pues, lo que *engaña es algo que no conocemos*, cuya primera ilusión son los sentidos.”<sup>242</sup>

“(…) Se trata de una producción libre en todos los sentidos, la mayor parte de la percepción sensorial es *adivinación*.”<sup>243</sup>

Impotentes los sentidos, desacralizada la razón y desechada la fábula del hombre como criatura privilegiada de Dios, las capacidades cognitivas humanas no tienen por qué ser una llave para transparentar el mundo. La opacidad de las cosas es lo único que se presenta de forma cristalina. Es el obrar mitologizante del hombre lo que las vuelve inteligibles. He aquí las bases inaugurales del ficcionalismo nietzscheano, que también alcanzan a la percepción sensorial y al cuerpo, prescindiendo del uso racional que el ser humano les dé.<sup>244</sup>

Kant había descartado el acceso al *noúmeno*. De ninguna manera había decretado la muerte de la cosa en sí, sino que simplemente había perdido las esperanzas de que la razón pudiera encontrarla. Mejor dicho, había renunciado a preguntarse por ella. Parte de su diagnóstico procedía de mostrar que la necesidad de respuestas inalcanzables había llevado a la metafísica a convertirse en un discurso incontrastable, ajeno a cualquier fundamentación científica tanto como a la propia experiencia. El filósofo de Königsberg edificó en su lugar una nueva arquitectura que tenía como base el fenómeno. No existía, según él, ningún inconveniente en reconocer que es el hombre quien posibilita las cosas, el que les otorga su objetividad. En última instancia, gracias a las *formas puras de la intuición* y a las *categorías*, el sujeto trababa una relación con las cosas que podía hacerlas aprehensibles, que las constituía como tales.<sup>245</sup> En Kant, sentidos y razón trabajaban

---

<sup>242</sup> Fragmento póstumo, primavera de 1880-primavera de 1881, 10 [E93], pág. 755.

<sup>243</sup> Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1881, 11 [18], pág. 763. También el de la primavera-otoño de 1881, 11 [13], pág. 762.

<sup>244</sup> Es verdad que posteriormente Nietzsche se reconciliará con los sentidos. Ya en el libro V de *La gaya ciencia* (§ 357, págs. 236 y 237) se afirma la realidad del mundo sensible y se impugna la condena cristiana a éste. También en *Crepúsculo de los ídolos*, el apartado titulado *La ‘razón’ en la filosofía* (§ 1, pág. 45 y ss.). Más adelante (§ 5, pág. 48 y ss.) defiende a los sentidos y critica la ‘razón’ y a su compendio de prejuicios encarnados en la lógica y la gramática, o sea, al lenguaje pasado por el filtro de la teología y la metafísica: ambas disciplinas que Nietzsche califica de no-ciencia, que están guiadas por ilusiones óptico-morales, y que en el fondo adoptan actitudes de venganza contra la vida, *esta vida*, la del cuerpo, los apetitos y los instintos. También en *Más allá del bien y del mal* (§ 134, pág. 104) y en fragmentos póstumos de la misma época encontraremos defensas similares; al tiempo que la afirmación de su credibilidad en materia de conocimiento. De cualquier forma hemos de decir que tampoco hay homogeneidad en el Nietzsche *maduro*: se encuentran citas del período que hablan en contra de ellos, por ejemplo en *Más allá del bien y del mal* (§ 12, pág. 31; § 14, pág. 35 y § 192, págs. 121 y 122). También en fragmentos póstumos se recuerda que todas las percepciones sensoriales están completamente impregnadas de *juicios de valor*, etc. Ver, entre otros: Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [95], pág. 104; otoño de 1887, 9 [38], pág. 242; y primavera de 1888, 14 [79], págs. 533 y 534. A la vista de ello lo que aquí pensamos es que no podemos generalizar con respecto a una aprobación inequívoca de Nietzsche en relación a la infalibilidad de los sentidos y al conocimiento. Y lo mismo con la condena de la racionalidad por hacer un mal uso de aquéllos. Por esta razón no compartimos el planteo de Picó, D. “Una locura transitoria. Aproximación a Nietzsche y la música.” *Op. cit.*, pág. 179.

<sup>245</sup> Reconocido el hecho de que no hay objetividad sin sujeto, quedaba luego por demostrar cómo esa objetividad podía devenir en conocimiento cierto, seguro y universal, aunque nunca



mancomunadamente en la creación, condición de posibilidad y descubrimiento de los fenómenos. En Nietzsche, por el momento, no sucede lo mismo.

“*En prisión.* Mi ojo, por fuerte o débil que sea, únicamente alcanza un tramo determinado, y en ese tramo vivo y existo, esa línea de horizonte es mi más cercano destino, grande o pequeño, al que no puedo sustraerme. En torno a cada ser se cierra un círculo concéntrico semejante que tiene un centro y que le es característico. De modo semejante el oído nos encierra en un pequeño espacio, y otro tanto ocurre con el tacto. Según estos horizontes, en los que todos nosotros somos reclusos por nuestros sentidos como entre los muros de una prisión, *medimos* el mundo, llamamos cerca o lejos a esto o aquello, grande o pequeño, duro a esto y blando a aquello: ese medir lo llamamos percibir, ¿no son más que errores, todos ellos errores! Por la cantidad de vivencias y estímulos que nos son posibles por término medio en un instante concreto se mide la vida, breve o larga, pobre o rica, plena o vacía; y por la vida humana promedio se mide eso mismo en todas las demás criaturas, ¿no son más que errores, todos ellos errores! Si tuviéramos ojos de agudeza centuplicada para la cercanía, el hombre nos parecería monstruosamente dilatado; sí, pueden pensarse órganos por cuya capacidad el hombre se percibiría inconmensurable. Por otro lado, podrían conseguirse órganos que percibieran sistemas solares enteros constreñidos y estrangulados como si fueran una única célula; seres de orden contrapuesto podrían representarse una célula del cuerpo humano como un sistema solar en movimiento, en construcción y armonía. Los hábitos de nuestros sentidos nos han enredado en la mentira y el engaño de la percepción; y ellos son a su vez los principios de nuestros juicios y ‘conocimientos’, ¿no hay escapatoria, no hay escondrijos ni vericuetos hacia el mundo *real*? Estamos en nuestra tela, nosotros arañas; y todo cuanto en ella capturamos, no podemos en realidad capturar nada que no sea apto para ser capturado precisamente en *nuestra* tela.”<sup>246</sup>

Tenemos en la cita precedente otro argumento escéptico *radical* que resulta de retomar algunos planteos kantianos y de invertir otros. Decimos escepticismo radicalizado porque el escéptico pirrónico no negaba la verdad, ni la cosa en sí, ni la posibilidad del conocimiento; en realidad no negaba nada, sino que suspendía el

---

trascendente. El problema a resolver era cómo alcanzar ciencia (en sentido fuerte) sin apelar a ninguna clase de más allá, vale decir, desde la inmanencia de todo saber.

<sup>246</sup> *Aurora*, II, § 117, págs. 168 y 169. Una argumentación de alcance similar encontramos en las lecciones de Basilea (1872-1876) dedicadas a los preplatónicos. Véase *Los filósofos preplatónicos*, § 10, Heráclito, págs. 76 y 77.

juicio acerca de todo. Pero Nietzsche niega, y lo hace rotundamente.<sup>247</sup> Por otro lado, decimos que se retoma a Kant y se lo invierte porque cuando Nietzsche ubica al propio sujeto como traba para asir el objeto no sólo está refutando el axioma correspondentista clásico, sino que además pone en entredicho la convicción kantiana de que la creatividad del intelecto y la sensibilidad suponen la condición de posibilidad para desenmascarar la realidad. Una realidad que, al decir de Nietzsche, pareciera no estar tan oculta como se cree, de no ser por la condición sensible del sujeto cognoscente y los hábitos que ésta genera. “¿Por qué el hombre no ve las cosas? Él mismo se interpone: él oculta las cosas.”<sup>248</sup>

En otras palabras, si por un lado aparece el hombre como posibilidad para reconocer los objetos (el sujeto como condición de objetividad), por el otro se sostiene tajantemente que es aquél quien vela la realidad al generar un conocimiento exclusivamente antropomórfico de ella y, por tanto, errado o ficticio.

“(…) De este mundo de la representación la ciencia exacta no puede de hecho desligarnos -aunque esto tampoco sea en absoluto deseable- sino en pequeña medida, por cuanto no puede quebrar esencialmente el yugo de hábitos ancestrales de la sensación (…)”<sup>249</sup>

“He acabado harto del placer de las ilusiones. Incluso en la naturaleza me desagradaba ver una montaña como si fuera un *factum* de la sensibilidad. - Finalmente comprendí que también nuestra complacencia en la verdad se basa en el placer de la ilusión.”<sup>250</sup>

“*Los dos sentidos*. Si tratamos de observar el espejo como tal, al final no descubrimos nada más que las cosas que hay en él. Si queremos aprehender las cosas, acabamos por encontrar nada, como en el espejo. Ésta es la historia más general del conocimiento.”<sup>251</sup>

Articulemos lo dicho. Por un lado, siguiendo a Kant, Nietzsche sostiene que estamos obligados a un acercamiento a las cosas únicamente a nuestra medida y que sólo podemos conocer aquello que previamente hemos reconocido. Relación compulsiva con el mundo. Asoma así una forma de fenomenismo. Por otro lado, ya despegándose de Kant e invirtiendo su legado, Nietzsche deja clara la crítica a los sentidos y a cualquier variante de empirismo: la percepción sensorial humana es un

---

<sup>247</sup> Y así entra más fácilmente en la acusación de círculo vicioso con la que se pretendía invalidar los planteos escépticos. En todo caso, cuando Nietzsche no suspende el juicio se encuentra más lejos del pirronismo propiamente dicho que de Clitómaco y Carnéades, exponentes de la *Academia Nueva*, cuando invalidaban la posibilidad del conocimiento y establecían directamente una teoría probabilista de la verdad. En este caso no puede ser soslayada la importancia de Cicerón como puente de comunicación con los planteos de la *Academia* en general.

<sup>248</sup> *Aurora*, V, § 438, pág. 347.

<sup>249</sup> *Humano, demasiado humano*, § 16, pág. 52.

<sup>250</sup> Fragmento póstumo, primavera-verano de 1878, 27 [82], pág. 388.

<sup>251</sup> *Aurora*, IV, § 241, pág. 272.

gran error y la verdad no puede alcanzarse mediante esta vía. El acceso al mundo real está vedado dado que los sentidos son la base de nuestros juicios y nuestra relación con el mundo es irremediamente empírica.<sup>252</sup> Es decir, que Nietzsche es kantiano al afirmar la humanidad de todo conocimiento, pero la carga valorativa sobre ese conocimiento es lo que a su vez lo despega del fundador del idealismo trascendental. Donde el segundo creía forjar una ciencia segura, el primero sólo encuentra errores y ficciones.

Por ahora nada dice Nietzsche sobre cómo la racionalidad niega, confirma o supera a los datos de la percepción sensorial. Solamente se afirma que no poseemos órgano alguno para la verdad. ¿Acaso en la omisión asoma un signo de racionalismo? No, si los sentidos son la base de nuestros juicios y de nuestros conocimientos (errados) la racionalidad también debiera estar puesta en cuestión. Efectivamente, Nietzsche considera que el hombre se halla perdido en su propio laberinto al no tener acceso a la cosa en sí. Pero he aquí que, de forma similar a Kant, este diagnóstico tan desolador no lo inhibirá más tarde de suponer que existan conocimientos con cierta validez en el ámbito del hombre, que haya una verdad a la manera del hombre, desde su condición, con sus intereses y finalidades. ¿Qué rasgos posee esa verdad? ¿Cómo puede existir la verdad sin el atributo de la trascendencia? Más adelante intentaremos responder estos interrogantes, por el momento sigamos inquiriendo sobre la racionalidad.

Advertimos que ocasionalmente Nietzsche supone que sensibilidad y razón conspiran juntas contra el conocimiento, que se interponen entre el hombre y las cosas. Ya vimos que los sentidos resultan impotentes y dejamos claro el lastre que aquellos hábitos perceptivos ocasionan; también nos asomamos a varios límites de la razón; pero lo que hemos evitado hasta ahora es respondernos por qué ésta es inadecuada. La clave estará en los rasgos asignados al mundo: ni creación divina ni entelequia platónica: al no ser racionales las cosas no son racionalizables, ergo, la complejidad de la existencia también resulta irreductible a la razón y a sus procedimientos. Mejor dicho, reductibles a razón pueden ser, pero dicha reducción supone ya una irremediable alteración del objeto del conocimiento y, por tanto, también de los saberes que de él se extraen.

En el siguiente fragmento del libro V de *La gaya ciencia*, añadido en 1886, se verá con claridad lo que queremos evidenciar. En el fragor de una polémica contra el mecanicismo de Spencer, se arremete con la caballería de siempre:

“(…) Lo mismo sucede con esa creencia con que se satisfacen ahora tantos sabios materialistas, la creencia de que el mundo debe tener su equivalencia y su medida en la

---

<sup>252</sup> Cuando Nietzsche arguye que la percepción es relativa en la medida en que proviene del sujeto está, casi sin quererlo, recuperando la vieja argumentación platónica del cuerpo como obstáculo para el conocimiento, como prisión del alma. Pero a diferencia de Platón, el irracionalismo nietzscheano lo conduce al escepticismo y no a una sublimación de la razón que nos permitiera acceder a un mundo verdadero de Ideas o cosas en sí. En este sentido Nietzsche es materialista y realista: el mundo real está ahí, es el que nos rodea, sólo que nuestra condición humana lo vuelve inalcanzable.

razón humana y en los cálculos humanos, y de que hay, por tanto, un mundo verdadero a cuyo último y minucioso análisis puede llegar nuestra mezquina y tosca razón humana. ¿Será posible que rebajemos la existencia a un mero ejercicio de cálculo, a un objeto de estudio de matemáticos apoltronados? Ante todo no hay que propasarse a despojar a la existencia de su múltiple variedad (...) Eso de que sólo hay una interpretación del mundo con la cual estén ustedes en lo cierto, dentro de la cual pueden hacerse investigaciones científicas (¿querrán ustedes decir mecánicas?) y pueda seguirse trabajando con arreglo a los principios de ustedes; una interpretación que permita contar y calcular, pesar, mirar, tocar, y nada más, es una patochada y una candidez, concediendo que no sea locura o imbecilidad.”<sup>253</sup>

Por un lado tenemos una razón tosca y torpe, por el otro hay una existencia múltiple e incommensurable. Este par es irreconciliable; y la correspondencia, imposible, y ello sobre la base de que no existe la igualdad y de que el hombre no puede acceder ni pensar lo múltiple sin desvirtuarlo previamente. El primer argumento de peso afirma que el propio objeto carece del atributo de la racionalidad. Al no haber creación racional tampoco hay criaturas similares que puedan alzarse con el conocimiento, que re-presenten las cosas tal cual son. El segundo argumento enfatiza la irracionalidad de la razón cognoscente. En el fondo los ataques se confunden y complementan:

“*La razón del mundo.* Que el mundo *no* es el epítome de una racionalidad eterna puede probarse definitivamente por el hecho de que esa *porción del mundo* que conocemos -me refiero a nuestra razón humana- no es demasiado racional. Y si *ésta* no es en todo tiempo y completamente sabia y racional, tampoco el resto del mundo lo será; aplícase aquí el razonamiento *a minori ad majus, a parte ad totum* [de lo menor a lo mayor, de la parte al todo], y ciertamente con fuerza decisiva.”<sup>254</sup>

“*Origen del conocimiento.* Durante largas edades la inteligencia no engendró más que errores. Algunos de ellos resultaron útiles para la conservación de la especie, y el que dio con ellos o los recibió en herencia pudo luchar por la vida en condiciones más ventajosas y legó este beneficio a sus descendientes. Muchos de estos erróneos artículos de fe, transmitidos por herencia, han llegado a formar como un fondo y caudal humano. Se admitió, por ejemplo, que

---

<sup>253</sup> *La gaya ciencia*, v (1886), § 373, págs. 264 y 265. Delimitando los terrenos epistémicos, la rencilla contra el mecanicismo continúa, siempre en el mismo tono despectivo: “(...) *Estas palabritas quisiera decirles yo al oído, para que pesasen sobre su conciencia, a los señores mecanicistas que ahora gustan de mezclarse con los filósofos y se figuran que la mecánica es la ciencia de las leyes primeras, cimiento sobre el cual ha de edificarse toda existencia.*” *Op. cit.*, § 373, pág. 265.

<sup>254</sup> *El caminante y su sombra*, § 2, pág. 117.

existen cosas iguales, que hay objetos, sustancias, cuerpos, que las cosas son lo que parecen ser, que nuestra voluntad es libre, que lo que es bueno para algunos es bueno en sí. Muy tarde aparecieron los que negaron semejantes proposiciones, y muy tardíamente también surgió la verdad, la forma menos eficaz del conocimiento. Parece que no podemos vivir con ella, pues nuestro organismo está dispuesto para lo contrario de la verdad; todas sus funciones superiores, las percepciones de los sentidos, y en general toda sensación, se amoldan a esos antiguos y fundamentales errores.”<sup>255</sup>

“El intelecto, con sus formas impuestas de ‘substancia’, ‘igualdad’, ‘permanencia’, es el agente del engaño - él se ha quitado la pluralidad de la cabeza.”<sup>256</sup>

En la gnoseología nietzscheana de juventud ya se avizoraba que la razón (a través del concepto) tendía a congelar la realidad y a desprenderla de su multiplicidad. Subsumiendo lo similar en lo idéntico, en el acto de racionalizar y conceptualizar se sacrificaba el metaforizar originario en aras de una comprensión que simplificaba lo real: el concepto de *hoja* se imponía sobre las vivencias de todas las hojas particulares, sacrificaba todas las *x* (hojas reales) por una intelección simplificante y unitaria. En aquel momento observábamos cómo, a diferencia de Kant, la potencia fictiva del intelecto no transformaba las cosas en objetos de saber, no era condición de objetividad, sino que operaba sobre ellas eliminándolas, equiparando casos no iguales, creando arquetipos inexistentes, sustituyendo la existencia real y múltiple por una pura entelequia que, además, *pensaba* Nietzsche, lo único que hacía era restarle fuerza y vitalidad a nuestra impresión del mundo, a nuestras experiencias sensibles sobre él.

Por lo demás, para finalizar este tramo dedicado al escepticismo, debemos decir que existen unos pocos fragmentos del período que pueden apuntar ya en dirección al perspectivismo, a la pluralidad de interpretaciones de acuerdo a las necesidades vitales de cada organismo, etc. Estos se encuentran fundamentalmente en *La gaya ciencia*. Aislados, al igual que los esbozos perspectivistas juveniles, no por ello resultan inexistentes. Aunque luego trataremos el tema con mayor detenimiento, debe recordarse, empero, que la primera edición de este texto vio la luz en 1882, pero que el libro V (junto a las *canciones del príncipe Vogelfrei* y el prefacio) fue añadido cuatro años más tarde, tiempos en los que Nietzsche publicaba *Más allá del bien y del mal*. Ya había corrido mucha agua bajo el puente y por aquel entonces su período *ilustrado* estaba prácticamente cerrado, por lo menos en lo que de ortodoxo llevara (recuérdese que *Humano, demasiado humano* se escribe entre 1876 y 1878).

La intercalación de ideas de distintos períodos, en este caso a manos del propio Nietzsche, hizo que las especificidades de cada época se diluyan y desvirtúen la coherencia (ya mínima) del texto en cuestión. Por ello seguimos a Colli cuando

---

<sup>255</sup> *La gaya ciencia*, III, § 110, págs. 107 y 108.

<sup>256</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1881, 12 [35], pág. 841.

dice: “(...) *Los añadidos sucesivos [en La gaya ciencia] no logran mantener aquel equilibrio fragilísimo: confróntese, entre muchos casos, el aforismo 373, que critica tediosamente la ciencia, con el (...) aforismo 293, que procura un reconocimiento ecuaníme, sutil, matizado, de la misma.*”<sup>257</sup> Así se entienden las duras réplicas contra la verdad como correspondencia y la recuperación de los ya analizados elementos escépticos que siempre acompañaron a Nietzsche, sobre todo a la hora de polemizar contra otras corrientes y tradiciones. Y esto junto a los elementos científicistas y racionalistas de los libros precedentes: elogios a la ciencia y a *su* progreso en materia de conocimiento, al racionalismo, a la lógica, a la física, al descubrimiento de las leyes y las necesidades de la Naturaleza, a la voluntad de saber, etc. Éstas y otras valoraciones positivas que presuponen la verdad como correspondencia pueden encontrarse en los cuatro primeros libros del texto en cuestión y -aunque en menor medida- también en el dichoso libro V.<sup>258</sup>

No obstante las cronologías, nobleza obliga a decir que, ante el optimismo científico ingenuo y el resabio religioso de suponerse centro de la creación, el Nietzsche de 1886 nos recuerda:

“Nos es imposible salir de nuestro ángulo visual, y es una curiosidad sin esperanza la de querer conocer qué otras especies de inteligencia y de perspectiva podían existir, por ejemplo, si hubiese seres que representasen el tiempo andando hacia atrás o unas veces hacia delante y otras hacia atrás, lo cual exigiría otra dirección de la vida y otro concepto de las causas y los efectos. (...) El mundo se ha vuelto por segunda vez infinito para nosotros, por cuanto no podemos refutar la posibilidad de que sea susceptible de interpretaciones infinitas.”<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> Colli, G. *Op. cit.*, pág. 115. Estas cuestiones fueron reconocidas en su tiempo por el propio Nietzsche: “(...) *Fritzsche me acaba de anunciar que la impresión de la gaya ciencia (o de los diferentes añadidos) se pondrá ahora en marcha (...) En octubre pasado garrapateé lo más rápido posible un quinto libro para añadirlo a la citada ‘ciencia’ (...) y ahora yo mismo tengo curiosidad por ver qué es lo que en realidad he podido escribir. Se me ha ido totalmente de la memoria. Sólo sé que tuve algunas dificultades para, por así decirlo, retroceder mis perspectivas y mantener una especie de condescendencia con posiciones y puntos de vista vitales anteriores.*” Carta a Heinrich Köselitz, 13 de Febrero de 1887, *Correspondencia V*, págs. 266 y 267.

<sup>258</sup> Ver: Libro I, § 37 (pág. 44) y § 46 (pág. 49); Libro II, § 99 (pág. 94); Libro III, § 123 (pág. 118); Libro IV, § 293 (pág. 167 y 168), § 319 (pág. 184) y § 335 (págs. 196 y 197). En el libro V encontramos una voluntad de saber intacta (§ 343, pág. 207 y § 375, pág. 267), reconocimientos a la lógica como *aseo intelectual* y al racionalismo (de los judíos) por contraposición al irracionalismo alemán (§ 348, págs. 218 y 219). Lo mismo cabe decir de la valoración del *ateísmo científico* (§ 357, págs. 236 y 237) y el progreso de la ciencia (§ 381, pág. 275).

<sup>259</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 374, pág. 266. Ver además los fragmentos póstumos de otoño de 1881, 15 [7], pág. 876 y 15 [10], pág. 877. Para los esbozos de perspectivismo en el joven Nietzsche: fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [156] y [158], pág. 357 y ss.

Pluralidad de perspectivas, pluralidad de seres. Ciertamente que con ello no basta para configurar el perspectivismo nietzscheano. No anticipemos los hechos. Por ahora hemos asistido a la vuelta al escenario de los viejos argumentos escépticos que relativizan la percepción, debilitan la razón y mantienen al hombre atrapado en su tela. Sexto Empírico, Cicerón y los sofistas continúan haciendo mella. Pero todavía quedan saberes. A cada especie los suyos. Y aún no sabemos qué le toca a la nuestra. Contra todo pronóstico agorero emergerá una pasión por el conocimiento que acallará cualquier conato de desaliento.





## El conocimiento antropomórfico

*Del conocimiento del hombre al conocimiento sobre el hombre*

“(…) Si las ciencias como las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de tal modo del conocimiento que del hombre se tenga, ¿qué no podrá esperarse en las demás ciencias, cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana?”

Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*.

Es innegable que hasta aquí pareciera haber una absoluta primacía de cierto irracionalismo y escepticismo del que creíamos estar a resguardo. Sin embargo, bien vistas las cosas, Nietzsche delimita el campo correspondiente a sus adversarios filosóficos y lo hace fijando los límites de las capacidades de la razón en general, y de la científica en particular. En este mismo movimiento se ubica junto a la tradición que descrea de un conocimiento absoluto, un saber trascendente al sujeto que conoce. ¿Y acaso esto no es propio de cualquier filosofía de la ciencia?<sup>260</sup>

Pero Nietzsche se opone también a la tradición antifenomenista que se inicia con Parménides y se perpetúa en Platón, aquella para la cual era posible recorrer la *Vía de la Verdad* a través de la razón o el alma, desentrañando lo inteligible del mundo: las ideas, el Ser, lo racionalizable, etc. Nuestro autor no suscribe a ninguna de las dos bases de esta tradición: ni a la unicidad del Ser, ni a la falsedad absoluta del mundo fenoménico. Por ello se niega a concebir como mera opinión (*doxa*) cualquier proposición proveniente de él, únicamente por el hecho de estar fundada en un mundo irreal (sensible) que se nos aparece como múltiple y cambiante. En cualquier caso, *sensible*, *mutable* y *plural* son signos indelebles de lo real. Nietzsche es un pensador básicamente antiesencialista.

Pero a diferencia de Hume, Kant y de los escépticos, Nietzsche no suspenderá el juicio sobre el *noúmeno*. El veredicto sobre éste afirmará su inexistencia sin más, aunque tengamos que esperar un tiempo para ello: la dualidad es tramposa, pues no hay un mundo verdadero al que se deba llegar, de allí que no haya apariencia versus esencia. La moralidad humana ha creado los trasmundos. En tiempos de la muerte de Dios el hombre está obligado a reconocer que vive en el mundo de la apariencia, y que no existe otro mundo más que éste. Y aquí ya no se trata de responsabilidades del intelecto ni de nuestra condición sensible. Esta situación abre nuevas posibilidades al conocimiento: aunque jamás podremos desprendernos del mundo como representación, ni de nuestra condición sensible, ni de los hábitos que ella genera, la ciencia, sostendrá Nietzsche, puede elevarnos excepcionalmente sobre tal condición. El mundo aparente puede ser superado por una práctica científica adecuada que, se nos dirá más tarde, debe edificar otro mundo (también aparente) aunque *menos poblado de errores*.

---

<sup>260</sup> Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*, pág. 43.

“(…) De este mundo de la representación la ciencia exacta no puede de hecho desligarnos -aunque esto tampoco sea en absoluto deseable- sino en pequeña medida, por cuanto no puede quebrar esencialmente el yugo de hábitos ancestrales de la sensación; pero sí puede, muy paulatinamente y paso a paso, ir aclarando la historia de la génesis de ese mundo como representación, y a nosotros elevarnos, momentáneamente al menos, por encima de todo el proceso.”<sup>261</sup>

Vemos así cómo se van perfilando las nuevas predilecciones nietzscheanas. Luego se afirmará que la ciencia, que a esa altura se identificará sin más con una razón perfeccionada y perfeccionable, es la humanización más lícita del mundo, y que dicha humanización deberá ser *todo lo fiel posible*. Que la tarea del científico comience inventando un nuevo mundo aparente, similar al generado por la sensibilidad, ya no comporta que todo el conocimiento extraído de dicha creación pueda ser considerado falso. En última instancia, existen creaciones y creaciones, certezas y certezas, errores y errores. Nietzsche especificará las diferencias. Con estas diferencias comenzarán las propias contradicciones del discurso nietzscheano.

Llegados a esta instancia la ciencia ocupa ya un lugar privilegiado en su gnoseología. Si no hay acceso al mundo real, si estamos arrojados en la apariencia, si la racionalidad no transparenta el mundo ni es la llave para acceder límpidamente a él, por lo menos contamos con la ciencia, una disciplina que sirve para elevarnos por encima de la serie de creaciones y deformaciones. Desde allí explicaríamos al propio sujeto cognoscente. No es poca cosa para una criatura que no mucho tiempo atrás había sido condenada a la ignorancia y al sinsentido. El escepticismo y el relativismo siguen enquistados, pero las certezas van creciendo en potencia. Siguiendo algunas advertencias de Hume, se nos conmina a creer que:

“La cualidad de cada fenómeno químico, por ejemplo, resulta, lo mismo antes que ahora, un milagro; lo propio sucede con todo movimiento de avance; nadie es capaz de explicar el choque. Y ¿cómo podríamos explicarnos cosas tales? Operamos con cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles. ¿Cómo sería posible la interpretación si de cada cosa hacemos una imagen, nuestra imagen? Debemos considerar la ciencia como una humanización de las cosas todo lo fiel posible. Al descubrir las cosas, lo que hacemos es aprender a describirnos a nosotros mismos cada vez con mayor exactitud.”<sup>262</sup>

Dicho de una vez: a pesar de todos los argumentos escépticos esgrimidos con antelación, a pesar del pesimismo, de la veda expresa con respecto al *noúmeno*, de los errores provenientes de la sensibilidad, de los hábitos inveterados que ella genera, de que el hombre oculta las cosas, de que sólo puede re-conocer lo

---

<sup>261</sup> *Humano, demasiado humano*, § 16, pág. 52.

<sup>262</sup> *La gaya ciencia*, III, § 112, pág. 112.

previamente puesto (lo sub-puesto), de los límites de la razón y de sus ficciones deformantes, a pesar de todo ello, Nietzsche deja abierta la posibilidad a cierta clase de verdades. Por el momento estas verdades sólo atañen al sujeto que conoce. Puesto que todavía no se refieren al mundo y que aparentan no poseer el atributo de la trascendencia, a estas certezas hemos de calificarlas como *verdades débiles*. De esta manera el conocimiento científico de las cosas redunda en conocimiento antropomórfico, pero también antropológico y psicológico, una precisa genealogía de los errores de la especie, de sus capacidades cognitivas, de sus aptitudes e ineptitudes creativas, de su modo de ser en el mundo, de su forma de relacionarse con él. Veremos luego que un conocimiento sólido también puede ir más allá de lo humano:

“*Encanto juvenil de la ciencia*. La indagación de la verdad tiene todavía hoy por hoy el encanto de por todas partes contrastar fuertemente con el error devenido gris y tedioso; este encanto va perdiéndose progresivamente; ciertamente ahora vivimos en la juventud de la ciencia y solemos perseguir la verdad como a una hermosa joven; pero ¿qué pasará cuando un día se haya convertido en una vieja gruñona? En casi todas las ciencias la concepción fundamental o bien ha sido hallada en época recentísima o está todavía siendo buscada; cuán distintamente estimula esto de cuando lo esencial ha sido hallado y al investigador no le queda ya más que una mísera rebusca otoñal (sentimiento que puede llegar a experimentarse en algunas disciplinas históricas).”<sup>263</sup>

A las patadas con el escepticismo previo. Aplastante optimismo, diríamos “ingenuo” si no se tratara de Nietzsche. El ejemplo de las disciplinas históricas es el peor de todos. Allí, ni la verdad ni lo esencial, por definición, pueden ser definitivamente encontrados. Nuestro filólogo debería saberlo mejor que nadie: el pasado se deshilacha y recompone con el presente que lo mira. Y a los problemas científicos les pasa algo parecido. Este Nietzsche no *comprende* de interpretaciones infinitas, ni de pluralidad de miradas. No quiere oír hablar de ellas. Quizás por eso nuestro autor se encargará más adelante de matizar esta concepción; de introducir la dimensión temporal, los grados de certidumbre en lugar de la verdad definitiva; de poner coto a las preocupaciones que nacen de creer que descubierto lo básico ya nada podrá impulsar el ansia de conocimiento. Pero lo dicho, dicho está, y a las palabras no se las lleva el viento: en *este* Nietzsche no puede apoyarse Vattimo cuando lo inscribe en la tradición hermenéutica que va de Scheleiermacher y Dilthey a la filosofía postheideggeriana de Gadamer, Ricoeur y Pareyson.

Repasemos algunas paradojas. Primero, en este período que nos ocupa, cuando Nietzsche es optimista, razón y sentidos colaboran mancomunadamente en un nuevo conocimiento que va depurando los yerros de ambos. Cuando es escéptico, encuentra argumentos para rechazar ambas facultades. Segundo, el fenomenismo nietzscheano a veces ignora pero otras veces niega la existencia de la

---

<sup>263</sup> *Humano, demasiado humano*, § 257, pág. 167.

cosa en sí. Aunque este camino parecía vedado de antemano, imprevistamente han surgido algunos accesos. Por momentos Nietzsche sostiene que el mundo de la apariencia (error) es el único que le cabe al hombre, pero en otros de mayor optimismo, cree en la posibilidad de conocer-recrear ese ser fenoménico inventando un nuevo mundo aparente, aunque nunca como un *puro aparecer de lo que se muestra en su luz*, sino con la presencia creativa, fictiva e iluminadora del sujeto cognoscente. De este modo se deja entrever la confianza en que por momentos podemos pasar sobre ese mundo de la apariencia y contemplar la serie desde arriba, comprender sus errores y ficciones, indagando en la génesis de esas representaciones, viendo algo al fin. Dicha tarea puede alcanzarse practicando lo que Nietzsche denominará *filosofía histórica*, y que en otros momentos bautizará como *método químico*. Práctica mediante superaríamos la serie primitiva de yerros que fuimos creyendo-construyendo.<sup>264</sup>

Entonces la ciencia tendría la cualidad excepcional de rastrear e indagar sobre los errores, ergo, de dejarlos ver. ¿Cómo podría hacerlo? Nietzsche dice que sobre la base de nuevos errores. Resuenan más paradojas. ¿Cómo puede sostenerse la idea de un conocimiento humano “cada vez más exacto”? ¿Fidelidad y exactitud con respecto a qué? ¿Cómo hablar de semi-correspondencia entre un mundo y otro? ¿Acaso hay alguna clase de parecido entre el mundo como representación y el mundo real, entre *fenómeno* y *noúmeno*? ¿Puede este nuevo mundo aparente edificado por la ciencia parecerse en algo a ese mundo verdadero que Nietzsche supone inexistente y en otros casos inaccesible? ¿Acaso el sujeto que conoce no es parte integrante de ese mundo verdadero? ¿Cómo del error puede salir la verdad? ¿Cómo de los engaños constantes de la sensibilidad y de las ficciones del intelecto puede nacer algo así como una débil certeza, pero certeza al fin?

---

<sup>264</sup> Aunque con distinta valoración, la posibilidad de elevarse sobre la apariencia ya había sido vista por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, entre elogios a Kant y Schopenhauer, justamente porque aquéllos habían puesto coto a la ciencia, limitándola al ámbito fenoménico. Ver: Capítulo 18, págs. 147 y 148.

## Del horror a la verdad a las verdades del error

*O cómo paradojas y contradicciones afloran en el nuevo Nietzsche*

“Cuanto más apliqué mi corazón a estudiar la sabiduría y a contemplar el ajetreo que se da sobre la tierra -pues ni de día ni de noche concilian los ojos el sueño- fui viendo que el ser humano no puede descubrir todas las obras de Dios, las obras que se realizan bajo el sol. Por más que se afane el hombre en buscar, nada descubrirá, y el mismo sabio, aunque diga saberlo, no es capaz de descubrirlo.”

Eclesiastés 8, 16-17

Asumir al mundo como representación significa reconocer tristemente que las verdades son simples proposiciones humanas y que, por tanto, se hallan desprovistas de cualquier trascendencia. Dicho reconocimiento también comporta, por lo menos para Nietzsche, la intuición de que sirven en un terreno no menor: el del hombre concreto. De allí se extrae la conclusión, entre otras cosas, de que la ciencia bien practicada no es arbitraria ni falaz, por lo menos no en todas sus conclusiones. Se puede y se debe, por tanto, distinguir al discurso científico de cualquier otro competidor pretendidamente explicativo, sea mitológico, religioso, metafísico o moral.

La ciencia *yerra* de una manera particular. La distinción principia en que si en las proposiciones científicas también usamos dimensiones falsas, estas dimensiones, empero, mantienen cierta constancia y de allí que sea posible extraer conocimientos seguros. Hay herramientas (*formas puras de la intuición y categorías*, diría Kant) que son inventos propios del hombre; Nietzsche las califica sin más como “errores”. Como ejemplos paradigmáticos están el Espacio y el Tiempo. Gracias a ellos (y a la constancia que estas magnitudes ostentan) *los resultados de la ciencia cobran un rigor y una seguridad perfectos en su conexión recíproca*. Ahora bien, Nietzsche nos avisa que estos procedimientos son lícitos y que se pueden seguir usando sólo hasta que errores (premisas falsas) y resultados entren en contradicción.<sup>265</sup> Dejaremos por el momento el problema de resultados y premisas para abocarnos exclusivamente al conocimiento antropomórfico que la ciencia provee.

Merced a la ciencia el hombre se conoce a sí mismo: cómo es que conoce y a través de qué órganos lo hace, qué prejuicios intervienen en dicho acto, qué necesidades encubre el conocer, etc. A su vez sabemos que la especie no puede salir de la tela que ella misma ha creado para sobrevivir. Este segundo argumento, evidentemente, inhibe al primero. Puesto que si adherimos a las *razones* que ofrece Nietzsche en defensa de su escepticismo con respecto al mundo y al sujeto, no se ve

---

<sup>265</sup> *Humano, demasiado humano*, § 19, pág. 54. Sabemos que en su período de *madurez* Nietzsche ya no le asignará valor alguno a la *constancia* de tales *errores*, sobre todo porque piensa que la constancia y la regularidad son necesidades psicológicas del ser humano que buscan volver estable lo circundante, hacerlo permanente. De dichas necesidades rara vez se deriva la verdad: también los errores son necesarios, y por ello la utilidad de una proposición nunca puede ser un criterio epistémico válido.

luego motivo por el cual podamos acceder a capacidades cognitivas humanas, o siquiera a ciertos aspectos de su funcionamiento, sean estos errores o ficciones, magnitudes constantes o variables, etc. En efecto, ¿qué nos habilitaría a ello? ¿No regirían para el mundo objeto-fenoménico las mismas reglas y limitaciones que para, por así decirlo, la humanidad objeto-fenoménico?

Preso también de las leyes de la gramática, obligado a negar y a afirmar, a rechazar y a asentir, el mayor drama del escepticismo (incluido el nietzscheano) quizás consista en que abierta la puerta a sus terminantes argumentos ya no se puede dejar de ser consecuente. No se admiten claudicaciones a mitad de camino. Ello es así mientras no se quiera incurrir en contradicciones que sepulsen el discurso previo. Como seguiremos viendo, paradojas e inconsistencias no pueden extirparse de la gnoseología nietzscheana del período que estudiamos. ¿Es consciente nuestro autor de las flaquezas y vaivenes de ciertas posiciones suyas? Claro que lo sabe, sus papeles personales lo atestiguan. La procesión va por dentro, y toma la forma de un espiral infinito...

“Y es que, ciertamente, todo conocimiento es falso, pero *hay*, sin embargo, un *pensar*, y entre lo que se piensa *muy diversos grados* DE LO FALSO. Determinar el grado de lo falso y la necesidad del error básico en cuanto *condición de VIDA del ser que piensa* - cometido de la ciencia. La cuestión no es cómo sea posible el error, sino: *¿cómo es posible algún tipo de verdad a pesar de la no-verdad fundamental del conocimiento?*”<sup>266</sup>

Nos topamos aquí con un procedimiento típicamente nietzscheano, que incurre en contradicciones sin hacerlas explícitas, y que no se ruboriza en la incoherencia. A nuestro entender, esta situación procede de la propia tensión en la que el autor se sitúa. Creemos que a Nietzsche le sucede lo que a cualquier escéptico: no puede permanecer en la certeza de vivir en la ignorancia, debe aferrarse a la ilusión de creerse capaz (él, sobre todas las cosas) de hacer inteligibles los comportamientos del hombre, de señalar sus errores y limitaciones, ejerciendo diestramente aquel arte de la psicología que tanto gustaba practicar. Narcisismo filosófico que obliga a una convivencia forzada entre pesimismo y optimismo, representación y cosa en sí, ignorancia y conocimiento, error y verdad. Sabemos que las dos cosas, al mismo tiempo, en el mismo lugar y con relación a los mismos objetos, son imposibles. El recorrido nietzscheano supone callejones sin salida. Sigamos los múltiples desvíos que su gnoseología ofrece.

Aquella razón tosca y torpe, que maquinaba errores y ficciones, y que otrora resultara inapropiada para asir lo inconmensurable del mundo, esa misma razón tiene ahora una base sobre la que apoyarse: lo reiterado del error-ficción brinda seguridad epistémica y aporta resultados de idéntica índole. Si por un lado se nos dice que no se puede reducir el mundo a una vulgar mensura y clasificación, por el otro, se afirma que la ciencia “más avanzada” (racionalización bien entendida) ha

---

<sup>266</sup> Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1881, 11 [325], pág. 831.

probado, por ejemplo, que no hay cosas idénticas a sí mismas, que cada objeto es absolutamente único, lo cual (siguiendo a nuestro autor) sería razón de sobra para volverlo inasible. Más incongruencias: esta inasibilidad de las cosas se ve puesta en entredicho cuando se arriesga que es la propia ciencia la que ha descubierto tales atributos en las cosas. En efecto ¿cómo se pudieron sacar dichas conclusiones si las dos esferas intervinientes (sujeto y objeto) eran absolutamente incompatibles? ¿Cómo se obtuvo una mínima certeza sobre tal inconmensurabilidad? Nuevamente, ¿cómo extraer verdad a partir del error generalizado en el que la especie está sumida?

Tomemos un ejemplo ilustrativo. En *La gaya ciencia* Nietzsche concibe a las matemáticas como el paradigma de las ciencias del hombre. Conocer, afirma, no sin cierto dejo kantiano, es reducir algo extraño a algo conocido, es re-conocer. Y propio de la matemática es ese re-conocimiento de lo puesto previamente.

“*Matemáticas.* Queremos introducir en lo posible en todas las ciencias la precisión y el rigor de las matemáticas, sin advertir que así no llegaremos a conocer las cosas, sino únicamente a determinar nuestras relaciones humanas con las cosas. Lo matemático no es más que el medio de la ciencia última y general de los hombres.”<sup>267</sup>

Nuevamente, lo que en Kant era premio al esfuerzo, en Nietzsche es vanidad de vanidades, un intento por atrapar vientos. Queda claro aquí que todo conocimiento es *de y sobre* el hombre, certezas sobre cómo se conoce. Verdad en sentido débil. Ningún secreto robado a las cosas. Lo cual hace que el conocimiento sea pura tautología, reconocimiento. En este sentido, piensa Nietzsche, las matemáticas se instituyen como el lenguaje humano por excelencia, primero al develarse su carácter de invención (lo cual lo vuelve errado) pero también su seguridad, debido fundamentalmente a las relaciones mutuas entre las partes y a la regularidad de sus magnitudes. Un lenguaje completo aplicado al mundo, arrojado sobre él a los fines de apresarlos: cosas ideadas e ideales (números, líneas, medidas, magnitudes), que no existen en las cosas (únicas, múltiples y fluyentes), que previamente son puestas sobre ellas y que en ese sub-poner las volverían inteligibles, cuando en realidad lo único que hacen es descubrir el modo en que el sujeto cognoscente proyecta las ilusiones sobre ellas: la forma en la que el hombre tira esas redes, la espesura y el material del que las redes se componen, las necesidades por las cuales deben ser lanzadas. Instintos, impulsos, configuraciones psicológicas y demás rasgos animales del saber.

El miedo a lo desconocido y el placer por controlar. Dos de los móviles fundamentales por los cuales conocemos, por los cuales creemos conocer.

“Recojo esta explicación del arroyo, he oído a un hombre del pueblo decir: ‘Me ha conocido’. Y me pregunto: ¿Qué es lo que en realidad entiende el pueblo por conocer? ¿Qué quiere cuando desea alcanzar el conocimiento de algo? Pues

---

<sup>267</sup> *La gaya ciencia*, III, § 246, pág. 150.

nada más que esto: que algo extraño se reduzca a algo conocido. ¿Entendemos algo más por conocimiento los filósofos? Lo conocido es aquello a lo que estamos acostumbrados y que, por lo mismo, no nos choca: nuestras tareas cotidianas, la regla a que estamos sujetos, todo aquello que es familiar para nosotros. ¿Cómo? ¿Nuestra necesidad de conocer será precisamente necesidad de algo conocido? ¿Será el deseo de descubrir entre todas las cosas extrañas, desacostumbradas, inciertas, algo que conocido ya no nos inquiete? ¿Será el instinto del miedo lo que nos impulsa a conocer? La satisfacción del que conoce, ¿será el júbilo de la seguridad recobrada? Un filósofo da por conocido al mundo cuando ha conseguido reducirle a idea. Mas ¿no será porque la idea es para él cosa conocida y habitual?”<sup>268</sup>

Vico decía *sólo podemos conocer aquello que hemos creado*. Conocer sigue significando reconocer. El hombre se hace a sí mismo, reconociéndose. Se reconoce conociendo. No puede menospreciarse aquí la explicación heideggeriana que sostiene que la ciencia moderna se configura como proyecto matemático general, vale decir, apriorístico; que es factible extraer conocimiento sólo gracias a que el sujeto posee ciertas estructuras de antemano.

“Lo matemático es aquello ‘de’ las cosas que en verdad ya conocemos; por consiguiente no es algo que extraemos de las cosas sino algo que, en cierto modo, llevamos nosotros mismos.” (...) “Es lo patente en las cosas, dentro de lo cual nos movemos desde siempre, conforme a lo cual las comprendemos en general como cosas, y como cosas tales. Lo matemático es aquella posición fundamental en la cual nos pro-ponemos las cosas en aquel modo en que ya nos son dadas, y deben ser dadas. Por eso lo matemático es el presupuesto básico del saber de las cosas.”<sup>269</sup>

Heidegger rastrea en Galileo, Newton y Descartes a los referentes de esta nueva matematización del mundo. De esta manera explica el imperioso advenimiento de un texto como la *Crítica de la razón pura* kantiana: ésta se configura como la fundamentación filosófica por excelencia de la naciente ciencia moderna.

Nietzsche acuerda en el diagnóstico de la inevitable matematización del mundo y entiende que toda ciencia aspire a ese ideal. Pero eso sí, aquella asimilación compulsiva no redundará en conocimiento alguno, por lo menos en sentido fuerte. Si el saber es tautológico entonces ya no hay saber con mayúsculas. Sin embargo, al definir las matemáticas como el paradigma de las ciencias del hombre, Nietzsche sigue insistiendo en que del error puede extraerse verdad, aunque más no sea una verdad sobre el sujeto y su relación gnoseológica con el mundo circundante. Entonces seguimos naufragando por los márgenes del problema. Continuamos sin

---

<sup>268</sup> *La gaya ciencia*, v (1886), § 355, pág. 229.

<sup>269</sup> Heidegger, M. *La pregunta por la cosa*. Bs. As., Alfa, 1975, pág. 71.



responder cómo es que efectivamente se arrancan tales certezas y, por otro lado, tampoco resolvemos el dilema sobre cómo de inventos, errores y ficciones puede desprenderse alguna verdad sobre el ser que conoce. Cuando no era inexistente sin más, el *en sí* era inaccesible. ¿Y acaso el *ser* humano no tiene también su *en sí*?

Prosigamos. El mismo Heidegger señala que la intuición sobre la capacidad creativa de las estructuras cognitivas humanas le viene a Nietzsche heredada de Kant. El análisis *desconfiado* sobre el funcionamiento de la razón ya estaba harto avanzado para mediados del siglo XIX. Nuestro autor no es ningún pionero en ello, por el contrario, al decir de Heidegger, lo de Nietzsche en este aspecto redundaba en un empobrecimiento del kantismo. Pues lo que en Nietzsche son simples ficciones y errores constantes (como Espacio y Tiempo), adopta en Kant una problematización más sofisticada y compleja:

“En la medida en que conocemos lo que sale al encuentro como cosa, como teniendo tal o cual cualidad, como referido a otros de tal o cual manera, causado de tal o cual modo, de tal o cual tamaño, ya hemos de antemano trasladado inventivamente a lo que sale al encuentro la cosidad, la cualidad, la relación, el efecto, la causa, la magnitud. Lo inventado en este inventar son las categorías. Aquello que propiamente se nos aparece y se nos muestra en su aspecto: esta cosa en su cosidad así conformada -en griego, la ‘idea’- es de origen inventado; y por lo tanto de un origen superior, que está *por encima* de lo que nuestro quehacer inmediato recoge y cree sólo recoger como algo tangible y que está allí delante. Esta esencia inventiva de la razón no fue descubierta por primera vez por Nietzsche, sino que sólo la acentuó en ciertos aspectos de manera especialmente y no siempre suficiente. El carácter inventivo de la razón fue explícitamente visto y pensado por primera vez por Kant en su doctrina de la imaginación trascendental.”<sup>270</sup>

Sucede que lo que Heidegger denomina el proyecto de *matematización del mundo moderno* preexistía a Nietzsche. Y de hecho también a Kant. Por eso hay autores que ven en Hume el mojón fundamental de este aspecto de la gnoseología nietzscheana. Los errores y ficciones serían las viejas *necesidades psicológicas* que, según el empirista escocés, tejía la facultad imaginativa del sujeto.<sup>271</sup> Estructuras previas a

---

<sup>270</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, pág. 468.

<sup>271</sup> Remitimos al buen artículo de Warnock, M. “El concepto de verdad en Nietzsche”, que vincula a Nietzsche con Hume, Kant, Wittgenstein, el pragmatismo de Peirce y el falsacionismo de Popper. La autora pone de relieve, creemos que acertadamente, tres cuestiones centrales para nosotros: el callejón sin salida al que conduce el escepticismo nietzscheano; la distinción que hace entre la teoría de la verdad y el problema de la ciencia; y el reconocimiento de las paradojas y ambigüedades en la gnoseología de Nietzsche. Sin embargo, nos distanciamos de su análisis cuando no considera en demasía las distintas *etapas* de su producción, centrandolo en los fragmentos póstumos de *La voluntad de poder*. Objetamos además que se generalice con respecto a tres supuestas eliminaciones de Nietzsche: la del dualismo mundo verdadero vs. mundo aparente, la de la noción original de objeto de conciencia, y la idea de mente como entidad encerrada en el cuerpo y separada de los

todo conocer, armazones que hacen posible la experiencia y el conocimiento... También lógico es que haya quienes piensen que Nietzsche es un kantiano no asumido, aunque obligado a reformular el kantismo en clave biológica o fisiológica: lo que en Kant eran los *a priori* ahora se denominan ficciones vitales; ficciones de especie. De este modo la existencia del vitalismo nietzscheano sería una especie de deslizamiento del naturalismo kantiano.<sup>272</sup> Nada es casual en la historia de filosofía. No hay Kant sin Hume. Tampoco Nietzsche sin Kant. Y ninguno de los tres sin el escepticismo antiguo.

Volviendo al tema, humeana o kantiana en sus orígenes, la reformulación que opera en Nietzsche supone que merced a la constancia de algunos errores-invencciones-ficciones el hombre puede desentrañar *algo* del misterio que lo circunda. Algo, no todo. Como existirían los mismos inconvenientes para el mundo-objeto de conocimiento que para el hombre-objeto de conocimiento, el punto que nos interesa ahora ya no es tanto *qué* conocer sino *cómo* hacerlo. Inventar un nuevo mundo aparente, contar con nuevos errores, sean éstos cambiantes o estables, tampoco nos alivia sustancialmente el panorama. Los errores siguen siendo tales y de ellos parece imposible extraer verdad. Pero todavía queda una coartada que Nietzsche esgrime para salir del atolladero. Vayamos hacia ella.

---

objetos. Todo esto, dicho groseramente (aunque intentemos probarlo de manera más educada), porque no consideramos pertinente que se pueda hacer extensible el perspectivismo al Nietzsche *ilustrado* y tampoco a su producción juvenil.

<sup>272</sup> No en vano la que en 1868 iba a ser su tesis de Doctorado llevaba por título *Sobre el concepto de lo orgánico en Kant* y, en palabras del propio Nietzsche, consistía en un trabajo *mitad filosófico, mitad científico*. Ver la carta a Paul Deussen, finales de Abril-principios de Mayo de 1868, *Correspondencia I*, pág. 495. En sintonía con Ferraris, Eugenio Moya sostiene que Nietzsche pertenece, al igual que Lange, al llamado *neokantismo fisiológico*. Básicamente porque la idea nietzscheana de que la razón crea y sub-pone cosas previamente (razón, sensibilidad y entendimiento en Kant) vendría habilitada por la noción kantiana de una naturaleza que es autoprodutiva o *autopoyética*. Ver: *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid, Biblioteca nueva, 2008, págs. 15 y 16, 42, 517 y 518. En la misma línea se encuentra el trabajo de Petrolati, F. titulado “*Adaequatio* y complejidad biológica. Un problema de la interpretación heideggeriana de Nietzsche”. También Romero Cuevas suscribe a la ligazón con el kantismo por los mismos motivos: “(...) Nietzsche llevaría a cabo una *historización* y una *biologización* de las condiciones del conocimiento, pero sin salir del paradigma kantiano de que el sujeto posee un carácter constituyente de la experiencia.” Romero Cuevas, J. M. “¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?” *Op. cit.*, pág. 134.

## La filosofía histórica y el método químico

*Apoyándose en la ciencia, ayudando a fortalecerla*

“La verdad está en lo profundo.”

Demócrito.

Citado por Cicerón en *Cuestiones académicas*, I y II.

“Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símbolo.”

Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, § 40.

Nietzsche sigue a Comte y precave a sus lectores: la ciencia no tiene que determinar las cosas primeras ni las últimas. Tampoco puede inquirirse sobre el todo, ni sobre los porqués, ni sobre los para qué. No se debe preguntar por las utilidades. La ciencia no tiene que volverse metafísica. Ésta última podría concebirse como un intento desesperado por negar la finitud del hombre, la vanidad de querer cubrir todas sus faltas. Nietzsche no quiere una nueva metafísica, la sabe imposible además de indeseable. Por eso mismo advierte que la ciencia que devenga totalizante y pretendidamente omnicomprendiva pierde, automáticamente, aquellas fortalezas que la vuelven preferible a los demás discursos y prácticas.

En principio, para nuestro filósofo, aquellas respuestas prohibidas de orden metafísico llevan el veneno del error que moraliza, y de allí que encontrarlas no revista tanta importancia como sí lo tiene el hecho de saber por qué al hombre le urgen tanto esa clase de certezas. ¿A qué creer en el libre albedrío, en el Bien, en un Dios, en la Justicia, en la identidad de las cosas, en la Verdad? ¿Qué seguridades brindan aquellas ilusiones? ¿Cuáles son las funciones que cumplen en tanto elementos vitales? ¿Cómo se instituyen la verdad y la mentira? Para elucidar estas cuestiones y salirse de la especulación incontrastable, para avanzar en el conocimiento del hombre como ser que conoce e inventa, justamente para ello, es necesaria una *filosofía histórica* que rastree el origen de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, metafísicos, y también, qué dudas caben, de los desalmados *sentimientos* científicos.

La filosofía histórica se conforma como una *genealogía* tendente a desentrañar la casi inextricable relación que une a la metafísica con la moral y la religión. Luego se buscará depurar a la ciencia de aquellos innumerables yerros que la pueblan. Que ésta última esté aún plagada de ellos (por lo demás, extirpables) y cargue con el lastre de siglos de error no resta un ápice a las esperanzas en una auténtica científicidad. Todo lo contrario: justamente porque la ciencia puede autodepurarse (y evitar los efectos nocivos de convertirse en metafísica) es que la filosofía histórica puede ser exitosa. De esta manera Nietzsche puede seguir de cerca al positivismo y a los paradigmas científicos de la época.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> Para una opinión contraria confrontar con Barrios Casares, M. “Nota sobre los comienzos de la disolución postmetafísica. Del platonismo en el Nietzsche ‘ilustrado’”. *Perspectivas nietzscheanas* N° 5 y 6, Bs. As., EUDEBA, 1998.

Entonces la tarea del filósofo histórico será la de rastrear los elementos morales y vitales que se filtran en el conocimiento, que se travisten como verdades, que recurren a él como forma de cubrir una urgencia vital. Una especie de historia científica del error a partir de las necesidades de la especie. Téngase presente que para Nietzsche la ciencia misma *progresó* gracias a tales errores, yerros tales como equiparar el conocimiento a un acercamiento a Dios, o suponer la utilidad intrínseca del saber, o considerar al conocimiento como algo inofensivo y desinteresado, sin injerencia de los instintos.<sup>274</sup>

La genealogía está ligada a la ciencia natural y es saludada como el más reciente de los métodos filosóficos. Su nacimiento, dice Nietzsche, obedece al desarrollo actual y exitoso de las ciencias particulares. Es un método dinámico, lábil, adecuado y concordante con la maleabilidad de su objeto. Está asociado, además, a lo que él llama la *química de las ideas*: el seguimiento del origen y desarrollo de los sentimientos morales, de sus correlatos religiosos y estéticos. La idea de un método químico refiere también a que toda construcción metafísica y moral puede (y debe) ser descompuesta hasta sus elementos primeros, atómicos, con el fin de sacar a luz el componente humano (demasiado humano) que la sostiene. Primer gran objetivo tras esta visibilización: el desprejuicio, y con éste, el derrumbe de los ídolos contruidos por la mano del hombre, aquellos valores trascendentes como verdad, belleza, bien, justicia, la idea de hombre, de sociedad, etc. La caída de dichos ídolos redundará también en beneficio para la propia ciencia que, lo dijimos, en modo alguno está exenta de ellos.

Sin embargo, aunque la filosofía histórica apunte a objetos aparentemente inasibles o metafísicos, su práctica no se sostiene en la pura especulación teórica o filosófica. La clave no es responder sobre la esencia del Bien, ni sobre Dios o el libre albedrío, sino entender por qué fueron imperiosas dichas entelequias. La cosa en sí es a veces inaccesible y, en otras, inexistente. Entonces hay que preguntarse por los errores del hombre, por el mundo aparente que éste alzó acriticamente. Sabemos que en su lugar debe erigirse un nuevo mundo aparente, “menos poblado de errores”. En esto consiste re-presentarse el mundo nuevamente.

Las conclusiones de la filosofía histórica provienen de los descubrimientos científicos, son la radicalización de sus resultados, y vuelven simultáneamente a ella como una especie de sostén y guía para su continua depuración. Nietzsche aspira al ida y vuelta entre ambos campos:

“La filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrarios, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica (...) Todo lo que necesitamos y que sólo gracias al nivel actual de las ciencias

---

<sup>274</sup> Ver *La gaya ciencia*, I, § 37, pág. 44.

particulares puede sernos dado, es una *química* de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos, estéticos, lo mismo que de todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, e incluso en soledad (...)<sup>275</sup>

Sin duda que historizar el error contribuye al desarrollo científico, pero es sólo gracias al “nivel actual de las ciencias particulares” que este método puede ser exitoso. Es decir que gracias a cierta aptitud de la ciencia que todavía no se ha precisado (y a las verdades descubiertas por ella) la filosofía histórica puede realizar su cometido. ¿A qué resultados arriba un filosofar histórico exitoso? La respuesta la hallamos en la propia producción nietzscheana del período: una rara mezcla de antropología, psicología, gnoseología, ontología, y el seguimiento pormenorizado de los sentimientos morales que en todas ellas anidan. Finalmente, la filosofía histórica demostrará que no hay un hombre eterno, ni hechos eternos, ni verdades eternas. Que todo es humano. *Errado, demasiado errado.*

A esta altura podemos afirmar que el método genético nietzscheano sirve al desenmascaramiento de estos yerros y que toda la producción del período busca orientarse en esta dirección. No obstante, también el Nietzsche maduro seguirá filosofando con las mismas herramientas: “*El problema de la procedencia de los valores morales es, para mí, un problema de primer rango porque condiciona el futuro de la humanidad.*”<sup>276</sup>

¿Cómo encontrar el origen moral? Nietzsche apela a los sentidos para definir metafóricamente su perspicacia psicológica. A veces se jacta de su olfato, también habla de aprender a ver. Las metáforas auditivas tampoco escasean: se debe oír más allá del primer retumbe del tambor. La sociedad resuena, gime, se estremece... Se queja de ese volverse contra sí misma en que consiste la moral. Y es que la moral es una enfermedad. Es lo antinatural sancionado como ley. Y Nietzsche, médico de la cultura, está obligado a curarla. Por eso pregunta inmoralmente, ausculta, palpa, oye, descifra los síntomas: el cuerpo social *somatiza* cual diapasón. La clave está en la lectura del discurso, sí, pero también en observar la actitud del paciente. En lo que hace y en lo que no. En lo que acepta y en lo que rechaza. Placer y dolor, deseo y repulsión. Para entender lo misterioso, muchas veces, debe menoscabarse el *qué* para enfatizar el *quién*...

- ¿Qué dices?
- *Que la sabiduría es virtud. Que lo que es, no cambia. Que los sentidos mienten. Que existe un mundo verdadero más allá de éste. Que el cuerpo es la cárcel del alma, nuestro residuo de animalidad...*
- ¿Quién eres?
- *Platón, discípulo de Sócrates y Parménides, enemigo de la mentira, de la Sofística, del arte, de los sentidos y del cuerpo...*
- ¿Qué quieres?

---

<sup>275</sup> *Humano, demasiado humano*, § 1, págs. 43 y 44.

<sup>276</sup> *Ecce homo*, Aurora, § 2, pág. 89.

- *La Verdad, el Bien, Dios, la Razón...*
- ¡Basta ya, falso griego, es suficiente! ¡No eres más que un cobarde! Exudas rencor, miedo y debilidad. Te conozco, tu filosofía es la de un poeta frustrado, un político impotente... Eres un resentido con la vida. Tu vida real es la gran objeción contra la existencia del mundo que imaginas. Tu afirmación de las ideas no es más que la huída de este mundo, de *tu* fracaso en *este* mundo *no ideal*: el sensible y cambiante, el que captan los sentidos, el único que hay. Es tu enfermedad, tu excesiva moralidad, lo que explica tu negación de las apariencias, tu rechazo del cuerpo y los instintos. Porque aquí lo único falso es tu actitud para asumir la vida tal cual es. Y es que tú eres, por sobre todas las cosas, un prematuro: un cristiano nacido antes de tiempo.

Grotesca recreación, la intención que la mueve es la de ilustrar que detrás de la historización del error hay una búsqueda obsesiva y maliciosa por destapar el origen. La génesis oculta o negada que remite a lo primario, sea en el sujeto o en la sociedad: lo no dicho por ellos, los verdaderos motores de su ser. Por eso la estrategia de psicólogo es también la de un fisiólogo que necesita encontrar el trasfondo vital, pulsional y corporal. Se trata de leer el texto *inconsciente y no sentido* que sirve de trasfondo a los planteos metafísicos, religiosos, morales y científicos... En este caso, Platón y el platonismo...

(¿Y qué pasaría si le diéramos al médico sólo unas gotas de su infalible medicina? ¿No se deslizaría hasta el desliz? ¿No quedaría él también desabrigado?

- ¿Qué dices?
- *Afirmo el eterno retorno, la voluntad de poder y el ser como valor. Digo salud, vida, coraje e inmoralidad, invito a la creación de nuevos sentidos, a asumirmos en lo sentido, así defino lo fuerte y lo débil, lo alto y lo bajo, lo que cae y lo que asciende...*
- ¿Quién eres?
- *Soy Friedrich Nietzsche, el autor del Zaratustra, el pensador que partió la historia en dos. Soy el asesino de dioses decrepitos, el primer psicólogo del cristianismo, la reencarnación de Dionisos... Soy el profeta del nihilismo, el creador de valores que superó la moral, el espíritu más libre de todos los tiempos, el intempestivo que será comprendido por unos pocos aún no nacidos... Soy un aristócrata en vida y obra, el último gran hombre, el primer ultrahombre, el puente entre dos humanidades y la dinamita necesaria para volarlo...*
- ¿Qué quieres?
- *Afirmar la vida, reconciliar al hombre con el mundo, inventar nuevas tablas, parir centauros y bellas criaturas, vidas fuertes y sanas con posibilidades infinitas...*
- Sí, pero tus tablas no son tan nuevas como las vendas: eres un gran conservador, respetuoso de buenas y sacras costumbres. También un solitario: huérfano de todo padre y compañía, bajo el yugo protector de madre y hermana, muerto sin descendencia. Triste sangre corre por tus venas: incurable depresivo, rechazado por tus amores, eterno enemigo de todos tus amigos, músico frustrado. Detestabas la compasión pero escribías para ganarla, quejándote lastimosamente, buscando piedad en todo tu entorno. Porque sobre todo eres una fisiología débil, un enfermo múltiple y crónico a quien la locura le ganó la partida en tres movimientos. ¿O acaso no

has pasado tus últimos diez años vegetando en un manicomio? Y entonces, ¿por qué habríamos de creerte? ¿Con qué autoridad nos hablas de felicidad, salud, potencia, fortaleza, autodomínio...? Tú también te viste obligado a negar *este* mundo, a rechazarlo como error, a condenarlo para excusar *tu* vida. Tus centauros imaginarios son el fruto de tus derrotas y otros caballos mal montados. ¡Cuántos rencores e impotencias hablan en tu palabra exhausta!

La vida de un pensador nunca debiera servir como objeción a sus ideas: prohibición de argumentar *ad hominem*. Pero Nietzsche insiste en que *el pensamiento de un filósofo está ligado al carácter por estricta necesidad*, que detrás de cualquier escritura hay un complejo de fuerzas y voluntad que le da forma, que la explica.<sup>277</sup> Como no hay nada desinteresado, toda metafísica, actitud científica, filosófica, artística o moral, todas ellas son meras manifestaciones de una determinada forma de asumir la existencia.<sup>278</sup> Entonces estamos obligados a ir hacia a la vida para desentrañar las ideas. También para refutarlas... Pero abandonemos ya las flaquezas nietzscheanas y volvamos a sus puntos fuertes...)

Vimos que la filosofía histórica (posteriormente rebautizada como *genealogía de la moral*) apunta al corazón de la metafísica. Ya dijimos que se pregunta aquí por el *origen* de nuestros sentimientos morales, por la justificación de nuestros valores, ideas, paradigmas, cosmovisiones. Historiándolos, encontrando su inicio, tan oculto como espurio, se llega a las respuestas. Para ello se apela a una práctica arqueológica de los sentimientos que no se quieren mostrar, la idea es ir descubriendo los valores capa tras capa. Hay muchas formas de desenmascarar la mentira y todas ellas se apoyan en lo *real*. En otras palabras, la búsqueda y el encuentro de la génesis refuerzan la idea de una ontología nietzscheana realista. ¿Por qué?

Si la actitud metafísica es la responsable del milenarismo ocultamiento de los errores, y si la ciencia es la adversaria por excelencia de la metafísica, no debe insistirse demasiado en las razones por las cuales la magna tarea del desvelamiento es prerrogativa de la ciencia. “*El antimetafísico principio ‘científico’ consiste para Nietzsche en la negativa a considerar lo inicial, primero, fundante como lo más alto, valioso y rico. La manera de comportarse con los orígenes decide sobre la actitud, metafísica o científica. Si la metafísica se apoya en el origen sublime, la ciencia invierte las relaciones y parte de la hipótesis de que lo inicial no es sino contingencia e indiferencia, desde donde pueden desarrollarse las configuraciones más refinadas, complejas y henchidas de sentido.*”<sup>279</sup>

De esta forma, sea cual sea la denominación que le demos a la práctica nietzscheana (*filosofía histórica, genealogía, arqueología, etc.*) lo cierto es que ésta necesita de un suelo en el cual los errores se conformaron, de una historia *real* de las generaciones y degeneraciones. Aunque trabajemos aquí con sentimientos, ideas,

---

<sup>277</sup> *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Capítulo 1, pág. 200. También en la carta a Lou Salomé, 16 de Septiembre de 1882, *Correspondencia IV*, págs. 263 y 264. Por último, en carta a Reinhart e Irene von Seydlitz (del 24 de Noviembre de 1885, *Correspondencia V*, pág. 115) nos dice: “(...) *Si un filósofo está enfermo, eso constituye casi un argumentum contra su filosofía.*”

<sup>278</sup> Ver, entre otros, *Nietzsche contra Wagner*, Nosotros, antípodas, pág. 86.

<sup>279</sup> Safranski, R. *Op. cit.*, pág. 181.

conceptos y valores; debe recordarse también que todo empieza con el cuerpo, los móviles de la acción, el placer y el dolor, las pulsiones, las leyes de la herencia, las demandas biológicas y emocionales, el instinto de supervivencia, las necesidades del sujeto y la cultura: el suelo del que brotan los errores es algo bien concreto, tangible. De allí su posibilidad de historiarlo. Por ello decimos que de este modo Nietzsche refuerza su ontología realista. Lo mismo sucede con la *química de las ideas*: a ésta también le urgen esos elementos primeros si quiere postular la existencia de su objeto de estudio... En el Nietzsche *ilustrado* hay, por tanto, fundamento, hay un algo sobre lo que se apoyan las cosas y, consecuentemente, también hay cosas. Desmontar la farsa supone la existencia de un terreno cierto e indubitable, de un ámbito de la certeza. La historia de las mentiras y los errores no deja de ser historia.

Cuando años más tarde, en *Más allá del bien y del mal*, se declare que *no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos*<sup>280</sup>, con ello Nietzsche no disolverá el mundo real, ni los procedimientos que dan lugar a una interpretación moral del mundo. Únicamente estará atacando *esa* interpretación del mundo: la moral. O lo que es lo mismo, lo que Nietzsche negará aquí es la existencia previa de un mundo moral, repleto de categorías morales, que anteceda a la interpretación moralizante que se hace de él. Por algo nuestro autor nunca dice que *no existen fenómenos*. Y no lo hace porque el ataque al mundo de los fenómenos morales se hace (y sólo así puede hacerse) desde otro mundo de fenómenos (naturales, diríamos), desde un lugar determinado, mostrando *lo que hay*, vale decir, apelando a hechos y cosas. Aquellos entes con los que trabajan las ‘ciencias particulares’.

Si persistimos en esta opinión debemos impugnar la posición de Vattimo para quien: “Lo que necesita la ‘ciencia’ como Nietzsche la piensa aquí no es liberarse de las cadenas de la apariencia alcanzando un principio último (y por tanto una posible descripción ‘verdadera’ del mecanismo de las acciones), sino más bien colocarse en un punto de vista capaz de observar el conjunto del proceso en que las apariencias se constituyen, se articulan y se desarrollan.”<sup>281</sup> ¿Por qué habríamos de impugnar esta afirmación? Pues porque lo que Vattimo prescinde de definir es justamente el lugar y las características de ese *punto de vista* privilegiado... ¿Es éste falso o verdadero? ¿Cómo precisar su privilegio epistemológico? ¿Cómo distinguirlo de las formas del error que pretende analizar, refutar, desenmascarar? ¿O acaso es igual de aparente que las demás apariencias? ¿Todo es fábula, todo es mentira? En otro lugar Vattimo dirá que sí.<sup>282</sup> Y aquí

---

<sup>280</sup> *Más allá del bien y del mal*, § 108, pág. 99.

<sup>281</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, pág. 65.

<sup>282</sup> Nos referimos a las ideas e interpretaciones que aparecen en su recopilatorio de artículos, ponencias y prólogos titulado *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2002. Por ejemplo, en las págs. 75, 76 y 230, entre otras, afirma que Nietzsche propone unas fábulas en lugar de otras porque no cree en la verdad; que desmitifica la mentira pero sin apelar a un fundamento estable para ello (págs. 115, 117, 136, 137 y 233); y que los posibles fundamentos (la naturaleza, el instinto de conservación, la utilidad, la voluntad de vivir, la voluntad de poder o la necesidad de verdad, entre otras) al ser ellos mismos productos históricos no pueden servir a esa función. La salida nietzscheana al problema del fundamento sería la filosofía como creación de valores (pág. 117 y ss.). Por último, en pág. 100 y ss. sostiene que Nietzsche rechaza la objetividad y la adecuación, tanto en el conocimiento histórico como en las ciencias naturales, al tiempo que niega que haya datos y hechos. A lo largo del trabajo intentaremos dar algo de *fundamento* a nuestras objeciones, aunque



nosotros decimos que no. Porque si dichas prácticas han de destacar por su validez analítica o metodológica, también lo harán como verdad, certeza, probabilidad... o cualquiera sea la definición ulterior que se tome: *elevarse por encima de la serie de errores* es no permanecer atado a sus narcóticos encantamientos. Hay antidotos contra la falsedad. Luego precisaremos qué calificativo debe dársele al santo remedio.

“Aquello que primero es *tradicional*, se colma después y, por así decirlo, *rezuma* no sólo de piedad, sino también de *razón* y *motivos*. De este modo, una cosa termina por parecer razonable (en ella, muchos aspectos resultan aclarados y embellecidos). Esto engaña con respecto a su *origen*.”<sup>283</sup>

Se puede pensar que todo este momento ilustrado es una lucha contra el olvido, un recordar la inmanencia de lo humano. La genealogía, la química de las ideas y la filosofía histórica son el recuerdo de un error cometido con antelación: rememoran la artificialidad de la moral, de la religión y de la metafísica. Los predicados valorativos de las cosas son obra de *predicadores*, han sido puestos por el hombre mismo. Y por eso es imprescindible un recordar críticamente la falsedad. Es en dicho sentido que la filosofía histórica es *el despertar del olvido más prolongado*.<sup>284</sup> El espíritu libre, *alter ego* nietzscheano de la época, se ve a sí mismo como recordando que tiene la posibilidad de dictarse a sí mismo los valores. De esta forma se procede al descubrimiento de la propia alienación. La búsqueda del contrario, dice Fink, es la clave para entender el procedimiento nietzscheano: “*Lo fundamental de su interpretación psicologizante consiste en interpretar la ‘genealogía’ del ideal desde su contrario: el derecho tiene su origen en el provecho común; la verdad, en el instinto de falsificación, de engaño; la santidad, en un trasfondo muy poco santo de instintos y rencores.*”<sup>285</sup> También cabe agregar aquí al altruismo, concebido como mascarada del egoísmo y metamorfosis del afán de crueldad.

El Nietzsche ilustrado se ha transformado ya en un genealogista y sus motivaciones y conclusiones tienen, por momentos, la forma de una epistemología destinada a derribar las certezas de la metafísica y la moral tradicional que pueblan la ciencia del momento. Depuración de la ciencia para su propio bien. Mejoramiento de ella, a través de ella misma. Una nueva cuestión a elucidar es cómo puede realizarse tamaña tarea sin incurrir en la arquitectura de una nueva metafísica, es decir, sin que los saberes adquiridos devengan en una nueva especulación teórica y totalizante que sirva de sustento a las disciplinas particulares que trabajan con hechos y cosas... ¿cómo construir la *gaya ciencia* sin dogmatismos de ninguna clase, sin moral, metafísica ni religión?

Llegados a este punto asoman las debilidades ya reseñadas. Y es que la filosofía histórica servía para demostrar que no hay verdades eternas... pero esa demostración... ¿acaso no tiene, inevitablemente, cierto carácter perenne? ¿O resulta también una simple proposición transitoria? ¿Se puede demostrar eterna o

---

acordamos con Vattimo en que buena parte de las aporías de Nietzsche quedan irresueltas y que su terminología resulta oscilante.

<sup>283</sup> Fragmento póstumo, verano de 1878, 30 [69], pág. 413.

<sup>284</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 81.

<sup>285</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 64.

perdurablemente que no existen verdades eternas? ¿Es la propia filosofía histórica un método destinado a desaparecer? ¿Puede autodepurarse? De ser así, ¿qué valor o fortaleza epistemológica tendrán sus conclusiones? Vale decir, ¿qué clase y potencia ostentarán dichas verdades?

“*Pecado original de los filósofos.* Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente ‘el hombre’ se les antoja como una *aeterna veritas* [verdad eterna], como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. (...) Toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio. Pero todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con éste la virtud de la modestia.”<sup>286</sup>

Proféticas advertencias y una paradoja añadida. Los descubrimientos nietzscheanos volverán los argumentos contra su creador, rara vez capaz de practicar la virtud por él mismo aconsejada. Más tarde veremos cómo nuestro filósofo no puede ni podría evitar la tentación de creer haber descifrado varios componentes de la naturaleza humana, la constante razón de los errores, lo que se oculta tras la imperiosidad de respuestas. Todo aquello que se pretende irrefutable tiene que esforzarse por escaparle al tiempo. La historicidad de la filosofía histórica pondrá de relieve sus límites. Aquel método, que otrora surgiera como una forma de depurar la ciencia, terminará volviéndose una pretendida base segura para ella. Ocupando involuntariamente el viejo trono de la ontoepistemología: la filosofía primera que buscaba Aristóteles, la duda cartesiana, la crítica kantiana, etc. Allí no resultaba nociva la solidez, cosa que sí sucede en las aspiraciones nietzscheanas. Y el problema es que merced a la tajante desconfianza que nuestro autor predica, todo lo firme termina cobrando el cariz de lo ilusorio. En el fondo sucede que el obstáculo no ha sido sorteado: ¿Cómo derribar los mitos fundantes y aguantar luego el tremendo vacío que deja la estocada? ¿Cómo sostener una verdad que no tenga los atributos que convencionalmente se le adjudican? ¿Cómo alcanzar la objetividad a partir de los yerros del sujeto? ¿Cómo demostrar *objetivamente* la *subjetividad* de todo conocimiento? Pareciera una contradicción, un sinsentido, un imposible. ¿Lo es?

---

<sup>286</sup> *Humano, demasiado humano*, § 2, pág. 44.

## La objetividad

*Subjetivamente, una renuncia imposible*

“(…) la Edad Moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento, es decir, a partir del momento en el que el filósofo o el científico, o simplemente aquel que busca la verdad, es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo exclusivamente a través de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado o alterado.”

Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*.

El problema de la objetividad es crucial a la hora de elucidar las gnoseologías nietzscheanas del período estudiado. En capítulos anteriores vimos que, siguiendo a Kant, para Nietzsche no hay conocimiento sin sujeto. Ciertas sinuosidades nos arrastraron hasta algunos pasajes donde se afirmaba que la subjetividad es la que veda la oportunidad de conocer: el sujeto como obstáculo para aprehender el objeto; mientras que en otros fragmentos era la misma subjetividad la condición de su posibilidad, pero como conocimiento estrictamente antropomórfico, a veces de los errores del hombre y otras veces de un mundo a su medida -un nuevo mundo aparente menos poblado de errores-.

Esta concepción ambivalente acerca del conocimiento se derivaba a su vez de una noción de Ser que también resultaba dual e incompatible. El objeto oscilaba entre una cosa en sí (ora inaccesible, ora inexistente) o ser parte del mundo de la apariencia, un cosmos humanizado que podía asirse con cierta fidelidad de acuerdo a la “verdadera realidad”. Por momentos Nietzsche es un escéptico radical, en otros, un neokantiano. De todas maneras, aunque incrédulo y antimetafísico, nuestro filósofo es siempre un realista: el mundo está ahí, concreto y palpable, es pasible de ser experimentado y nada tiene que ver con los trasmundos imaginados por la moral, la filosofía o la religión. Las dos gnoseologías encontradas hasta aquí, dependientes de sus respectivas ontologías, son irreconciliables. Y son ellas las que permearán su concepto de objetividad. A este brebaje han de añadirse todavía unas gotas de romanticismo juvenil.

Hemos de aclarar que, de aquí en adelante, cuando hablamos de conocimiento objetivo no mentamos una objetividad en sentido kantiano, es decir, una objetividad que sólo puede darse a condición de un acto conformativo, estructurador y estructurante del sujeto. Para Kant la objetividad era factible gracias a que había un *alguien* que la tramaba, que organizaba *a priori* el objeto fenoménico en base a formas puras de la intuición y categorías. La objetividad sólo era viable merced a la subjetividad, y de esta manera ambas nociones se resignificaban: “*La subjetividad fundante del conocimiento de los fenómenos, funda por ello mismo el orden de lo objetivo, ya que los fenómenos son los únicos objetos cognoscibles. Lo subjetivo no se opone ya a lo objetivo, sino que nos enfrentamos ahora con una nueva noción de subjetividad, la subjetividad*

trascendental, *que funda ella misma la objetividad en tanto traza el horizonte de lo cognoscible.*<sup>287</sup>

Nosotros, sin embargo, cuando hablemos de conocimiento “objetivo” nos referiremos a su acepción contemporánea, ya vulgarizada, extraída de cierta pauperización del paradigma positivista y de las ciencias “duras”, es decir, la que presupone un conocimiento de corte realista, casi prescindente del sujeto cognoscente. Objetivismo a ultranza, o la verdad como objeto sin sujeto... Una idea que para muchos puede parecer risible. La intención no es construir un hombre de paja para que Nietzsche lo derrumbe luego. Muy por el contrario, veremos que nuestro autor no está tan lejos, a su pesar, de las flaquezas que dicho concepto supone. La apuesta consiste, pues, en contrastar paradigmas y ver qué sale del enfrentamiento.

Huelga decir que esta definición de objetividad implica también, y necesariamente, algún criterio correspondentista de verdad en tanto el sujeto cognoscente sólo puede alcanzar la verdad del objeto si las proposiciones que se arriesgan sobre él se corresponden, con alguna precisión, con lo que el objeto es en realidad. En síntesis: objetividad como oposición a subjetividad, en su sentido más difundido y tradicional. Por último, este concepto de objetividad es tan fuerte que supone la esperanza añadida de algún grado de imparcialidad del sujeto que conoce, que éste quede relativamente al margen del proceso cognitivo, lo que implica a su vez el ideal de un conocimiento desinteresado. Acercamiento al objeto sin contaminación.

Por el momento, las posiciones nietzscheanas recogidas hasta aquí parecieran no poder incluir nada similar a tal concepción. Un Nietzsche objetivista parecería una *contradictio in adjecto*. Mucho más incompatible aún resultaría con las interpretaciones perspectivistas que la mayoría de los comentaristas endilgan a su producción. Quizás esto es lo que habilita a varios estudiosos a sostener que en este período Nietzsche tampoco sostiene -en ningún momento- la posibilidad de que la ciencia se alce con un conocimiento objetivo de las cosas.

“Coherentemente con todo esto, tampoco la ciencia es apreciada por Nietzsche, en *Humano, demasiado humano*, en tanto que conocimiento objetivo de la realidad, sino porque, por las actitudes espirituales que entraña, constituye la base de una civilización más madura, en definitiva menos violenta y pasional. En ninguna página de *Humano, demasiado humano* atribuye Nietzsche a la ciencia la capacidad de proporcionar un conocimiento objetivo de las cosas.”<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> Jáuregui, C. Introducción a la *Crítica de la razón pura*, pág. 20.

<sup>288</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, pág. 54. También, en las páginas siguientes: “(...) *Si también la ciencia se mueve en el ámbito de la representación, de los errores consolidados en la historia de los seres vivos y del hombre, no habrá que buscar su diferencia respecto del arte en su mayor verdad y objetividad. Ya en Humano, demasiado humano, y luego, cada vez con mayor claridad, en Aurora y en La gaya ciencia, la ciencia funciona más bien como un modelo y un ideal metódico, como actividad capaz de inducir una determinada actitud psicológica, que se valora con independencia de los resultados estrictamente cognoscitivos.*” “(...) *Nietzsche no espera de la ciencia*

Por lo pronto, si es que existe, nosotros intentaremos desentrañar el concepto de objetividad nietzscheano y compararlo con el concepto contemporáneo ya reseñado. A tales fines iremos desmenuzando algunos elementos que componen el tópico. De arribar a buen puerto veremos que ambas concepciones no son tan excluyentes como a primera vista se nos presentan.

Como el problema de la verdad sin sujeto se irá desplegando a lo largo del trabajo, comenzaremos con una de las aristas fundantes de lo objetivo: la posibilidad de un conocimiento imparcial o neutro. Para que se efectivice debe haber en el sujeto una pre-disposición a la neutralidad. Un momento en que tiene que querer (y poder) quedarse transitoriamente al margen del acto cognitivo, o por lo menos suspender algunas de las actitudes que el conocimiento lleva consigo. Aunque sabemos que para Nietzsche no existe nunca contemplación desinteresada (dado que todo conocimiento, por definición, encubre necesidades vitales) también es cierto que en la producción nietzscheana de la época hay elementos que nos habilitan para hablar de una búsqueda de distancia y neutralidad del sujeto cuando éste traba contacto cognitivo con el mundo. Aires de objetividad allí donde eran impensables. Adquisición de algunos de los supuestos del cientificismo y el positivismo. Nietzsche contra Nietzsche, y también contra los nietzscheanos. Adentrémonos ya en nuestra sala de espejos enfrentados.

Iniciaremos diciendo que, a diferencia de la metafísica, de la religión y de todas las otras formas de conocimiento posible, en este período Nietzsche alienta la certeza de que la ciencia es la que más se acerca al ideal de conocimiento desinteresado, y ello porque no tiene la necesidad intrínseca de revestir al Ser de moralidad, ni siquiera de que los conocimientos aportados por ella sirvan a ningún fin trascendente. Por el contrario, la ciencia desenmascara el Ser, lo des-moraliza, lo destruye como tal, le degüella la mayúscula. Ser amo de la guadaña no es fruto del azar...

*“Histrionismo y sinceridad de los no creyentes. (...) ¡Fuera, pues, la capucha del renunciamiento! ¡Fuera la careta de la humildad! Mucho más y mucho mejor: ¡así suena nuestra verdad! Si la ciencia no estuviese ligada al *placer* del conocimiento, a la *utilidad* de lo conocido, ¿qué nos importaría la ciencia? Si nuestra alma no fuese conducida al conocimiento por un poco de fe, de amor y de esperanza, ¿qué nos atraería a la ciencia? Y aunque en la ciencia el yo tiene que significar nada, el dichoso yo inventivo, e incluso todo el yo probo y aplicado, significa muchísimo en la república de los hombres de ciencia. El respeto de los respetuosos, la alegría*

---

*una imagen del mundo más verdadera, sino más bien un modelo de pensamiento no fanático, atento a los procedimientos, sobrio, ‘objetivo’ sólo en el sentido de que es capaz de juzgar al margen del más inmediato apremio de intereses y pasiones: el modelo de lo que se llamará también ‘espíritu libre.’” Op. cit., págs. 55 y 56. Contamos con una posición suavizada de Vattimo tanto en su prólogo a *La gaya ciencia* (1979) como en el que escribió para el *Zaratustra* (1992). En ambos textos reconoce que el Nietzsche ilustrado encuentra objetividad en la ciencia, aunque no define el alcance de ésta. Ver *Diálogo con Nietzsche*, págs. 227 y 255.*

de aquellos a los que queremos bien o a los que veneramos, eventualmente la fama y una módica inmortalidad de la persona son el premio alcanzable por esa despersonalización, por no hablar aquí de perspectivas y recompensas más modestas, aunque precisamente por ellas ha jurado y suele sin cesar jurar la mayoría las leyes de esa república y en general de la ciencia. Si no hubiésemos seguido siendo en cierta medida hombres *anticientíficos*, ¿qué podría siquiera importarnos la ciencia? En resumen y dicho rotunda, llanamente y sin ambages: *a un ser puramente cognitivo el conocimiento le sería indiferente*. Lo que nos distingue de los píos y creyentes no es la calidad, sino la cantidad de fe y de piedad: nos contentamos con menos.<sup>289</sup>

Imposible un conocimiento plenamente desvinculado de la vida, porque la ciencia la practican los vivientes. Porque la ciencia pertenece a lo vivo. El científico es una persona, *ergo*, sigue siendo *anticientífico*. Por lo demás, tampoco es deseable que renuncie al mundo como un monje de clausura. El científico siempre obtiene sus recompensas, materiales y espirituales.<sup>290</sup> Lo que hace, le importa, le *interesa*, y eso está bien. Pero vimos que el científico se contenta con menos placer, con muchísimo menos. Pone de sí lo justo y necesario. No le reclama a su objeto algo en particular. Por eso se acerca a la despersonalización deseada para investigar.

Nietzsche rara vez distingue los impulsos de la ciencia como actividad de los móviles e intereses concretos del científico en particular, por eso nosotros, a los fines del análisis, dejaremos de lado el problema de la persona concreta del científico, sus eventuales placeres, sus renunciaciones, sus premios y la supuesta utilidad de su práctica. Por ahora nos abocaremos exclusivamente a la ciencia como actividad en general. Ésta, dijimos, aunque practicada por personas, es la que más se acerca al ideal de despersonalización: en ella *el yo tiene que significar nada*. ¿Por qué?

“¡La indiferencia! Una cosa no nos interesa, podemos pensar al respecto lo que queramos, no hay en ella ni provecho ni perjuicio - tal *es* uno de los fundamentos del espíritu científico. Ha ido creciendo la cantidad de cosas así; el mundo se ha ido haciendo cada vez más indiferente - de ese modo fue creciendo el conocimiento imparcial, que

---

<sup>289</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 98, pág. 37.

<sup>290</sup> Ya el joven Nietzsche sostenía que no existe el impulso *puro* hacia el conocimiento (por el saber en sí y al margen de sus consecuencias); por eso desenmascaraba a doctos y científicos en el supuesto impulso desinteresado hacia el saber que los guiaba, poniendo de relieve sus verdaderos motivos, las *pequeñas y miserables pasiones humanas* que los movían en su trabajo. Entre las de orden espiritual figuraban la curiosidad, la búsqueda de aventuras en el saber, el propio placer que supone la búsqueda (el deleite *de rastrear, cazar y merodear*), la fuerza continua e incitante de lo nuevo y raro en contraposición a lo viejo y aburrido. Además de esto, ya en ese entonces se consideraban los móviles económicos y materiales como el lucro, el dinero o la obtención de favores de quienes conceden *pan y honores*. Ver: *Schopenhauer como educador*, Capítulo 6, pág. 87 y ss. También el último Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* hablará de salario, familia y política como cuestiones adicionales que empujan al científico en su actividad (§ 6, págs. 26 y 27).

poco a poco se convirtió en *gusto* y *acabará* siendo una pasión.”<sup>291</sup>

Como atributo, el desinterés de la ciencia es un problema de configuración inicial. Aquélla no surge para salvar al hombre de ninguna falta existencial, y es por eso mismo que puede generar un conocimiento relativamente aséptico. Va de suyo que esta cualidad potencial del conocimiento científico, amoral y libre de propiedades terapéuticas, lleva en este Nietzsche, la mayoría de las veces, una connotación positiva. Así se corroboran una vez más los grandes cambios que han ido operándose en nuestro autor. El norte del pensador no han de ser ya las *ideas fuerza*. Lo que antes secaba la existencia y ahogaba las pasiones ahora riega la vida con voluntad de saber. Ya no debe sorprendernos que Nietzsche aspire al ideal de un conocimiento desinteresado y que vea en la ciencia la práctica más apta para conseguirlo. Las disciplinas de su época, piensa él, poseen estos atributos en germen, las del futuro los consolidarán. ¿Pero a qué viene este *pathos* de neutralidad que anida en ellas? ¿Cómo puede consolidarse dicha tendencia con miras a la auténtica ciencia por venir, con su alegría, ligereza y jovialidad?

Nuestro filósofo ya nos alertó sobremanera acerca de los riesgos: se puede involucionar y la ciencia puede perder esa objetividad conseguida a cuentagotas. Ello sucede cada vez que aquélla se decide a abordar el todo. Y es que cuando intentan ir hacia el Ser en su conjunto, las ciencias particulares degeneran en metafísica; cuando se vuelven metafísica, están obligadas a plantearse el porqué y la utilidad. Una vez que se han hecho dichas preguntas, el ideal de objetividad se aleja: la moral ha infectado su sangre.

Por el contrario, cuando las ciencias (léase disciplinas modernas) trabajan por separado en sus ámbitos delimitados, se abocan únicamente a los fenómenos (tratando sólo con “hechos”) y prescinden de inquirirse sobre los valores morales y religiosos que aquellos objetos fenoménicos sub-puestamente llevan, entonces ahí sí se acercan más al ideal del concepto moderno de objetividad, un apego a los hechos que Nietzsche no duda en calificar de *puro*:

“El espíritu de la ciencia, poderoso en la parte, no en el todo. Los ámbitos de la ciencia *menores* y separados son tratados de manera puramente pegada a los hechos; por el contrario, las grandes ciencia generales, consideradas como un todo, ponen en los labios la pregunta -una pregunta por cierto muy poco pegada a los hechos-: ¿para qué?, ¿con qué provecho? Debido a esta consideración del provecho, son tratadas menos impersonalmente como un todo que en sus partes.”<sup>292</sup>

---

<sup>291</sup> Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1881, 11 [110], pág. 780.

<sup>292</sup> *Humano, demasiado humano*, § 6, pág. 46. Para certificar el abrupto cambio en la valoración recuperamos una cita del joven Nietzsche en donde se condenaba la ciencia por lo mismo que ahora la enaltece: “Al hombre de ciencia le parece que está autorizado a dilapidar la vida en preguntas cuya respuesta sólo podría ser importante, en el fondo, para quien tuviera asegurada una eternidad. Alrededor de este heredero de escasas horas hay precipicios horribles que tienen clavada en él su mirada, cada paso que da debería recordarle: ¿Para qué? ¿Adónde? ¿De dónde? Pero su alma se enardece ante la tarea de andar contando los

Impersonalidad. Desinterés. Objetividad. Austeridad. Imparcialidad... Requisitos *sine qua non* para arribar a la certeza. Ajenas al provecho de los hechos, las disciplinas científicas cuentan con la preciada virtud de la modestia, son menos pretenciosas, descansan de la ambición por alzarse con todo, de allí que resulten menos moralizantes, y por tanto, menos subjetivas. Nietzsche cree efectivamente que las disciplinas pueden evitar preguntarse por la totalidad y que pueden hacerlo a condición de ejercer una práctica científica austera, limitándose a las partes, dividiendo el trabajo, cooperando, abordando sus objetos de un modo neutral, es decir, prescindiendo de hacerse las grandes preguntas morales y metafísicas que laten en el sujeto, no intentando cubrir el vacío dejado por ellas. Creemos que Nietzsche acierta en sus apreciaciones, aunque no fuera el primero en hacerlo. Ya desde hacía tiempo que filosofía y ciencias habían comenzado un distanciamiento irreversible por las causas que se reseñan.

Entonces el grado de abstracción determina el grado de moralidad. Y el grado de moralidad es inversamente proporcional al grado de objetividad. Vemos así cómo empieza a perfilarse la oposición entre moral y saber. En términos kantianos podríamos decir que, cuando aspira a volverse metafísica, la razón no puede evitar hacer síntesis de síntesis, de manera infinita, perdiendo así contacto con la “realidad” y con la experiencia que se tiene de ella, volviendo cada vez más incontrastables sus resultados, llevándolos al campo de la moral y la metafísica, prácticas específicas que a veces Nietzsche identifica indistintamente con la filosofía:

“Ahora bien, en la filosofía, en cuanto que en la cima de toda la pirámide del saber, se plantea involuntariamente la pregunta por el provecho del conocimiento en general, y toda filosofía tiene inconscientemente el propósito de atribuirle el *máximo* provecho. (...) Aquí radica el antagonismo entre los ámbitos científicos particulares y la filosofía. Ésta quiere lo que quiere el arte: darles a la vida y a la conducta la profundidad y el significado mayor que sea posible; en aquéllos se busca el conocimiento y nada más, resulte de ello lo que quiera.”<sup>293</sup>

Pero si la razón científica divaga en cuanto comienza a hacer metafísica y se ve constreñida a preguntarse por los objetos primeros de ésta, vimos que existe, empero, la chance para evitar estos males. Las esperanzas, lo sabemos, están cifradas en la racionalidad científica. Por alguna razón ésta tiene más aptitudes que las otras. Por alguna razón es admirada. Por alguna razón se confía en que pueda comprender

---

*estambres de una flor o golpeando con el martillo las piedras situadas al borde del camino, en esa labor vuelca él todo el peso de sus intereses, de sus ansias, de sus fuerzas y de sus anhelos.” David Strauss, el confesor y el escritor, Capítulo 8, pág. 82. También en El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza (Primera conferencia, pág. 152) y en Schopenhauer como educador (Capítulo 6, págs. 88 y 89) encontramos críticas en este mismo sentido. De vuelta a la primacía de la filosofía sobre la ciencia, el último Nietzsche desestimaré la segunda por arrastrarse ante los hechos pequeños, a diferencia de la filosofía que buscaría la visión abarcadora de la totalidad. Ver: Ecce homo, Más allá del bien y del mal, § 2, pág. 108.*

<sup>293</sup> *Humano, demasiado humano*, § 6, pág. 46.



los errores del hombre y ciertos aspectos del mundo, ser una copia *más o menos fiel*, tener un método seguro, etc. Reiteramos que a esta altura Nietzsche reivindica un conocimiento por el conocimiento mismo, sin utilidad, es decir, tendente a ser objetivo en un sentido específico: no en cuanto desaparece el sujeto sino porque éste no busca beneficio alguno con *ese* saber. O busca bastante menos que sus competidores. Persigue los hechos, los fenómenos y las “leyes naturales” exclusivamente por el conocimiento de ellos.

“Origen y significación. (...) Cuanto más perseguimos el origen, tanto menos involucramos nuestros ‘intereses’, de que todas nuestras estimaciones e ‘intereses’ que hemos depositado en las cosas comienzan a perder su sentido a medida que retrocedemos con el conocimiento y nos acercamos a la cosa misma.”<sup>294</sup>

Si la metafísica, la moral y la religión se constituyen únicamente como necesidades vitales, como urgencias del hombre a los fines de su calma; la ciencia, por el contrario, puede no quedar entrampada en esa dinámica, le resulta impropia y es por ello que debe despegarse de los prejuicios provenientes de aquéllas. Uno de esos prejuicios procede del platonismo y resulta de considerar la Verdad asociada al Bien. Puesto que el Ser mismo es Bien, todo verdadero conocimiento sobre él resultará útil y beneficioso: nos hará bien. Esporádicamente libre del romanticismo juvenil que también revestía al Ser de moralidad, la nueva posición nietzscheana se ubica en las antípodas de aquel presupuesto metafísico. Su idea de la ciencia lo acompaña en *la falta de sentimiento*. Más adelante, cuando analicemos otros rasgos adjudicados a ella, veremos los porqués con mayor precisión. Sigamos avanzando en el concepto de objetividad nietzscheano.

Sabemos que la ciencia que Nietzsche se está imaginando, si quiere alcanzar alguna certeza, tendrá que volverse una práctica donde el sujeto se desprenda tanto como pueda de su propia condición. El reto es aminorar nuestra injerencia. Ser un observador no participante. Así, en *El caminante y su sombra* se sostiene la idea de un sujeto desapasionado<sup>295</sup> y en *Humano, demasiado humano* se augura la existencia de una humanidad *inocente* (desasida de la moral) que conocerá más allá del amor y el odio.<sup>296</sup> Ahora sí nos adentramos en un nuevo sentido que cobra lo objetivo para Nietzsche: el pensador (léase el científico) debe enfriarse si quiere conocimientos seguros, liberarse de las pasiones, construir un lenguaje riguroso y parco, acorde con la sobriedad de sus sentimientos.<sup>297</sup> Recordemos la *terrible imparcialidad* que se elogiaba

---

<sup>294</sup> *Aurora*, I, § 44, pág. 103.

<sup>295</sup> “¿Cómo puede alguien convertirse en pensador si no pasa al menos la tercera parte de cada día sin pasiones, hombres ni libros?” *El caminante y su sombra*, § 324, pág. 215. Y más adelante se asocia el espíritu libre y la moral de la lucidez con la razón, el autodomínio y la superación (§ 48, pág. 138), al tiempo que se rechaza una moralidad puramente instintiva, como la de los cristianos, que no cree siquiera en la posibilidad de una moral originada en la razón.

<sup>296</sup> *Humano, demasiado humano*, § 107, págs. 95 y 96.

<sup>297</sup> *Humano, demasiado humano*, § 195, pág. 135. También en *Aurora* alude a la *sequedad, frialdad e inhumanidad* de la ciencia. Ver: *Aurora*, V, § 424, pág. 339. Más alusiones a la frialdad en cartas a Paul Rée de la segunda mitad de Junio de 1877 y del 12 de Mayo de 1878, *Correspondencia III*, págs. 221, 222 y 283 respectivamente.

en Tucídides y que, como sinónimo de *justicia*, también se hará extensiva en la crítica a un trabajo de Karl Hillebrand.<sup>298</sup>

Anotaciones en un cuaderno de la época:

“El ejercicio de reconocer características *diferentes* en una cosa, *dejando de lado* nuestro afecto, da lugar a una serie de cosas permanentes que cada vez es mayor y más precisa. Este ejercicio constituye una necesidad: la de conocer las cosas en multiplicidad: base de la *pulsión intelectual*.”<sup>299</sup>

La mirada que se sale de sí gana en ángulo de visión. El yo se deja de lado, se esquivo en forma deliberada, a consciencia, obligadamente, movido por la pulsión racional del conocimiento, por la más pura frialdad analítica. La ciencia exige demasiadas cosas. Conocimientos seguros requieren sujetos desapasionados y distantes de sí mismos. El conocimiento cierto asume otra forma del conocimiento objetivo, y la noción de objetividad continúa ensanchándose: también incluye la actitud de la distancia o el ganar altura sobre las cosas.

Se colige entonces que estamos bastante lejos de un perspectivismo donde dicha distancia es imposible, donde el sujeto valora desde sí al tiempo que conoce, donde todo saber remite a la estructura fisiológica del cognoscente, donde la voluntad de poder interpretante es saber, donde *no hay hechos*, sino *sólo interpretaciones* acordes a las necesidades del *organismo* que conoce.<sup>300</sup> También nos distanciamos del romanticismo wagneriano que levantaba apologías del sujeto, que no contenía el remolino, que deificaba lo subjetivo, la soltura del instinto, sus deseos y sobresaltos. Ahora el tono es otro. Serenidad ante todo. Distancia del objeto. *Razón y ciencia, fuerzas supremas del hombre*. Pero fuerzas controladas, dirigidas, pensadas de antemano. Pulsiones nuevas. Trabajosos vientos que avanzan al unísono. Invisibles, laboriosos, circunspectos... Anónimos soplos.

Si hasta aquí hemos venido asociando objetividad a imparcialidad, distancia, amoralidad y prescindencia de la búsqueda de los fines útiles, debemos ahora sumarle una nueva predisposición del sujeto que facultaría al científico para ir correctamente tras el objeto: la des-sensorialización. Minimizar los yerros generados por la sensibilidad contribuye también a un conocimiento objetivo, y tanto es así que en varias oportunidades ambos conceptos se confunden como sinónimos. Como postulara en *Aurora: la objetividad o neutralidad de la percepción*, al igual que sus contrarios, es hija de la educación y el hábito.<sup>301</sup> El buen pensador deberá habituarse y educarse en esa neutralidad, sin concebirla como fin en sí misma, sin practicarla al modo platónico, vale decir, como negación o rechazo del mundo sensible, como condena del cuerpo y rechazo de las apariencias. ¿Qué se requiere para ser un buen pensador? Pues se necesita método, arrebató, fantasía, abstracción, *des-sensorialización*,

---

<sup>298</sup> Carta a Karl Hillebrand, mediados de Abril de 1878, *Correspondencia III*, págs. 277 y 278.

<sup>299</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [235], pág. 645.

<sup>300</sup> Fragmento póstumo, final de 1886-primavera de 1887, 7 [60], pág. 222 y Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [108], pág. 108.

<sup>301</sup> *Aurora*, II, § 111, pág. 157.

invención, presentimiento, inducción, dialéctica, deducción, crítica, recopilación de material, *pensamiento impersonal*, contemplación y visión de conjunto. También justicia y amor hacia todo lo que existe.<sup>302</sup>

Más papeles arrebatados al difunto:

“(…) La naturaleza, a la que se substraen nuestra subjetividad, es algo muy diferente, carente de interés, nada de un misterioso fundamento primordial ni tampoco el enigma desvelado del mundo; de hecho, gracias a la ciencia, podemos ir de múltiples maneras más allá de la aprehensión sensible, p. ej., podemos concebir el sonido como un movimiento ondulatorio; cuanto más deshumanizamos a la naturaleza, tanto más vacía, carente de significado nos resulta. - El arte reposa por completo en la naturaleza humanizada, en esa naturaleza envuelta y entretejida de errores y de ilusiones, sin la cual ningún arte podría pasar; <éste> no capta la esencia de las cosas, ya que está completamente ligado a la vista y al oído. Sólo el entendimiento deductivo conduce a la esencia.”<sup>303</sup>

Camino reflexivo hacia la *esencia*. Ciencia y razón vs. Arte y sentidos. Dualismo clásico, problemático, pero siempre efectivo. En este nuevo y amplio concepto de objetividad, que remite a un intentar salirse del sujeto que interroga en pos de la neutralidad, aparece nuevamente el tema del control de los sentidos. En el fondo: la *des-humanización*: sólo así se puede *concebir el sonido como un movimiento ondulatorio*. Nada de esto sorprende si se recuerda que uno de los argumentos escépticos esgrimidos por Nietzsche sostenía que el hombre no veía las cosas porque él mismo las velaba, y las velaba debido a su razón y sensibilidad, puesto que sus órganos no estaban preparados para la verdad. Pero los argumentos escépticos ya no parecen tener la potencia inhibitoria de otrora: por lo menos en lo que toca a los sentidos, se pueden atemperar los prejuicios y prejuicios de la percepción. El sujeto es dueño de sus sentidos, porque es dueño de sí... El racionalismo siempre hizo depender la libertad y el autodomínio del buen uso del entendimiento, de cierta primacía sobre *lo demás*. Y a esto Nietzsche añade un optimismo que *conduce a la esencia de las cosas*, que sigue poniendo coto a lo absoluto de sus sentencias escépticas. De paso vamos oteando la futura condena al arte, atrapado en la fantasía y el error (del que unos sentidos *descontrolados* forman parte).

En resumidas cuentas, el sujeto puede conocer dejando de lado o mitigando ciertas actitudes que lo constituyen como ser que yerra, dejando de captar con sus sentidos tal como lo hacía hasta ahora, moderando sus pasiones (aunque sin desenamorarse totalmente de las cosas), prescindiendo de sus sentimientos morales y suspendiendo algunas necesidades vitales: dejando a la razón científica el campo abierto a una intelección lo más fría posible, imparcial, aunque no carente de creatividad ni de imaginación. Dicha práctica científica resulta tanto más verdadera

---

<sup>302</sup> *Aurora*, I, § 43, pág. 103 [Cursivas nuestras].

<sup>303</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [150], pág. 358.

cuanto más árida y distante es. Vemos ahora sí cómo asoman los rasgos del racionalismo que estuvimos persiguiendo. Al fin tenemos unos cuantos elementos para decir que Nietzsche coquetea con la Ilustración y la Modernidad, seducido por el cientificismo de su época, tan lejos de su pasado romántico como de su futuro perspectivista.

“*Estimación de las verdades inaparentes.* El distintivo de una cultura superior es la estimación de las verdades inaparentes, halladas con método riguroso, por encima de los errores benignos y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. (...) Pero lo conquistado con esfuerzo, cierto, duradero y por tanto rico todavía en consecuencias para todo conocimiento ulterior, es no obstante lo superior, atenerse a lo cual es viril y denota audacia, sobriedad, templanza. (...) Los cultores de las *formas*, por supuesto, con su criterio de lo bello y lo sublime, tendrán al principio buenas razones para mofarse tan pronto como la estimación de las verdades inaparentes y el espíritu científico comiencen a predominar; pero sólo porque sus ojos no se han abierto todavía al encanto de la forma *más sobria* o porque los hombres educados en este espíritu no están aún ni con mucho completa e íntimamente penetrados por el mismo, de modo que nunca hacen sino remedar inadvertidamente viejas formas (...)”<sup>304</sup>

Se impone una vuelta a las aclaraciones iniciales. Al defender la idea de que el objeto es creado y descubierta en base a errores del sujeto, Nietzsche rara vez sostendrá una objetividad en sentido fuerte como la que precisamos al principio del capítulo, o sea, un conocimiento del objeto que trascienda totalmente al sujeto, y esto -ya lo dijimos- por la sencilla razón de que en Nietzsche no puede haber verdad sin sujeto ni pleno desinterés al conocer. No habría causas para ese movimiento de acercarse a las cosas: el hombre no se mueve sin ser movido. Naturalmente, lo que nuestro autor sí puede defender es un concepto de objetividad *moderado* (no tan radical, como el de algunas versiones del positivismo de su época). Dicha aspiración procura un conocimiento del objeto merced a un despegarse, abordando al objeto de un modo particular. Requiere una disposición especial. El científico se ubica frente a las cosas desde un lugar distinto, una *perspectiva* forzada, si se permite el anacronismo. Su postura no es natural, requiere un esfuerzo y una voluntad, supone hábitos, ejercicios y nuevas prácticas. Pareciera que la actitud científica ante el mundo es antinatural, *in-humana*. Frialdad, neutralidad, sobriedad, distancia, altura, imperturbabilidad, descentramiento... Nada de ello nos viene dado.

Una historia bien contada adultera los sucesos. Retrocedamos en el tiempo. La sala de espejos enfrentados. Nietzsche se mira pero no se encuentra. Nadie se encuentra dos veces en el mismo espejo. El joven artista, patriota, metafísico y romántico, ese mismo Nietzsche, aborrecía la objetividad, la imparcialidad, la regulación de nuestros sentidos, la intelectualización del mundo y del hombre, la

---

<sup>304</sup> *Humano, demasiado humano*, § 3, págs. 44 y 45.

sujeción al pensamiento, la medida y la continencia, la sequedad, la falta de interés y de motivo, el pensar por pensar, el saber por saber, la erudición inútil, los datos muertos, las cosas muertas, la división científica del trabajo, la vivisección de la naturaleza, su desacralización, su sin sentido, la imparcialidad y la falta de vitalidad, de acción, de compromiso, el falso afán de *justicia*, la búsqueda desenfundada de saber, la curiosidad irrefrenable, la barbarie de querer saberlo todo... Eso era la ciencia en el Nietzsche “anticientífico”. Y el filósofo trágico desconfiaba de ella, de casi todos sus rasgos, de lo que él creía eran sus rasgos: del método a los resultados, del tipo humano a la cultura que generaba. Temor y odio ante lo extraño. Luego vino la curiosidad propia, el encantamiento, la conversión. Y por último, el *último* Nietzsche. De vuelta al primer espejo. Parecido al de la primera imagen, pero sólo parecido. Nadie se encuentra dos veces... Heráclito tampoco era el mismo.

Tal como hiciera en sus años de juventud (sobre todo en su *Consideración intempestiva* sobre la Historia), el último Nietzsche volverá a criticar la pretendida objetividad de la ciencia. Pero no lo hará con el mismo tesón, ni con argumentos similares. Tampoco tan convencido. Pero es cierto que volverán las críticas al desapasionamiento, a la neutralidad, a la frialdad de la ciencia, al tipo humano que el científico encarna. También se objetará la anulación del sujeto, su escondimiento, su pasividad. Querer conocer el mundo *tal como es* equivaldrá a no animarse a transformarlo, revelará la impotencia de quien no sabe crear, la renuncia del que obedece, la neutralidad de quien no se anima a *tomar partido hasta mancharse*, la imperturbabilidad del que no puede moverse, la falsa modestia de quien no se ama demasiado, de quien no hace mérito para el amor propio.<sup>305</sup>

Reactivos o activos. Sumisos o dueños de sí. Descubridores o creadores. En el *último* Nietzsche el conocimiento volverá a ser acción, transformación, violencia, voluntad de poder, un imponerle valores al mundo, formándolo e informándolo... Ya no es posible ni deseable un control de la subjetividad. Pues el conocimiento se ha hecho Sujeto nuevamente. El saber ya no es una empresa colectiva, anónima, acumulativa, desinteresada, modesta, conscientemente planificada, analítica y fría, contenida, guiada conforma a razón. La verdad a conseguir no es la misma de antes.

Vuelta a las contradicciones. Y más reparos. También el Nietzsche ilustrado se desdice sin parar. Pone a prueba sus premisas. Siempre sobrevivió en él, sin esfumarse, una duda capital sobre la posibilidad y calidad del conocimiento. *Mimesis* o *poiesis*, imitación o invención, aquí está el problema de fondo. El período que

---

<sup>305</sup> Ver: *Así habló Zaratustra*, II, Del immaculado conocimiento, pág. 181. Fragmento póstumo de Otoño de 1885-primavera de 1886, 1 [219], pág. 74; fragmento póstumo, final de 1886-primavera de 1887, 7 [10], pág. 213; fragmento póstumo, otoño de 1887, 9 [119], pág. 271 y 9 [156], pág. 284. Para el científico como talento reactivo y muestra de debilidad de carácter: fragmento póstumo, otoño de 1887, 10 [18], pág. 303. Para la voluntad de verdad como impotencia para la creación: fragmento póstumo, otoño de 1887, 9 [60], pág. 250. Para las críticas a la objetividad en el joven Nietzsche y los rasgos que venimos comentando: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Capítulo 6, pág. 84 y ss. Sobre la *despreciable neutralidad del hombre científico: Schopenhauer como educador*, Capítulo 4, pág. 63. Acerca de la frialdad de la ciencia, la incapacidad de sentimiento, la escasa autoestima y la modestia *impotente* del sabio científico: *Schopenhauer como educador*, Capítulo 6, pág. 89 y ss.

estudiamos lleva al extremo dicha tensión. Ya vimos que cuando nuestro pensador se muestra esperanzado cree que la auténtica ciencia es *la imitación de la naturaleza en conceptos*<sup>306</sup>, que puede ser su correlato intelectual, lo cual no basta para suponer una teoría correspondentista que alcance cristalinamente las cosas, pero sí para reconocer que hay algo de ese orden que resulta factible, cierta compatibilidad entre las dos esferas que antes eran incomunicables e irreconciliables. En otros momentos, sin embargo, reaparecen los motivos de un escepticismo no exento de paradojas ni fortalezas en la desazón, asolan el desencanto y el pesimismo, y con ello nuestro filósofo derrocha palabras como las siguientes:

“*Para los realistas. ¡Hombres desengañados, que os creéis invulnerables para la imaginación y las pasiones, que gustaríais de hacer de vuestra doctrina objeto de adorno y de orgullo: realistas os llamáis, dando a entender que el mundo es realmente tal como se os aparece y que delante de vosotros sólo la verdad se quita sus velos y que quizás sois vosotros mismos la mejor parte de esa verdad!*” (...) “*¡Mirad esa montaña! ¡Mirad esa nube! ¿Qué hay de real ahí? ¡Separad lo que hay de fantasmagórico, todo lo que ha puesto allí el hombre, hombres de sentido sosegado, si podéis olvidar vuestro origen, vuestro pasado, vuestra primera educación, cuanto hay en vosotros de humano y animal! Para nosotros no hay realidad, ni la hay tampoco para vosotros, hombres sobrios, pues nos diferenciamos menos de lo que creéis y tal vez nuestra buena voluntad de extremar la embriaguez es tan respetable como la creencia de ser incapaz de embriagueces.*”<sup>307</sup>

En la cita precedente afloran las contradicciones reseñadas. Si vimos cómo el Nietzsche ilustrado pregonaba desapasionarse como parte de esa búsqueda de distancia y neutralidad, ahora encuentra ilusorio aspirar al descentramiento del sujeto. Nietzsche es un *campo de batalla*. Usa las armas sin discreción, pero siempre en dirección: su típico modo de operar consiste en sostener unos argumentos de acuerdo al interlocutor imaginario con el que se está discutiendo, para luego trocarlos por otros cuando aquél varía. La erística nietzscheana, su *esgrima intelectual*, sus ganas de *tener razón*. Así, cuando se opone al positivismo exacerbado, al mecanicismo y al realismo ingenuo, Nietzsche saca a relucir todo su arsenal romántico y escéptico. Por el contrario, cuando se maravilla con la ciencia contemporánea no hace más que renegar de su viejo influjo. Nótese, sin embargo, que más que al realismo, lo que Nietzsche niega es que haya acceso a la cosa en sí, que el objeto pueda ser alcanzado tal cual es. Éste es el realismo y el objetivismo que se considera clausurado, inviable.<sup>308</sup> Amén de ello aún podemos seguir pensándolo como un fenomenista de corte neokantiano: el hombre no puede evitar humanizar el mundo, y la realidad aprehensible es una realidad humanamente edificada.

---

<sup>306</sup> *Humano, demasiado humano*, § 38, pág. 67. La misma definición se da en § 136, pág. 111.

<sup>307</sup> *La gaya ciencia*, II, § 57, págs. 59 y 60.

<sup>308</sup> “*Refutaciones ambulantes sois de la fe misma, y una dislocación de todos los pensamientos. Indignos de fe: ¡así os llamo yo a vosotros, reales!*” *Así habló Zaratustra*, II, Del país de la cultura, pág. 178.

Un fenomenista con reparos fenomenales. La relación de nuestro autor con Kant es siempre de amor-odio, aunque usualmente subraye lo segundo y rara vez reconozca lo primero. Pero más allá de los amores que avergüenzan, Nietzsche duda sinceramente de suscribir a la tesis kantiana de la objetividad como resultado del sujeto. Ésta, por momentos, le parece otra de las tibiezas morales y religiosas de Kant. Y es que el escepticismo nietzscheano que está en la base de sus impugnaciones viene, en palabras de Reboul, a decir lo siguiente: “*La verdad objetiva de la ciencia, que es para Kant el fundamento de su deducción, [en Nietzsche] es una creencia inveterada, que tenemos por verdadera porque la necesitamos para vivir y sobrevivir.*”<sup>309</sup> Si es cierto que el entendimiento no extrae sus leyes *a priori* de la naturaleza sino que las prescribe, entonces el objeto del entendimiento no es lo real objetivo sino lo *real falsificado*. La objetividad, un credo ficticio más que nos urge para la supervivencia. Si somos kantianos, pues seámoslo en serio, no tímidos e inconsecuentes como el piadoso pietista, ese cobarde que nunca llegó a ser el que era.

El mismo Reboul sostendrá luego que Nietzsche estaría más cerca de Kant de lo que el propio Nietzsche se anima a reconocer. En primer lugar, porque Nietzsche negaría, más que el kantismo, las consecuencias que Kant extrae de sus propios postulados. Y segundo, porque Nietzsche suscribe en multitud de oportunidades, junto a Kant y los neokantianos, a la premisa de que el hombre es la medida de todas las cosas. Que es inevitable un mundo a imagen y semejanza de quien lo vive, piensa y percibe. Y que conocimiento humano no es lo mismo que conocimiento errado. En el fondo Nietzsche se regodea en las dudas. Pero sabe bien que hay distintas formas de errar. Que el arte, la religión, la moral o la superstición lisa y llana no tienen el mismo grado de asertividad que la ciencia.

El brete de Nietzsche consiste en que debe hacer ciertas concesiones al realismo objetivista si quiere seguir codo a codo con las verdades débiles de la ciencia. Sucédele que tampoco puede rechazar una objetividad y un afán de certeza que él mismo busca, como amante de la verdad que es, fue y será. Es cierto, puede impugnar una objetividad a ultranza, pero lo que no consigue es desertar de practicarla. De hecho, las ciencias que admira se guían por ese proceder, los resultados se consiguen mediante ese supuesto, y él mismo persigue un análisis objetivo y realista de lo que estudia, poco importa aquí *qué* estudia, si son acciones morales, idiosincrasias nacionales, prácticas religiosas griegas, pulsiones biológicas o yerros metafísicos... Lo que se quiere es descubrir su realidad.

(Las ciencias que Nietzsche admira... y también la que en vida practicó. Su romanticismo wagneriano tenía un serio problema cada vez que atacaba la objetividad histórica o la imparcialidad del resto de las ciencias: el propio Nietzsche era filólogo y en esto no supo conciliar la vuelta del mito a Alemania con su afán de verdad: por más que asumiese los elementos estéticos, éticos y artísticos de la filología, lo que él quería era averiguar el verdadero sentido de los textos y los hechos tal como sucedieron, los personajes realmente existentes y las falsificaciones acometidas... Nuevamente, perseguía un conocimiento de lo real, sin añadidos subjetivos.

---

<sup>309</sup> Reboul, O. *Op. cit.*, págs. 22 y 23.

Por eso la filología nietzscheana de juventud, aunque demandara la potencia del arte y renegara de la asfixia y la necrosis académico-científica, era también concebida como una disciplina histórica y como una *ciencia natural*, y supuso *siempre* la verdad como correspondencia, el contraste entre falso y verdadero, la diferencia entre lo inventado y lo real. Aún cuando se prefiere la Grecia ideal a la real, la *idealidad* de la Grecia elegida se reclama objetivamente existente, históricamente real.<sup>310</sup> En esto tampoco se podía ser relativista ni dar rienda suelta a la interpretación creativa o infinita del sujeto que investiga, ni a la pluralidad de miradas, ni a las perspectivas vitales guiadas por el placer-dolor o por la fortaleza-debilidad de quien conoce. Tampoco aceptar la primacía de la creación sobre la imitación: aquí se busca fidelidad al texto, neutralidad, suma corrección, riguroso apego a los hechos, sin distorsiones ni intromisiones. En otras palabras: lo que se quiere y requiere es objetividad.

También en el Nietzsche estudiante la filología aparece compartiendo los mismos atributos que el resto de las disciplinas científicas: rigurosidad, aridez, modestia, seriedad, labor de obreros, falta de disfrute en lo que se hace, importancia del método, posibilidad de progreso en el conocimiento, trabajo colectivo y especializado, carencia de visión de conjunto sobre el objeto que se estudia (la Antigüedad) al servicio de unos filósofos que sí la tienen, etc.<sup>311</sup> Durante esta época son numerosísimas las asociaciones entre ciencia y filología.<sup>312</sup> El mismísimo Ritschl, eterno faro en la materia, será alabado como una *conciencia científica* en conformidad con la verdad, como *héroe de la ciencia*.<sup>313</sup> Poco tiempo después, durante el período de *El nacimiento de la tragedia*, y pese al creciente *esteticismo* de sus años wagnerianos y a la discusión contra la *filología académica*, lo cierto es que la vinculación entre ciencia y filología se mantiene incólume.<sup>314</sup>

En los primeros trabajos filológicos cuando Nietzsche todavía no era un wagneriano, en las reflexiones documentadas sobre Teognis, Suidas, Diógenes Laercio, Simónides, Demócrito, en su estudio sobre la tradición de los escritos aristotélicos... pero también en su filología de la época wagneriana: *Homero y la filología clásica*, *Sócrates y la tragedia*, *La visión dionisiaca del mundo*, *El nacimiento de la tragedia*, *El Estado griego*, *El certamen de Homero*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*

---

<sup>310</sup> *El drama musical griego*, pág. 212.

<sup>311</sup> A modo de ejemplo, cartas a Carl von Gersdorff del 16 de Enero y del 6 de Abril de 1867, *Correspondencia I*, págs. 440 y 450 respectivamente.

<sup>312</sup> Carta a Gustav Krug y Wilhelm Pinder, 12 de Junio de 1864, pág. 278. - Carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche, del 10 al 17 de Noviembre de 1864, pág. 303. - Carta a Wilhelm Pinder, 6 de Julio de 1865, pág. 344. - Carta a Hermann Mushacke, 30 de Agosto de 1865, págs. 351 y 352. - Carta a Erwin Rohde, 1-3 de Febrero de 1868, pág. 478. - Carta a Erwin Rohde, 3 de Abril de 1868, pág. 489. - Carta a Paul Deussen, Septiembre de 1868, pág. 530. - Carta a Erwin Rohde, 25 de Noviembre de 1868, pág. 552. - Carta a Carl von Gersdorff, 11 de Abril de 1869, pág. 583 (Todas en *Correspondencia I*).

<sup>313</sup> Carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche, del 10 al 17 de Noviembre de 1864, *Correspondencia I*, pág. 303 y carta a Paul Deussen, 4 de Abril de 1867, *Op. cit.*, pág. 447.

<sup>314</sup> Cartas a Friedrich Ritschl, del 30 de Enero y del 6 de Abril de 1872, págs. 262 y 278 respectivamente. - Carta a Erwin Rohde, 16 de Julio de 1872, pág. 309. - Carta a un grupo de estudiantes de Praga, Noviembre-Diciembre de 1872, pág. 364 (Todas en *Correspondencia II*).



y demás textos históricos de juventud... allí no se desparrama más que realismo y objetivismo. Lo mismo en el dictado de sus lecciones en Basilea, tanto en las universitarias como en las del *pädagogium*. También en *El culto griego a los dioses*, *Los filósofos preplatónicos*, la *Historia de la elocuencia griega*, los apuntes sobre retórica y, en general, todas las clases que abordan algún aspecto de la historia antigua.<sup>315</sup> Y es que la crítica y la investigación filológica nietzscheana existían a condición de suponer que hay *una y sólo una* visión correcta, vale decir, la que ostenta conformidad con el objeto: sea éste un suceso, un personaje histórico, un texto documental, una filosofía, una fuente apócrifa, o lo que sea que se estudie. La verdad textual es la que se ajusta al sentido del texto. La histórica es la que se atiene a los hechos, la que se corresponde con ellos.

Lo verdadero es lo adecuado. Y lo inadecuado es falso. Lo repetimos: el discurso tiene un solo sentido verdadero.<sup>316</sup> Nietzsche como filólogo profesional (y también como profesor de literatura, historia antigua, etc.) no era ningún pionero de la hermenéutica posmoderna... Su *pathos* de objetividad y el *ingenuo* realismo - herencia de una formación que no era exclusiva de la escuela científica de Ritschl sino más bien del conjunto de su ambiente filológico- se mantuvieron hasta el final de su labor intelectual: la sección histórica de *La genealogía de la moral* y *El anticristo* por completo son la prueba incontrastable de que *siempre* se buscó la verdad histórica de los hechos, de que se debe ser imparcial, de que no se puede renunciar a ser objetivo: al igual que en el caso de Tucídides, en ello se jugaba el talante y el valor de una persona. También el de Nietzsche.)

Pasemos la página. El gran problema que enfrenta el Nietzsche *ilustrado* no es tanto la objetividad en sí, sino qué clase de objetividad aceptar y, sobre todo, los alcances y consecuencias de ésta. Dijimos que la idea de objetividad le resulta necesaria para solventar su cientificismo, su teoría de la verdad como correspondencia y su optimismo con respecto a la adquisición de conocimientos ciertos y duraderos. También hay en Nietzsche una defensa irrenunciable de lo objetivo como oposición a la fe, a la moral, a la religión y a la metafísica.<sup>317</sup> Esta objetividad alude aquí a la presunta esterilidad del conocimiento científico: saberes que no sirven para nada, que no salvan la vida, ni en el plano cultural ni en el del sujeto. O por lo menos tienen una incidencia acotada en dicho ámbito. No vienen a suplir necesidades biológicas, miedos, faltas existenciales, ficciones necesarias para la supervivencia, etc. En este sentido, dijimos que el conocimiento científico, si no se

---

<sup>315</sup> En éstas también se va corroborando el recrudescimiento de su concepto de objetividad y su cercanía al positivismo en desmedro del romanticismo de Wagner y Schopenhauer: se aboga por una historia objetiva de la literatura, del arte, de la sociedad, etc. Historia objetiva, lo reiteramos, como oposición a mito, religión y demás idealizaciones. Por el contrario, el último Nietzsche, el perspectivista, aunque siga siendo realista, sí que habilita (aunque no siempre) la pluralidad de interpretaciones, impugna que haya una *interpretación correcta* y hace primar la *interpretación* sobre la *explicación*. Ver: Fragmento póstumo, otoño de 1885- primavera de 1886, 1 [120], pág. 61 y fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [86], pág. 102

<sup>316</sup> *Historia de la literatura griega I y II* (Lecciones de 1874-1875), 12, La literatura histórica, pág. 331.

<sup>317</sup> En *Humano, demasiado humano* (§ 635, págs. 265 y 266) se vincula al conocimiento objetivo con lo que aquí hemos llamado verdades científicas débiles. Se lo asocia además con la prescindencia de las ventajas personales y la utilidad, y como modo de proceder antagónico al de la fe, las verdades absolutas y las convicciones.

vuelve metafísico, es el más aséptico de todos. Pero el problema de Nietzsche no es tanto lo aséptico de la ciencia como su posible ascetismo. Nietzsche puede querer una sociedad científica higienizada de sus errores, pero bajo ningún concepto quiere que ésta sea una sociedad de ascetas, un colectivo sin fuerza, falto de creatividad y esteticismo, fantasía, embriaguez o vitalidad. Para ello tiene que sobrevivir algo más que la mera subjetividad. Creemos que en este sentido se pueden comprender buena parte de las dubitaciones de Nietzsche en torno a la objetividad. Este factor puede hacerse extensivo a toda la producción nietzscheana.

A Nietzsche le preocupa menos la implicancia filosófica o teórica de la objetividad que las consecuencias prácticas, vitales y culturales que eventualmente puedan asociarse a ella. Le atemoriza la pesadez que pueda introducirse en la vida social e individual una vez que se generalice masivamente el espíritu objetivo, con su falta de entusiasmo y pasión, insensibilidad, anemia, excesiva gravedad.

Variadísimas formas del temor:

“*Nocividad ocasional del conocimiento.* La utilidad que comporta la investigación sin condiciones de lo verdadero se demostrará una y otra vez tan centuplicada que debe aceptarse sin reparos en el lote la nocividad más sutil y más rara que tienen que sufrir por su causa los individuos. No se puede evitar que el químico a veces se intoxique y queme en el curso de sus experimentos. Lo que vale para el químico vale para toda nuestra cultura: de donde, dicho sea de paso, resulta claramente hasta qué punto tiene ésta que tener previstos bálsamos para las quemaduras y la constante disponibilidad de contravenenos.”<sup>318</sup>

“*Para quién está la verdad.* Hasta ahora los errores han sido las potencias más ricas en consuelo: ahora se espera de las verdades reconocidas el mismo efecto ya que se lleva esperando un buen rato. ¿Qué pasaría si las verdades no fueran capaces de prestarlo -el consuelo-?”<sup>319</sup>

“*Del fin de la ciencia.* (...) Tal vez lo que se conoce ahora mejor de la ciencia es su facultad de privar a los hombres del placer y de tornarlos más fríos, más insensibles, más estoicos. Pero también podrían descubrirse en ella facultades de gran dispensadora de dolores. Y entonces se descubriría a la vez su fuerza contraria, su facultad inmensa de ofrecer al placer un nuevo cielo estrellado.”<sup>320</sup>

“Por momentos nos es necesaria la ceguera, y ciertos artículos de fe y ciertos errores hay que dejarlos sin tocar -mientras nos *conserven* vivos.

---

<sup>318</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 13, pág. 16.

<sup>319</sup> *Aurora*, V, § 424, pág. 338.

<sup>320</sup> *La gaya ciencia*, I, § 12, pág. 21.

Siempre que se trate de la *vida*, no debemos tener *escrúpulos* con respecto a la verdad y el error - justamente PARA luego volver a poner la vida al servicio de la verdad y la conciencia intelectual.”<sup>321</sup>

“*Aviso a entusiastas*. Quien gustosamente quiera dejarse arrastrar y desee ser fácilmente elevado a lo alto, debe tener cuidado de hacerse demasiado *pesado*, es decir, de, por ejemplo, no aprender mucho y, sobre todo, de no dejarse *llenar* por la ciencia. ¡Ésta hace pesado! ¡Atención, entusiastas!”<sup>322</sup>

Soliloquios de filósofo, de cara a los espejos que reflejan unos miedos centuplicados. Por un lado se demanda frialdad, neutralidad y desapasionamiento. Por el otro, romántico y vitalista desde siempre y para siempre, Nietzsche quiere contrapesos al espíritu objetivo; teme que la humanidad se pierda en el desierto de la ciencia. Que se detenga en el agotamiento, que vuelva a los tiempos del error, que se quede sin ciencia. Nietzsche no desea una humanidad sin ciencia, pero tampoco ciencia sin humanidad. ¿Solución? La de los sabios: el equilibrio. Ya indagaremos en ella.

El problema de la objetividad en Nietzsche aparece siempre tematizado pero nunca sistemáticamente. Tampoco se precisa con claridad qué se entiende por dicho concepto. Hay múltiples *objetividades* en Nietzsche. Muchas formas de ser objetivo. Dependiendo del momento de producción, del contexto, de la polémica que se esté sosteniendo, del aspecto de la cultura que se enfatice, del conocimiento al que se está dirigiendo, si se trata de la ciencia en general o del científico en particular, etc. De acuerdo a ello y bastante más, Nietzsche hará primar uno u otro aspecto, tomará tal o cual posición. Estas tensiones irresueltas, preexistentes a su período *ilustrado*, perdurarán hasta el final de su lucidez: en *Más allá del bien y del mal* reaparecen las dudas; en *La genealogía de la moral* se rechaza el viejo objetivismo en aras de un perspectivismo consolidado; en *El anticristo* hay un nuevo científicismo; en todos ellos hay contrapesos y matices a las posiciones dominantes. Lo mismo en el caso de los fragmentos póstumos, incluidos los que componen *La voluntad de poder*.<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1881, 11 [217], pág. 807.

<sup>322</sup> *El caminante y su sombra*, § 315, pág. 213.

<sup>323</sup> En *Así habló Zaratustra* hay críticas a la objetividad, a la ciencia y al realismo, hay una primera afirmación del perspectivismo y de la voluntad de poder, pero tampoco hay sólo eso. Las contradicciones perviven, aunque prima la tendencia destacada. En *Más allá del bien y del mal* es donde Nietzsche revela que no termina de zanzar el tema. Por un lado afirma que quizás en la auténtica ciencia las cosas *funcionen mejor* y haya desapego a los instintos, pasión cognoscitiva en sí y conocimiento desinteresado, o con otros intereses como familia, salario y política. Este privilegio no alcanzaría a la filosofía (§ 6, págs. 26 y 27). Por otro lado, también en el mismo libro, § 64, pág. 91: “‘*El conocimiento por el conocimiento*’ -ésta es la última trampa que la moral tiende: de ese modo volvemos a enredarnos completamente en ella.” Más adelante se dice que el hombre docto, científico y objetivo, es un instrumento, un esclavo, pero un esclavo sublime y necesario, no un fin en sí mismo, pero sí una herramienta que hay que cuidar (§ 207, págs. 145 y 146). También en el aforismo § 208 (pág. 147 y ss.) asocia objetividad, espíritu científico y conocimiento desinteresado con el escepticismo como enfermedad europea: como muestra de la debilidad de unas razas que se han mezclado y no tienen ya voluntad, que no pueden afirmar ni negar, que ya no desean nada con firmeza. No obstante,

Pero más allá de los vaivenes, lo que sí sabemos es que en este momento (pero no exclusivamente en él) de enfriamiento, imparcialidad y voluntad de saber, etc., Nietzsche no suscribe a ninguna clase relativismo (ni histórico, ni cultural) que disuelva la verdad entre posiciones igualmente lícitas, que descrea de los logros conquistados por la ciencia, que rechace sus conquistas y saberes, que impugne la razón tanto como el racionalismo, que abjure de los logros cognitivos de la modernidad. Nietzsche no marcharía tras todos esos *post* que tantas veces resultan ser *pre*. Y si así de equilibrada y compleja fuera su visión pudiera nuestro ilustrado no estar en desacuerdo con la búsqueda de una objetividad estrictamente científica, con todos los matices que debiéramos añadirle luego. Y tal vez, pero sólo tal vez, acordara en más de un punto con esta buena defensa de Flores d'Arcais, que comienza muy encendida pero que termina con la medida que hace a los mejores fuegos, los perdurables:

“Un avión (construido aprovechando la obediencia a las verdades científicas verificadas) vuela con la misma fiabilidad para el científico y el seguidor de los ritos vudú, para el descreído y el fundamentalista. Lo mismo no vale, en cambio, para los ritos vudú, para los meticolosísimos

---

pareciera que la clausura de su período objetivo crece al ritmo de su perspectivismo, aunque su perspectivismo no crece siempre al mismo ritmo, puesto que entre 1885 y 1887 todavía tenemos defensas de la *objetividad científica*, de la *frialdad analítica*, del *tomar distancia* o *suspender las pasiones* para ganar en imparcialidad. Ver: carta a Franz Overbeck, 17 de Octubre de 1885, pág. 106. - a Theodor Fritsch, 23 de Marzo de 1887, pág. 284. - a Malwida von Meysenbug, 12 de Mayo de 1887, págs. 302 y 303 (todas en *Correspondencia V*). Siguiendo con el problema específico de la objetividad, éste aparece explícitamente formulado en *La genealogía de la moral*, cambiando radicalmente la noción de objetividad: ya no supondrá ni la eliminación o atenuación del sujeto, ni la separación entre sujeto y objeto, ni la aspiración al conocimiento en sí, neutral o desinteresado, tampoco el control de las pasiones y deseos de quien quiere conocer. La objetividad en sentido clásico es ya imposible. Ahora, no es sino pasiones y pluralidad de perspectivas, una objetividad que siempre aparece entrecomillada: “*Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un ‘conocer’ perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’.*” *La genealogía de la moral*, III, § 12, pág. 204. El último Nietzsche, el de los fragmentos póstumos de *La voluntad de poder*, nuevamente apoyado en el arte, afianza su escepticismo radical de la mano de su perspectivismo: la objetividad no existe, como tampoco la causalidad, el yo, las cosas, y mucho menos la verdad. Para este Nietzsche todo es interpretación de la voluntad de poder, de una voluntad que valora moral y vitalmente. Este Nietzsche le aplica la prueba de la fuerza a todas las categorías humanas: que éstas sean necesarias y útiles para nosotros en modo alguno las vuelve verdaderas. No obstante, como indicamos más arriba, tampoco es homogéneo el último Nietzsche ni es unívoco su perspectivismo, sobre todo cuando Nietzsche requiere de la ciencia y su objetividad para polemizar contra enemigos como Wagner, la metafísica, la moral o la religión. Además debemos añadir que su perspectivismo también se apoya en datos y teorías pretendidamente científicas. Además de los textos publicados, hay fragmentos póstumos de otoño de 1887 (10 [97], pág. 329) que elogian a la ciencia. Y aún en 1888, en *Ecce homo*, Nietzsche asocia ciencia a probidad y *rectitud intelectual*, y el rechazo de ésta es definido como *derecho a la mentira* (ver las críticas a Leibniz y Kant en el tramo dedicado a El caso Wagner, § 2, pág. 118). Por último recordaremos que en 1886 Nietzsche desestima irse a Paraguay junto a su hermana aduciendo que allí no hay bibliotecas y que él tiene necesidad de vivir en Europa porque ésta es la *sede de la ciencia en la tierra*. Ver: Carta a Elisabeth Förster, 3 de Noviembre de 1886, *Correspondencia V*, pág. 238.

tratados sobre las brujas (con sus torturas y hogueras añadidas) y las creencias sobre los vampiros. Los procedimientos de la ciencia experimental permiten una verificación 'objetiva'. Si la palabra objetiva no agrada, digamos que obtienen una verificación intersubjetivamente irrefutable, que ninguna otra práctica del 'saber' jamás ha obtenido. Si también esto suena demasiado 'objetivista', digamos que la ciencia experimental moderna da lugar simplemente a 'convenciones compartidas'. Pero compartidas de un modo tan específico (y distinto de cualquier compartimiento pasado), tan ineludible como para obligar a decidir un vocablo que sea voz de esta *unicidad*, ineludibilidad e irrefutabilidad. Porque si la fisión del átomo se impone también entre los ayatolás más antioccidentales (...), la creencia en las brujas entre nosotros, no. El SIDA como virus epidémico es verificable de manera intersubjetivamente irrefutable por la química y la biología, como el rayo de Dios contra los sodomitas (...) no. He aquí porqué atribuimos el nombre de racional a las 'convicciones compartidas' del primer tipo, y de irracionales a las segundas. O bien abrogamos de las respectivas proposiciones.<sup>324</sup>

Resumiendo: en el período estudiado, el tema de la objetividad queda amargamente irresuelto. Y tan abierto queda que nuestro autor no podrá cerrar las grietas durante su restante vida intelectual. El escepticismo, el romanticismo, el cientificismo y el doble sentido del legado kantiano impiden la sutura. También la indistinción entre la actividad científica concreta y la ciencia como tendencia cultural, así como las diferencias entre los resultados cognitivos de la ciencia y sus consecuencias prácticas sobre la vida social e individual. No obstante, para el Nietzsche ilustrado, tanto el realismo ingenuo como el objetivismo y el positivismo a ultranza no pasan de ser una etapa infantil del conocimiento. Esto es lo que hemos denominado la objetividad radical y queda claro que Nietzsche combate tales ilusiones, aunque en más de una ocasión coquettee con ellas. En otros pasajes, cuando nuestro moderno deja crecer su optimismo, la humanización del mundo ya no es absolutamente errada ni deviene pura ficción: si la imitación lisa y llana no está permitida, sí lo es una reconstrucción *lo más fiel posible*. De esta manera, además de la complejidad y la polisemia, la noción de objetividad posee el tinte de la moderación, el equilibrio, la medida. Cosa extraña en nuestro autor.

Para finalizar destacamos que, optimista o no en alcanzar cierto grado de objetividad, Nietzsche demanda siempre actitudes especiales para el sujeto cognoscente. Éstas dejan entrever que el conocimiento está ahí, que es asequible. Que no todo es atrapar vientos. Nietzsche, filósofo y más, amante de la verdad, servidor del saber. Pero el saber... ¿para qué sirve?

---

<sup>324</sup> Vattimo, G. - Onfray, M. - Flores d'Arcais, P. *¿Ateos o creyentes?* Madrid, Paidós, 2009, págs. 33 y 34.



## La utilidad del saber

*Pros y contras de ir tras la verdad*

“En la época presente -que ha sido descrita como ‘desprovista de fe, pero aterrorizada por el escepticismo’-, en la que los hombres se sienten seguros, no tanto de la verdad de sus opiniones como de que no sabrían lo que hacer sin ellas, la exigencia de una opinión a ser protegida contra los ataques públicos se apoya, más que en su verdad, en su importancia social.”

Mill, J. S. *Sobre la libertad*.

En el apartado anterior esbozamos algunos comentarios sobre la neutralidad moral que Nietzsche le adjudicaba a la ciencia, y decíamos justamente que dicha asepsia era uno de los rasgos que le conferían objetividad. Aquella virtud tenía que ver, básicamente, con que las disciplinas científicas podían evitar interrogarse lo que la filosofía, la religión y la metafísica no: causas primeras, finalidades, objetos suprasensibles y sentido del conocimiento. La ciencia, pensaba Nietzsche, aunque contaminada aún de ciertos errores metafísicos y morales, estaba a tiempo de depurarse. Su opinión no era un mero acto de fe: la ciencia no había nacido para solucionar ningún problema existencial ni de orden práctico, de modo que era factible que se constituyese como conocimiento en sí y de por sí, como saber desinteresado, sin arreglo a ningún fin vital o utilidad moral. En ella se buscaría el conocimiento y nada más que eso, no tendría que servir para aminorar angustias, ni para ningún bien reparatorio de la especie.

Vimos también que, en teoría, Nietzsche rechaza vehementemente aquel romanticismo suyo de juventud que acostumbraba a poner atuendos negativos sobre el Ser. Lo mismo con el credo moral y metafísico que le servía de antagonista. Si la verdad no tiene vínculos ni con el Bien ni con la Belleza (tradición platónica-cristiana) tampoco habría razón para considerársela horrorosa ni dolorosa (como otrora pensarían Schopenhauer y el mismo Nietzsche). Si la valoración moral de los fenómenos es un añadido posterior y, en principio, el Ser es amoral, entonces su conocimiento no debiera reportar ni beneficios ni trastornos. La idea es que el conocimiento no tiene por qué inmiscuirse en el ámbito de la vida. De allí se desprende que el científico que Nietzsche glorifica (el filósofo histórico, el genealogista, el pensador, etc.) requiera de una frialdad y una austeridad que estén en consonancia con dichos presupuestos. Hasta aquí lo dicho.

En lo que sigue vamos a profundizar sobre la relación que se establece entre el conocimiento específicamente científico y su eventual utilidad. Veremos que este tópico no se resuelve acorde a lo previsto y que tampoco está exento de las sinuosidades a las que ya estamos acostumbrados. Al final del traumático recorrido, y náuseas mediante, habremos ganado algunos elementos con los que seguir pensando el problemático concepto nietzscheano de verdad.

En este período conviven en Nietzsche al menos dos posiciones acerca de la relación entre conocimiento científico y utilidad. La primera sostiene que el saber de las ciencias no puede ni debe contribuir a mejorar la vida humana. La segunda, como era de esperarse, pondera exactamente lo contrario. En ambos casos se ofrecen remedios para las consecuencias a las que se llega. Ahora bien, para ser un poco más rigurosos debiéramos decir que también encontramos una tercera posición, resultado de la introducción de matices y una búsqueda de solución al enfrentamiento en que se encuentran las dos primeras: de esta tercera vía surge la célebre metáfora del *doble cerebro*. La segunda posición nietzscheana, la que afirma la utilidad del saber científico, será analizada en último lugar.

La mayoría de los pasajes trabajados hasta el momento apuntan en la primera dirección; se supone la inutilidad del saber científico y se encuentra su fortaleza en esta esterilidad.<sup>325</sup> Por otro lado, aunque se reconoce que no existe nunca conocimiento absolutamente desinteresado, se describe a la ciencia como la práctica que mejor se acomoda al ideal de neutralidad: no está guiada *a priori* por ningún interés más que el saber en sí. O en todo caso, los intereses que la pueblan son menores, y poco o nada tienen que ver con la vida. En el fondo de esta argumentación sobrevive un lastre inextirpable en nuestro autor: la idea de que lo verdaderamente útil es el error, el engaño y la mentira, y es por eso que la filosofía, el arte, la religión y la moral se constituyen como ficciones necesarias a los fines de la supervivencia. Yerran porque sirven y sirven porque yerran.

¿A qué viene esta necesidad de engaño? Justamente porque persiste en Nietzsche su núcleo pesimista, el influjo de esas tristes compañías: Byron, Leopardi, Schopenhauer, Hartmann... Un pesimismo que rompe la unidad platónica entre Bien y Verdad, tejiendo una macabra relación entre el Ser como irracionalidad y la verdad como dolor. Si lo que existe en realidad se presenta a veces como un absurdo (un sinsentido carente de fines y razones previas) y en otras como puro horror, ello supone que la mirada que coteje dicha situación no pueda menos que sufrirla. El espanto de enfrentarse a esta falta de atributos, de encarar a este Ser sin *telos*, se completa cuando el sujeto cognoscente se reconoce como siendo parte del paisaje. La verdad desespera y desesperanza a la vez. Entonces conviene no ver. O inventarse bellos miradores.

De esta manera, las llamadas *disciplinas del error* tienen por misión cubrir ese horror primigenio con mentiras y ficciones, pero desfilando como verdades trascendentes: arte, metafísica, moral y religión ofician de refugio ante la condición inerme del hombre. A veces transforman el dolor en belleza (es el caso del arte); en otras aportan sentido y finalidad, regalan mundos verdaderos más allá de éste, premios, castigos, dioses salvadores y toda clase de placebos. Todas hacen sentir que la vida vale la pena, que es necesaria, que hay que vivirla, que la existencia tiene un sentido dado de antemano. Incluso el cristianismo, a pesar de su rechazo nihilista del mundo y de la afirmación de un trasmundo, aporta sentido a nuestra existencia:

---

<sup>325</sup> Para cotejar el rechazo de la supuesta armonía entre saber y utilidad puede rastrearse la polémica que Nietzsche sostiene con el utilitarismo inglés, fundamentalmente con Mill, Bentham y Spencer. Ver a modo de ejemplo el fragmento póstumo de finales de 1880, 7 [56], pág. 688.



la guía, la dota de dirección, prescribe *una* forma correcta de vivirla, auténtica y verdadera.

En este desolado cuadro de situación, la ciencia habría de forjar un cúmulo de verdades que arrasarian con la Verdad. Ella sería la encargada de desnudar las mentiras y dejar las faltas al descubierto. Se da la oportunidad así, por vez primera, de una humanidad capaz de lidiar con esa intemperie existencial. Ahora bien, siendo el conocimiento aflicción y desacralizados los errores que garantizaban la vida, la cuestión capital que acosa a Nietzsche consiste en preguntarse cuánta verdad puede soportar el hombre. ¿Cuánto vacío? ¿Cuánto horror? ¿Cuánto absurdo? ¿Cuánta nada somos capaces de ingerir? Esto, responderá livianamente Nietzsche, depende del temperamento de la persona. Cada uno con su estómago.<sup>326</sup>

Va de suyo que en esta primera línea el conocimiento científico no puede aportar servicio alguno ni beneficios, y mucho menos placer. Antes bien, tiende a lo contrario: como en sus escritos romántico-wagnerianos, la ciencia vuelve a secar la existencia. Ello sucede no sólo merced a las conclusiones que desparrama sino también por aquel tipo humano que Nietzsche imagina como el modelo del científico (serio, austero, humilde, sin ansias de gloria, desapasionado, alejado del juego y la alegría, sin voluntad de vida). Así, como precio por despojarse de las ilusiones metafísicas, la ciencia termina por configurar una vida carente de vitalidad, como la de los propios científicos.<sup>327</sup>

Primeramente, contando con estas características de la ciencia y sus hombres, con los rasgos sombríos que ella sacará a la luz, Nietzsche deja el problema librado a la suerte biológica y espiritual de cada uno: sobrevivirán los fuertes de temple. Los preparados para el derrumbe, los que pueden aguantar entre las ruinas. De ellos no será el *reino de los cielos* pero sí la *república de la ciencia*. El salto abrupto de una cultura a otra es algo desaconsejable y peligroso, pero debe irse tras ello sin claudicaciones. La nueva cultura científica dará lugar a una humanidad viril que pueda resistir lo feo<sup>328</sup> y

---

<sup>326</sup> “(...) Yo creo que la decisión sobre las consecuencias del conocimiento la da el temperamento de cada persona.” *Humano, demasiado humano*, § 34, pág. 63. También más adelante, en *Ecce homo* alude a la fortaleza del sujeto como requisito para enfrentarse a la verdad: “(...) Esa especie de hombre que él [Zaratustra] concibe, concibe la realidad tal como ella es: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, es la realidad misma, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta, sólo así puede el hombre tener grandeza...” *Ecce homo*, Por qué soy un destino, § 5, pág. 128.

<sup>327</sup> “Por qué los eruditos son más nobles que los artistas. *La ciencia ha menester naturalezas* más nobles que la poesía: deben ser más sencillas, menos ambiciosas, más continentas, más silenciosas, no tan atentas a la gloria póstuma, y olvidarse de sí ante cosas que raramente aparecen dignas de un tal sacrificio a los ojos de muchos. Añádase a ello otra privación, de la que son conscientes: la índole de su ocupación, la constante invitación a la máxima sobriedad debilitan su voluntad, el fuego no es mantenido tan intensamente como en el hogar de las naturalezas poéticas; y por eso pierden con frecuencia en edades más tempranas que éstas su vigor y floración supremos, y, como queda dicho, saben de este peligro. Bajo todas las coyunturas aparecen menos dotadas, porque brillan menos, y se las tendrá en menos de lo que son.” *Opiniones y sentencias varias*, § 206, pág. 69. Además del período juvenil son comunes las arremetidas del último Nietzsche contra científicos y doctos por falta de vitalidad, por ser talentos reactivos, débiles. Ver, como ejemplo *Así habló Zaratustra*, IV, Del hombre superior, § 9, pág. 387 o el fragmento póstumo de otoño de 1887, 10 [18], pág. 303.

<sup>328</sup> *Humano, demasiado humano*, § 3, págs. 44 y 45.

si no lo hace, pues no importa, o no debiera importar: la voluntad de saber no tiene marcha atrás.

“Podemos vivir como los dioses, que viven con levedad, si poseemos un vivo entusiasmo por la verdad.”<sup>329</sup>

“La sociedad tiene que aprender a soportar cada vez más *verdad*.”<sup>330</sup>

“La práctica del conocer ha acabado por crear la *necesidad de veracidad*, que ahora constituye un nuevo gran poder, con sus peligros y sus ventajas.”<sup>331</sup>

“¡Ciencia! ¡Qué es! ¡*Todas* las fuerzas a su servicio! La experiencia de la humanidad a partir de sus pulsiones, y la pulsión de saber acerca de las pulsiones.”<sup>332</sup>

“(…) Esos dogmas de la religión y de la metafísica no se pueden *crear* cuando en el corazón y en la cabeza se tiene el método estricto de la verdad, y por otra parte uno, con la evolución de la humanidad, se ha vuelto tan delicado, excitable y doliente como para haber menester medios de salvación y de consuelo de índole suprema.”<sup>333</sup>

Escapar de los tiempos del error puede ser doloroso y genocida, pero es preferible a una cultura de la debilidad y la mentira. Nietzsche se muestra firme, sabe que hay casos en donde el autoengaño es imposible. La *mala fe* sartreana es aquí impracticable: las mentiras ya fueron dichas en voz alta. Así Nietzsche elige el riesgo de quedarnos sin consciencia a seguir con la consciencia manchada. Y es que hay manchas que avergüenzan demasiado:

“(…) Pero a buen seguro el desenfado o la melancolía de cualquier grado son mejores que un retorno y una deserción románticos, un acercamiento, de cualquier forma que sea, al cristianismo; pues, dado el estado actual del conocimiento, de ningún modo puede uno entrar en tratos con él sin manchar irremediabilmente su *conciencia intelectual* y degradarla ante sí y ante los demás. Esos dolores pudieran

---

<sup>329</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [74], pág. 253.

<sup>330</sup> Fragmento póstumo, comienzo de 1880, 1 [27], pág. 493.

<sup>331</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [261], pág. 649.

<sup>332</sup> Fragmento póstumo, finales de 1880, 7 [303], pág. 721.

<sup>333</sup> *Humano, demasiado humano*, § 109, págs. 97 y 98. También a favor de una veracidad incondicional puede cotejarse el fragmento de otoño de 1881, 12 [52], pág. 843. Se alude a la voluntad de verdad en *La gaya ciencia* (V, § 343, pág. 207 y § 375, pág. 267) y en *Así habló Zaratustra* (I, De las cátedras de la virtud (pág. 53) - De la guerra y el pueblo guerrero (pág. 79) - De la virtud que hace regalos, § 2, pág. 121. II, En las islas afortunadas, pág. 132 - De los sabios famosos, pág. 156. III, De las tablas viejas y nuevas, § 16, pág. 285). *Hombres del conocimiento, hombres veraces y espíritus libres* son quienes persiguen el saber. También años más tarde elogiará la voluntad de saber y se definirá a sí mismo como un *monstruo del conocimiento*: Carta a Franz Overbeck, 17 de Octubre de 1885, pág. 106 y carta a Paul Deussen, alrededor del 20 de Septiembre de 1886, pág. 219 (Ambas en *Correspondencia V*).

ser bastante penosos; pero sin dolores no puede llegarse a ser guía y educador de la humanidad; ¡y ay de quien lo intentare y no tuviere esa limpia conciencia!”<sup>334</sup>

“(…) Todas las grandes potencias espirituales ejercen, junto a su efecto liberador, también un efecto opresor; pero, por supuesto, constituye una diferencia que sea Homero, la Biblia o la ciencia lo que tiranice a los hombres.”<sup>335</sup>

Quizás porque Nietzsche gusta más de los imperios que de las tiranías; porque hay tiranos y tiranos; tal vez porque detesta volver a las rústicas comunidades primitivas del cristianismo; por lo que fuere, lo cierto es que nuestro autor recapacita. Le entra el pánico, o teme por la seguridad de los frutos conquistados. Por eso, más temprano que tarde la intransigencia cede paso, si no a la piedad, por lo menos a una prudente conveniencia. Esto es lo que explica que en un segundo diagnóstico nuestro autor considere que una humanidad exclusivamente científica haría perecer, ya no a muchos, sino a la especie entera: a fuertes y débiles, ateos y creyentes, artistas y científicos, crueles y bondadosos. ¿Qué hacer?

Nuestro médico de la cultura se encuentra algo más preocupado pero aún así sigue sacando conclusiones que lo arrinconan. ¿Qué sucede? Nietzsche no quiere renunciar al saber pero tampoco quiere sus fatales consecuencias. Deseos imposibles. En los versos del *Manfredo* de Byron:

“Conocer es sufrir: quienes más saben  
más hondamente han de llorar sobre la verdad fatal,  
el árbol del conocimiento no es el de la vida.”

Recapitulando. Hasta aquí tenemos que las *disciplinas del error* (metafísica, moral, arte y religión) se dedican por distintas vías a contribuir a una vida feliz. ¿Cómo lo hacen? Algunas inventando sentido y finalidad donde no lo hay, otras embelleciendo lo feo, otras haciendo creer que el Ser es bueno y verdadero, otras encontrando un principio y un final seguro... En todas ellas se nos hace creer que la verdad es saludable, que hace bien. ¿Qué piensa Nietzsche? Sostiene dos cosas distintas que hasta aquí pueden complementarse: horroroso el ser o carente de valor, lo que hace la ciencia es dejarlo a la intemperie. Las verdades decapitan a la Verdad, y con ello caen los errores, ilusiones y ficciones en los que se apoyaba la vida. El saber, por otro lado, deja de ser una razón para vivir: no hace bien, no reconforta, no recompensa, no es hermano de la vida. No existe relación entre el auténtico conocimiento y alguna clase de utilidad. Más bien resulta lo contrario: suele ser falso lo que produce sosiego, bien, salud, etc. Confort metafísico. *Conocimiento científico y esperanza* serían pares conceptuales irreconciliables.

Luego la preocupación nietzscheana está puesta en qué sucedería si la cultura científica se impusiera: a veces considera que sería una necesaria y compulsiva purga, pero la selección natural no le aflige demasiado: haría sobrevivir a los fuertes de

---

<sup>334</sup> *Humano, demasiado humano*, § 109, págs. 97 y 98.

<sup>335</sup> *Humano, demasiado humano*, § 262, pág. 171.

espíritu; en otras ocasiones muestra conmiseración por un diagnóstico algo más taxativo: y es que con una cultura excesivamente científica desaparecería la especie toda. Así Nietzsche comienza a retroceder en una decisión que poco antes parecía ineludible:

“Nuestra búsqueda de la verdad es un exceso: hay que *percatarse* de esto.”<sup>336</sup>

“(…) El bien de la humanidad debe ser el punto de vista límite en el campo de la búsqueda de la verdad (no la idea rectora, pero sí la que traza ciertos límites). Desde luego, esto está próximo a la Inquisición; pues el bien de todos era el punto de vista bajo el cual se perseguía a los herejes. Por tanto, en cierto sentido resulta necesaria una *censura-inquisitorial*, cuyos medios serán, por descontado, cada vez más humanos.”<sup>337</sup>

Entonces, que la potencia de la verdad y el impulso por su búsqueda no obedezcan al hedonismo o a la utilidad, que *el pensar aflija* y que la verdad duela o sea estéril, todavía no faculta a nuestro autor para levantar apologías del engaño. Pero impone algunas censuras. Aún no sabemos cuáles, pero hay que poner coto a la verdad, por lo menos hasta que exista una humanidad capaz de ingerirla. Es cierto, la religión, el arte, la moral y la metafísica deben seguir por la senda de la caducidad. Si ha sido lanzado hacia una nueva voluntad de conocimiento, el hombre debe tener fortaleza y aptitudes para soportar sus consecuencias. Pero esto no sale de la nada. Para ello Nietzsche demanda una serie de condiciones. De no adquirirlas advendría una nueva forma de decadencia, una involución cultural, un colapso de envergadura tal que Nietzsche no duda en calificarlo de *barbarie*, un genuino retroceso de la especie:

“*Porvenir de la ciencia.* (...) Si la ciencia procura cada vez menos placer por sí y priva cada vez más de placer mediante la execración de la metafísica, la religión y el arte reconfortantes, esa máxima fuente de goce a la que el hombre debe casi toda su humanidad se empobrece. Por eso una cultura superior debe dotar al hombre de un doble cerebro, por así decir, de dos cavidades cerebrales, para sentir de un lado la ciencia, del otro lo que no es ciencia, una cosa junto a la otra, sin confusión, separables, impermeables: es esta una exigencia de la salud. En una esfera reside la fuente de fuerza, en la otra el regulador: debe calentarse con ilusiones, unilateralidades, pasiones, y con la ayuda de la ciencia cognitiva deben prevenirse las consecuencias malignas y peligrosas de un recalentamiento. Si no se satisface esta exigencia de la cultura superior, puede predecirse casi con seguridad el curso ulterior de la evolución humana: el interés por lo verdadero cesa

---

<sup>336</sup> Fragmento póstumo, verano de 1878, 30 [156], pág. 424.

<sup>337</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [82], pág. 344.

conforme menos placer procura; la ilusión, el error, el fantaseo, dado que están asociados con el placer, reconquistan paso a paso el terreno perdido: la consecuencia subsiguiente es la ruina de las ciencias, la recaída en la barbarie; de nuevo debe la humanidad volver a empezar a tejer su tela, tras haberla deshecho, como Penélope, de noche. Pero ¿quién nos garantiza que siempre vuelva a hallar fuerzas para ello?”<sup>338</sup>

Acorralados nuevamente: por un lado la conveniencia y vitalidad, el placer que proporciona el error en cualquiera de sus formas; por el otro, la nueva voluntad de verdad que la ciencia ha introducido en la civilización. La bifurcación se impone. Una vía conduce a la vida. La otra nos dirige hacia una cultura superior. De persistir en el engaño, volveríamos a la decadencia. A su vez, de seguir empeñados en la búsqueda de verdad, concluiríamos por odiarla: además de que satisface poco *per se*, la ciencia aniquila los placeres ajenos y termina aburriendo. De manera que una humanidad plenamente científica, a la postre, también haría deseable el engaño y el error, lo que supondría un retroceso en la rueda de la historia.

Entre la aridez de las verdades insalubres y la vitalidad-placer que aporta la mentira, la tercera posición nietzscheana se halla en la medida, saludable equilibrio entre los dos impulsos que tironean al hombre. La metáfora del *doblo cerebro*, figura clásica del período, viene a ser la salvación presentada. El hombre requiere de ambas facultades para estar sano, ya que ninguna cultura superior puede erigirse sobre la debilidad y la enfermedad, pero tampoco puede hacerlo sobre la ignorancia y el autoengaño. Así como en su segunda *Consideración intempestiva* Nietzsche sentaba la necesidad de cierta dosis de olvido en desmedro de la memoria histórica, ahora este equilibrio se desplaza hacia el binomio verdad-no verdad. Un mundo totalmente transparente es poco conveniente. Nietzsche reconoce la urgencia de un contrapeso al imperativo de veracidad y éste consiste en asumir la vitalidad y utilidad subyacentes a la mentira, al error y al engaño. El balance atañe a la felicidad de la especie.

Pero además el contrapeso es condición indispensable desde otro lugar decisivo: para que la propia verdad avance. Para ello debemos evitar que tenga el monopolio absoluto, porque la voluntad de saber necesita de sus contrarios para que la motoricen. Nuevamente el combate y lo agonal, siempre vigente en nuestro autor, herencia helénica de la que no reniega. Apolo y Dionisos no se han marchado.

“*Microcosmos y macrocosmos de la cultura*. Los mejores descubrimientos sobre la cultura los hace el hombre en sí mismo cuando se da cuenta de que en él actúan dos potencias heterogéneas. Puesto que alguien viva tan enamorado del arte figurativo o de la música como arrebatado por el espíritu de la ciencia y considere imposible superar esta contradicción mediante la destrucción de una potencia y la emancipación de la otra, no le resta sino

---

<sup>338</sup> *Humano, demasiado humano*, § 251, págs. 164 y 165.

configurar a partir de sí un edificio tan grande de la cultura que esas dos potencias, aunque en distintas alas del mismo, puedan vivir en él, mientras que en ellas se alojen conciliadoras potencias intermedias, con fuerza preeminente para en caso de necesidad dirimir el conflicto que se entable.”<sup>339</sup>

“(…) Incluso el más racional de los hombres necesita volver de vez en cuando a la naturaleza, es decir, a su *fundamental actitud ilógica hacia todas las cosas*.”<sup>340</sup>

“*Contra la tiranía de lo verdadero*. Aún cuando fuéramos tan insensatos como para considerar verdaderas todas nuestras opiniones, no querríamos que fueran las únicas que existieran: no conozco por qué habría que desear la autocracia y la omnipotencia de la verdad; me bastaría con que tuviera un *gran poder*. Pero debe poder *luchar* y tener una oposición, y tenemos que poder *descansar* de ella de vez en cuando en lo no verdadero, de lo contrario se nos hará aburrida, perderá su vigor y su sabor, y nosotros nos haremos como ella.”<sup>341</sup>

La mentira al servicio de la verdad y no a la inversa. El giro de este segundo período radica entonces en que Nietzsche desea que la verdad tenga un “gran poder”, esto es, que adquiera preeminencia sobre las demás producciones humanas. Aunque su hegemonía absoluta conduciría a la apatía o, indirectamente, al error. La propuesta del *doble cerebro* y el resto de las citas que van en sintonía nos revelan que no se juzga redituable que tal colapso se ponga en marcha. La humanidad no está preparada para una sobredosis científica y dicha conversión tampoco resultaría deseable. Sin embargo, reténgase que en otros apartados del mismo período Nietzsche coquetea con la idea de arriesgarlo todo en aras del conocimiento, es decir, aprueba el sacrificio que tiene al saber como premio. Sucede que la voluntad de saber es un momento de la historia de la humanidad, una tendencia suprahistórica. Pretender sortearla o aminorar sus efectos constituye un esfuerzo inútil. Con la muerte de Dios dejamos de ser compasivos.

En síntesis, si la armonía saludable que aporta el *doble cerebro* saca a la luz que Nietzsche está teniendo en consideración la vida, el placer y la fortaleza de la especie, por el contrario, en otros pasajes nuestro autor se muestra dispuesto a renunciar a ello con tal de que la humanidad persiga la verdad: a veces la oblación es tan legítima como irrefrenable, aún cuando la especie haya de correr toda clase de riesgos. Como la consecución del conocimiento está en función del objetivo de una cultura superior, el problema de fondo reside en saber qué clase de cultura superior imagina Nietzsche y a costa de qué pretende alcanzarla. ¿Quiénes la compondrían?

---

<sup>339</sup> *Humano, demasiado humano*, § 276, págs. 176 y 177. También en § 27, pág. 59, se sostiene que se deben atenuar y eliminar las necesidades humanas que hicieron nacer la religión, la moral y la metafísica, y que el arte puede servir de transición y herramienta para ello.

<sup>340</sup> *Humano, demasiado humano*, § 31, pág. 61.

<sup>341</sup> *Aurora*, v, § 507, págs. 379 y 380.

El aristocratismo nietzscheano calienta motores: siempre habría unos temperamentos que podrían soportar más dosis de verdad que otros, y en ellos abreviaría dicha cultura. El propio Nietzsche cree ser parte integrante del conjunto, y no cualquier parte, una suerte de arquetipo, el paradigma de aquellos *espíritus libres* o *filósofos experimentales* que la guían y dan forma. Sabemos además que en el viejo dilema de la parte y el todo nuestro *inescrupuloso, egoísta e inmoral* no dubita un ápice al respecto: cuando se busca una sociedad superior no se puede estar pensando en el bien general, ni en las mayorías huérfanas de talento, ni en los miembros del cuerpo que cumplen funciones subsidiarias. La consecución de una humanidad mejor (una auténtica *cultura*) no debe detenerse ante los miserables pormenores del número y la estadística. En Nietzsche nunca importan *los miserables*.

Así están las cosas: el primer Nietzsche descreía de la posibilidad de alcanzar la verdad de manera racional, una verdad que, cuando no inexistente, juzgaba perniciosa. De allí que postulara que no se debía sacrificar la vida ante ella. Justamente por ello la idea del *doble cerebro* estaba preanunciada en varias de sus reflexiones de juventud en las que se abogaba por la *domesticación* de la ciencia, por ponerle *freno y control*. Y es que la voluntad de saber incontrolada era equiparada a la *barbarie*, al mal gusto, a la falta de paladar para discriminar entre aquello que urge conocer y aquello que nos conviene que siga velado... Contrapesos a la ciencia como el arte, la filosofía o la vida misma, le servían a Nietzsche por aquel entonces para paliar los efectos de la *bárbara* avanzada científica sobre el mundo:

“Remontándonos a los orígenes, no llegamos más que a la barbarie, y el que se ocupa en el estudio de los griegos no debe perder de vista que el indomable espíritu científico ha barbarizado en todos los tiempos tanto como el odio a la ciencia, y que los griegos, por su atención a la vida, por un ideal de vida, dominaron su insaciable avidez de ciencia, viviendo inmediatamente lo que aprendían.”<sup>342</sup>

“(…) *Una doctrina de la salud de la vida* ha de colocarse justo al lado de la ciencia.”<sup>343</sup>

“No se trata de destruir la ciencia, sino de *dominarla*. En todos sus fines y en todos sus métodos depende completamente de ideas filosóficas, *pero ella se olvida de esto fácilmente. La filosofía dominante, sin embargo, debe reflexionar también sobre el problema de hasta qué punto puede crecer la ciencia: ¡la filosofía tiene que fijar el VALOR!*”<sup>344</sup>

“(…) *La domesticación de la ciencia* se consigue sólo a través del arte. Se trata de juicios de *valor* sobre el saber y la erudición.”<sup>345</sup>

---

<sup>342</sup> *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Capítulo 1, pág. 200.

<sup>343</sup> *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Capítulo 10, pág. 136.

<sup>344</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [24], pág. 329.

<sup>345</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [36], pág. 332.

“(…) Nosotros dirigimos hoy el *arte* contra el saber: ¡vuelta a la vida! ¡Represión del impulso de conocimiento! ¡Fortalecimiento de los instintos morales y estéticos!”<sup>346</sup>

“(…) La exageración es signo de la barbarie. Exageramos el impulso de saber (…)”<sup>347</sup>

Por el contrario, en el período siguiente, el optimismo ilustrado y la nueva pasión por el conocimiento toman la delantera, y lo llevan frecuentemente a pensar que ese saber, que antes se obturaba deliberadamente, ahora es tan posible como deseable. En momentos de mayor ímpetu Nietzsche alcanza a convencerse de que dicho conocimiento constituye el único Dios que merece que el hombre se dé en holocausto. Cuando no se lo persigue afanosamente más allá de sus consecuencias, la figura del *doble cerebro* y sus aledaños retoman los reparos juveniles y ponen un límite a la intransigencia en la búsqueda de verdad. De cualquier manera, debe remarcar que en todas las instancias se reconoce la necesidad de ir hacia la verdad en pos de una cultura superior. Esta convicción tampoco durará demasiado: años más tarde, y en numerosas ocasiones, el *último* Nietzsche volverá a sus consideraciones juveniles, poniendo coto al afán de saber y criticando la voluntad de verdad. Los últimos serán los primeros.<sup>348</sup>

Hasta aquí hemos puesto de relieve las tensiones entre el joven Nietzsche y el ilustrado, las eventuales consecuencias de la voluntad de verdad y ciertos rasgos de la ciencia. Pero hemos desarrollado sólo dos de las posiciones iniciales: las que no encuentran rédito alguno con el saber. Aún no hemos precisado en modo alguno cuáles son los favores y beneficios que el conocimiento científico eventualmente aportaría. Algún premio debe haber para que amerite la entrega de tamaña ofrenda, nada menos que la humanidad entera. Además, algo tiene que movernos hacia la verdad. Pues si ésta fuese puro horror, y sólo comportase angustia y sufrimiento, entonces no se ve razón por la cual acercarnos a ella.

Aquí es donde aparece la segunda posición nietzscheana, la que remite a las “utilidades” del saber científico, o a las ventajas de ir tras la verdad. Pues algo de la verdad debe comunicarse con la vida. ¿O acaso en Nietzsche la vida y el saber están enfrentados de forma tal que el conocimiento es, como interpreta Foucault, anti-instintivo? En este capítulo y en el siguiente intentaremos impugnar tal lectura, para lo cual deberemos dar algunos rodeos. La cita que sigue es el puntapié inicial. Esperamos de ella que colabore a nuestros fines.

---

<sup>346</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [38], pág. 333.

<sup>347</sup> Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1873, 27 [81], pág. 452. En este punto, obsérvese la sutil transición del joven Nietzsche al ilustrado en una carta de 1875 donde se critica la precipitación del erudito en el querer-conocer, pero se está a favor de un querer-conocer tranquilo, en donde el conocimiento sea la única pulsión, la dominante. Ver: carta a Carl von Gersdorff del 13 de Diciembre de 1875, *Correspondencia III*, págs. 127 y 128.

<sup>348</sup> Ver, entre otros, *Así habló Zaratustra*, II, De la superación de sí mismo, pág. 169 - *Nietzsche contra Wagner*, Epílogo, 1, pág. 96 - Fragmento póstumo, otoño de 1887, 9 [60], pág. 250 - Fragmento póstumo, primavera de 1888, 15 [118], pág. 669.



“Quede, así pues, por siempre en suspenso si la observación psicológica reporta a los hombres más provecho o desventaja; pero es un hecho que es necesaria, pues la ciencia no puede prescindir de ella. Pero la ciencia, lo mismo que la naturaleza, desconoce las referencias a fines últimos; sino que así como la segunda produce a veces cosas de la máxima conformidad a fin sin haberlas querido, así también la auténtica ciencia, en cuanto *imitación de la naturaleza en conceptos*, a veces, más aún, con mucha frecuencia, favorecerá los intereses y el bienestar de los hombres y logrará lo conforme a fin, pero igualmente *sin haberlo querido*.”<sup>349</sup>

Sería tan coherente como predecible que Nietzsche se opusiera tajantemente al sentir ilustrado que supone que el avance de la razón (su progreso) brinda felicidad a los hombres. Lo sería, es cierto, pero teniendo en cuenta esta afirmación las cosas parecen distintas. La coherencia no es su fuerte, y esto lo vuelve impredecible. Aunque difiera en cuanto a las intenciones últimas de la ciencia y se lo adjudique al *azar* (pues aquélla se halla desprovista de moralidad, al igual que la Naturaleza), Nietzsche pacta una suerte de tregua con la Ilustración, de allí que pueda aspirar a que el saber redunde en beneficio, utilidad y felicidad para la Humanidad. Pero todo *sin haberlo querido*. Hacer el bien deliberadamente parece no ser cosa de ateos. ¿Cómo decirlo sin sonrojarse? El pudor desaparece cuarenta páginas más tarde:

“*Promesas de la ciencia*. La ciencia moderna tiene como meta el menor dolor posible, vivir tanto como sea posible; por tanto, una especie de felicidad eterna, ciertamente muy modesta en comparación con las promesas de las religiones.”<sup>350</sup>

En el mismo sentido se entienden afirmaciones como las de *La gaya ciencia* en donde Nietzsche comienza a matizar el pesimismo, y aunque allí también reconoce que la racionalidad científica priva a los hombres del placer y *los vuelve más fríos, más insensibles, más estoicos*, ello no obsta para que en un futuro la ciencia pueda servir para mitigar dolores y con ello descubrir su potencialidad placentera.<sup>351</sup> También en *Aurora* se alude a la utilidad del saber.<sup>352</sup> La esperanza es más que eso. Nietzsche empieza a imaginar una ciencia edificante, que sirva para lidiar con la intemperie existencial, con el gran vacío que dejó la desmitificación de las disciplinas del error. Para ello es menester una *praxis* ligera, alegre, menos solemne y aburrida: una ciencia jovial, una *gaya ciencia*, que no reniegue de la verdad, pero que la persiga con una actitud diferente a la que practicaba antaño. Aquí pasamos, imperceptiblemente, del placer y la utilidad que la ciencia aporta a la sociedad, a la labor específicamente científica, a sus sabores y sinsabores, a la faena del científico y al tipo humano que

---

<sup>349</sup> *Humano, demasiado humano*, § 38, pág. 67.

<sup>350</sup> *Humano, demasiado humano*, § 128, pág. 107.

<sup>351</sup> *La gaya ciencia*, I, § 12, pág. 21.

<sup>352</sup> *Aurora*, I, § 41, pág. 100.

configura su disciplina. Esta distinción, aunque no está tematizada explícitamente en Nietzsche, creemos que resulta relevante.

Puesto que hasta aquí sólo hemos hablado del científico como un sujeto carente de vida, ahora en un par de párrafos nos toca ahora redimirlo. Ya vimos en qué consiste la *moralidad superior* del científico<sup>353</sup> y que el *yo* no tendría que significar nada en la ciencia; pero también advertimos que esto no era tan así: que había móviles personales, como el respeto de los pares, la fama, el conseguir una *módica inmortalidad* gracias a los descubrimientos. Premios y placeres por el sacrificio de aquella despersonalización inicial.<sup>354</sup> Por eso dice Nietzsche que aquél es una persona *anticientífica*: pone sentimientos, amor y esperanza en su quehacer. Aunque todo en menor medida, sobre todo en comparación con los artistas.

“*El placer de conocer. ¿Por qué está el conocimiento, el elemento del investigador y filósofo, ligado al placer? En primer lugar y ante todo, porque en él deviene uno consciente de su fuerza, por la misma razón en consecuencia por la que los ejercicios gimnásticos son placenteros aun sin espectadores. En segundo lugar, porque en el curso del conocimiento se va más allá de viejas nociones y sus representantes, sobre los que se obtiene, o al menos se cree obtener, una victoria. En tercer lugar, porque mediante un nuevo conocimiento, por pequeño que sea, nos sentimos elevados por encima de todos y como los únicos que saben lo cierto al respecto.*”<sup>355</sup>

“*El poder, no el saber, ejercitado por la ciencia. El valor de haberse dedicado rigurosamente durante un tiempo a una ciencia rigurosa no estriba precisamente en sus resultados: pues éstos, en comparación con el mar de lo digno de saberse, serán una minúscula gotita. Pero produce un aumento de energía, de capacidad deductiva, de tenacidad de la perseverancia; se ha aprendido a lograr conforme a fin un fin. En tal medida es muy estimable, con respecto a todo en lo que posteriormente se empeña uno, haber sido alguna vez un científico.*”<sup>356</sup>

El conocer da placer, ni más ni menos que por el poder y la seguridad que trae aparejado. La certeza es consustancial a la seguridad; la seguridad, componente del poder; y detentar el poder resulta placentero. Un filósofo del poder como Nietzsche no podía menospreciar tales relaciones. Pero además de los motores extracientíficos que mueven cualquier *tediosa y aburrida* investigación, cualquiera *siente* que no es lo mismo llegar a buen puerto que quedarse en el camino. El viejo

---

<sup>353</sup> “*Las ciencias, si se comparan con los que resuelven problemas mundanos y los que construyen sistemas, representan una moralidad superior: la moderación, justicia, abstinencia, carácter apacible, paciencia, valentía, sencillez, discreción, etc.*” Fragmento póstumo, verano de 1880, 4 [295], pág. 592.

<sup>354</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 98, pág. 37.

<sup>355</sup> *Humano, demasiado humano*, § 252, pág. 165.

<sup>356</sup> *Humano, demasiado humano*, § 256, pág. 166.

Aristóteles sabía que *las ciencias tienen raíces amargas, pero dulces los frutos*.<sup>357</sup> Y lo sabía por haberlos degustado tantas veces. Por eso Nietzsche, que también hubo de paladear los suyos, susurra en *Humano, demasiado humano*, casi al descuido y como quien no quiere la cosa, que *no hay miel más dulce que la del conocimiento*.<sup>358</sup> Y si él susurra, pues nosotros lo gritamos: ¡Cómo no habría de ser dulce el saber para un amante de la verdad! ¡A qué entregar una vida si todo fuese desierto!

Concluyendo. Hemos expuesto tres posiciones distintas de Nietzsche con relación al conocimiento y su utilidad. Se han destacado los vaivenes, retrocesos, sutiles consideraciones, pasos en falso y las muchas dudas de nuestro autor. Por todo esto es que no podemos suscribir al planteo de Fink cuando afirma que en *Humano, demasiado humano* se sostiene un *pathos* de la veracidad de una forma *ingenua e incondicionada*.<sup>359</sup> Ni en este libro ni en las producciones siguientes. Ya repasamos una gran cantidad de objeciones contra una afirmación de este calado. Nietzsche no sólo no es ingenuo ni temerario con el *pathos* de la veracidad, sino que evalúa los muchos peligros y considera varias alternativas. Tan es así que deja abierta la puerta a un saber que resulte productivo y reconfortante a la vez. Lo que se observa en definitiva es la intención de una virtual reconciliación entre el conocimiento y la vida.<sup>360</sup> Esto le viene impuesto por la adquisición de muchos tópicos del cientificismo, del racionalismo, etc. No hay más romanticismo puro, ni escepticismo puro, tampoco cientificismo puro. De aquí en adelante no quedará nada similar a la pureza.

Ateniéndonos a este siempre contaminado Nietzsche también podemos impugnar el planteo de Rorty cuando sostiene, generalizando en exceso, que nuestro autor combate intransigentemente contra tres premisas, que serían las fundantes de la filosofía occidental: 1) que la verdad sea deseable universalmente 2) que ésta última sea correspondencia con la realidad y 3) que la realidad tenga una naturaleza intrínseca.<sup>361</sup> Sobre el último axioma aún no podemos pronunciarnos, pero sí hemos visto que Nietzsche no impugna tan livianamente la verdad como correspondencia y que en varios momentos considera que el *instinto de verdad* (junto con el de error) sirve para la conservación de la vida o puede redundar en su beneficio.

Según lo dicho hasta aquí, la verdad en el Nietzsche ilustrado, en un sentido estricto y auténtico, por vez primera pasa a ser considerada como una auténtica

---

<sup>357</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos ilustres*, pág. 172.

<sup>358</sup> *Humano, demasiado humano*, § 292, pág. 183. También en una carta a Otto Eiser de comienzos de Enero de 1880 (*Correspondencia IV*, pág. 53) se alude al vínculo entre la alegría y la voluntad de saber.

<sup>359</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 180.

<sup>360</sup> Aunque desde ángulos distintos, hay varios analistas que apuntan en esta misma línea. Sobre *La gaya ciencia*: "(...) En la contradicción vida-verdad, vida-conocimiento, algo ha cambiado, conforme a la nueva orientación biologicista la incompatibilidad (cuasi) metafísica se ha permutado por una contradicción (cuasi) orgánica, lo cual tiende las vías para alimentar, llegado el caso, una esperanza de superación de la antinomia, por absurdo que parezca a primera vista." Maresca, S. *Op. cit.*, págs. 21 y 22. Y sobre *Aurora* repárese en el planteo de Andler: "(...) un nuevo tipo de conocimiento que no niegue los instintos sino que se base en ellos, un conocimiento al servicio de la vida en tanto que su expresión misma. Una pasión por la verdad hasta sus últimas consecuencias." Citado en Castrillo, D. y Martínez, F. *Op. cit.*, pág. 17.

<sup>361</sup> Rorty, R. - Habermas, J. *Sobre la verdad: ¿validéz universal o justificación?* Bs. As., Amorrortu, 2007, págs. 10 y 11.

necesidad vital. Ésta es una de las hipótesis que estamos intentando defender, con Nietzsche y contra él. A tales fines vamos a explicar el pensamiento de quien, en nuestra opinión, mejor se opone a ella.

## La pulsión de conocimiento

*Una burda excusa para hablar sobre Foucault*

“Ven con todos sus ojos las criaturas  
lo Abierto. Sin embargo, nuestros ojos  
están como al revés y colocados  
alrededor de su salida libre  
como trampas. Así, lo que está fuera  
sólo a través del animal nos llega.”

Rilke, R. *Octava elegía*.

En *La verdad y las formas jurídicas*, unas breves pero contundentes conferencias, Michel Foucault reconocía que no hay en Nietzsche una teoría del conocimiento, aunque de sus contradictorios textos podían extraerse elementos para reconstruir lo que él denominaba una “política de la verdad”, vale decir, una historia externa de la verdad: la que se trama a partir de su relación con el poder.<sup>362</sup> Sin embargo y pese a los reparos iniciales esgrimidos, el autor de *Las palabras y las cosas* trata de armar, sino una gnoseología unitaria en Nietzsche, sí un modelo que afiance su visión original sobre la verdad. A los fines de tal armazón recupera fragmentos que barren los distintos momentos de la producción nietzscheana: el período juvenil (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), el ilustrado (*La gaya ciencia*), y también el maduro o último Nietzsche (*La genealogía de la moral* y *La voluntad de poder*).

Entre las citas escogidas Foucault va encontrando coherencia, y concluye armando un modelo que sería de una radicalidad tal que rompería con toda la tradición occidental (de Platón a Spinoza, pasando por Descartes y Kant, y culminando en el marxismo y el cientificismo moderno). La interpretación foucaultiana de Nietzsche es sumamente interesante y hasta aquí hemos venido compartiendo buena parte de sus conclusiones. Repasemos brevemente la primera conferencia en donde dicha exégesis se expone, para luego presentar nuestras pocas discrepancias con el gigante de la genealogía francesa.

Foucault afirma que para Nietzsche el conocimiento no es un hecho natural, ni un acto plácido, mucho menos espontáneo. El conocimiento es una “invención” (*erfindung*) y dicho término se constituye por oposición a “origen” (*ursprung*). El conocimiento no tiene un origen. La artificialidad, al conocimiento, le viene dada por el hecho de que no es producto de impulso natural alguno: no es el instinto más antiguo del hombre ni es un instinto entre otros, sino que está más allá de los instintos, aún cuando surja gracias a ellos, como un producto de la lucha o el juego entre ellos: “(...) *no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento. (...) El conocimiento tiene por fundamento, base o punto de partida a los instintos pero sólo en tanto éstos se encuentran enfrentados los unos a los otros, confrontados. El conocimiento es pues un resultado de esta confrontación, un efecto de*

---

<sup>362</sup> A ésta se opondría la historia interna, la que “(...) *se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias.*” Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1996, pág. 17.

*superficie (...) Dice Nietzsche que es como 'una centella que brota del choque entre dos espadas', pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas.*"<sup>363</sup>

Según Foucault, no habría en Nietzsche una relación natural entre las cosas a conocer y el hombre. Ni conformidad, ni armonía, ni adecuación, lo que hay es violencia y poder. En el fondo, el conocimiento no formaría parte de la naturaleza humana: "*(...) es la lucha, el combate, el resultado del combate y consecuentemente el producto del azar. El conocimiento no es instintivo, es contra-instintivo; e igualmente, no es natural, es contra-natural. (...) Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza.*"<sup>364</sup>

Nosotros ya vimos cómo creía Nietzsche que había un hiato insalvable entre las cosas y el hombre, de forma tal que en muchas ocasiones la noción de verdad como adecuación resultaba impracticable. También analizamos de qué manera desarrolla Nietzsche el problema de la voluntad de engaño en la medida en que la verdad aparece como espanto al contemplar un Ser horroroso, inhumano. No abundaremos en esta línea interpretativa (que se corresponde con la foucaultiana) pero sí recordaremos que ya aportamos sobrados elementos que moderan esta posición sistematizante: contradicciones, rupturas y algo más que simples matices, entre otros impedimentos, nos inhabilitan para tales generalizaciones. Nietzsche no suscribe a una sola ontología, tampoco a una forma de sujeto cognoscente. Lo mismo acontece con los impulsos que lo mueven.

Volvamos a Foucault. Él ubica la no conformidad (de sujeto y objeto) primero en la desaparición del Dios occidental (cristiano-cartesiano) que nos salvaba del engaño y funcionaba como respaldo de la certeza; luego por la inexistencia de una Naturaleza que se muestre bondadosa, además de bella y ordenada, para que el hombre, sin mayores sobresaltos, descifre sus enigmas; por último, se asiste a la desaparición de ese Sujeto cognoscente, unitario y autónomo, alfa y omega del saber, reservorio epistemológico de la verdad. El ocaso de estos ídolos redundaba en el hecho de que en todo conocer "*(...) sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.*"<sup>365</sup>

La relación artificial y contra-instintiva entre el hombre y las cosas viene confirmada, según Foucault, porque para Nietzsche, la disposición del hombre ante ellas no tiene la forma de un acomodarse apaciblemente sino que lo que entra en juego en el acto de inteligirlas tiene rasgos maliciosos y violentos: el reírse de ellas, el detestarlas y el odiarlas.<sup>366</sup> Estas tres pasiones "*(...) tienen en común el ser una manera no de aproximarse al objeto, de identificarse con él, sino de conservar el objeto a distancia, de diferenciarse o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración,*

<sup>363</sup> Foucault, M. *Op. cit.*, pág. 22. Ver *La gaya ciencia*, IV, § 333, págs. 191 y 192.

<sup>364</sup> Foucault, M. *Op. cit.*, pág. 23. También Reboul apoya esta tesis: "*Nietzsche responde que nuestras preguntas y nuestros juicios no provienen de una necesidad desinteresada de conocer; no hay en el hombre una pulsión de conocimiento, sino un conocimiento al servicio de las pulsiones.*" Reboul, O. *Op. cit.*, pág. 24.

<sup>365</sup> Foucault, M. *Op. cit.*, pág. 24.

<sup>366</sup> *La gaya ciencia*, IV, § 333, págs. 191 y 192.

*alejarse y finalmente destruirlo por el odio. (...) Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento.*<sup>367</sup>

Lejos del amor, la belleza y la beatífica adecuación, el combate y la guerra de estos tres impulsos, el choque de las espadas, da lugar al conocimiento. En el centro de la interpretación foucaultiana está el poder: Nietzsche estaría pensando que toda relación cognitiva es una defensa y un ataque, una actitud de dominación o insumisión. Así, finalmente comprendemos por qué el *arqueólogo del saber* retoma el modelo nietzscheano para reconstruir su historia externa de la verdad. El conocimiento es eminentemente político y la historia de la verdad concluye siendo una genealogía del poder.<sup>368</sup>

Foucault se encuentra entre quienes ven en la producción nietzscheana un criterio perspectivista de verdad. Justamente a partir de que el hombre está en cierta disposición “estratégica” (bélica) ante las cosas el conocimiento sería “*forzosamente, parcial, oblicuo, perspectivo*”. De la misma manera, producto de ese batallar contra las cosas (ignorarlas, eliminar sus diferencias, generalizarlas) el conocimiento no puede ser adecuación sino todo lo contrario: un desconocimiento, una amputación, un negar las cosas antes que un re-presentarlas. Hasta aquí, groseramente expuesta, la interpretación foucaultiana de la verdad en Nietzsche tal como se plantea en las conferencias.

Por el momento vamos a dejar de lado el perspectivismo a cuyo análisis nos abocaremos más adelante. ¿En qué diferimos del esquema foucaultiano? Lo primero, ya lo dijimos, no existe en Nietzsche una posición unitaria y homogénea con respecto a la verdad. Tampoco en relación a su búsqueda. Foucault lo dice al principio, pero carga poco tiempo con las consecuencias de su palabra. Como castigo (o como premio) lo que encontramos, más que la gnoseología nietzscheana, es la plasmación de los deseos foucaultianos acerca de cómo ésta debiera configurarse. Así terminamos *amputando, negando y violentando* buena parte de la obra de Nietzsche, cuestión que al propio Foucault, a juzgar por sus palabras en otro lugar, parece no quitarle el sueño.<sup>369</sup>

Recordemos someramente las *impurezas* nietzscheanas: cronológicamente, hay al menos tres momentos bien diferenciados en su producción. En su interior

---

<sup>367</sup> Foucault, M. *Op. cit.*, pág. 27.

<sup>368</sup> “Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento.” Foucault, M. *Op. cit.*, pág. 28. También para Vattimo el poder está en el centro del debate: “Como se podría decir partiendo de Nietzsche, la certeza de la verdad es requerida sobre todo allí donde hay alguien que ordena y alguien que debe obedecer. No existe ninguna ‘necesidad natural’ de saber la verdad por amor a la verdad. La verdad es requerida porque, y en la medida en que, nos sirve.” Vattimo, G. - Onfray, M. - Flores d’Arcais, P. *Op. cit.*, pág. 147.

<sup>369</sup> “Yo, las gente que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir, si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés.” Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1979, pág. 101.

confluyen varias posiciones incompatibles. Ya vimos que el desdén nietzscheano por la verdad es más propio de su juventud. Pero se encuentra inserto de manera tan profunda que sobrevive a las distintas *etapas*: romanticismo y metafísica de artista, científicismo, perspectivismo... Sabemos que Nietzsche es bastante más que un escéptico. Por eso enfatizamos que en su momento ilustrado  *Cree* (unas veces más firmemente que en otras) en la posibilidad de alcanzar la verdad, una verdad con rasgos correspondentistas. En sus escritos tardíos, su perenne escepticismo, aunque reformulado y combinado con muchos otros elementos, dio lugar a lo que ha dado en conocerse como *doctrina perspectivista de los afectos*. Dicha doctrina, polivalente, desperdigada y titubeante *per se*, también convive (aunque muy a disgusto) con multitud de fragmentos de neto corte científicista y un notorio optimismo con relación al saber, cuestión que prueba la fuerza del momento *racionalista* que le antecedió, siendo algo más que un mero tránsito.

Hasta aquí el trastorno de personalidad múltiple de la gnoseología nietzscheana. A pesar de nuestras vivisecciones y de la ilusoria creencia en el yo, nuestro autor era uno solo... es cierto, pero también lo es que el esquema que reconstruye Foucault es monolítico, es *un* esquema, no hace justicia a las distintas tendencias en Nietzsche, a su riquísima esquizofrenia gnoseológica, la misma que *esquemáticamente* hemos visto anteriormente, *amputando, negando y violentando* sus ideas, profanando lo más inmortal que ha dado ese cadáver.

En el fondo, lo que se sigue jugando aquí (Nietzsche y Foucault lo sabían mejor que nadie) es la valoración que se hace de la ciencia, el pensamiento consciente, sus bondades y verdades, pero sobre todo el peso de la *racionalidad*, caballo de batalla del proyecto moderno e ilustrado. A veces los enfrentamientos enceguecen, recortan nuestra visión: al igual que las bestias sobre las que montan, los jinetes también llevan puestas las anteojeras. La certeza nos facilita llegar antes a destino... Romántico, filólogo, poeta, irracionalista, escéptico, vitalista... Nietzsche habla varias lenguas: los sentidos y la intuición, el arte, la ciencia, la religión, la metafísica, la filosofía, todo lo que huele a saber exaltaba su curiosidad y respeto. Pero Nietzsche fue también un pensador. Y lo mismo vale para la racionalidad: "*Aquellos escritores que escriben con razón contra la razón tienen que tener cuidado de no llegar a sentir asco de sí mismos.*"<sup>370</sup>

El otro punto de la polémica, el tema del *instinto de verdad* o la *voluntad de conocimiento*. ¿Existe para Nietzsche una pulsión cognoscitiva en el ser humano, o es a la inversa, y el conocimiento *siempre* es anti-natural, enemigo de la vida, ajeno a ella? Para responder concisamente: discrepamos cuando Foucault afirma que el conocimiento para Nietzsche es contra-instintivo.<sup>371</sup> Básicamente, negamos que Nietzsche sostenga esto en *todo* momento. Y algo más allá, negamos también que en las distintas etapas aquélla sea la posición predominante. Reconocemos sí una gran

---

<sup>370</sup> Fragmento póstumo, verano de 1878, 30 [87], pág. 415.

<sup>371</sup> Para ser justos debemos acotar que, en otro lugar, el mismo Foucault se desdice de lo anterior reconociendo que en Nietzsche el conocimiento es un instinto y una pasión, que existe en la historia la pulsión de querer-saber. Confrontar con Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 1988, pág. 69 y ss.



tensión, observable en toda su producción, entre la vida y el saber. Dicho enfrentamiento, dualismo romántico por excelencia, busca en Nietzsche múltiples maneras de disolverse o resolverse, pero la mayoría de las veces termina tan intacto como exhausto en el interminable laberinto de sus combinaciones.

La antinomia entre la vida y el saber, aunque fundante, tampoco es eterna. Lo mismo sucede con la creencia que le sirve de soporte: el Ser como irracionalidad y horror y, por tanto, la verdad como dolor (lo que reconforta es la mentira, el engaño, la ilusión). Aunque nunca las olvida, Nietzsche va mutando sus premisas... Ni todo conocimiento es contra-instintivo, ni la verdad es de una artificialidad tal que resulta totalmente ajena a la vida, a nuestra naturaleza, a nuestros impulsos más básicos. El hombre necesita *creer* en la verdad, y por ello *nada* de lo verdadero le es ajeno.

El joven Nietzsche afirma innumerables veces la existencia de un *impulso apolíneo de verdad*. En otras ocasiones lo llama *impulso de saber* o *instinto de saber*.<sup>372</sup> También es cierto que la mayoría de las veces lo critica. Asemajado a la pulsión sexual, es objetado básicamente por su falta de *selectividad*, por lanzarse indiscriminadamente sobre todas las cosas dignas de ser sabidas. Por eso el joven Nietzsche pretende transformarlo en un impulso *selectivo*. Para eso está la filosofía, para valorar qué debemos saber y qué no, para morigerar los efectos de una cultura estrictamente veritativa que devenga en *barbarie*. Pero es indudable que la búsqueda de saber está en la naturaleza humana, y no únicamente como voluntad de falsificación, error o ficción. Y aquí distinguimos la necesidad de *tener-por-verdadero* (necesidad de creencia) de la de lo *verdadero-en-sí* (necesidad de conocer).

No obstante lo dicho, ya vimos que hay en el joven Nietzsche (y también después) varios reparos a la existencia de un impulso hacia el conocimiento de la verdad en sí, como conocimiento puro, desinteresado, apoyado en sí mismo.<sup>373</sup> Es lógico, un conocimiento sin consecuencias o que no reporte placer ni utilidad, se quedaría sin motor, sin razón suficiente que lo explique: ¿qué lo impulsaría? ¿Cómo hablar de un *impulso* carente de *fuerza impulsora*? En este sentido, la verdad pura o el saber en sí no existen por la misma razón de que algo no puede moverse sin causa alguna, ni aspirar hacia la nada, ni inclinarse en dirección a aquello que le resulta indiferente o no lo atrae. Por eso Nietzsche da cuenta de los motivos subyacentes que mueven hacia el saber, habla de la ciencia en general y también de los estimulantes particulares del científico, el docto, el sabio o el erudito.

Segundo. El *instinto apolíneo de verdad* se metamorfosea en el período ilustrado. Adopta el nombre de *pulsión de sinceridad y ciencia*, de *necesidad de veracidad*, de *voluntad de verdad* o de *pulsión de conocimiento*. En algunos lugares Nietzsche la concibe como extensión de la pulsión de poseer y apropiarse. Y plantea su enfrentamiento con las

---

<sup>372</sup> Ver Fragmento póstumo, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [109], pág. 136; los fragmentos póstumos del verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [11], pág. 326; 19 [21], pág. 328; 19 [25], pág. 329; 19 [171], pág. 359. También *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 17, pág. 140; *Consideración intempestiva*, 1, Capítulo 1, pág. 31 y Capítulo 8, pág. 83; carta a Carl von Gersdorff del 13 de Diciembre de 1875, *Correspondencia III*, págs. 127 y 128.

<sup>373</sup> Fragmento póstumo, verano-otoño de 1873, 29 [14], pág. 462 y 29 [16], pág. 463.

necesidades vitales que supone el error. Impulsado él mismo hacia la verdad, nuestro autor cree que la voluntad de engaño ha perdido fuerza ante la necesidad de veracidad. Cambia las prioridades, y coteja la potencia creciente de una nueva configuración pulsional, que ahora constituye un *nuevo gran poder, con sus peligros y ventajas*.<sup>374</sup> De la ficción a la veracidad, del engaño a la verdad: “*La pulsión de conocimiento aún es joven y está en bruto y por eso, frente a las pulsiones más antiguas y más desarrolladas, resulta torpe y ofensiva: ¡todas lo han sido alguna vez!*”<sup>375</sup>

Tercero. Al igual que las restantes, las consideraciones del *último* Nietzsche son fluctuantes. Hay citas que avalan la posición de Foucault y otras que la sepultan. Paradigmático y desconcertante es el caso de *Más allá del bien y del mal*.<sup>376</sup> Pero lo que debe quedar claro es que el último Nietzsche en modo alguno pretende destruir la pasión cognoscitiva. Problematizarla, vigilarla, moderarla, criticarla o depurarla de yerros morales, nada de eso equivale a eliminarla. La voluntad de saber gana o pierde fuerza de acuerdo a los tiempos que corran. Lo mismo sucede con el enfrentamiento entre la vida y el saber.

Por lo dicho Foucault yerra nuevamente al generalizar, y lo hace soslayando los pasajes ilustrados y cientificistas en donde Nietzsche sostiene taxativamente que la colisión entre el conocimiento y la vida se dio sólo *en un momento* de la historia humana, con lo cual no se descarta que en otros momentos puedan coexistir ambas potencias. Cuando esto sucede, el saber y la verdad (ambos entendidos en sentido auténtico) terminan volviéndose parte integrante de la vida. Ello es así porque Nietzsche no atribuye rasgos *a priori* al ser humano, reconociendo la mutabilidad de la especie y, junto con ella, la de sus pulsiones. En auxilio de tal afirmación citamos un fragmento de *La gaya ciencia*, uno de los textos al que también recurre Foucault:

“No sólo la utilidad y el placer, sino toda clase de instintos, tomaron parte en la lucha por las verdades, y la lucha intelectual se trocó en ocupación, deleite, vocación, dignidad. El conocimiento y la aspiración a la verdad llegaron a figurar, al cabo, como una necesidad entre las demás necesidades.” (...) “El conocimiento se convirtió en una parte de la vida, y como tal parte de la vida, en una potencia cada vez mayor, hasta que al fin, el conocimiento y aquel antiguo error fundamental llegaron a chocar

---

<sup>374</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [261], pág. 649. Ver también: 6 [127], pág. 627, 6 [358], pág. 662; y 6 [370], pág. 665. Además de fragmento póstumo, primavera-otoño de 1881, 11 [47], pág. 769.

<sup>375</sup> Fragmento póstumo, finales de 1880, 7 [197], pág. 706.

<sup>376</sup> Por un lado se nos dice: “*‘El conocimiento por el conocimiento’ -ésta es la última trampa que la moral tiende de ese modo volvemos a enredarnos completamente en ella.*” (§ 64, pág. 91). En § 1 y § 2 (pág. 21 y ss.) se afirma que la voluntad de verdad surge de la voluntad de engaño y error. También en § 34 (pág. 60) se vuelve a cuestionar el valor de la verdad y se sostiene que el amor por ella es un prejuicio moral (¿por qué no amar la apariencia?). Pero en otros pasajes, por ejemplo, se nos sugiere: “*Desde luego: entre los doctos, entre los hombres auténticamente científicos acaso las cosas ocurran de otro modo -‘mejor’, si se quiere-, acaso haya allí realmente algo así como un instinto cognoscitivo, un pequeño reloj independiente que, una vez que se le dado bien la cuerda, se pone a trabajar de firme, sin que ninguno de los demás instintos del hombre docto participe esencialmente de ello.*” (§ 6, págs. 26 y 27).

mutuamente, pues ambos reunidos formaban la vida, ambos compartían el poder y ambos residían en un mismo hombre. El pensador es el ser en que el instinto de la verdad y aquellos errores que conservan la vida riñeron su primera batalla cuando el instinto de la verdad pudo presentarse también como una potencia conservadora de la vida.<sup>377</sup>

Si la vida y el conocimiento otrora se hallaban enfrentados, va de suyo que el deseo de saber resultaba anti-instintivo o contra-natural. Pero es el optimismo que crece al calor de la ciencia, la nueva pasión por el conocimiento, lo que conduce a Nietzsche reconocer que aquella oposición no era eterna. El enfrentamiento se sostuvo hasta que la aspiración de verdad se convirtió en una necesidad, entonces el hombre ya no pudo vivir de la duda, la desconfianza, los engaños o la lisa y llana negación de lo real. La ciencia y la voluntad de saber, de antinaturales y violentas en un inicio, pasaron progresivamente a ser parte de una existencia que nos *impulsa* hacia el saber: “(...) ¡Ay, que de ahora en adelante no haya nada capaz de saciarnos!... ¿Cómo podríamos nosotros, después de tales espectáculos y teniendo tal voracidad de ciencia y de conciencia, contentarnos ya con el hombre actual?”<sup>378</sup>

Así, Nietzsche piensa que errores y aciertos convivieron en el hombre, pero el conocimiento se fue convirtiendo en una potencia cada vez mayor. Finalmente, la verdad se tornó una fuerza conservadora de la vida, e inevitablemente hubo de chocar contra los errores fundamentales que la acorralaban. Entonces hubo de alterarse todo, incluso los interrogantes. De allí que la pregunta nietzscheana fundamental fuese hasta qué punto soporta el hombre la asimilación de verdad. Luego acecha el peligro, en tanto y en cuanto la especie ya no puede retroceder a drede sobre la voluntad de saber a la que fue lanzada... ¿Nacerá finalmente una cultura superior que pueda lidiar con la intemperie, con la desaparición de las disciplinas del error? ¿Qué atributos debe tener la ciencia para hacer soportable la existencia? ¿Cómo evitar la tiranía de lo verdadero sin retroceder a la superstición?

“*Adelante.* ¡Y con ello, adelante por el camino de la sabiduría, a buen paso, con toda confianza! ¡Seas como seas, sírvete de ti mismo como fuente de experiencia! Sacúdete el descontento con tu modo de ser, perdónate tu propio yo, pues en todo caso en ti tienes una escala de cien peldaños, por los que puedes ascender hasta el conocimiento.”<sup>379</sup>

El error y la ficción son de fácil digestión. Se asimilan con *naturalidad*. El organismo lleva milenios haciéndolo, con todos sus órganos acostumbrados a la tarea. La verdad, por el contrario, resulta difícil de in-corporar. Los frutos prohibidos suelen ser indigestos, pero ello no impide que alimenten... En la época del saber, de la caída de los errores fundacionales de la metafísica, la moral, el arte y la religión, en una época de mayor seguridad para la especie, cuando ya no son imprescindibles los ídolos y resulta factible construir certezas sobre el mundo y

---

<sup>377</sup> *La gaya ciencia*, III, § 110, págs. 109 y 110.

<sup>378</sup> *Ecce homo*, Así habló Zaratustra, § 2, pág. 96.

<sup>379</sup> *Humano, demasiado humano*, § 292, pág. 182.

sobre el hombre, el instinto de verdad ha crecido tanto que forma parte de la naturaleza humana. Por ello, en estos tiempos que Nietzsche bautizará como los de la muerte de Dios y ocaso de los ídolos, se trata de saber cuánta verdad puede deglutir la especie.

El estómago de ayer no es el mismo que el de hoy. Nuevamente debemos recordar que Nietzsche cree posible encontrar-fundar un nuevo mundo fenoménico. Ello sólo depende de nuestras propias fuerzas y de lo que estemos dispuestos a decirnos. Pero si edificar el nuevo mundo aparente es posible, si es factible también un saber sobre el sujeto cognoscente (sobre sus errores y sus órganos), si existe la voluntad de verdad, si los dioses revelan su mundanidad, si todo ello está ahí, es justamente porque la verdad no es sólo violencia y amputación de las cosas. Porque el conocimiento no es únicamente desconocimiento. Porque no todo es error, omisión o mentira. En otras palabras, porque hay algo del conocimiento que puede corresponderse con las cosas, siendo factible entenderlas, en medida mínima o no, violando ciertos atributos, es cierto, pero también arrancándole secretos, descubriendo verdades. Y si todo ello resulta asequible se debe a que hay algunas verdades que resultan placenteras. También su búsqueda lo es. El Nietzsche ilustrado ha reconciliado a la vida con el saber. Como cualquier otro, este matrimonio no es perfecto ni ofrece garantías de eternidad, pero hay sobrados indicios que nos auguran una buena convivencia.

Si originalmente el error era proporcional a la vitalidad, ahora esta propiedad terapéutica también es asignable al conocimiento: la verdad *puede* ser útil y favorecer la existencia. Su búsqueda *es* parte de la existencia. Y nótese que no mentamos una verdad en sentido trascendente, ni la del conocimiento en sí, ni la de un saber desinteresado, sino sólo ese afán primigenio por encontrar la realidad, por ubicarse adecuadamente en ella: ese impulso sí que es instintivo, no puede ser artificial, es un auténtico mecanismo de supervivencia. La verdad como necesidad vital, antes que como pasión de filósofos o científicos. Nietzsche ha verificado la urgencia de un principio de realidad. Coqueteando con el escepticismo ha optado por la certeza. Salido del pesimismo romántico cifra sus esperanzas en la razón. Mensurado el valor de la mentira, reconoce que *también* hay un instinto que nos llama a ser realistas. Ahora bien, que nuestro autor crea que esa realidad efectivamente exista, que no sea tal como la vemos, que esta búsqueda sea peligrosa, infructuosa, parcialmente alcanzable o directamente estéril, todo ello supone un problema distinto. La distancia que media entre la verdad y el hombre es harina de otro costal.

La razón ha de perseguir la verdad más allá de sus consecuencias. Ha sido arrojada a un tiempo en que puede alcanzarla. Sabemos que, por momentos y en justa medida, sus contrarios resultan vitales por cuanto, en determinadas ocasiones, también garantizan la salud. El resultado es, entonces, que el hombre no puede vivir sin error pero tampoco sin verdad. Y es que hay una sola cosa de la que el hombre no puede alimentarse, el único plato que envenena: el escepticismo. Éste hace peligrar la vida, la torna imposible.<sup>380</sup> Pues la criatura puede negar fácilmente

---

<sup>380</sup> Carta a Erwin Rohde, 1-3 de Febrero de 1868, *Correspondencia I*, pág. 478; *Schopenhauer como educador*, Capítulo 3, págs. 44 y 45 o *La gaja ciencia*, III, § 111, pág. 111.

cualquier idea (real o ilusoria), pero siempre necesita *una realidad* para poder *ser*. Y es que por más fuertes convicciones o dudas que se tengan, cuando la vida está en juego, cuando el hombre juega a vivirla, brota la verdad como necesidad vital. Y tan es así que ni Pirrón, ni Cicerón, ni los escépticos, ni los sofistas, ni Hume, ni Kant... Ninguno de ellos pudo conceder su sacrificio. ¿¡Que la verdad no es verdadera!? ¡Ay, éstos son otros cantares!



## La lucha contra las cosas

*Nietzsche y Foucault nadan juntos hasta el velorio del Hombre*

“A las artes oratorias pertenece el arte del silencio.”

Jean-Paul.<sup>381</sup>

Extrapolamos una idea del planteo de Foucault. La verdad es resultado de una violencia ejercida sobre las cosas, es eliminación, amputación, omisión. Nunca un informarse de ellas, un re-presentarlas. Ocasionalmente, el último Nietzsche va más allá: si el mundo es una fuerza que se encuentra en todas partes, una y múltiple como un juego de fuerzas y de ondas de fuerza perpetuamente agitadas, en reflujo continuo, las cosas mismas, como tales, como entidades, son inventos, están subpuestas, son ficciones del entendimiento para congelar un devenir siempre inasible. El hombre crea la verdad ocultándose lo real. Una verdad que es poder, porque el conocimiento no resulta de una relación armónica entre el sujeto y el objeto, ni la adecuación se garantiza por medio del lenguaje; por el contrario, el lenguaje es el arma favorita con la que el hombre somete a las cosas y las pone bajo su órbita. Arma de la potencia, muestra de la impotencia: la palabra censura, siempre incompleta ante tanta completud.

La idea de la verdad como una lucha supone el esfuerzo humano por depositar signos en el mundo, o por inventar mundos y signos. Por darle forma y sentido. Pero siempre es un esfuerzo: cuesta que el mundo hable y entregue lo que posee, o que se someta a nuestros designios, que se vuelva mundo del hombre. Algún optimista dirá que el mundo a veces habla. Pero nunca el mismo lenguaje. Entonces se añade otro esfuerzo: el de decodificar lo que se nos ofrece, en conceptos, leyes, categorías y nuevos signos... Toda traducción es un esfuerzo.

La lucha surge del enfrentamiento con lo extraño, y el conocimiento es su asimilación, un salirse del extrañamiento. Familiarizarse con el mundo, volverlo conocido y cognoscible. Lo extraño en sentido auténtico es lo que no tiene nada que ver con el hombre, lo que le resulta totalmente ajeno, imperceptible e ininteligible. Para ello el hombre inventó la Nada: para todo lo que no puede pensarse, para lo que no es. La Nada es el continente de lo no-representable a la especie. ¿Qué cosas quedan que sigan siendo extrañas y que no hayan sido condenadas a ser parte de la Nada? Nada más queda, dice el hombre, pues todo lo restante ya ha sido nombrado. Aunque negativo, la Nada *es* un principio explicativo, al igual que el Ser, resulta ordenador del mundo: ontología vital, otra mentira necesaria, como si la Nada no existiera...

Detrás de las palabras habitan los deshones. El saber de los dioses, la impotencia de los hombres... La suerte y el azar: el desconocimiento de las causas... El problema es que el hombre desconoce demasiado. Y grafica su derrota con la figura inenarrable de la Nada. Mal perdedor si los hay: anota en el tanteador sólo los puntos propios y omite aquellos que le avergüenzan. Gran acto de soberbia, lugar

---

<sup>381</sup> Citado por Nietzsche en un fragmento póstumo, verano-otoño de 1873, 29 [142], pág. 499.

del no-lugar, lugar sin nombre, depósito de las ignorancias que nos deshonran... La Nada existe conteniendo lo innombrable, lo desconocido, lo que para el hombre es silencio, porque lo que el hombre no oye ya está condenado a ser silencio, y lo que nunca sabrá, como Nada fue tasado.

Todo conocimiento es un desconocimiento. Conocer es luchar contra las cosas para volverlas inteligibles. Pero hay un *algo* previo que debe ser dominado. ¿O no lo hay? ¿Y qué es entonces lo que violamos, dominamos, amputamos y eliminamos? Lo de Nietzsche, aunque busque empequeñecer al hombre, es otra forma de levantarle apologías. Asesinado el dios cristiano nuestro autor también ensalza al sujeto omnipotente. ¿Por qué? Pues porque el hombre viola las cosas pero no sufre adulteraciones producto del roce con ellas. Porque el mundo también destruye al hombre... ¿O no es él mismo una cosa y un resultado de la lucha con ellas? La relación de poder no es unidireccional sino dialéctica. Lo extraño también impone condiciones, determina, deforma. Aquí el conocimiento quizás deje de ser invención y comience a ser descubrimiento... El mismo Foucault reconoce que el juego de lucha por el que se establece la verdad no implica un acto meramente creativo del sujeto, un juego, un entretenimiento salido de su imaginación. En caso contrario no habría lucha sino pura invención. En Nietzsche, por el contrario, a menudo se enfatiza en demasía el *libre poetizar e inventar*. Pero rara vez se valora que el límite para la creación es la existencia misma del objeto, de las cosas, del mundo circundante, del flujo del devenir, o lo que sea que exista *allá afuera* y *acá adentro*. Aunque sólo sea un *juego de fuerzas*.

A pesar de su rechazo a cualquier forma de lo incondicionado, Nietzsche pone el énfasis en el sujeto cognoscente, y así continúa atrapado en aquel sujeto sustancial poseedor de libre albedrío, ese yo cartesiano que siempre se encuentra a sí mismo. De este modo se elimina la dinámica de cualquier lucha, su caos, su violencia, las heridas que el objeto deja sobre el sujeto. Estas marcas son de dos clases; una, las transformaciones que la cosa impone al sujeto, otra, las derrotas omitidas, lo que el sujeto no puede ver y manda a callar en la cosa, lo que hemos llamado Nada, lo que no se nombra porque avergüenza. La Nada, suprema herida narcisista.

“Verdad” es la palabra triunfal con la que el hombre designa la relación de dominación sobre las cosas y el relativo amansamiento del mundo. La tensión entre la Nada y la Verdad, su relación dialéctica, nos ofrece algunas claves para entender lo que mueve a toda ciencia y filosofía: un persistente esfuerzo por alterar la correlación de fuerzas, una lucha por traer cosas de la Nada al Ser, haciéndolas verdaderas, existentes. Cartografía móvil del saber, extensión del latifundio.

Si la verdad no es construcción, ni creación, ni invención, sino combate y lucha, dialéctica de la mutua transformación, entonces el conocimiento ya no es un acto más que pruebe la libertad del hombre sostenida en la razón: ésta no es libre para conocer, ni siquiera es capaz de elegir su objeto, y mucho menos decide sobre las torturas y mutaciones que éste le ocasiona. Las cosas también se imponen, y el conocer es un ajustarse parcialmente a sus reglas (azarosas, caóticas e



impredecibles). Ni libre poetizar ni comodidad de la razón: el conocimiento y la verdad son menos planificados y conscientes que resultado de una desesperante violencia, la misma que supone enfrentarse con lo extraño.

Ni el pesimismo ni el optimismo teórico dejan de tributar honores al Sujeto. La razón aspira no tanto a alcanzar a Dios como a transformarse en uno de ellos. Su irrefutable destreza técnica lo condujo a un nuevo desafío en materia de ingeniería: el del motor inmóvil. Fabricarse a sí mismo como algo incondicionado, capaz de mover sin ser movido. La razón se ilusiona con ser libre. Y esa ilusión también adopta la forma del conocimiento. Si la verdad no nos hace libres por lo menos que nos vuelve potentes. La voluntad de verdad, como necesidad vital, se inscribe dentro de esa búsqueda de potencia, resulta una de sus formas privilegiadas. El mundo entendible deviene predecible y gobernable. Y gobernar, predecir, planificar... Racionalidad es poder. Si la verdad no nos libera, al menos que la mentira nos provea de unos cuantos esclavos productivos.



## La fe en la verdad

*Creando en lo increíble para entender lo entendible*

“(…) porque no se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no creyere lo que ha de conocer después.”

Agustín de Hipona. *Obras filosóficas*.

“(…) Responderemos que, como las demás ciencias no argumentan para probar sus principios sino que parten de éstos para probar otras cosas que de ellos se desprenden, así la ciencia sagrada no argumenta para probar sus principios propios, que son artículos de fe, sino que parte de ellos para probar otras verdades.”

Tomás de Aquino. *Suma teológica*.

De vuelta al Nietzsche ilustrado. En esta enmarañada relación entre verdad y mentira hay un elemento que se nos han escapado y que contribuiría a comprender la nueva voluntad de saber que seduce al filósofo alemán. Nietzsche sostiene que toda búsqueda intelectual descansa sobre una fe o convicción inicial, que es básicamente de orden moral y religioso: la de creer que no hay cosa más importante que la verdad, que no conviene dejarse engañar, ni por los otros, ni por uno mismo. Consustancial a la ciencia y a las *disciplinas del error*, la fe en la verdad es lo que Nietzsche define a menudo como “imperativo de veracidad”: debes decir la verdad, buscarla, valorarla como un bien, no renegar de ella.

“(…) Resulta que la ciencia descansa también sobre una fe y que no puede existir ciencia incondicionada. No sólo es menester haber dado de antemano contestación afirmativa a la pregunta de si es necesaria la verdad, sino que esa afirmación ha de estar concebida en términos tales que exprese el principio, la fe y la convicción de que no hay cosa más necesaria que la verdad y que en relación a ésta todo lo demás es secundario.”<sup>382</sup>

Tanto en *La gaya ciencia* como en *Opiniones y sentencias varias* se insiste en que la voluntad de verdad surge por una necesidad inmanente insustituible: a nivel individual, el hombre tiende a deificar sus opiniones para encontrar seguridad; a nivel general, la verdad nace en las sociedades merced a un principio en parte utilitario, en parte contractualista. Concretamente porque, a los fines de la

---

<sup>382</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 344, págs. 207 y 208. También años más tarde: “No existe, juzgando con rigor, una ciencia ‘libre de supuestos’, el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralogico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una ‘fe’, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir.” *La genealogía de la moral*, III, § 24, págs. 257 y 258. Un par de páginas después: “Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno -ya di a entender esto-: a saber, sobre la misma fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados (…)” *Op. cit.*, III, § 25, pág. 260.

convivencia, la verdad es más productiva que la mentira. Sabemos que estas argumentaciones provienen de los escritos juveniles de Nietzsche, básicamente de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

“En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz (...) Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser ‘verdad’, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.”<sup>383</sup>

Paradójicamente, fueron las *disciplinas del error* las que coadyuvaron al desarrollo de la verdad, dado que durante siglos sostuvieron una fe irrenunciable en ella. Cristianismo y platonismo, con su intransigente rechazo a la mentira, fueron las piedras basales sobre las que se apuntaló esta fe. De esta manera, metafísica, moral, filosofía y religión se aseguraron las condiciones de su posterior debilitamiento. Terminaron autoaniquilándose, descubriéndose ellas mismas como falaces, o entregando las armas a sus verdugos: como la fe metafísica en la verdad resultó *in crescendo*, como ancló profunda e inextirpable, la especie terminó por volverse científica, atea, amoral y antimetafísica. Y no podía ser de otra manera. Esto es lo que nos conmina a creer Nietzsche cuando afirma que en un determinado momento chocaron los instintos, hasta que las verdades de la ciencia terminaron por colisionar con aquel error fundamental, hasta que el saber se volvió parte de la vida.<sup>384</sup>

Así, aunque suponer el valor de la verdad resultó un credo sin fundamento, y como tal una mentira, finalmente vemos cómo reportó una utilidad: la de hacer posible una actividad (la ciencia) y una clase de humanidad que buscó la verdad inescrupulosamente y sin arreglo a conveniencia alguna. El prejuicio deja de ser perjuicio; los errores morales y religiosos posibilitaron el progreso del conocimiento. Ahora se comprende otro posible sentido del famoso aserto nietzscheano que indica que la verdad nace del error:

“Justificación a posteriori de la existencia. No pocas ideas vinieron al mundo como errores y fantasías, pero se convirtieron en

---

<sup>383</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1, pág. 20.

<sup>384</sup> “La búsqueda de la verdad, y Nietzsche lo sabe perfectamente, es imprescindible, incluso para quienes cuestionan su valor y legitimidad final. El valor de la verdad es un problema originado necesariamente en la voluntad de verdad que, a la manera paradójica tan grata a Nietzsche, garantiza su propia perpetuación en el proceso mismo de proyectar sospechas sobre sí misma.” Nehamas, A. *Nietzsche, la vida como literatura*. México, FCE, 2002, pág. 65.

verdades porque después los hombres las apuntalaron con un sustrato real.”<sup>385</sup>

Nietzsche fue pionero en cuestionar el valor de la verdad, su carácter simultáneo de fe y necesidad. Su pragmatismo lo llevó a desentrañar la ligazón entre la verdad y el mundo de la vida, de la acción. También por ello fue el primero en sacar a la luz algunas de las implicancias morales y religiosas, mostrando que la verdad y el conocimiento no tienen una historia inocente tras de sí. De allí la imperiosidad de encontrar la génesis de las cosas... la malicia de reinterpretar los fenómenos, de arrancarle el pelaje moral que se había adosado imperceptiblemente a su ser.

Fe en la verdad, dijimos. Pero no debemos confundirla con las verdades posteriores. Y es que Verdad no equivale a verdad. Que la ciencia haya nacido en esa fe, que la verdad sea amada por igual tanto en la química como en la teología, esto no las asocia automáticamente ni vuelve idénticas a las disciplinas que dicen perseguirla. Hay comunicación, no comunión. El origen marca, pero no es la historia toda: hay desarrollos y evoluciones que distancian al artículo de fe de la oración completa. Aunque ocasionalmente se vinculen, el ascetismo científico no equivale al ascetismo religioso. Y el lastre moral de la ciencia no es el mismo que el de la metafísica. Por eso la ciencia puede volverse antimetafísica y antirreligiosa. Por eso la religión *no contiene verdad alguna*.<sup>386</sup> Esto es evidente en el Nietzsche ilustrado y también en el siguiente: ambos están ciertos de que tener la misma madre no equivale a ser gemelos. Y hay *razón* de sobra para que las criaturas se diferencien.

Ahora bien, si la ciencia quiere despegarse del error y volverse contra él, entonces tiene que comenzar por reconocer lo que debe. Es inútil abjurar de nuestros genes. Inútil e injusto:

“(…) Nuestra fe en la ciencia descansa también sobre una creencia metafísica y que nosotros los que perseguimos el conocimiento, nosotros los impíos y los antimetafísicos, sacamos nuestro fuego del incendio que prendió una fe de hace más de mil años, esa fe cristiana que fue también la fe de Platón y que cree que Dios es la verdad y que la verdad es divina.”<sup>387</sup>

La creencia de que la verdad es divina, de que merece sus honores, de que es deseable y buena. Pareciera que todo está en el mismo plano. Y creencia equivale a verdad. Y las verdades requieren de una fe primera. Y todas las verdades suponen creencias previas, incluidas las científicas. Y serán creencias como las otras. ¿Pero entonces por qué declara Nietzsche que la ciencia es enemiga de las *disciplinas del*

---

<sup>385</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 190, pág. 66. En un borrador del aforismo se hacía explícita referencia a la religión. Repárese además en la correspondencia y el realismo que se suponen en la cita. Es la nueva ciencia quien apuntala con *sustrato real* aquello que, *a priori*, no existía o era *falso*.

<sup>386</sup> *Humano, demasiado humano*, § 110, págs. 98 y 99.

<sup>387</sup> *La gaya ciencia*, v (1886), § 344, pág. 210. Idénticas consideraciones en *La genealogía de la moral*, III, § 24, pág. 258.

*error?* ¿A qué tanta enemistad, tantas divergencias, tantos peligros latentes? Hay quienes argumentan que no es así, que en Nietzsche no existe dicha distinción entre ciencia y metafísica, puesto que Nietzsche mismo representa el acabamiento y la consumación de la metafísica. Dado que para él toda verdad científica es también un aferrarse a lo seguro. Un agarrarse firmemente a convicciones, fe, opiniones, creencias, de modo tal que no hay diferencia sustancial entre verdad y creencia... Vamos a ver cómo se argumenta esto. Obviamente que con la poca fuerza de nuestra fe pero seguros de que no hay forma de evitar la colisión entre dogmas. Lo haremos en el anhelo de que la quietud se restablezca cuanto antes. Si hay algo que desespera es que *todo lo sólido se desvanezca en el aire*.

## La paja y el trigo

*Haciendo horas extras en los molinos heideggerianos*

“Todo lo que respira se alimenta de lo  
inverificable.”

Cioran, E. *Breviario de podredumbre*.

Toda creencia resulta útil, prescindiendo del contenido de aquello en lo que se cree. Aquí duerme el secreto junto con el durmiente. Se cree hasta en lo increíble. Lo provechoso es creer. *La fe nos hace dichosos*. En el fondo, el creyente no es más que un hedonista.

¿Verdad = creencia? ¿Verdad = tener-por-verdadero? Nietzsche no siempre distingue entre la utilidad de las creencias y la utilidad de las proposiciones científicas. Pero más allá del origen compartido y de los vaivenes en torno a la utilidad, sí que separa ambas esferas. Una cosa es la verdad, o el conocimiento, y otra bien distinta es la creencia. Quien no discrimina exhaustivamente es Heidegger cuando analiza a Nietzsche, extrapolando algunos comentarios y esparciéndolos inadecuadamente por toda su obra. Este equívoco ha pasado exento de críticas y produjo algo más que el malentendido inicial: entre otras cosas, permitió que la ciencia cayese en un saco que no es el que Nietzsche hubiera elegido para ella.

Como buena parte de sus trabajos, la obra que Heidegger le dedica a Nietzsche es una perfecta combinación entre forma y contenido. Lógicamente coherente, poéticamente conmovedora: literatura de excepción. Aquí no intentamos polemizar en modo alguno con su sólido armazón, pero sí diremos al pasar que su gran pecado consiste en deformar a Nietzsche doblemente: primero pasando toda la filosofía nietzscheana por el filtro de los controvertidos, inconexos e inacabados *escritos póstumos*; luego lanzando al Nietzsche resultante por el tamiz de su propia filosofía. Después de la depuración nos queda bastante menos de Nietzsche que de Heidegger.

En fin, a sabiendas de que estos bien-o-mal-entendidos no son objeto de nuestro ensayo, únicamente buscaremos impugnar la definición de creencia que se le asigna a Nietzsche, y más específicamente la que se asocia sin más a la verdad. Para ello trataremos de eludir la discusión de las categorías de Heidegger y regresar cuanto antes a Nietzsche. Finalmente haremos algunas consideraciones sobre la relación que Nietzsche establece entre verdad y creencia, tratando de que se atengan al período que estamos estudiando. Quien quiera entrar en detalle puede acercarse al denso y monumental trabajo que el filósofo de Friburgo le dedica al de Röcken.

Partimos de la definición que Heidegger toma del Nietzsche de los fragmentos que integran *La voluntad de poder*. La creencia, nos dice, es un tener-por-verdadero, un aferrarse a las cosas para encontrar solidez.<sup>388</sup> Este tener no es sólo un sostener algo, sino también un sostenerse en lo verdadero.

---

<sup>388</sup> Entre otros: Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [84], págs. 101 y 102. - Fragmento póstumo, comienzo de 1886-primavera de 1886, 4 [8], pág. 148. - Fragmentos

“(…) Creer significa tomar algo representado por verdadero, y con ello quiere decir al mismo tiempo atenerse a lo verdadero y mantenerse en él. En el creer se encuentra no sólo la referencia a lo creído sino, ante todo, la referencia a aquel que cree. Tener-por-verdadero es tenerse en lo verdadero, y por lo tanto un tenerse en el doble sentido de tener un sostén y de mantener una actitud.”<sup>389</sup>

¿Pero por qué ha de sostenerse el sujeto? ¿Por qué ha de creer en la verdad? ¿Por qué ha de creer en general? Pues porque la verdad, dice Heidegger que dice Nietzsche, es una fijación de lo que deviene y cambia, es consistencia del ser plural, posible y mutable que vimos otrora. La creencia es imprescindible, necesaria, vital, puesto que la especie no resiste el caos, contingente y amorfo, ni el especulativo ni el existencial. Y del creer en la verdad por necesidad de *fijar*, para asegurarnos una *existencia consistente*<sup>390</sup>, pasamos a la verdad sin más:

“¿Qué es lo verdadero, según la concepción de Nietzsche? Es lo *fijado* en el continuo flujo y cambio de lo que deviene, lo fijado a lo que los hombres tienen que -y también quieren- mantenerse fijos, lo fijo con lo que trazan un límite a todo preguntar y a toda nueva inquietud y alteración; de este modo consigue el hombre consistencia para su propia vida, aunque sea la consistencia de lo usual y dominable, como protección ante cualquier inquietud y como consuelo de la quietud. Por consiguiente, creer significa para Nietzsche: fijar el embate siempre cambiante de lo que sale al encuentro en determinadas representaciones conductoras de lo que es consistente y ordenado y, en esta referencia al fijar y desde la referencia a lo fijado, fijarse a sí mismo.”<sup>391</sup>

Detrás de esta interpretación puntual sobre Nietzsche está la valoración heideggeriana sobre la historia del pensamiento occidental. Una lectura que supone un ancestral y permanente olvido del Ser y la primacía de lo que Heidegger denomina el ente, vale decir, un ver exclusivamente en el modo *de la presencia*, de lo *real*, de lo *objetivo*. Este olvido del Ser, que culmina con el previsible encumbramiento de la ciencia moderna, hace que la fundamental actitud del hombre ante las cosas sea justamente ésa, la de considerarlas como cosas, como entes, vale decir, objetos manipulables, meros instrumentos en su mundanidad: no es casual que la historia desemboque en el maquinismo, el apogeo de la técnica y el predominio del hombre

---

póstumos, otoño de 1887, 9 [38], págs. 241 y 242; 9 [41], pág. 242; 9 [89], pág. 259 y ss.; 9 [97], págs. 263 y 264.

<sup>389</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, pág. 313. “Pero la esencia de este pensamiento [el eterno retorno] y de su pensar es un tener-por-verdadero en el sentido antes expuesto: una creencia.” *Op. cit.*, pág. 350.

<sup>390</sup> *Op. cit.*, pág. 317.

<sup>391</sup> *Op. cit.*, pág. 314. Para la relación entre la vida y el ente como consistencia, presencia, permanencia y fijeza, ver pág. 438.



sobre el mundo.<sup>392</sup> La cosificación estaba preparada de ante-mano. El hombre tenía listas las garras, o lo que fuera que asiera e hiciera las cosas.

Si para Whitehead toda la filosofía occidental podía leerse como una serie de anotaciones marginales hechas al texto de Platón, en Heidegger toda la filosofía occidental (metafísica) en el fondo no es otra cosa que platonismo.<sup>393</sup> La síntesis es parecida, pero la segunda cobra un cariz peyorativo. Veamos ahora los fundamentos de la sentencia que termina hermanando a Nietzsche con Platón. Para Heidegger, la verdad nietzscheana sería una forma de expresión más, aunque renovada y última, de aquella tendencia histórica que fijaba y negaba lo existente, menospreciando el Ser primigenio y encumbrando al ente. En la visión heideggeriana, nuestro hereje no se movería un ápice de la milenaria ortodoxia metafísica, una ortodoxia que reduce todo al hombre y, como tal, resultaba puro antropomorfismo, pero no en el sentido que nosotros precisaríamos antes, sino porque rebajaba lo existente a la mera manipulación humana: todo pensar el mundo se hace por, para y a través del hombre, con arreglo a su utilidad, supervivencia y necesidades vitales.<sup>394</sup>

Para Heidegger, y a diferencia de muchos nietzscheanos y otros tantos heideggerianos, Nietzsche continuaría aferrándose al criterio de verdad como *adecuación o corrección* (orthotes) *de la mirada, ese re-presentarse las cosas en su corrección.*<sup>395</sup> Justamente porque la adecuación de la verdad no sería más que otra manera de asegurarnos la consistencia del mundo, nuestra desenvoltura en su envoltura: “(...) *la confianza en la razón sólo atestigua que algo así como el tener-por-verdadero pertenece a la esencia de la ‘vida’.*”<sup>396</sup>

Pero además de ser parte del desarrollo de este movimiento metafísico, Nietzsche sería, para Heidegger, su consumación: el último pensador del olvido del Ser y el predominio del ente.<sup>397</sup> Él culminaría y llevaría a su *acabamiento necesario* la tendencia metafísica (comenzada con los griegos) que concebía al Ser como consistencia del presenciar, como presencia. Esto, dice el autor de *Ser y tiempo*, se llevaría a cabo gracias a la concepción del ente como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, cuestiones que en el fondo fueron el *pensamiento único* de nuestro autor.<sup>398</sup> Finalmente, Nietzsche podría sacar a la luz el nihilismo porque él

---

<sup>392</sup> Nietzsche II, pág. 25. También págs. 27 y 28.

<sup>393</sup> Nietzsche II, págs. 179 y 222, entre otras.

<sup>394</sup> Nietzsche II, pág. 109.

<sup>395</sup> “(...) *La verdad es la corrección del representar, donde representar quiere decir: el tener-ante-sí y llevar-ante-sí el ente en la percepción y la opinión, el recuerdo y la planificación, la esperanza y el rechazo. El representar se rige por el ente, se adecua a él y lo reproduce. Verdad quiere decir: adecuación del representar a aquello que el ente es y tal como es. Aunque a primera vista nos encontremos en los pensadores de occidente con delimitaciones conceptuales de la esencia de la verdad muy diversas y hasta opuestas, todas ellas se basan, sin embargo, en una única determinación: verdad es la corrección del representar.*” Nietzsche I, pág. 412. También págs. 413 y 416. Vattimo se desmarca explícitamente de esta posición en su artículo “El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad”. Ver *Diálogo con Nietzsche*, pág. 112.

<sup>396</sup> Nietzsche I, pág. 429.

<sup>397</sup> *Op. cit.*, pág. 386.

<sup>398</sup> *Op. cit.*, pág. 389.

mismo sería el último nihilista, porque *la metafísica, en cuanto metafísica, es ella misma nihilismo.*<sup>399</sup>

En el férreo convencimiento de no haber oscurecido más las cosas, volvemos al problema de la creencia en Nietzsche. Creencia como tener-por-verdadero... Heidegger advierte que pensar la verdad como creencia no debe hacernos suponer en Nietzsche una carga peyorativa en el término, como puede ser el asentir a una doctrina incomprensible o imposible a la razón, o anunciada como verdadera por alguna autoridad. En este sentido, afirma que la verdad en Nietzsche sería estimación de valor de lo que es, una interpretación valorativa que hace nacer las cosas al tiempo que las juzga, que las mide, que las valora desde la vida. ¿Qué se valoraría como verdadero en Nietzsche? El ente: *lo verdadero es el ente.*<sup>400</sup> ¿Quién valoraría? La vida. ¿Desde dónde lo haría? Desde su propia necesidad de consistencia y fijeza: la vida necesita al ente, porque éste es fijo, consistente, estable y verdadero.<sup>401</sup> El ente y una vida que necesita la verdad como un tener-por-verdadero serían enunciados complementarios. En el fondo lo que nos urge es una certeza sólida y un mundo con las mismas características.

“La *estimación de valor*’... ‘como *esencia* de la verdad’. Esto significa: la esencia de la verdad como corrección (la corrección como tal) es propiamente una *estimación de valor*. En esta interpretación de la esencia de la corrección (del concepto de verdad tradicional y obvio) se encuentra la visión metafísica decisiva de Nietzsche.”<sup>402</sup>

“La ‘verdad’ del conocimiento radica en la utilidad del conocimiento para la vida. Con eso queda dicho con suficiente claridad: es verdadero lo que proporciona una utilidad práctica y la verdad de lo verdadero sólo debe apreciarse de acuerdo con el grado en que sea utilizable. La verdad no es algo en sí misma a lo que a continuación se le añade una estimación, sino que no consiste en otra cosa más que en la posibilidad de apreciarla respecto de una utilidad alcanzable.” (...) “Los aprovechamientos prácticos son ya una consecuencia posterior de que la ciencia *en cuanto tal* es

---

<sup>399</sup> “(...) *La esencia del nihilismo es históricamente como metafísica, la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. Sólo que en aquella la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en ésta aparece por completo.*” “(...) *¿Cómo se relaciona la metafísica con el ser mismo? ¿Piensa la metafísica el ser mismo? No, jamás. Piensa el ente respecto del ser. El ser es lo que responde en primer lugar y en último lugar a la pregunta en la que lo interrogado es siempre el ente (...) el ser es pensado como el ente en su ser. En la medida en que la metafísica piensa el ente desde el ser, no piensa: ser en cuanto ser.*” (...) “*Ciertamente, la metafísica reconoce: no hay ente sin ser. Pero apenas lo ha dicho, traslada de nuevo el ser a un ente, ya sea el ente sumo en el sentido de la causa suprema, ya sea al ente eminente en el sentido del sujeto de la subjetividad en cuanto condición de posibilidad de toda objetividad, ya sea, como consecuencia de la copertenencia de ambas fundamentaciones del ser en el ente, a la determinación del ente sumo como lo absoluto en el sentido de la subjetividad incondicionada.*” Nietzsche II, págs. 279, 281 y 282. También en Nietzsche I, págs. 386 y 387. Para la crítica a la metafísica nietzscheana ver Nietzsche I, pág. 523.

<sup>400</sup> Nietzsche I, pág. 414.

<sup>401</sup> *Op. cit.*, pág. 438.

<sup>402</sup> *Op. cit.*, pág. 415.

útil. La explotación práctica sólo se vuelve posible sobre la base de la ‘utilidad’ teórica. ¿Pero entonces, qué quiere decir aquí ‘utilidad’? Lo siguiente: que el conocimiento científico y el pensar de la razón ponen y han puesto como *ente* algo, la naturaleza, en un sentido que *pone en seguro* de antemano la dominación técnica moderna.”<sup>403</sup>

Hasta aquí el problema del Nietzsche heideggeriano. Ahora toca matizar; o afirmar lo contrario, vale decir, que en Nietzsche la creencia sí tiene un sentido peyorativo y que, a diferencia de la auténtica verdad, es irracional, irreflexiva y resulta dictada por una autoridad, sea la sotana individual, la lujosa toga de las instituciones sociales o la túnica raída del sentido común. Toca también recordar que en Nietzsche posee una valoración negativa todo aquello que anda con bastón, que tiene necesidad de tenerse y sostenerse: el espíritu libre, el filósofo existencial, el pensador y su Zarathustra, todos se jactan de tener pies ligeros y rechazar lo gregario, planean sobre las opiniones y las tradiciones, disfrutan del abismo, hacen virtud de la incerteza y explotan al máximo la orfandad intelectual. Filosofar con el martillo y asesinar a los dioses se logra pensando a contracorriente. La ciencia, como parte integrante de este desasimiento, tampoco pone nada en seguro. Derrumba hasta los propios ídolos. Se mantiene viva no en la quietud sino en la incertidumbre, hace de la razón un constante volverse contra sí misma y confronta con las seguridades que nos cobijaron desde tiempos inmemoriales.

La petrificación de una idea es sinónimo de su falsedad. Lo cristalizado debe hacerse añicos. Lo que cuenta es la sospecha sobre unas ideas que ya no son *fuerza* ni *acción* sino debilidad e inacción. De allí el peligro de una cultura científica y también las causas por las que Nietzsche simpatiza con la ciencia y la racionalidad de su época... Y por aquí comenzamos nuestra oposición a la interpretación heideggeriana: probando con citas, tediosamente, la oposición entre verdad y creencia que se encuentra en *toda* la producción nietzscheana aunque, naturalmente, se destaque el período estudiado. Verdad no equivale a creencia, y conocimiento verdadero no es lo mismo que tener-por-verdadero. Del *joven* Nietzsche al *ilustrado* la idea se repite sin cesar:

“(…) Esto te lo escribo solamente, querida Lisbeth, para salir al paso de la objeción común de los creyentes, que se basan en sus experiencias interiores y deducen de ahí la infalibilidad de su fe. Toda fe verdadera es también infalible, y da lo que el creyente espera encontrar en ella, pero no ofrece el más mínimo soporte para fundar una verdad objetiva.

Aquí se dividen los caminos del hombre; si quieres alcanzar la paz del alma y la felicidad, entonces cree; pero si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces investiga.”<sup>404</sup>

---

<sup>403</sup> *Op. cit.*, pág. 428.

<sup>404</sup> Carta a Elisabeth Nietzsche, 11 de Junio de 1865, *Correspondencia I*, págs. 336 y 337.

“(…) Uno no puede seguir su propio camino con suficiente independencia. La verdad raramente mora allí donde se le han construido templos y consagrado sacerdotes.”<sup>405</sup>

“¿De dónde procede el *pathos de la verdad*?  
Éste no quiere la verdad, sino la fe, la confianza en algo.”<sup>406</sup>

“(…) Cuando el hombre deja de conocer, empieza a creer.  
(…) El conocimiento no tiene tanta importancia para el bienestar del hombre como la fe. Aun cuando descubrimos una verdad, por ejemplo, una verdad matemática, el goce es el producto de su absoluta confianza, se puede edificar sobre ella. Cuando se tiene fe, puede prescindirse de la verdad.”<sup>407</sup>

“*La fe mueve montañas*. Es una superstición interesante la de que la *fe* pueda mover montañas, la de que cierto alto grado del tener por verdadero transforme las cosas conforme a dicha fe, la de que el error se convierta en verdad, puesto que no existe ahí ni un solo gramo de duda: es decir, la fuerza de la fe suple las carencias del conocimiento; el mundo se vuelve así tal como nosotros nos lo representamos.”<sup>408</sup>

“*La conciencia intelectual*. (...) Quiero decir que la mayoría de los hombres no juzgan despreciable creer tal o cual cosa y vivir según esa creencia, sin haber adquirido conciencia previa de las razones últimas y ciertas que la abonan como verdad, ni siquiera haberse tomado el trabajo de buscar tales razones. Los hombres más capaces y las mujeres más distinguidas forman parte de esa mayoría. Pero, ¿qué importan el buen corazón, la sagacidad y el genio cuando el hombre que posee estas virtudes se conforma con la tibieza de sentimientos respecto a la fe y al juicio, sin que la necesidad de certeza sea para él el más profundo de los deseos y la más íntima de las necesidades, cuando aquello es lo que distingue a los hombres superiores de los inferiores?”<sup>409</sup>

Las citas son elocuentes. Ahora bien, como no toda gnoseología nietzscheana parte del perspectivismo ni se encamina a él, también aprovechamos para objetar que para el Nietzsche estudiado la verdad sea una estimación de valor. En este período se trata justamente de lo contrario: desvalorizar y deshumanizar al Ser, separar a la verdad del beneficio y la utilidad, dejar de pensar en términos de

---

<sup>405</sup> Carta a Carl von Gersdorff, 6 de Abril de 1867, *Correspondencia I*, pág. 452.

<sup>406</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [244], pág. 375.

<sup>407</sup> *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Boceto de un plan, 11, pág. 239. Algo similar aparece en el fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 21 [13], pág. 397.

<sup>408</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [185], pág. 365.

<sup>409</sup> *La gaya ciencia*, I, § 2, págs. 9 y 10.

conveniencia. Por ello son erradas la moral, la metafísica, la religión y (aunque en menor medida) también el arte, precisamente porque partieron de las necesidades humanas y no se ajustaron a lo real. De allí que Nietzsche se plantee el problema de la objetividad, del desinterés y de un saber que no remita a las demandas que hace la vida.

Siguiendo con Heidegger, la disociación entre verdad y creencia no la encontramos exclusivamente en el período ilustrado o en el juvenil. También en buena parte de los textos de madurez se desvinculan, cuando no se oponen. Así, en *El anticristo*:

“(…) El hombre de fe, el ‘creyente’ de toda especie es, por necesidad, un hombre dependiente, -alguien que no puede erigirse *a sí mismo* en finalidad, que no puede erigirse finalidades a partir de sí mismo. El ‘creyente’ no se pertenece *a sí mismo*, sólo puede ser un medio, tiene que ser *consumido*, tiene necesidad de alguien que lo consuma.” (...) “El hombre de convicción tiene en ella [la fe] su espina dorsal. *No* ver muchas cosas, no ser imparcial en ningún punto, ser íntegramente un partido, tener una óptica rigurosa y necesaria en todos los valores - ésa es la única condición para que tal especie de hombre llegue a subsistir. Mas, con esto, ella es la antítesis, el *antagonista* del hombre veraz, -de la verdad... El creyente no es libre de tener conciencia para la cuestión de lo ‘verdadero’ y lo ‘no verdadero’: ser honesto en *ese* punto sería inmediatamente su ruina.”<sup>410</sup>

Y en fragmentos póstumos del *último* Nietzsche:

“*El problema de la verdad.*

LA NECESIDAD DE FE es el *mayor* FRENO *de la veracidad.*”<sup>411</sup>

“(…) ‘Yo quiero tener algo por verdadero’: ¿es el instinto de verdad, o no es precisamente otro, el que procede con muy poco rigor en lo que tiene que ver con la verdad, pero conoce el provecho que la fe trae consigo?”<sup>412</sup>

Es cierto, y por eso lo mencionamos en el capítulo anterior, que la ciencia comienza (y requiere) de una fe previa. De este modo comparte el *origen* con las *disciplinas del error*. Aquella también, piensa Nietzsche en algunos casos, puede reportar utilidad y placer (bien distintos a los de las otras), pero este hecho inicial no debe hacernos perder de vista el claro antagonismo reseñado, cosa que en Heidegger pasa por oscura indistinción.

---

<sup>410</sup> *El anticristo*, § 54, pág. 104.

<sup>411</sup> Fragmento póstumo, verano de 1887, 8 [1], pág. 227. La oposición entre verdad-conocimiento y fe también se encuentra en el fragmento póstumo, primavera de 1888, 15 [58], pág. 649.

<sup>412</sup> Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [159], pág. 585.

Como no siempre es un escéptico que relativiza todo conocimiento, Nietzsche requiere lo que le urge a todos: que la verdad tenga como enemiga a la falsedad. Y tanto más lo necesita cuando enfrenta las ideas y cosmovisiones que considera falsas. Por otro lado, el Nietzsche *ilustrado* no sólo distingue creencia de verdad, sino que además postula la existencia de un imposible para el Nietzsche heideggeriano: la verdad del devenir, de lo cambiante, de lo que no necesita de los trasmundos... La verdad de las ciencias. Si la ciencia puede captar algo de lo verdadero es porque encuentra cierta sintonía con lo que hay. De hecho, en la visión de Nietzsche, es la propia ciencia la que descubrió lo mutable, lo no-idéntico, lo aleatorio, lo posible... Ciencia y mundo, en este período, las más veces tienen rasgos compartidos. A un ser cambiante, pues verdades cambiantes, débiles, provisionales, sospechosas de sí mismas. La creencia, la fe en las propias opiniones, las convicciones, todas ellas están en las antípodas de la verdad:

“La convicción es la creencia de estar en posesión de la verdad absoluta en un punto cualquiera del conocimiento. Esta creencia presupone, por tanto, que hay verdades absolutas; igualmente, que se han encontrado aquellos métodos perfectos para alcanzarlas; finalmente, que todos los que tienen convicciones se sirven de estos métodos. Estos tres asertos evidencian al punto que el hombre de convicciones no es el hombre de pensamiento científico: se nos aparece en la edad de la inocencia teórica y es un niño, por muy adulto que en otros aspectos pueda ser.” (...) “No es la lucha de las opiniones lo que ha hecho tan violenta la historia, sino la lucha de la fe en las opiniones, es decir, de las convicciones.”<sup>413</sup>

“*Opiniones y peces*. Uno es propietario de sus opiniones como es propietario de peces, esto es, si se es propietario de una piscina. Hay que ir a pescar y tener suerte; entonces tiene uno *sus* peces, *sus* opiniones. Hablo aquí de opiniones vivas, de peces vivos. Otros se contentan con poseer una colección de fósiles y, en su cabeza, ‘convicciones’.”<sup>414</sup>

“*La verdad no quiere dioses junto a sí*. La creencia en la verdad comienza por la duda de todas las ‘verdades’ hasta entonces creídas.”<sup>415</sup>

“*Enemigos de la verdad*. Las convicciones son enemigas de la verdad más peligrosas que las mentiras.”<sup>416</sup>

Hasta aquí algunas citas que apuntan a las diferencias entre verdad y creencia. Veremos otras, pero antes una pausa. Aún no hemos destacado la relación entre

---

<sup>413</sup> *Humano, demasiado humano*, § 630, págs. 262 y 263.

<sup>414</sup> *El caminante y su sombra*, § 317, pág. 213.

<sup>415</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 20, pág. 17.

<sup>416</sup> *Humano, demasiado humano*, § 483, pág. 235. En *El anticristo*, § 55, pág. 105, se recupera la sentencia y se la lleva más allá afirmando que no existen grandes diferencias entre las mentiras y las convicciones (fe).

Nietzsche y el utilitarismo. Y de hecho son más que notorios los vínculos con pensadores como Bentham o Mill. Aunque Nietzsche confronte asiduamente con sus premisas, tratando por todos los medios de desvincularse de la *corriente inglesa* en general, este insistente desmarcarse, en un autor como él, es signo inequívoco de influencia decisiva. En el caso específico de Mill, el rechazo de la omnipresencia estatal, el aristocratismo moral e intelectual de los individuos superiores, la desconfianza ante el avance democrático (la *tiranía de la mayoría* y la masa como *mediocridad colectiva*), la defensa de un individualismo creativo y cierto empirismo compartido son signos palpables de que hay más de un punto de contacto entre ambos. Más lo niega Nietzsche, tanto más cercano se encuentran.<sup>417</sup>

Su discutido pragmatismo también ha de situarse cercano a los padres del utilitarismo. Lo mismo con el perspectivismo ulterior, cuando se sostiene que el ser humano interpreta según sus necesidades vitales, que toda interpretación es una posición de valor y una puesta en juego de las propias fuerzas. Esto último puede fácilmente ligar el conocimiento al placer, cuando no a la mera utilidad. Amén de los parecidos reseñados, Nietzsche distingue entre utilidad y placer, y también entre utilidad y bien. Las menciones son escasas pero son, y Nietzsche se esfuerza por demostrar que lo útil no siempre es lo placentero. Ya vimos, además, que el conocimiento no conduce necesariamente al placer ni al bien, y que tampoco lleva inoculado el fármaco del beneficio o la conveniencia. Aunque Nietzsche duda mucho al respecto, hay algo de lo que está cierto enteramente seguro: la verdad que se precie de ser tal tiene que colisionar necesariamente con lo instituido. Por ello, cada vez que persigue desligarse del utilitarismo, Nietzsche enfatiza dos cosas complementarias: separa a la verdad del beneficio, oponiéndola a cualquier clase de creencia.

Hasta aquí hemos presupuesto demasiado, venimos hablando del enfrentamiento sin definir a una de las partes enfrentadas. ¿Qué significa “creencia” en *este* Nietzsche y en buena parte del venidero? El sentido del concepto de “creencia” o “convicción” presenta múltiples matices en los distintos textos del período, pero hay algo de su esencia que se mantiene: es una suerte de idea socialmente cristalizada, una opinión, generalmente irreflexiva, y que reporta alguna utilidad. La creencia se concibe como una “certeza” provechosa, sumamente operativa en el campo de la vida. Se mantiene así ligada a la moral y a la costumbre, en tanto allí suelen fusionarse lo agradable con lo útil.

Como veremos posteriormente, Nietzsche advierte sagazmente que, para el sentido común en general, el *provecho personal* que procura una opinión tiende a demostrar la verdad de ésta, es decir, que se recurre a la utilidad de una idea para garantizar su verdad o fundamento intelectual. Pero la realidad consiste en lo contrario: usualmente, lo que reporta beneficio debe su condición a la ausencia de

---

<sup>417</sup> Por lo demás, hemos de trazar fronteras en el hecho de que Nietzsche aborrecía el principio político utilitarista por excelencia: la *mayor felicidad del mayor número* es anatema para alguien que defiende el exclusivismo y la explotación de unos sobre otros como condición para una *gran cultura*. El excesivo racionalismo, el menosprecio de lo corporal, el liberalismo y el credo incondicional en el progreso profesado por los utilitaristas también levanta unos cuantos muros entre ambos.

verdad, y tal es el caso de las creencias. Es claro que en esta perspectiva, lo dijimos en su momento, se sigue oponiendo la vida al saber. Y en dicha oposición Nietzsche busca desvincularse del utilitarismo. No obstante, lo que nuestro autor impugna es una versión grosera de aquél, algo que no se corresponde con sus mejores desarrollos argumentales: en Mill, por caso, la creencia lleva rasgos negativos y también se opone a la búsqueda de verdad. Ya que ésta puede pensarse como colisión constante con lo establecido, con el sentido común, con las tradiciones, con lo que usualmente se cree.<sup>418</sup> En esta misma línea, hay una afinidad con la idea nietzscheana de que lo verdadero debe evitar osificarse si no quiere volverse dogma ni perder vitalidad. Sometida a discusión permanente, a maliciosa sospecha, a combate... Lo que mora en la cornisa no tiene derecho al sueño.

Resumiendo, en Nietzsche la conveniencia de una idea es diferente (y usualmente contraria) al grado de verdad de la misma. De allí que el provecho personal de las creencias en el campo de la vida suela ser la garantía de su falencia epistemológica en el orden del conocimiento. La otra cara de la moneda que explica que la verdad científica sea concebida como inútil. No sólo por la amargura de sus conclusiones sino además por lo que podríamos denominar sus condiciones de creación y mantenimiento: al no apoyarse sobre el sólido cimiento que proporcionan la moral y la costumbre, las verdades de la ciencia aparecen como des-cubrimientos débiles que transitan por el resbaladizo e inestable terreno de la duda, la crítica y la desconfianza permanente. Si la utilidad aparece regularmente disociada de las verdades, y si la ciencia comienza a ser, creciente y profundamente, expresión de aquéllas, no sorprende entonces que Nietzsche advierta que una *humanidad científica* equivaldría al reino de los sinsabores.

Distanciándonos aún más de lo que sostiene Heidegger. En su campaña contra el platonismo y el cristianismo, la metafísica tradicional y el utilitarismo, Nietzsche siente la irrefrenable tentación de invertir todos los valores en lugar de hacerlos desaparecer. La provocación funciona. Pero esta coartada de orden metodológico no debe impedirnos reconocer lo evidente, que efectivamente Nietzsche todavía tiene un gran reservorio romántico y pesimista a disposición. Un diablillo que lo llama a cada rato y que le dice al oído: *la verdad es mala, lo que reconforta es la mentira...*

“*Malos hábitos de razonamiento.* Los paralogismos más habituales de los hombres son éstos: una cosa existe, luego tiene un derecho. Aquí de la capacidad de vida se infiere la conformidad a fin, de la conformidad a fin la legitimidad. Otro: una opinión hace feliz, por tanto es verdadera. Aquí se le adscribe al efecto el predicado de procurador de felicidad, bueno, en el sentido de útil, y luego se provee a la causa del mismo predicado de bueno, pero aquí en el sentido de lógicamente válido. La recíproca de esta tesis reza: una cosa no puede imponerse, mantenerse, por tanto es injusta; una opinión atormenta, irrita, por tanto es falsa. El librepensador, que con harta frecuencia aprende a

---

<sup>418</sup> Mill, J. S. *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, págs. 77, 80, 101 y 108, entre otras.



conocer lo defectuoso de esta manera de razonar y tiene que sufrir sus consecuencias, sucumbe muchas veces a la tentación de hacer inferencias contrarias, que en general son, como es natural, igualmente erróneas: una cosa no puede imponerse, por tanto es buena; una opinión produce zozobra, inquieta, por tanto es verdadera.”<sup>419</sup>

La tentación del *espíritu libre* es la de socavar el sentido común que asocia recurrentemente el Bien a la Verdad, y ésta última a la utilidad, cuando en realidad *no hay una armonía preestablecida entre el fomento de la verdad y el bien de la humanidad*.<sup>420</sup> ¿Por qué habría de existir si no hay divinidades que la garanticen, si las cosas no están creadas conforme a razón? En realidad, afirma Nietzsche, no hay nada en el mundo que habilite esta concepción teológica y teleológica de la verdad. El hombre no es criatura divina, su norte no es la búsqueda de la verdad. Por el contrario, argumenta, lo que hay que asumir es que no somos el fin de la Naturaleza y ésta no nos revela verdades para hacernos felices, mejores o saludables... Luego de la crítica viene la inversión: la tentación de asociar el bien a la mentira y el mal a la verdad. El romanticismo juvenil sigue proyectando sus sombras sobre el mundo: *el conocimiento duele, el pensar aflige*, quien busque consuelo y redención no debe dedicarse a la ciencia, mucho menos ir tras la verdad de forma incondicionada. La ciencia es la madre de lo que perturba, inquieta, produce malestar. Por contraposición, rara vez es verdadero aquello que reconforta y tranquiliza. El hombre no puede sostenerse, ni aferrarse, ni encontrar tranquilidad en una verdad así caracterizada.

Una cuestión adicional antes de terminar. Cuando Nietzsche opone la verdad a la tríada fe-creencia-convicción lo hace desacreditando lo que llama a veces la *prueba de la fuerza*, en otras la *prueba del placer*, y ocasionalmente *prueba de la vida o prueba por los frutos*.<sup>421</sup> En esta impugnación se condensa, por un lado, su oposición al utilitarismo y a la tradición metafísica, moral y religiosa con la que discute; por el otro, su lejanía de la interpretación heideggeriana:

“Los piadosos preguntan: ¿os hace felices esta opinión? - Cosa que les sirve como prueba a favor y en contra de la verdad. Ahora bien, si un loco se cree que es Dios y con ello es feliz - como de hecho sucede - entonces, en consecuencia, queda así demostrado que existe un Dios.”<sup>422</sup>

“Aunque uno sufra martirio y muerte por causa de su fe, con ello no demuestra nada sobre la *verdad*, sino sólo sobre la *fortaleza de la fe* en lo que tiene por verdadero.”<sup>423</sup>

---

<sup>419</sup> *Humano, demasiado humano*, § 30, pág. 60.

<sup>420</sup> *Humano, demasiado humano*, § 517, pág. 239.

<sup>421</sup> La *prueba de la fuerza* aparece en toda la producción nietzscheana. Véanse, a modo de ejemplo: Fragmento póstumo del verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [43], pág. 335. - Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [144], pág. 121. - Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [57], pág. 525. - Fragmento póstumo, primavera de 1888, 15 [71], pág. 652. También, del mismo cuaderno, 15 [74], pág. 653. - *El anticristo*, § 50, págs. 96 y 97.

<sup>422</sup> Fragmento póstumo, octubre-diciembre de 1876, 19 [94], pág. 284.

<sup>423</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [38], pág. 335.

“(…) Tal como la fe intensa no prueba más que su intensidad, no la verdad de lo creído.”<sup>424</sup>

“*La prueba del placer.* La opinión grata se acepta como verdadera: ésta es la prueba del placer (o, como dice la Iglesia, la prueba de la fuerza), de la que todas las religiones están tan orgullosas, cuando debieran avergonzarse. Si la fe no hiciese feliz, no sería creída: ¡qué poco valdría entonces!”<sup>425</sup>

“*Razón y sinrazón, inferidas de las consecuencias.* Todos los Estados y ordenamientos de la sociedad: los estamentos, el matrimonio, la educación, el derecho, todo eso tiene su fuerza y duración únicamente en la fe de los espíritus gregarios en ello; es decir, en la ausencia de razones, al menos en el rechazo de preguntar por razones. A los espíritus gregarios no les gusta admitirlo y sienten que es un *pudendum* [pudor, vergüenza]. El cristianismo, que era muy inocente en sus ocurrencias intelectuales, no reparó nada en ese *pudendum*, exigía fe, nada más que fe, y rechazaba con pasión esta demanda de razones; llamaba la atención sobre el éxito de la fe: ya os daréis cuenta de las ventajas de la fe, intimaba, ella os hará felices. En realidad, el Estado procede igualmente y todo padre educa a su hijo del mismo modo: ten sólo esto por verdadero, dice, ya te darás cuenta del bien que hace. Pero esto significa que la *verdad* de una opinión ha de demostrarse por el *provecho* personal que comporta, que la seguridad y solidez intelectuales de una doctrina ha de garantizarla su conveniencia. Es como si el acusado ante el tribunal dijese: mi defensor dice la entera verdad, pues considerad lo que se sigue de su discurso: seré absuelto.”<sup>426</sup>

“*La vida no es un argumento.* Hemos arreglado para nuestro uso particular un mundo en el cual podemos vivir concediendo la existencia de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y substancia, pues sin estos artículos de fe nadie soportaría la vida. Pero esto no prueba que sean verdad tales artículos. La vida no es un argumento; entre las condiciones de la vida pudiera figurar el error.”<sup>427</sup>

La verdad no se prueba ni por el grado de convicción de quien la sostiene, ni por los efectos que produce en quienes la buscan o atesoran. Las proposiciones sobre el mundo no son más verdaderas por los resultados que brindan en la práctica. Muy por el contrario, dichas proposiciones son totalmente independientes de las

---

<sup>424</sup> *Humano, demasiado humano*, § 15, pág. 51.

<sup>425</sup> *Humano, demasiado humano*, § 120, pág. 105.

<sup>426</sup> *Humano, demasiado humano*, § 227, pág. 153.

<sup>427</sup> *La gaya ciencia*, III, § 121, pág. 117. También en V (1886), § 347, pág. 215.

consecuencias que generan: *la vida no es un argumento*. O no debiera serlo. Ya que aquélla suele apreciar más las mentiras que las verdades. La vida está anclada en el error, lo necesita. De esta manera, Nietzsche denuncia una especie de falacia de uso generalizado que confunde la fortaleza vital con la seguridad epistémica.

La fe, las convicciones y las creencias cumplen hasta aquí con todos los requisitos necesarios para ser consideradas vitales: son tan subjetivas como *interesadas*, están encaminadas a fines, son altamente fructíferas, otorgan seguridad y fortaleza, generan efectos bondadosos, placenteros o útiles, facilitan la acción, mueven a ella, se orientan convenientemente hacia la supervivencia de la especie... Históricamente considerada, la verdad actúa en sentido inverso: es fuente de peligro, no se relaciona con la acción, genera malestar, incertidumbre, debilidad, parálisis... De esta manera, verdad y creencia se mueven en ámbitos distintos, usualmente enfrentados. De allí que toda verdad naciente deba enfrentarse a la vida, asumiendo la colisión con lo *creído* hasta entonces *como* verdadero, con lo *tenido-por-verdadero*. Hasta aquí la discusión con la interpretación heideggeriana.

Llegamos hasta aquí reforzados en nuestros dogmas, en el optimismo nietzscheano y en la (in)seguridad que nos brinda, podemos ya pasar la página, o retomar el hilo, según se mire. Si la verdad tiene derecho a la existencia, si es capaz de alcanzarse, si podemos distinguirla del error, si hay condiciones para una cultura superior, si el hombre puede soportar el espanto, si existe el proyecto de una ciencia que ocasionalmente no seque la vitalidad y aporte salud, placer o utilidad, si la especie puede arrancarle secretos a las cosas, si acaso un saber es posible y no porque exista una Naturaleza bondadosa que se preste a tales menesteres, o un Dios que evite los errores, y mucho menos un sujeto libre y autosuficiente con atributos divinos; en síntesis, si todo ello es factible es porque el objeto cognoscible reviste propiedades que lo hacen apto para el conocimiento. Para regresar a la intrincada relación entre sujeto y objeto nos sumergimos, con escasos rudimentos pero férreas convicciones, en la ontología nietzscheana del período estudiado.



## Ese claro objeto del deseo

*Los rasgos adjudicados al ser colaboran con la posibilidad de la verdad*

“Lo que vemos de las cosas son las cosas.  
¿Por qué veríamos una cosa si hubiese otra en su  
lugar?  
¿Por qué ver y oír sería engañarse  
Si ver y oír es ver y oír?”

Pessoa, F. *El cuidador de rebaños*.

Una breve introducción. La tradición científica decimonónica no tenía más remedio que ser optimista. El Ser, sino racional él mismo, debía ser racionalizable. De esta manera se suponía tácita o explícitamente una ontología (cuanto menos) parcialmente descodificable: signos, marcas, atributos lógicos y regularidades en los objetos de conocimiento. Las leyes estaban en las cosas y la tarea del científico consistía en des-cubrirlas. En versiones menos optimistas, aunque se sostenía la *humanidad* y *artificialidad* de conceptos y teorías, se entendía que existía cierta concordancia entre el objeto del saber y el objeto *original*. El hiato entre el mundo y la especie humana no era insalvable. Para colmo de bienes, las propias disciplinas científicas ostentaban irrefutable éxito en tales menesteres: descubrían, entendían, dominaban, predecían, avanzaban en su conquista de las cosas. El proyecto baconiano estaba consolidado y, en términos heideggerianos, asistíamos al *apogeo del ente*.

Desde Kant en adelante, algunos habían asumido que la posibilidad del saber había quedado marginada al ámbito fenoménico, aunque ello no restara científicidad al conocimiento, y mucho menos racionalidad. Recuérdese que *fenómeno* no equivalía a apariencia o falsedad sino que implicaba únicamente la inaccesibilidad al *en sí* de las cosas. No sabríamos cómo son éstas independientemente del sujeto, pero alcanzaríamos a conocerlas tal como se presentan al ser humano: como objeto de su experiencia posible. Atravesando las capas de profundas sutilezas lingüísticas, Heidegger detalló magistralmente las distintas acepciones y el entrecruzamiento de ellas que arrastraba consigo el concepto de *fenómeno*. Aunque aquí no seguiremos el sentido último propuesto por él (*lo patente*, *lo que se muestra en sí mismo*) sí repararemos en su consejo cuando nos alerta que dicho concepto, y sobre todo en Kant, no remite a ninguna apariencia (“*lo que parece ser pero que ‘en realidad’ no es lo que pretexto*”) ni tampoco a *lo que se muestra* (en la clásica definición griega).<sup>428</sup>

En efecto, que hubiera algo así como fenómeno remitía a la experiencia humana y no al objeto tal como éste sería si se lo pudiera captar en sí mismo:

“Al afirmar que la intuición de los objetos exteriores, y la que el espíritu tiene de sí mismo, representan en el espacio y el tiempo, cada una de por sí, su objeto, tal como éste afecta nuestros sentidos, esto es, según se nos aparecen, no quiero decir que estos objetos sean una mera apariencia. Y sostenemos esto, porque en el fenómeno, los objetos y aún

---

<sup>428</sup> Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Bs. As., FCE, 2004, pág. 39 y ss.

las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente; sólo que como esas cualidades dependen únicamente de la manera de intuición, del sujeto en su relación con el objeto dado, este objeto, como manifestación de sí mismo, es distinto de lo que él es en sí.” (...) “Lo que no se encuentra en el objeto en sí, sino siempre en la relación del mismo al sujeto, y que es inseparable de la representación del objeto, es fenómeno: así los predicados de espacio y tiempo, son atribuidos con razón a los objetos del sentido como tales, y en esto no hay apariencia alguna.”<sup>429</sup>

En otras palabras, el propio ente cognoscible pasaba a ser una construcción, dependiente y factible sólo gracias al ente cognoscente. Objetividad y subjetividad adquirirían así nuevos significados. De cualquier manera, puestas las formas previamente sobre el objeto, adjudicadas luego, o conteniéndolas éste por derecho propio, ni la racionalidad, ni las leyes o las regularidades, nada de ello resultaba completamente ajeno o impropio. La correspondencia se mantenía como condición *sine qua non* de la científicidad. Recuérdense sobre todo que, aunque partiera de sus preguntas, lejos de derivar en el escepticismo, la gnoseología kantiana pretendía ser la fundamentación filosófica para la física newtoniana y, con ella, para toda ciencia que se asumiera como tal. Una ciencia apoyada en la experiencia y los sentidos, las formas puras de la intuición y las categorías, ciencia del hombre, fenoménica, pero ciencia en sentido fuerte, vale decir, segura y certera en los conocimientos que de ellas se extraían: apodíctica, universal y necesaria. Por lo menos en lo que hace a la física y a la matemática, modelos últimos del *deber ser* epistemológico de la época.

Volvamos a Nietzsche. Si hay alguna intención perdurable en sus distintos períodos, sabemos que ésta es el emprendimiento de sucesivas campañas contra *las morales*. Para ello apuntó contra filosofías y metafísicas, religiones, paradigmas científicos y estéticos. Primero contra la unicidad del Ser propia del pensamiento parmenídeo, del platonismo y del aristotelismo; también al idealismo y al cristianismo; luego enfrentando a las distintas variantes del racionalismo (del cartesiano al hegeliano, incluidos el materialista, el mecanicista y el evolucionista). Principal encono sufrieron Kant, el empirismo y algunas variantes del utilitarismo. Por último, Nietzsche también se vio desgajado del romanticismo, lo que supuso distanciarse de Schopenhauer. La intención primera: des-moralizar al Ser. El objetivo: invertir los valores... Ahora bien, ¿qué atributos tenía ese Ser (fenoménico o sustancial, ya veremos) que llevó Nietzsche a romper con toda la tradición occidental y a transformarse en un *maestro de la sospecha* (Ricoeur) o en un desenmascarador del carácter del signo, como gustaba decir Foucault?<sup>430</sup> ¿Acaso el nihilismo nietzscheano que atañe a la moral y a los valores arrastra consigo también la negación de las cosas, la supresión del mundo, la objetividad de lo real? Por último, ¿no es una mistificación ubicar a Nietzsche en las antípodas de toda tradición filosófica, en una ontología radicalmente novedosa y ajena a toda tradición?

---

<sup>429</sup> Kant, E. *Crítica de la razón pura*, pág. 221.

<sup>430</sup> Foucault, M. *Nietzsche, Freud y Marx*. Bs. As., El Cielo por Asalto, 2000.

En sintonía con su gnoseología, hemos de aclarar previsiblemente que no hay en el Nietzsche de este período una preocupación ontológica sistematizada, ni clara ni confusa, cosa que sí asomará más adelante, en los fragmentos que componen *La voluntad de poder*. Hasta ese momento, las consideraciones ontológicas se encontrarán desperdigadas a lo largo de su obra. Lejos está Nietzsche de diseñar una totalidad articulada con coherencia y cohesión entre sus partes, y nada hallamos al estilo de las bellísimas armazones contemporáneas símil Heidegger o Sartre, tampoco sólidas arquitecturas como las de Platón, Aristóteles o Tomás de Aquino. Escéptico, intuitivo, romántico, impreciso y vago en las definiciones, renuente a las especulaciones metafísicas, Nietzsche suele esquivar deliberadamente los problemas del Ser: omite pronunciarse sobre ellos y evita a drede delimitar el alcance de los conceptos que utiliza. Únicamente se dedica a combatir las concepciones precedentes. Amén de esto, en este período contamos con ciertas descripciones, comentarios arrojados marginalmente y algunos aforismos aislados que ayudan a comprender cómo piensa el mundo, las cosas, la existencia, la Naturaleza o el universo, como cosa en sí misma y como objeto de saber. Vamos hacia ello.

“*Guardémonos de ello. (...) ¿Cuándo agotaremos nuestros celos y nuestras precauciones? ¿Cuándo dejarán de turbarnos estas sombras de Dios? ¿Cuándo despojaremos por completo a la naturaleza de sus atributos divinos? ¿Cuándo tendremos derecho los hombres a volvernos naturales, en una naturaleza pura, descubierta y emancipada de nuevo?*”<sup>431</sup>

¿Qué son las sombras de Dios? ¿Qué se quiere decir con aquello de una “naturaleza emancipada”? La respuesta es compleja, discutible, y como tal, repudia el singular. Lo primero que diremos es que el objeto mentado es un Ser desdivinizado, amoral, un *ser* con minúsculas: ni una máquina, ni un organismo vivo, ni producto de Demiurgo alguno confeccionado conforme a noble fin; en resumidas cuentas, la famosa amoralidad del ser supone que no hay un *cosmos* como totalidad arreglada y ordenada, sino más bien que:

“(…) El orden estelar en que vivimos es una excepción, y dicho orden, juntamente con la duración que como condición precisa supone, es lo que ha hecho posible, a su vez, la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. Por el contrario, la condición general del universo es el caos por toda la eternidad, y no porque carezca de necesidad, sino en el sentido de falta de orden, de estructura, de forma, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humanos.”<sup>432</sup>

La inmanencia y el ateísmo han de ser incorporados a la ontología. La muerte de Dios es también la del Ser. La totalidad resulta entonces caótica porque no hay

---

<sup>431</sup> *La gaya ciencia*, III, § 109, pág. 107.

<sup>432</sup> *La gaya ciencia*, III, § 109, pág. 106.

orden supremo, lo cual supone además que no haya leyes; pero aquí hemos de entender el concepto de “ley” no en el sentido de falta de regularidad, sino más bien afirmando el hecho de que, en el universo, *no hay quien mande ni quien obedezca*. Una naturaleza des-divinizada es una naturaleza sin autoridad, mas no es una naturaleza contingente. El complejo problema de la distinción entre ley y necesidad es lo que compele a Nietzsche a precisar los distintos sentidos de lo legal.

“(…) Y ¡cómo hemos de atrevernos a censurar ni a alabar al universo! Ni es perfecto, ni aspira a llegar a ser nada de eso; ¡no tiende en manera alguna a imitar al hombre! ¡No obedece a ninguno de nuestros juicios estéticos y morales! No posee tampoco instinto de conservación, ni, en general, instinto alguno; ignora también todo género de leyes. Abstengámonos de decir que la Naturaleza está regida por leyes, en ella no hay más que necesidades; allí no hay quien mande ni quien obedezca, ni quien refrende. Cuando os convenzáis de que no existen fines, comprenderéis que tampoco hay azar, pues la palabra azar sólo tiene significación en un mundo dotado de finalidad.”<sup>433</sup>

Entonces el concepto de ley que Nietzsche desecha es el que tiene connotaciones jurídicas, políticas, religiosas y morales más que epistemológicas y científicas. Y el concepto de *caos* no es tan tradicional ni tan caótico como el que supone Heidegger.<sup>434</sup> Más bien apunta a que el universo no es aquel *verso único* soñado por poetas y metafísicos, no tiende a imitar al hombre, y justamente por ello no posee ni forma ni virtudes morales, no es bondadoso ni perverso. Todos éstos resultan esteticismos humanos, simples e ingenuos antropocentrismos. De pasada vemos aquí cómo esta des-moralización de lo existente se contradice con la idea del Ser como horror e irracionalidad, inhibiendo, en general, cualquier concepción pesimista o romántica de la existencia.

“Prescindiendo de toda teología y de la lucha contra ella, por descontado que el mundo no es bueno ni malo, menos aún el mejor o el peor, y que estos conceptos de ‘bueno’ y ‘malo’ sólo tienen sentido referidos a hombres, y tal vez ni siquiera aquí, tal como habitualmente se los emplea, estén justificados: debemos en todo caso desechar tanto la concepción del mundo denigratoria como la enaltecedora.”<sup>435</sup>

Pero volvamos a los comentarios anteriores. Si el ser es primeramente caótico en el sentido de que su constitución es amoral hay, sin embargo, “necesidades”. Entonces, va de suyo que no debemos pensar lo “caótico” en

---

<sup>433</sup> *La gaya ciencia*, III, § 109, págs. 106 y 107.

<sup>434</sup> “Por mucho que distinga su concepto de caos de la representación de una confusión arbitraria y casual, de un magma cósmico universal, no se desprende Nietzsche del significado tradicional de caos, que alude a lo que carece de orden y de ley. (...) La representación de la totalidad del mundo como ‘caos’ tiene para Nietzsche la función de rechazar una ‘humanización’ del ente en total.” Heidegger, M. *Nietzsche I*, pág. 285.

<sup>435</sup> *Humano, demasiado humano*, § 28, pág. 60.



términos estéticos o moralizantes. Lo mismo nos advierte Nietzsche con relación al azar. Eliminada la finalidad en las cosas, el azar carece de sentido, puesto que de creer en el azar, en el caos, en el desorden... ¿Acaso no incurriríamos en un esteticismo invertido, quizás pesimista y trágico, pero esteticismo al fin? ¿No restituiríamos la moralidad a las cosas, una moralidad que nos urgía extirpar?

“(…) *Quien efectivamente pudiera participar no podría por menos de desesperar del valor de la vida; si lograrse captar y sentir en sí la consciencia conjunta de la humanidad, estallaría en maldiciones contra la existencia, pues en su conjunto la humanidad no tiene ninguna meta, y consecuentemente el hombre, al considerar la marcha en su totalidad, no puede hallar en ella su consuelo y sostén, sino su desesperación.*”<sup>436</sup>

Recolectando migajas. El ser que *imagina* Nietzsche no sólo es amoral, caótico y carente de inclinación teleológica y teológica sino que además, por momentos, se resiste a ser racionalizable o mensurable, por la sencilla razón de que no todo es razón: “*La sinrazón de una cosa no es un argumento contra su existencia, más bien una condición de la misma.*”<sup>437</sup> Al no ser una máquina, ni obra divina, ni un organismo vivo, el universo (la naturaleza, la existencia o el mundo, como lo llama en distintos momentos) rechaza cualquier ejercicio de intelección que pretenda llegar hasta sus entrañas, que aspire a descubrir su esencia racional. Así, con motivo de una polémica contra el mecanicismo de Spencer, en el libro V de *La gaya ciencia* resuenan diatribas como las siguientes:

“(…) Lo mismo sucede con esa creencia con que se satisfacen ahora tantos sabios materialistas, la creencia de que el mundo debe tener su equivalencia y su medida en la razón humana y en los cálculos humanos, y de que hay, por tanto, un mundo verdadero a cuyo último y minucioso análisis puede llegar nuestra mezquina y tosca razón humana. ¿Será posible que rebajemos la existencia a un mero ejercicio de cálculo, a un objeto de estudio de matemáticos apoltronados? Ante todo no hay que propasarse a despojar a la existencia de su múltiple variedad (…)”<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup> *Humano, demasiado humano*, § 29, pág. 62.

<sup>437</sup> *Humano, demasiado humano*, § 515, pág. 239. También en *El caminante y su sombra*, § 2, pág. 117.

<sup>438</sup> La polémica continúa desplegando la ya analizada posibilidad de que con aquel ejercicio de cálculo, lo más que podría obtenerse es un saber acerca de los propios errores, lo que equivale a decir un aprendizaje de cómo calcula la especie. Cuando nos topamos con este Nietzsche, beligerante contra el optimismo, escéptico en esa beligerancia, volvemos al motivo de que el conocimiento aparente del mundo deriva necesariamente en un conocimiento de los errores del hombre, de sus frágiles herramientas cognitivas: “*Eso de que sólo hay una interpretación del mundo con la cual estén ustedes en lo cierto, dentro de la cual pueden hacerse investigaciones científicas (¿querrán ustedes decir mecánicas?) y pueda seguirse trabajando con arreglo a los principios de ustedes; una interpretación que permita contar y calcular, pesar, mirar, tocar, y nada más, es una patochada y una candidez, concediendo que no sea locura o imbecilidad. Y ¿no es, por el contrario, muy probable que lo más superficial y exterior de la conciencia, lo más*

Vimos ya que las fuerzas que atraviesan a Nietzsche en este período podrían resumirse en escepticismo y racionalismo, pesimismo y optimismo, romanticismo y una concepción ilustrada, neokantiana y positivista *sui generis*. Hay fragmentos que abonan ambas interpretaciones, al tiempo que posiciones impuras. Ya cotejamos que estas ambivalencias se van expresando en varios de los problemas que se tocan, siempre tangencialmente, con el tópico de la verdad.<sup>439</sup> Así, en el fragmento anterior, Nietzsche no sólo impugnaba la posibilidad de acceso a la cosa en sí (“mundo verdadero) sino que además se despachaba contra la posibilidad de abordar el mundo en cualquiera de sus manifestaciones. El argumento se apoya en el escepticismo gnoseológico del que ya hablamos: la razón es *mezquina y torpe*, inadecuada para enfrentar *la múltiple variedad de la existencia*. Aparente estocada a la filosofía kantiana y a la cientificidad de la que dimos cuenta. Imposible mensurar lo inconmensurable, sea esto inteligible o sensible, sustancial o sub-puesto por el sujeto cognoscente.

Ahora bien, así como su pesimismo y escepticismo resultan indudables, también lo son sus contrarios. Cuando Nietzsche se concentra en el ámbito fenoménico, cuando deja de polemizar contra el realismo *ingenuo* de su época, cuando se resigna definitivamente a apropiarse de la cosa en sí, entonces aparece un racionalismo tan hiperbólico como el de sus antagonistas. La apariencia ni es signo de error ni es distorsión de lo real. Más científicista que Kant, en este pasaje ya clásico se sostiene lo siguiente:

“*Junto a la cascada*. Al contemplar una cascada en las innumerables ondulaciones, serpenteos y rompientes de las olas creemos ver libertad del albedrío y capricho; pero todo es necesario, cada movimiento puede calcularse matemáticamente. Lo mismo sucede también con los actos humanos; si se fuese omnisciente, debería poderse calcular de antemano cada acción singular, lo mismo que cada progreso del conocimiento, cada error, cada maldad. El agente mismo está atrapado en la ilusión del arbitrio; si la rueda del mundo se parase por un instante y hubiera un omnisciente entendimiento calculador para aprovechar esta pausa, podría seguir contando el futuro de cada ser hasta los tiempos más remotos y señalar cada una de las huellas por las que esa rueda todavía pasará. La ilusión del agente

---

*aparente de ella, su costra, su materialización, sea lo que primero percibamos, quizás lo único? (...)*” *La gaya ciencia*, V (1886), § 373, págs. 264 y 265.

<sup>439</sup> También en el Nietzsche maduro tendremos posiciones encontradas: en *Más allá del bien y del mal*, por ejemplo en § 21, págs. 42 y 43, se criticará el determinismo aplicado a la naturaleza, la voluntad no libre, las leyes naturales y todos los derivados del mecanicismo. Pero en *El anticristo*, por poner un caso contrario, se afirmará la existencia de una realidad con leyes causales naturales (§ 15, págs. 44 y 45).

respecto a sí, la asunción del libre albedrío, forma parte de este mecanismo calculable.”<sup>440</sup>

¿Mecanicismo sin más? Acorde con sus malas artes, Nietzsche recupera los motivos de Laplace aunque no se toma el trabajo de citarlo.<sup>441</sup> Pero lo capital del asunto se encuentra en otro lado. Antes se nos advertía sobre lo inadecuado de rebajar la existencia a una tosca mensura, y ahora se afirma que el mundo sería plenamente mensurable si contáramos con las capacidades para abordarlo. En ambos casos aparece la matemática como la ciencia por excelencia, la que es capaz o incapaz de numerar el ser, de traducir los comportamientos a un lenguaje propio. Sorprende sin dudas el determinismo refulgente de la última cita en cuestión, un determinismo que, en términos de Bunge, convendría definir de la siguiente manera: “*En sentido amplio, es aquella teoría ontológica cuyos componentes necesarios y suficientes son: el principio genético o principio de productividad, según el cual nada puede surgir de la nada ni convertirse en nada; y el principio de legalidad, según el cual nada sucede en forma incondicional ni completamente irregular, o sea, de modo ilegal o arbitrario.*”<sup>442</sup>

La definición anterior coincide plenamente con una de las ontologías nietzscheanas analizadas, hecha la salvedad en lo que concierne a la legalidad. Como sobre la cosa en sí nada podemos mentar, se sobreentiende que este determinismo rige el ámbito estrictamente fenoménico. Volvemos a recordarlo, las contradicciones entre las dos concepciones (y los respectivos pasajes que la fundamentan) hacen imposible cualquier intento de unicidad en la ontología nietzscheana del período. Por un lado, el pesimismo sigue pensando el ser como voluntad, como caos informe, carente de leyes, inaprensible, irracional. Este tono aparece sobre todo cuando Nietzsche discute con las teorías científicas *rivales* y las gnoseologías de la época, incluidas las deudoras de la filosofía kantiana. Por otro lado está su nuevo optimismo ilustrado, raras veces confesado, pero evidente en sus consideraciones filosóficas, en algunos de sus comentarios ontológicos, y en su campaña contra la moral, la metafísica, el arte y la religión. Es este segundo Nietzsche, científicista, determinista, optimista e ilustrado, el que resulta soslayado por las interpretaciones

---

<sup>440</sup> *Humano, demasiado humano*, § 106, pág. 94. También en un fragmento póstumo de finales de 1876- verano de 1877, 23 [9], pág. 328: “(...) *En el fondo, las cosas suceden aquí de manera tan necesaria, conforme a leyes químicas, como de manera mecánica en el caso de la caída del agua de una cascada.*”

<sup>441</sup> Compárese con el fragmento del mecanicista francés: “*Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos.*” Laplace, P. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Madrid, Alianza, 1985. Es cierto que de la comparación resulta el agregado del libre albedrío, cuestión que en el pensador francés no aparecía. De cualquier manera las similitudes son tan evidentes que, no sólo por este caso, podemos decir que Nietzsche vive rozando el plagio. ¡Cuánto le costaba *dar* la razón a un tercero! ¡Dejar que otro hable por él!

<sup>442</sup> Bunge, M. *La causalidad*. Bs. As., Sudamericana, 1997, pág. 48. Este arrebato de Nietzsche no debiera resultar tan sorprendente si se consideran el causalismo y el determinismo de su maestro: “(...) *debemos considerar los sucesos que se desenvuelven delante de nosotros como los caracteres impresos en las páginas de un libro que leemos, sabiendo que estaban en él antes de que las leyéramos.*” Schopenhauer, A. *Sobre la libertad humana*. Madrid, Alba, 2000, pág. 65.

tradicionales. Un Nietzsche sin encono hacia la ciencia, y mucho menos hacia la racionalidad en general.

A este Nietzsche realista, naturalista y neokantiano le podemos adjudicar sin mayores sobresaltos el criterio correspondentista que Heidegger asocia con el positivismo: “*También aquí el conocer es un ajustarse a la medida. Pero lo que tiene el carácter de patrón de medida, aquello a lo que el representar tiene que atenerse ante todo y constantemente, es algo diferente [del platonismo]: es lo que inmediatamente yace delante, lo permanentemente antepuesto, el positum. Se considera como tal a lo dado en la sensación, a lo sensible.*”<sup>443</sup> En este Nietzsche la Naturaleza está ahí, imponiéndosenos, invitándonos a conocerla. Recordándonos que somos parte de ella. Por eso, una vez que ha sido desacralizada y re-naturalizada, razón y sentidos pueden desentrañar sus conductas. Queda claro entonces que Nietzsche no es el archienemigo del positivismo, tal como *cree* Heidegger.<sup>444</sup> Más bien es el propio Heidegger quien necesita *sostenerse en esa creencia*.

Por si fuera poco la veta racionalista alcanza lo inalcanzable: el comportamiento humano. Ya vimos que la nueva filosofía nietzscheana puede definirse como una lucha sin cuartel contra el olvido, cosa que en sus producciones juveniles era sencillamente impensable. Además, en lo que a la historia respecta, ya no hay crítica al historicismo ni a lo que en la segunda *Consideración Intempestiva* se denominaba *historia crítica*. Y es que la historia como devenir humano, a pesar de lo que afirmen algunos estudiosos, no es para Nietzsche un proceso del todo ciego e irracional.<sup>445</sup> Lo mismo ha de sucederle al estudio de ese proceso, vale decir, a la historia como ciencia. La historia científica es tan válida como útil, y ello justamente porque Nietzsche ha establecido una suerte de tregua entre la vida y la sabiduría. La prueba más contundente es que las propias reflexiones nietzscheanas se han vuelto *filosofía histórica y genealogía*, recuerdo compulsivo. Así, la introducción de algunos componentes de racionalidad en el mundo alcanza también al mundo *del* hombre. Y si es dable una ciencia histórica que parta de los orígenes y busque las evoluciones y desarrollos ello es porque el objeto tiene, si no características similares, por lo menos una forma que no resiste en demasía dichos análisis.

Con este Nietzsche optimista conviene delimitar los campos. Hay que separar ontología de gnoseología. Por un lado el ser, por el otro, el conocer. El primer ámbito se rige por la férrea necesidad, resulta medible y calculable, ergo racionalizable, tanto que una inteligencia plena, en poder de todos los datos, podría retrotraerse hasta el inicio de los tiempos e incluso anticiparse al final. Aquí es indudable la convicción en el principio genético, en la necesidad y en el principio de legalidad. Hay regularidad en el ser. En tanto no hay azar ni voluntad libre, puesto que el hombre carece de arbitrio incondicionado y el universo no aparece como un caos informe, resulta que las cosas tienen su lógica y esto juega a favor del conocimiento. Todo es mensurable matemáticamente, tiene sus “leyes” o, en

---

<sup>443</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, pág. 149.

<sup>444</sup> “*Ningún pensador moderno ha luchado de manera más dura que Nietzsche en favor del saber y en contra de un no saber vago y difuso, en una época en que el extrañamiento respecto del saber era promovido por la ciencia misma, especialmente en base a esa actitud que se denomina positivismo.*” Heidegger, M. *Nietzsche I*, pág. 466.

<sup>445</sup> Dannhauser, W. *Op. cit.*, pág. 780.

palabras de Nietzsche, es *necesario*. Si fuéramos omniscientes, fantasea nuestro autor, entonces descubriríamos el funcionamiento del mundo. Aquí los *defectos* están en el hombre y no en el ser propiamente dicho: ahora sí la múltiple variedad de la existencia podría *rebajarse a un ejercicio de cálculos de matemáticos apoltronados*. Este último Nietzsche es tributario directo de la gnoseología kantiana, como también lo era el joven Nietzsche (siempre tensionado entre el romanticismo wagneriano y la ciencia) cuando seguía en muchos aspectos el kantismo *sui generis* de Schopenhauer, Lange y compañía.<sup>446</sup>

Otra digresión no menos capital. Nada hay aún en Nietzsche que se asemeje a un nihilismo ontológico, que disuelva totalmente el mundo en un flujo constante e inconmensurable. Todavía no se coteja la existencia del Nietzsche que sostendría que *no hay hechos, sino sólo interpretaciones*.<sup>447</sup> Muy por el contrario, la existencia de las cosas aún no está puesta en entredicho.<sup>448</sup> El fenómeno *es*. El *factum* de nuestras representaciones también. Tenemos impresiones y re-presentaciones de las cosas porque ellas están allí. Porque el mundo existe. Distinto es el problema de la certeza epistemológica sobre él, de nuestro conocimiento de las cosas, de la verdad extraída sobre y a partir de ellas. Por lo tanto, coincidimos con Maurizio Ferraris cuando afirma que el nihilismo nietzscheano compete exclusivamente al ámbito axiológico, que la aniquilación de la moral en el Ser no termina con las cosas como tales:

“(…) el científico nunca puede trascender los fenómenos para alcanzar la esencia, sino que la esencia *está regularmente presupuesta por los fenómenos*: la experiencia es *intrascendible*, constituye una *realidad última* cuya vigencia no queda invalidada en lo más mínimo por la multiplicidad de las interpretaciones; el hecho de que no sea posible encontrar una racionalidad última en la naturaleza no implica ni una condena de la racionalidad, ni un anonadamiento del mundo.”<sup>449</sup>

---

<sup>446</sup> Recuérdese que la tesis de Doctorado de Nietzsche (1868) iba a llevar por título *Sobre el concepto de lo orgánico en Kant*. Sobre éste y el científicismo véase en *La filosofía en la época trágica de los griegos* (Capítulo 19, págs. 232 y 233) la validación de las ciencias naturales y el kantismo en torno a la causalidad (Capítulo 6, pág. 210). También en *Los filósofos preplatónicos* (§ 16, Los pitagóricos, pág. 157) el aseguramiento de una matemática que permite la *investigación totalmente exacta* de los cuerpos físicos. En el mismo texto, secundando la idea kantiana de que espacio y tiempo son realidades empíricas para nosotros (§ 12, Zenón, pág. 112) y las loas a Kant (§ 1, Introducción, pág. 19). Por último, las alabanzas a la ciencia natural como estudio de los fenómenos materiales en el fragmento póstumo de finales de 1870 (6 [4], pág. 142), los nuevos elogios a Kant en la *Consideración intempestiva* dedicada a Strauss (Capítulo 6, pág. 67 y ss.) o en *El nacimiento de la tragedia* (Capítulo 18, págs. 147 y 148; y Capítulo 19, pág. 159) donde habla del kantismo como una *sabiduría dionisiaca en conceptos*. Sobre Kant, Lange y Schopenhauer juntos: Carta a Hermann Mushacke, Noviembre de 1866, pág. 430. Para los varios elogios a la *Historia del materialismo* de Lange ver: Carta a Carl von Gersdorff, finales de Agosto de 1866, págs. 412 y 413. - a Hermann Mushacke, Noviembre de 1866, pág. 430. - a Carl von Gersdorff, 16 de Febrero de 1868, pág. 486 (todas en *Correspondencia I*).

<sup>447</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [108], pág. 108 y fragmento póstumo, final de 1886-primavera de 1887, 7 [60], pág. 222, entre otros.

<sup>448</sup> En este sentido no habría razón alguna para sostener, como hace Nehamas, que la *genealogía* resulta la alternativa nietzscheana a la *ontología*. Ver: Nehamas, A. *Op. cit.*, pág. 133.

<sup>449</sup> Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*, pág. 45.

Precisemos los acuerdos. Somos cautelosos con la afirmación de Ferraris acerca del problema de la “racionalidad última en la naturaleza” en Nietzsche. Lo que sí es indudable es que el mundo como tal *no se ha convertido en fábula*. En otras palabras, la des-moralización del ser no lleva a su extinción. Una naturaleza emancipada, libre de los ropajes divinos, sigue siendo una naturaleza. Y si lo es, ello se debe fundamentalmente a la des-divinización acaecida con la ciencia. Si el ser ha dejado de ser un fetiche esto obedece, primeramente, a la práctica científica. Ontológicamente, este Nietzsche no se desvía un ápice de la tradición realista y materialista. El mundo sensible está ahí... que no es materia, pues será fuerza o energía, pero que es fenómeno, se experimenta, nos afecta y nos circunda... De eso sí no hay duda.

“Fenómeno y cosa en sí. Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia -lo que llaman el mundo del fenómeno- como ante un cuadro desplegado de una vez por todas y que mostrase invariablemente la misma escena; esta escena, piensan ellos, debe interpretarse correctamente para así inferir la esencia que ha producido el cuadro, es decir, la cosa en sí, que siempre suele considerarse como la razón suficiente del mundo del fenómeno. En cambio, los lógicos más rigurosos, tras haber definido nítidamente el concepto de lo metafísico como el de lo incondicionado, y por ende, incondicionante, han puesto en tela de juicio toda conexión entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo que nos es conocido, de modo que en el fenómeno *no* aparece de ningún modo la cosa en sí y ha de impugnarse toda inferencia de ésta a partir de aquél.”<sup>450</sup>

En esta segunda versión la cosa en sí es una incógnita de la cual resulta imposible derivar lo fenoménico. Así queda eliminada la apariencia como apreciación fantasmagórica de la realidad: es indudable que hay ser, y que éste es ser fenoménico. Por momentos es racional y mensurable, en otros también se puede alcanzar. En ambos casos su abordaje debe ser amoral. Pero las discrepancias y contradicciones mayores del discurso nietzscheano afloran justo en el momento en que se trata de los alcances del saber humano, cuando se arriesga el conocimiento de las cosas. Recién aquí vemos vacilación, desdoblamiento irremediable. Debe quedar claro, empero, que mientras tanto no hay desvanecimiento alguno del ser fenoménico, ni un juego de infinitas reinterpretaciones que menoscabe alguna forma de la verdad como *adaequatio*. El perspectivismo, como teoría del ser y del conocer, es absolutamente inadmisibles en *este* Nietzsche.

Por lo dicho, pues, resulta infundado y extemporáneo anticiparle a este período posiciones unitarias como las que sostiene Nehamas: “*Nietzsche intenta demostrar que nuestras categorías lingüísticas son compatibles con las diferentes versiones de la estructura ontológica del mundo. Esto es, intenta demostrar que el mundo no tiene ninguna estructura ontológica. Como veremos por medio de una analogía, el mundo de la voluntad de poder*

---

<sup>450</sup> *Humano, demasiado humano*, § 16, pág. 51.

es 'en sí mismo' radicalmente indeterminado: puede ser descrito de muchas formas, ninguna de las cuales necesita, ni de hecho puede, aspirar a constituir su representación correcta en última instancia."<sup>451</sup> Se observa claramente dónde reside el error de exégesis: alentar la creencia en una ontología nietzscheana sin percatarse de la multiplicidad de ellas, omitiendo las contradicciones que éstas encierran. En Nietzsche no hay aún perspectivismo ni voluntad de poder como sostén de la ontología. La generalización al respecto resulta otra forma innecesaria del error.

Recuperemos lo dicho. En su primera versión, inalcanzable la cosa en sí e inaccesible el ser, el hombre queda sumido en la más pura ignorancia. Lo fenoménico también cambia su sentido, se vuelve apariencia, vale decir, pura irrealdad. El hombre sólo puede ser artífice de ficciones tendentes a garantizarle una ubicación segura en el caos que lo circunda. Este posicionamiento se corresponde, groseramente dicho, con la versión escéptica y romántica. El otro discurso nietzscheano es más optimista, el hombre es capaz de ubicarse plenamente en el mundo de la "apariencia", incluso elevarse por encima de la "serie" de errores constantes que él mismo ha construido, puede re-presentarse el mundo. Hay legalidad, cierta racionalidad, regularidades, necesidad, posibilidad de cálculo certero, matematización de las cosas, etc. En esta versión, apariencia no equivale a error, sino a objeto empírico, mundo de la experiencia posible para el hombre. Aquí el mundo fenoménico es el de Kant y el las ciencias, no el de Platón o el cristianismo.

Nuevamente Ferraris nos aporta la clave para entender las idas y venidas del discurso de nuestro autor: "*El hecho de vivir en la apariencia se traduce en una ontologización del fenómeno, mientras que, por otra, sigue presente la tentación de comportarse frente a la apariencia como si esta fuera una ilusión (y, por tanto, de admitir implícitamente una referencia ulterior al fenómeno). En esta segunda versión no existen ni experiencias inmediatas ni a priori lógicos; todo ha llegado a ser a través de un proceso genético que se va solidificando sucesivamente (y de modo transitorio) en estructuras (...) lo que pretendemos sugerir es que la contradicción de Nietzsche se puede resolver distinguiendo el plano ontológico del plano gnoseológico.*"<sup>452</sup> Y esto es lo que estamos tratando de hacer.

Lo reiteramos: el nihilismo moral no alcanza la esfera de la ontología. El mundo fenoménico no sólo no desaparece sino que en muchos momentos resulta comprensible. De esta manera, Nietzsche no deja de estar tensionado por las fuerzas que lo acorralan. Kant es el problema, el enigma indescifrable y la solución al mismo. En esta última versión, para ambos pensadores, sólo existen fenómenos, y los fenómenos no son lo aparente sino justamente lo contrario: lo real para el sujeto. Para los dos el mundo no es sino relación; pero el fenómeno no es relativo, sino absolutamente cierto: "*(...) su perfecta e incondicionada realidad está garantizada, y no debilitada, por el noumeno (...) En otras palabras: fenomenismo y relacionismo no son, para nada, relativismo o inmaterialismo, y esto vale tanto para Kant como para Nietzsche.*"<sup>453</sup> Hay un

---

<sup>451</sup> Nehamas, A. *Op. cit.*, pág. 124.

<sup>452</sup> Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*, pág. 41.

<sup>453</sup> Ferraris, M. *Op. cit.*, pág. 39. "*(...) si la verdadera realidad está dada por las percepciones, los objetos de la percepción son originarios y totalmente distintos de los estados de consciencia que a ellos se asocian (dicho de otro modo, el fenómeno no es 'subjetivo'; antes bien, es a partir de la sensación como se dan las dos series de lo subjetivo y de lo objetivo).*" *Op. cit.*, pág. 39.

Nietzsche que confirma esta interpretación, hay otro que la desmiente. También hay uno que es los dos al mismo tiempo y en el mismo lugar, uno cuya *esencia* a veces parece inalcanzable; en otras, inexistente... Como la cosa en sí.

Sucede que en sus consideraciones ontológicas y gnoseológicas Nietzsche se pone a hacer lo prohibido: se entromete en la deleznable metafísica, la síntesis de síntesis, la clase de metafísica no recomendada por Kant. Nietzsche se aleja del ámbito de lo sensible, de lo capaz de ser probado y refutado, de lo que se ve o se palpa, de los objetos de nuestra experiencia posible. Porque la noción de un mundo carente de un carácter previo, de rasgos y propiedades (sean éstas positivas o negativas), es algo imposible de ser probado. Caos, necesidad... ¿Qué tiene de mejor esta premisa sobre aquella que indica que el mundo es orden? ¿Por qué caos y no azar? ¿Cómo asegurarlo? ¿Por qué no indeterminación antes que determinación? ¿Acaso no son formas humanas puestas *a priori* de manera de entender lo ininteligible, de abordar lo que nos desborda, lo que nos trasciende por los cuatro costados? En esto Kant había sido prudente antes que cobarde: no había eliminado el dualismo entre cosa en sí y fenómeno. ¿Cómo hacerlo a través de la ciencia y la empiria? Y Nietzsche duda en hacer lo mismo. Y se apresura al declarar abolida una realidad al margen del sujeto, lo mismo que cuando afirma los caracteres de la naturaleza desacralizada. Y yerra cuando niega todo, porque puestos a creer que la cosa en sí sea inaccesible, de esto no podemos derivar, de manera lógica y rigurosa, su inexistencia. Nietzsche lo sabe, y de allí sus reparos con la cosa en sí.

Al menos Kant había actuado decididamente. Había afirmado que la cosa en sí *podía* existir aunque no fuéramos capaces de alcanzarla. Pero que al margen de ésta, el fenómeno no equivalía ni a apariencia, ni a mentira, ni a error. El mundo sensible y empírico era concreto y bien real. De esta forma rompía Kant con la tradición y encaminaba todo pensar hacia la ciencia. Es verdad que al mantener viva a la cosa en sí dejaba la puerta abierta a una nueva metafísica, y no se chocaba ni con el platonismo ni con el cristianismo porque *podía* seguir existiendo un mundo verdadero, ideal, etc. Esto es lo que le molesta a Nietzsche. De esto es de lo que se ríe nuestro autor. No tanto de la cosa en sí como de que ésta se identifique con los trasmundos morales, religiosos y filosóficos. Porque ello conduce a la falsedad de nuestro mundo, niega la experiencia tanto como la ciencia, nuestra animalidad, nuestra forma de ser en el mundo, el único conocido. Nietzsche rechaza que se rechace lo real. Esto, dice, es moralizar sobre el ser, imprimirle caracteres sobre una página en blanco, sin siquiera saber leer ni escribir, sin tener constancia de que haya páginas. Así no se puede emancipar a la naturaleza de ninguna sombra divina. Ergo, tampoco se puede liberar al hombre.

Para cerrar este capítulo volvamos a una de nuestras hipótesis en tren de clarificarla. Reafirmamos que en este período hay, a la par del escepticismo y el pesimismo descrito, un primado del optimismo científico. Éste no se valida por una cuestión de número de citas en su favor sino como resultado una orientación que sirve de guía: la voluntad de saber y la necesidad de verdad que Nietzsche especifica como signo de los tiempos, unos tiempos que son los suyos. Además, dicho optimismo se expresa no sólo en las consideraciones estrictamente ontológicas (casi



ausentes en esta parte de su obra) sino fundamentalmente en las digresiones sobre otros tópicos (religiosos, morales, estéticos, científicos). En lo que a la gnoseología concierne, cuando aborda lo fenoménico, Nietzsche cede frecuentemente al kantismo y al realismo de la época. Por tanto, acordamos con Simmel y Ferraris cuando afirman que lo suyo sigue siendo una variante del fenomenalismo kantiano<sup>454</sup>, aunque no rompa definitivamente la dualidad entre fenómeno y cosa en sí, mundo verdadero y mundo aparente, o lo haga de una manera distinta a la que el kantismo nos tenía acostumbrados. Por momentos, cuando abandona el escepticismo, Nietzsche quiere ser más kantiano que Kant. Pero el problema sigue siendo qué hacer con la cosa en sí y precisar de qué cosa en sí estamos hablando. Y Nietzsche vacila:

“(…) Quizá reconozcamos entonces que la cosa en sí merece una risotada homérica: que tanto, aun todo, que *parecía*, y, propiamente hablando, está vacía, a saber, vacía de significado.”<sup>455</sup>

“*Mundo metafísico*. Es verdad que podría haber un mundo metafísico; su posibilidad absoluta difícilmente puede combatirse. Consideramos todas las cosas con la cabeza humana y no podemos cortar esta cabeza. (...) No queda entonces más que aquella posibilidad; pero absolutamente nada puede comenzarse con ella, y mucho menos hacerse depender la felicidad, salud y vida de las hebras de una tal posibilidad. Pues absolutamente nada podría predicarse del mundo metafísico, sino que es absolutamente otra cosa, otra cosa para nosotros inaccesible, incomprensible; sería algo con propiedades negativas.”<sup>456</sup>

A Nietzsche le preocupan más las implicancias morales de la cosa en sí que las consecuencias estrictamente ontológicas. Al margen de esto, su gnoseología se orienta hacia el fenómeno. Éste es objeto de saber, es real, es lo único que tenemos. El ser cierto del fenómeno no se debilita en lo más mínimo con la des-moralización del Ser con mayúsculas. El problema reside en precisar los alcances de este saber fenoménico. A veces hay más, a veces menos, y a veces nada.

---

<sup>454</sup> Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*, pág. 21. “(...) Precisamente porque Nietzsche se esfuerza en impugnar un mundo de noúmenos contrapuesto al mundo de los fenómenos, estos últimos no sufren ningún deterioro ontológico, al contrario, quedan plenamente fundados en su propia realidad (como realitas phaenomenon), sin que por ello tengan necesariamente que ser materia (...)” *Op. cit.*, pág. 38.

<sup>455</sup> *Humano, demasiado humano*, § 16, pág. 52. Oiremos otra risotada años más tarde, en *Ecce homo*; allí se continúa afirmando la existencia del mundo material y de los sentidos, se niega el más allá ideal (trasmundos) y se termina con la dualidad entre mundo verdadero y mundo aparente: “A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El ‘mundo verdadero’ y el ‘mundo aparente’ - dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad... Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos - hasta llegar a adorar los valores inversos de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado derecho al futuro.” *Ecce homo*, Prólogo, § 2, pág. 16.

<sup>456</sup> *Humano, demasiado humano*, § 9, págs. 46 y 47.

De vuelta al punto de inicio. Schopenhauer pretendía encontrar lo absoluto en la Voluntad, el primer Nietzsche lo siguió hasta donde pudo. El segundo ya no lo hace, aunque queden restos de ese pensamiento. Ahora, una impropia y atípica modestia lo lleva a reconocer lo fenoménico; y su no menos excéntrico optimismo lo aleja irremediabilmente de Schopenhauer. Sin embargo, el deseo de verdad, pulsión vital e irrefrenable tan bien descrita por él, lo fuerza a que jamás pierda el anhelo de alcanzar la cosa en sí, o por lo menos le impide decretar su inexistencia sin más. Aunque al hombre se le presente caprichosamente, el mundo resulta ordenable: es una totalidad que, sin finalidades morales ni sentidos (*restos de la divinidad, bien, verdad, belleza, mundo verdadero, cosa en sí, etc.*) tiene, sin embargo, sus regularidades, manifiestas o encubiertas, regularidades que son susceptibles de ser entendidas, aunque más no sea parcialmente, reducidas a su aparición fenoménica y, lo que es más importante aún, traducidas a lo que comúnmente se entiende como leyes científicas. Principios, regularidades, comportamientos constantes. Uno de ellos, emblemático, no tratado hasta ahora, es el de la causalidad.

## La causalidad

*Más lejos de Hume que de una ciencia kantiana*

“También el jugador es prisionero  
(La sentencia es de Omar) de otro tablero  
de negras noches y de blancos días.

Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.  
¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza  
De polvo y tiempo y sueño y agonías?”

Borges, J. L. *Ajedrez*.

El problema de la causalidad es maravillosamente inagotable, y pobres son nuestros conocimientos en torno a él. Aquí sólo lo tomaremos como aporte complementario al objeto de este ensayo: situándolo en concordancia con el concepto de verdad. En palabras más exculpatorias aún: entramos en materia merced al implacable determinismo que gobierna las cosas, a la manera de Borges, obligados por unas circunstancias de las que no podemos escapar, pero de las que somos fatalmente conscientes.

Con el *Tratado de la naturaleza humana* (1739) y la *Investigación sobre el entendimiento humano* (1751) David Hume inscribía una cesura en la historia del pensamiento occidental: atacaba la idea del yo sustancial y con ello la base del racionalismo cartesiano. Merced a una original combinación de empirismo, psicologismo, escepticismo y algunos resabios de nominalismo, el filósofo escocés argumentaba primero contra la posibilidad de las cosas mismas, más tarde contra la idea de sustancia y luego contra ese Yo pensante que otrora garantizara la existencia de ambas. Arrastrado por aquellas críticas, el principio de causalidad quedaba herido de muerte y tuvo que esperar unos treinta años, hasta la llegada de la *Crítica de la razón pura*, para recuperar algo de la salud perdida. Nietzsche, acopiador de bienes ajenos e inquisidor maldito a la vez, recolectará los frutos alumbrados por ambos pensadores, para luego formular una visión sincrética sobre el tema, aunque no exenta de los equívocos y ambigüedades que venimos poniendo de manifiesto.

El empirismo inglés en general (y el humeano en particular) partía de reconocer el hecho de que lo único cierto de nuestro conocimiento de las cosas eran las percepciones que de ellas recogíamos; éstas se hallaban divididas en impresiones e ideas, distinguibles por su grado de “fuerza” y “vivacidad”. Al resumirse todo a las percepciones sensibles del sujeto no quedaba sustancia alguna detrás de la aparición fenoménica (ni Formas, ni Ideas, ni nada semejante). La identidad y la mismidad eran concebidas como productos de la creatividad humana. De allí que lo de Hume fuera no sólo un anonadamiento gnoseológico, sino que trepara hasta el ámbito ontológico y que rápidamente, al igual que en Berkeley, cosechara variopintas acusaciones de solipsismo, sólo mitigadas por su reconocido naturalismo.

Con las impresiones como única reserva ontológica se esfumaba la cosa en sí. La existencia del mundo y la del Yo idéntico derivaban de una ilusión *poiética* del sujeto: eran el trabajo mancomunado de la memoria y la imaginación que

funcionaba por medio del principio de asociación. Era éste quien garantizaba las imprescindibles funciones de semejanza, contigüidad y causalidad. De esta manera desaparecía el objeto propio de la *episteme* y quedaban sólo criterios de verdad pragmáticos y operativos que sobrevivían merced a un tenue fenomenismo. Implacables y honestas conclusiones: la ciencia, la metafísica y la filosofía (consolidándose, triunfantes o ya desprestigiadas) no diferirían demasiado del sentido común, aquello que, al decir de Descartes, había sido “la cosa mejor repartida del mundo”. En el contexto de una filosofía que había girado hacia la gnoseología, lo de Hume era de una radicalidad tan lacerante que marcaría, indeleble, los debates intelectuales posteriores.

“La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquella otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fueran casi idénticas, y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas. La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo. Es esta semejanza la causa de la confusión y el error, y la que nos lleva a colocar la noción de identidad en lugar de la de objetos relacionados.”<sup>457</sup>

“(…) Los objetos variables y discontinuos, pero supuestamente la misma cosa, lo son tan sólo en cuanto que consisten en una sucesión de partes mutuamente conectadas por semejanza, contigüidad o causalidad. (...) Nuestra tarea principal consistirá, pues, en probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados.”<sup>458</sup>

Como ya hemos advertido, para entender la crítica al principio de causalidad es menester comprender previamente el ataque a la noción de sujeto sustancial o al principio de identidad del sujeto. Empirista consecuente, Hume pensaba que, de existir, el Yo debiera tener una impresión correspondiente, es decir, una percepción o idea de él que se mantuviera idéntica a sí misma. El filósofo escocés no verificaba tal cosa y aquella imposibilidad se evidenciaba toda vez que, si dejamos de lado las percepciones exteriores que recibimos, nunca tenemos una percepción del Yo, por así decirlo, vacía. Pero entonces ¿de dónde proviene la idea de un Yo idéntico, depositario de las percepciones exteriores y garante epistémico de la realidad de ellas? Hume responde que, por un lado está la memoria fijando las representaciones en una serie repetitiva, grabando involuntariamente las impresiones que permanentemente se nos aparecen; por otro lado se haya la imaginación, una potencia con formidables capacidades ficcionales que genera un Yo ilusorio, dado

---

<sup>457</sup> Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Tecnos, 1998, pág. 358.

<sup>458</sup> *Op. cit.*, pág. 359 y ss.

que requiere de algo que funcione como soporte de aquellas percepciones. La subjetividad es ficticia pero imprescindible, es un “teatro sin escena cierta”.

“Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes, que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. (...) Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esa idea? (...) Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. (...) Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia no existe tal idea.”<sup>459</sup>

Entonces, del trabajo conjunto y repetitivo de memoria e imaginación se desprende la ficción de que tras la fábula hay una realidad, una presuposición (o prejuicio) de un objeto continuo que enlace las percepciones: este objeto continuo e imaginario no es otro que el Yo. Colegía entonces Hume que éste no equivale a una realidad sustancial, no hay *cogito* (ni *a priori* ni *a posteriori*) sino que es la imaginación la que produce toda ficción de sustancia, y en particular la de sustancia pensante. Destacando el rol primario de la imaginación en nuestro conocimiento, Hume abría nuevamente un hueco para que se colaran las teorías ficcionalistas y el escepticismo.<sup>460</sup>

El ataque humeano se dirigía primordialmente al racionalismo cartesiano, y encuentra su forma más acabada en la crítica a la ley de causalidad, vale decir, a su fundamento pretendidamente objetivo. Afirma Hume que la causalidad sólo se justifica a partir de la regla psicológica de asociación de las impresiones que usa el entendimiento humano: contigüidad, continuidad y semejanza, todas ellas adquisiciones de la experiencia. Pero estrictamente hablando estamos inhabilitados para decir que la relación de causa-efecto exista en la realidad. Que los fenómenos se

---

<sup>459</sup> Hume, D. *Op. cit.*, pág. 353 y ss.

<sup>460</sup> Aunque evidentemente sentaran un precedente ineludible para el gran impacto de la obra de Hume, los escépticos no habían negado la causalidad, sino que únicamente habían suspendido el juicio al respecto. Ver: Sexto Empírico. *Op. cit.*, págs. 107, 235 y ss. y Diógenes Laercio. *Op. cit.*, pág. 371. Por otro lado, para entrar en la relación entre Hume, Kant y Nietzsche, aunque no se aborde específicamente el problema de la causalidad, ver el ilustrativo estudio de Warnock, M. *Op. cit.*, pág. 258 y ss. En dicho trabajo se presentan además unas cuantas pruebas de las contradicciones nietzscheanas sobre el tópico de la verdad.

sigan los unos a los otros no implica que estén conectados. ¿Por qué? Veamos. ¿Qué nos es dado de fuera? Dijimos que percepciones de hechos y nada más. Dichas imágenes se dan individualmente, nunca en enlace necesario. Recuérdese que sólo las relaciones entre ideas revisten el carácter de necesidad, *ergo*, las conexiones entre hechos o acontecimientos son meramente contingentes. En el ejemplo tradicional: vemos el relámpago y oímos el trueno; pero ni vemos ni oímos *en* el relámpago la causa del trueno. Dicha causa, como tal, no es una impresión y, por consiguiente, ningún concepto de la experiencia. Ahora bien, avanza Hume, sucede que los mismos hechos vuelven ante nosotros repetitivamente, y con tanta frecuencia, que al mismo tiempo que engendran las impresiones producen involuntariamente su sucesión, y es esta sucesión a su vez una impresión. Por estas impresiones producidas creemos que la serie siempre tendrá lugar, y que así debe suceder.

Resumiendo, como el enlace necesario de hechos diversos no es un concepto racional y, tomado rigurosamente, tampoco un concepto de la experiencia, y sí tan sólo una creencia de la experiencia o hábito, concluye Hume que la necesidad no está dada sino supuesta por nosotros; su verdad no es demostrada ni fundada epistemológicamente sino meramente creída. Así, a diferencia de lo que sostenía el racionalismo, el efecto no estaba ya contenido necesariamente en la causa sino que las conexiones causales son inferencias meramente probables, apoyadas en la repetición. Dicha repetición termina por formar un hábito que deriva en la creencia en la causalidad. ¡La causalidad rebaja a un simple hábito subjetivo! ¡Obscena herejía! Lo de Hume, pensaban alguno, era un encono inexplicable, pura malicia, sin causa alguna.

No era menor la ofensa que se había sufrido con la contundente impugnación humeana. Aunque la historia es conocida, veamos cómo procedió el idealismo trascendental con el problema. Luego de admitirlo<sup>461</sup> se trazan nuevas posiciones, cambiando las fichas y pateando el tablero: aunque todo conocimiento comience con la experiencia, no todo conocimiento proviene de ella. Se parte de un axioma distinto al del empirismo. El Sujeto kantiano es otro, justamente porque vuelve el sujeto al conocimiento. Junto a ello se esfuma el ceniciento y efímero mundo de Hume, además del saber aparente con que se congraciaba a la especie. Por otro lado, si Kant esperaba sentar las bases filosóficas para una ciencia fiable estaba coaccionado a rehabilitar el principio de causalidad, pilar imprescindible de ella. Y a tales fines debíase desmentir el desprestigio y la labilidad inoculadas por Hume. Pero esta tarea no era sencilla, pues merced al celo y a la radicalidad empirista ya no podría decirse sin más que las causas anidan en las cosas, a la manera de una substancia tal como suponían los griegos y la tradición racionalista (de la que el filósofo alemán también renegaba). Tampoco podríamos sostener que causa y efecto son meras ficciones subjetivas que atañen al sujeto, o creencias arbitrarias fundadas en la experiencia: ésta última procede por inducción, y de ser así la ciencia no tendría sentido ya que todo sería contingencia y no habría fundamento alguno para postular la existencia de leyes universales y necesarias.

---

<sup>461</sup> Kant, E. *Crítica de la razón pura*, págs. 259 y 260. Ver además págs. 724 y 728.

Sabemos que Kant busca despegarse tanto del empirismo como del racionalismo, o pretende superarlos en la síntesis. Le urge restaurar el orden y la necesidad, reconstruir las ruinas que había dejado el nuevo terremoto escéptico. La razón es arquitectónica, y Kant un inigualable constructor. Piedra sobre piedra se acomete la prolija restauración. Luego, si las relaciones causales no anidan en las cosas, ni son parte de una realidad en sí misma, y tampoco son meras quimeras producto de fantasías humanas, ni provienen de la experiencia sensible, ¿qué son y cómo podríamos definir las? ¿Qué nuevo lugar habría de asignársele?

“La relación en virtud de la cual en los fenómenos (considerados como percepciones posibles), la existencia de lo que sigue (lo que sucede), está necesariamente y según una regla determinada en el tiempo por algo que precede; en una palabra, la relación de causa y efecto, es la condición del valor objetivo de nuestros juicios empíricos relativamente a la serie de percepciones, por consiguiente, de su verdad empírica, y por lo tanto de la experiencia. El principio de la relación de causalidad en la serie de fenómenos tiene, pues, también un valor anterior a todos los objetos de la experiencia (sujetos a las condiciones de la sucesión), puesto que él mismo es el principio que posibilita esta experiencia.”<sup>462</sup>

La solución al embrollo: la noción de causa pasa a ser concebida como una *categoría*, vale decir, como uno de los conceptos del entendimiento que hacen factible la experiencia empírica. Lo repetimos: hay otro sujeto del conocimiento, ergo, otro Sujeto en general. Nuevamente situada en el ámbito del hombre, objetiva y fenoménica a la vez, no derivada en modo alguno de la empiria mas función capital del entendimiento, la causalidad es sintética y *a priori* al mismo tiempo, lo que implica además que es la posibilidad objetiva de la experiencia como tal: “*No es un (...) principio (ontológico) que se baste a sí mismo, y cuya evidencia sea radical. La noción de causalidad permanece así inatacable, pues su aceptación no depende ni de una supuesta evidencia ontológica (que, por lo demás, es vacía de contenido) ni de la mostración empírica (que no llega nunca a resultados universales y necesarios).*”<sup>463</sup>

De esta forma se opera la separación kantiana del empirismo y del racionalismo. Ajuste de cuentas y aparente superación dialéctica: sostener la existencia de una combinación de apriorismos lógicos y formales con los imprescindibles datos sensibles asidos con posterioridad. Una vez pasado por el tamiz de Königsberg, el enlace (síntesis) en que consiste la relación causal no estaría dado ya por la unión de los objetos en sí, sino que sería una función del entendimiento, responsable de poner previamente el marco para que aquéllos existan como tales. Un esquema formal que permite la aprehensión objetiva de los

---

<sup>462</sup> Kant, E. *Op. cit.*, pág. 347.

<sup>463</sup> Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alianza, 1979, págs. 466 y 467. También en el mismo lugar: “*El entendimiento contiene la condición a priori de la posibilidad de determinación de todos los instantes de los fenómenos en el tiempo -tal como se expresa por medio de la ley de causalidad en tanto que ley universal y necesaria.*”

*fenómenos* (entendidos como representaciones del sujeto). Ni sustancial, ni exclusivamente empírica: ya no es la experiencia la que origina la idea de cambio y sucesión (como en Hume) sino que, a la inversa, toda experiencia y aprehensión de fenómenos supone aquel principio.

“Pero el concepto que lleva consigo la necesidad de la unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, el cual no puede hallarse en la percepción. Ese concepto es aquí de relación, de *causa y efecto*, es decir, de una relación cuyo primer término determina al segundo como su consecuencia, y no tan sólo como algo que podía preceder en la imaginación (o no ser percibido de ninguna manera). Sólo, pues, porque sometemos la sucesión de fenómenos, por consiguiente, todo cambio a la ley de causalidad, es posible la experiencia misma, es decir, el conocimiento empírico de sus fenómenos. Por consecuencia, sólo en virtud de esa ley son éstos posibles como objetos de la experiencia.”<sup>464</sup>

Verdad y causalidad volvían a darse la mano. Herramienta formal imprescindible y con certeza epistémica a la vez, el principio causal se restituía en Kant como formando parte del esquema apriorístico del sujeto cognoscente, al tiempo que posibilitaba los objetos cognoscibles. Empirismo y racionalismo quedaban subsumidos bajo el idealismo trascendental. En movimiento previsible, la coherencia anhelada por el filósofo de Königsberg se plasmaba también en el organizador supremo que permite la explicación de toda modificación en el mundo fenoménico. De esta manera, ni cosa en sí, ni artificio de ficción, causas y efectos volvían al mundo del hombre, posibilitando el mundo, posibilitando al hombre, salvando una ciencia cuya dignidad había sido puesta en entredicho.

*“Principio de la sucesión en el tiempo según la ley de causalidad:* Todos los cambios acontecen según la ley del enlace de causas y efectos. (...) Mas este enlace no es obra del solo sentido ni de la intuición, sino producto de una facultad sintética de la imaginación que determina el sentido interno relativamente a las relaciones de tiempo. Es esta facultad quien une entre sí los dos estados, de tal suerte, que el uno o el otro preceden en el tiempo; porque el tiempo en sí no puede ser percibido, y no por relación con él se puede determinar en el objeto lo que precede y lo que sigue, es decir, empíricamente.”<sup>465</sup>

---

<sup>464</sup> Kant, E. *Op. cit.*, pág. 340. “(...) *El valor objetivo de las categorías, como concepto a priori, se apoya en que sólo ellos hacen posible la experiencia (en cuanto a la forma del pensar). Se refieren, pues, necesariamente a priori a los objetos de la experiencia, puesto que solamente mediante ellas en general puede pensarse algo empírico. Tiene, pues, la deducción trascendental de todos los conceptos a priori un principio con el cual debe dirigirse toda investigación, a saber: que esos conceptos deben reconocerse como condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia (bien sea de la intuición que se encuentre en ella o del pensamiento).*” *Op. cit.*, págs. 258 y 259.

<sup>465</sup> Kant, E. *Op. cit.*, pág. 339.



Resumiendo. Para Kant, los juicios causales ya no son meramente sintéticos ni *a posteriori*, tampoco proceden de la experiencia (una “cuestión de hecho”, al decir de Hume) ni llevan consigo el lastre de ser meramente analíticos. Por el contrario, aumentan efectivamente nuestros conocimientos, por lo cual no son tautológicos en modo alguno. El principio de que *todo fenómeno tiene una causa* se comprende entonces como un juicio sintético *a priori*, expresando con él una férrea necesidad y objetividad<sup>466</sup>, puesto que sin ella no habría un orden temporal objetivo ni posibilidad alguna de experiencia. Verdad, necesidad, universalidad, todo ello se reinstalaba en el mundo fenoménico que Hume había pretendido acotar. La necesidad de orden, una pulsión irrefrenable en Kant, encontraba así un lugar para aquel principio fundamental encargado de brindar seguridad. Grandes edificios sobre las nuevas tierras roturadas. El gran arquitecto, primero un perfecto agrimensor.

“(…) Recordemos (…) el enorme signo de interrogación que Kant puso al lado de la idea de causalidad, no porque dudase en general del fundamento de aquella idea, como dudaba Hume, pues, al contrario, empezó por deslindar con precaución la esfera dentro de la cual puede tener aplicación (todavía hoy no se ha acabado ese deslinde).”<sup>467</sup>

La certeza kantiana se había conseguido gracias al acotamiento del terreno sobre el que la causalidad tendría validez. La ciencia interviene únicamente en el mundo fenoménico. Sus leyes y principios deben hacer lo mismo. Prohibido hablar de una causalidad inscrita en las cosas mismas. Así con el joven Nietzsche, que extasiado asume de buen grado todo lo que limite el ámbito científico:

“Ciertas naturalezas grandes, de inclinaciones universales, han sabido utilizar con increíble sensatez el armamento de la ciencia misma para mostrar los límites y el carácter condicionado del conocer en general y para negar con ello decididamente la pretensión de la ciencia de poseer una validez universal y unas metas universales: en esta demostración ha sido reconocida por vez primera como tal aquella idea ilusoria que, de la mano de la causalidad, se arroga la posibilidad de escrutar la esencia más íntima de las cosas. La valentía y sabiduría enormes de *Kant* y de *Schopenhauer* consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura. Si ese optimismo, apoyado en las *aeternae veritates* [verdades eternas] para él incuestionables, ha creído en la posibilidad de conocer y escrutar todos los enigmas del mundo y ha tratado el espacio, el tiempo y la causalidad como leyes totalmente incondicionales de validez universalísimas, Kant reveló que propiamente esas leyes servían tan sólo para elevar la mera apariencia, obra de Maya, a realidad única y

---

<sup>466</sup> Que no está fundada en la expectativa o *hábito* del sujeto al anticipar la sucesión de fenómenos.

<sup>467</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 357, pág. 234.

suprema y para ponerla en lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas, y para hacer así imposible el verdadero conocimiento acerca de esa esencia (...)»<sup>468</sup>

Así como el tiempo y el espacio son parte del mundo del hombre, así también las leyes y la causalidad. Obsesionado con la salud de la cultura germánica, al joven Nietzsche no le preocupan demasiado las cuestiones epistemológicas. Poco y nada en esta materia. En muchos casos se limita a reproducir lo que dice Schopenhauer. Pero Schopenhauer seguía a Kant, y Nietzsche a Schopenhauer: entonces no quedaba más remedio que aprobar a Kant interpósita persona, incluso sin haberlo leído. Por eso se afirma que la causalidad sirve en el mundo fenoménico, lo que en el argot schopenhaueriano equivale al *mundo como representación*.<sup>469</sup> Pero de la esencia de las cosas... de eso no se habla, sobre eso no se piensa. Eso se siente. Para la Voluntad está la música, el gesto, la intuición, el arte.

Es verdad que el joven Nietzsche tiene muchos dejes kantianos, pero sólo del kantismo que le conviene: un Kant enemigo del optimismo, que pone coto a la ciencia, que limita su campo de operaciones, que prohíbe la síntesis de síntesis, que frena el salto del fenómeno a la cosa en sí. Kant le servía a menudo, es cierto, pero no por ilustrado o cientificista, sino porque encarnaba los límites de la razón y cierto relativismo, la enemistad al realismo y la consecuente verdad debilitada de la ciencia.<sup>470</sup> Kant había servido para todo, era una herramienta polivalente: de él saldrían consolidadas la religión y el agnosticismo; las ciencias y los escepticismos; hasta las metafísicas prohibidas hablarían en su nombre, incluida la schopenhaueriana.

Hay sólo un paso de la validez condicionada del principio de causalidad (tal como Kant la entendiera) a la impugnación lisa y llana de tal principio. Este deslizamiento se observa en el joven Nietzsche: pasa del kantismo *sui generis* de Schopenhauer al escepticismo propio de textos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Aquí la causalidad ya no es parte del mundo del hombre, ni tiene una legitimidad acotada a él. Como toda ley y saber conceptual, la causalidad no es otra cosa que metáfora, ilusión, falsedad.<sup>471</sup> Destrucción absoluta de toda su validez. Los *a priori* devenidos en errores. Al igual que hiciera con la propia, Nietzsche aprovechó la policromía ajena. Las ventajas de no ser un kantiano convencido, o de ser un convencido camaleón.

¿Y qué pasará con el *ilustrado*? Ya vimos que Nietzsche escribe sobre lo derrumbado por Hume y lo remendado por Kant. E indudablemente goza de la ventaja de las formidables sospechas pasadas. Las aprovecha. Coherente con su fortaleza y adiestrado en asestar el mismo golpe, los primeros aportes que Nietzsche

---

<sup>468</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 18, págs. 147 y 148. En el mismo sentido: *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Capítulo 5, pág. 210.

<sup>469</sup> Schopenhauer, A. *Sobre la libertad humana*. Madrid, Alba, 2000.

<sup>470</sup> Carta a Paul Deussen, finales de Abril-principios de Mayo de 1868, *Correspondencia I*, pág. 495. - *David Strauss, el confesor y el escritor*, Capítulo 6, pág. 67 y ss. - *Schopenhauer como educador*, Capítulo 3, págs. 44 y 45 - Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [28], pág. 330.

<sup>471</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [210], pág. 367.

suma en este aspecto derivan del pleno convencimiento del lastre moral que entraña el pensamiento causal. El *genealogista* tiene presente que en la filosofía occidental (hipostasiada en la tradición aristotélica) la *cualidad genética* de una cosa, vale decir, su posibilidad de producir otras, no descansa tanto en su carácter de *causa* como en el hecho de ser *substancia*.<sup>472</sup> Y todo esto a pesar de los denodados esfuerzos de Kant por devolver la causalidad hacia el ámbito estrictamente epistemológico y alejarla de cualquier forma de metafísica. Un esfuerzo que, a juicio de Nietzsche, resulta insuficiente. Ya no basta con relegar la causalidad al mundo de los fenómenos si ésta sigue arrastrando sus resabios morales:

“Causa y efecto. En el fondo lo que con ello entendemos es justo lo que pensamos cuando nos consideramos *a nosotros mismos* causa de un golpe, etc. El ‘yo quiero’ está presupuesto, verdaderamente es la creencia en una fuerza que opera mágicamente, esa creencia en causas y efectos - la creencia de que *todas* las causas son del estilo de *una persona que quiere*, como el hombre. En fin, ese principio *a priori* es un elemento de mitología primitiva - ¡nada más!”<sup>473</sup>

Mitología de la voluntad autosuficiente, teleología y teología, finalidad, cosa en sí, orden, productividad... Todos ellos serán en Nietzsche elementos vitales de una cosmología destinada a ser combatida. Nuestro autor encontró en el principio causal un buen lugar para otear ese mundo metafísico que anhelaba arrasar y de allí la primera conclusión de importancia que extrae: la moralidad está íntimamente emparentada con la causalidad. Si Nietzsche pretende destruir la primera urge saber qué hará con la segunda.

En principio, las interpretaciones que lo asocian siempre con alguna variante del irracionalismo y la impugnación de la verdad como correspondencia encontrarían irrisorio que la causalidad saliera indemne de su crítica. Sin embargo, los sismos que se acercan, medidos desapasionadamente, no tienen la terrible escala que muchos vaticinarían. Lo citamos extensamente:

“*Causa y efecto*. Llamamos explicación a aquello que distingue nuestro saber de los grados de conocimiento y de ciencia más antiguos, pero con todo, no es más que descripción. Describimos mejor, pero explicamos tan poco como nuestros antecesores. Hemos descubierto numerosas relaciones de sucesión allí donde el hombre sencillo y el sabio de las antiguas civilizaciones no veían más que dos cosas diferentes; de suerte que se habla corrientemente de causas y efectos. Hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no la hemos dejado atrás, adelantándonos a ver lo que hay tras ella. La serie de las causas se nos presenta

---

<sup>472</sup> “*Ser substancia significa ser principio de las modificaciones, tanto de las propias como de las ejecutadas por otras substancias. Las cuatro causas aristotélicas pueden ser consideradas como los diversos modos en que se manifiestan las substancias en cuanto substancias.*” Ferrater Mora, J. *Op. cit.*, pág. 463. No es un dato baladí que, tanto en griego como en latín, la noción de *causa* surgiera del ámbito jurídico.

<sup>473</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1881, 12 [63], pág. 844.

más completa en todos los casos; deducimos que es menester que esta o aquella cosa haya precedido para que ocurra otra determinada, pero con esto no adelantamos mucho. La cualidad de cada fenómeno químico, por ejemplo, resulta, lo mismo antes que ahora, un milagro; lo propio sucede con todo movimiento de avance; nadie es capaz de explicar el choque. Y ¿cómo podríamos explicarnos cosas tales? Operamos con cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles. ¿Cómo sería posible la interpretación si de cada cosa hacemos una imagen, nuestra imagen? Debemos considerar la ciencia como una humanización de las cosas todo lo fiel posible. Al descubrir las cosas, lo que hacemos es aprender a describirnos a nosotros mismos cada vez con mayor exactitud. Causa y efecto: he aquí una dualidad que probablemente no existe. En realidad, lo que tenemos delante es una continuidad, de la cual aislamos algunas partes, de la misma manera que percibimos un movimiento como una serie de puntos aislados; pero no lo vemos, lo suponemos. Lo repentino de ciertos efectos nos induce a error, mas esta rapidez no existe más que para nosotros. En ese veloz segundo hay una infinidad de fenómenos que se nos escapan. Una inteligencia que viese las causas y los efectos en forma de continuidad y no a la manera que nosotros los vemos, en arbitrario fraccionamiento, que viese, en suma, el curso de los acontecimientos, negaría los conceptos de causa y efecto y toda condicionalidad.<sup>474</sup>

¿Impugnación del principio causal con argumentos humeanos? ¿Por estar fundado en ficciones propias de la representación humana? ¿Descrédito de toda ciencia que apele a él? ¿Acaso la explicación es francamente imposible y le está vedada al hombre a raíz de su condición? Abundante en contenido, la cita precedente pareciera confirmar el aserto humeano (compartido también por Kant) de que la causalidad no reside en las cosas. Un Nietzsche escéptico con respecto al *noúmeno*, para quien la condicionalidad en el propio Ser es un recurso ingenioso de la especie para simplificar lo real. Por idéntica razón también cotejaríamos restos de kantismo en la medida en que dicho principio compete únicamente a la esfera del conocimiento y, por tanto, no debe aplicarse a las cosas en sí. Lo que en términos de Nietzsche equivale a afirmar que la aprehensión humana de lo que existe presupone

---

<sup>474</sup> *La gaya ciencia*, III, § 112, págs. 111 y 112. De sumo interés resulta la carta a Heinrich Köselitz del 5 de Febrero de 1882, *Correspondencia IV*, pág. 188. Por otro lado, nótese las similitudes del fragmento citado con Schopenhauer: “Lo único que han logrado descubrir son las leyes nada más del modo de producirse los efectos, reducidas a un esquema como +E y -E, comunicación, distribución, golpe, inflamación, asilamiento, descarga, corriente eléctrica, etc., a lo que reducimos el efecto, conduzcan a donde quieran, pero el proceso mismo queda desconocido, una x. Mantiénense, pues, aquí completamente heterogéneos la causa y el efecto, e ininteligible su conexión, mostrando los cuerpos una gran receptividad para el influjo causal, cuya esencia sigue siendo para nosotros un misterio. (...) Sólo nos ha quedado el esquema de causa y efecto; reconocemos esto como causa y como efecto aquello; pero sin saber nada del modo y manera de cumplirse la causalidad.” Schopenhauer, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, págs. 139 y 140.

una violación, la generación de artificios y la invención de cosas que no existen: la sucesión causal entre sucesos se incluye entre éstas.<sup>475</sup> Y es que lo real, sea azaroso o determinado, no se comporta de esta manera, sino que supone una totalidad continua, sin ninguna condicionalidad, inabordable para una criatura entrampada en la finitud. Sabemos que muerto Dios, la omnisciencia ya no es patrimonio de su criatura.

Prosigamos. Nuevamente con menos influencias del escepticismo de Hume que de la cientificidad trascendental de Kant, la causalidad no aparece aquí como un principio explicativo sino como una descripción, primero de los fenómenos y su sucesión, luego del *modus operandi* del proceso cognitivo que a ellos se dirige: resulta entonces uno de aquellos errores prístinos ya vistos, reducto del antropocentrismo, constituyéndose como parte imprescindible del arsenal del que disponemos para abordar el mundo fenoménico... pero un mundo humanizado que debe ser “todo lo fiel posible”... ¿A qué?

Mantengamos en suspenso el delicado problema de la correspondencia entre mundo real y saber sobre lo fenoménico. Hay nuevos indicios de que reincidiríamos en el Nietzsche escéptico, inescrupuloso francotirador de la moral y la metafísica, aquel que sostenía que intentar conocer el mundo suponía exclusivamente adentrarse en los errores del hombre. El conocimiento quedaría entrampado, otra vez, en una especie de imprecisa psicología crítica (filosofía histórica, genealogía, método químico, etc.) que se vería en apuros al momento de justificar sus propias conclusiones. El afán de incondicionalidad no podría ser erradicado. Entonces sí cabrían las críticas que Eagleton lanza al relativismo y al pragmatismo nietzscheano cuando pretende afirmarse en el pantanoso suelo que él mismo ha puesto en descubierto.

“Por un lado, si la verdad se refiere a nuestras necesidades, entonces necesitamos saber qué es lo que necesitamos, lo cual parecería reintroducir una noción realista por la puerta trasera justo cuando ha sido echada a patadas y sin ceremonias por la puerta de adelante. En parte, lo mismo es cierto respecto de la afirmación prescriptivista o nietzscheana de que la verdad es aquello que hacemos existir por decreto, una visión que sufre el defecto de que ya debemos conocer algo sobre cómo son las cosas del mundo para evitar el bochorno de plantear situaciones que sean lisa y llanamente imposibles. Si la verdad es simplemente una función del poder y el interés, ¿cómo lo sabemos? Y esta afirmación ¿describe lo que acaece o es ella misma una función del poder y el interés?”<sup>476</sup>

---

<sup>475</sup> También en el Nietzsche posterior encontramos argumentaciones que validan la causalidad como concepto puro (ficción convencional) pero que la desestiman para otro mundo que no sea el fenoménico. Ver *Más allá del bien y del mal*, § 21, págs. 42 y 43.

<sup>476</sup> Eagleton, T. “Acerca de decir la verdad”, en: Panitch, L. y Leys, C. (Eds.). *Socialist Register 2006. Telling the truth* (The Merlin Press, London- Monthly Review Press, New York - Fernwood Press Publishing, Halifax), traducción de Lizárraga, F., pág. 269 y ss.

Hagamos caso omiso a las críticas y esquivemos el problema de la circularidad. Mejor es volver a la desazón nietzscheana y a la falta de certezas. Sólo por momentos. Porque ocurre que esta decepción es transitoria puesto que tenemos que, en esa inevitable e imprescindible humanización que es dable a la especie, resulta *lícito y deseable* que la ciencia aspire a la fidelidad en la medida en que consiga mejorar la descripción del mundo fenoménico: a través de una *causalidad compleja*, aunque ésta no sea una cabal explicación, aunque tiempo y espacio, líneas y superficies, sean creaciones humanas. Ya notamos insistentemente en que en este período especial la verdad no es *simplemente* una función del interés y el poder. *Mutatis mutandis*, la causalidad no es *únicamente* una de las formas de la moral que subrepticamente pasa travestida como conocimiento. La diferencia no es una sutileza lingüística.

Abismalmente lejos de los aprietos kantianos acerca de la objetividad de lo real-fenoménico, de si los juicios científicos son sólo analíticos, o de si los juicios sintéticos *a priori* amplían nuestro conocimiento, hay en este Nietzsche ilustrado no sólo un rastreo arqueológico de por qué el esquema causal es necesario (desde lo fisiológico y vital) sino también la afirmación de su indudable legitimidad epistemológica. Exiliado provisionalmente el embrión del escepticismo, el “descubrimiento” o la imposición de relaciones causales en las cosas se presenta como una forma apropiada para comprenderlas, por lo menos en lo que al mundo del hombre compete. Nuevamente, los *errores* nietzscheanos equivalen aquí a los esquemas formales de Kant. Sin embargo, no son ni tan errados ni tan arbitrarios como parecen.

Los sabios antiguos y la *ciencia rudimentaria*, dice Nietzsche, contaban únicamente con sucesos aislados o habían urdido sólo las relaciones causales más palmarias. Por el contrario, la moderna ciencia ha sabido tender puentes, establecer relaciones, describir más apropiadamente, aún cuando la propia condicionalidad se revele humana. Recuérdese que para Kant el principio de causalidad no estaba en las cosas (no sabríamos nunca si la realidad era legal *en sí*) aunque tampoco residía exclusivamente en el sujeto: era más bien la forma en que sujeto y fenómenos trababan relación, la manera en que sujeto y objeto se volvían tales. Adhiere Nietzsche a lo anterior, pero también aparece un reconocimiento de que la aplicación del principio causal, aunque “fraccionamiento arbitrario” de la realidad, se acerca a la totalidad de una manera más acertada. Sobrevive la teoría correspondentista de la verdad a pesar de haberse esfumado la cosa en sí; en otras palabras, tanto la necesidad como la innegable moralidad de la causalidad no van en desmedro de su potencia explicativa. Ésta revélase como una herramienta imprescindible para la ciencia que puede (y debe) desentrañar el comportamiento de los entes.

Esta extraña (y por momentos improcedente) complementariedad entre los jirones de una moralidad espuria que anida en la ciencia y la lícita utilidad en el terreno del hombre es lo que escapa al planteo de quienes, como Eagleton, ven en Nietzsche a un relativista a ultranza. El punto a remarcar es que aquí la ciencia es la menos moral de todas las prácticas humanas, la menos urgida por fines vitales. Ha

cambiado el concepto de verdad y lo mismo puede decirse de la ciencia. Por ello, si todo menoscabo posmoderno de la verdad ancla sus fundamentos en la crítica nietzscheana, no todas las conclusiones derivadas de ella son compatibles con su período ilustrado. Nietzsche se rebate a sí mismo. Ya que no para Nietzsche, esto debe quedar en seguro tanto en los nietzscheanos como en sus detractores.

Un mundo fenoménico, poblado de errores e inventos acorde al sujeto cognoscente, pero mundo al fin. Entonces, a pesar de que la realidad en sí misma aparentemente no suponga condicionalidad alguna, abordarla de cierta manera inevitable (“volverla” fenoménica y causal) reporta cierto progreso en el orden cognitivo. Lo dicho anteriormente se confirma con creces cuando Nietzsche refuerza su defensa de la ciencia resaltando el hecho de que tras sus conclusiones se devuelve la complejidad a las cosas, eliminando la noción de causalidad simple:

*“El prestidigitador y su opuesto. Lo asombroso de la ciencia es contrapuesto a lo asombroso en el arte del prestidigitador. Porque este último quiere llevarnos a ver una causalidad muy simple allí donde en realidad actúa una causalidad muy complicada. Por contra, la ciencia nos insta a abandonar la fe en causalidades simples precisamente donde todo parece ser extremadamente comprensible y nosotros somos los bufones de la apariencia. Las cosas ‘más simples’ son muy complicadas; ¡nunca podremos admirarnos lo bastante!”<sup>477</sup>*

Todo vale, pero no lo mismo. Entre las interpretaciones posibles siempre hay jerarquías cognitivas. Y es que la causalidad aportada por la ciencia se opone a otros principios explicativos, básicamente aquellos que emanan de los mitos, las religiones y una moral -ahora sí- en sentido amplio, las cuales, si bien operan también con esquemas causales están, sin embargo, pobladas de “causalidades imaginarias”. De esta manera, dice Nietzsche, a medida que aumenta el sentido de la causalidad científica desaparece el sentido de la *eticidad*, vale decir, las causalidades ilusorias en las que se funda la moral...

*“El desprecio de las causas, las consecuencias y la realidad. Esos malignos avatares que afectan a una comunidad, la climatología repentina, o las sequías, o las epidemias, inducen a todos sus miembros a sospechar que se han cometido infracciones contra la costumbre o que deben inventarse nuevos usos para aplacar una nueva potencia o un nuevo capricho demoníacos. Este tipo de sospecha y cavilación impide así indagar las auténticas causas naturales; toma la causa demoníaca como premisa. He aquí una de las fuentes de la torcedumbre hereditaria del intelecto humano. Y la otra fuente camina pareja a la anterior: el prestar a las auténticas *consecuencias* naturales de una acción una atención mucho menor aún que a las sobrenaturales (los denominados castigos y gracias de la divinidad). (...) Así, hechizado por la eticidad de la costumbre, el hombre*

---

<sup>477</sup> *Aurora*, I, § 6, págs. 68 y 69.

desprecia primero las causas, después las consecuencias, y por último la realidad, y traba todas sus sensaciones superiores (de veneración, de superioridad, de orgullo, de gratitud, de amor) a la urdimbre de un mundo imaginado: al denominado mundo superior.”<sup>478</sup>

“*Movimiento inverso del sentido de la eticidad y del sentido de la causalidad.* A medida que aumenta el sentido de la causalidad, decrece el alcance del reino de la eticidad: pues cada vez que se han comprendido los efectos necesarios y se sabe imaginarlos aislados de todas las contingencias del azar, de todo después (*ad hoc*) ocasional, se ha destruido un sinnúmero de *causalidades imaginarias*, en las que hasta entonces se había creído como fundamento de las costumbres (...)”<sup>479</sup>

Las descripciones causales aportadas por la ciencia revisten, por así decirlo, un carácter más certero que aquellas fundadas en la pura imaginación moralizante. Nuevamente volvemos a ver la oposición nietzscheana entre verdad y mentira como correlato del antagonismo entre ciencia y moral, y ello a pesar de que la verdad surgió del error (y aún sigue apegada a él). En efecto, si la ciencia se opone a las causalidades imaginarias y falsas... ¿qué carácter tiene la causalidad científica? Prohibido está que digamos “real” y “verdadero”, pero todos los caminos...

“*Origen del culto religioso.* Si nos remontamos a los tiempos en que la vida religiosa florecía con mayor fuerza, hallamos una convicción fundamental de la que ahora ya no participamos y debido a la cual nos vemos cerradas de una vez para siempre las puertas de la vida religiosa: se refiere a la naturaleza y al trato con ella. En esos tiempos nada se sabe todavía de leyes naturales; ni para la tierra ni para el cielo hay una necesidad; una estación del año, la salida del sol, la lluvia pueden darse o no. Falta en general todo concepto de *causalidad* natural. (...) La naturaleza -la inconcebible, terrible, misteriosa naturaleza- debe de aparecerse como el *reino de la libertad*, del arbitrio, del poder superior, aun, por así decir, como un grado suprahumano de la existencia, como Dios. (...) El sentido del culto religioso es determinar y comprometer a la naturaleza en beneficio del hombre, por tanto *imprimirle una legalidad que de antemano no tiene*, mientras que en la época actual lo que se quiere conocer, para atenerse a ella, es la legalidad de la naturaleza.”<sup>480</sup>

El ser era caótico, pero había necesidades en él. Lo que se impugnaba, pues, era el contenido moral de lo legal. Lo mismo sucede con la causalidad. Aquí lo que

---

<sup>478</sup> *Aurora*, I, § 33, págs. 92 y 93.

<sup>479</sup> *Aurora*, I, § 10, pág. 73. Por razones similares, en el aforismo § 11 (pág. 74) se considera la *moral popular* y la *medicina popular* como las *pseudociencias más peligrosas*. Y un poco más adelante (§ 13, págs. 74 y 75) se afirma que es contrario a la razón entender causa y efecto como causa y castigo.

<sup>480</sup> *Humano, demasiado humano*, § 111, pág. 111 y ss.



es anatema son las causalidades imaginarias, sobrenaturales y religiosas. Y lo que se afirma es la causalidad natural, la “real” y “verdadera”, la única causalidad con la que podemos contar.

La ciencia, pues, con la misión de des-moralizar al Ser, tiende a desacralizar el mundo y con ello a destruir las interpretaciones quiméricas de éste. Un mundo metafísico, moral y sustancial versus otro fenoménico, sensible y pasible de ser representado causalmente. Aunque Nietzsche sea reticente a adjudicarle grados absolutos de verdad a los postulados científicos, cada vez que se refiere a la moral, por la negativa y a modo de desliz, queda la verdad más ligada a la ciencia que a cualquier otra práctica humana. Con las implicancias morales de la causalidad sucede exactamente lo mismo, y es por ello que se distingue, enfáticamente, la inmemorial causalidad moralizante de una naciente y próspera causalidad científica.<sup>481</sup> ¿Evolución cultural al mejor estilo positivista? Calla Heidegger.

Volvamos al ser. Ya vimos que por momentos Nietzsche especula con que hay un vínculo más esencial que la sucesión causal, que la existencia aparece indefectiblemente inconmensurable e indeterminada. En otros fragmentos, también lo notamos, la balanza pareciera inclinarse hacia una visión determinista del mundo, como en los planteos que recuerdan a Laplace. La legalidad científica no estaría tan lejos de la legalidad de lo *real*, entendida ésta sin implicancias jurídico-morales. Nuevamente el arte bélico llevado al terreno intelectual: a diferencia de Hume, Kant y Schopenhauer, que argumentan de una vez y para siempre con vocación de sistema, los postulados nietzscheanos van modificándose de acuerdo al interlocutor al que se intenta rebatir. Nuevamente, cuando escribe contra la ciencia, Nietzsche destaca que la causalidad (aunque compleja) no hace más que simplificar, volviendo objeto de cálculo aquello que resulta incalculable, morada de vínculos invisibles para la difusa mirada del hombre. Pero en otros pasajes, cuando emprende contra la moral, la metafísica o la religión, Nietzsche pone énfasis en una supuesta causalidad universal que empapa completamente al ser. Así, los vaivenes de nuestro autor nos conducen otra vez a considerar la causalidad de forma desdoblada, ora como parte del lastre metafísico moralizante, ora como una herramienta formal que apunta a destruirlos.

Quizás podamos añadir que, desprovisto del arsenal científico, la causalidad universal se le presenta al hombre como casualidad, como un gran caos sin reglas. Ante este aparente azar el hombre se atemoriza, se queda sin fines y sentido. Enfrenta el mundo sin mundo. Dios (sea éste de corte moral, metafísico, religioso, o las tres cosas a la vez) es la cura para ese desorden cósmico que apremia: equilibrio, estabilidad, finalidad y sentido. Esta reconstrucción primitiva del mundo por parte de las disciplinas del error supone ya, *per se*, un ocultamiento de las causalidades reales. La ciencia, aunque distinta en contenido, viene a cumplir la misma labor

---

<sup>481</sup> La distinción entre una regularidad científica y otra moralizante o metafísica ya había sido planteada tempranamente en el escrito contra Strauss. Siguiendo a Kant y Schopenhauer, el joven Nietzsche afirmaba: “(...) *Un investigador honesto de la naturaleza cree en la regularidad incondicional de las leyes del mundo, pero no por ello se pronuncia lo más mínimo acerca del valor ético o intelectual de tales leyes: él vería en tales pronunciamientos el comportamiento sumamente antropomórfico de una razón que no permanece dentro de los límites de lo permitido.*” 1. *David Strauss, el confesor y el escritor*, Capítulo 7, pág. 75.

formal por cuanto cubre esa inseguridad cuasi pulsional. Para un animal de rutina y hábito, pero de razón y curiosidad a la vez, la supervivencia de causa y efecto no tiene nada de superflua.

En el fondo pervive aquí un debate irresoluble, de orden metafísico. Éste atañe a la libertad humana. La causalidad universal versus el libre arbitrio. La incondicionalidad es requisito para la omnipotencia humana. Todo depende de la idea de hombre que uno se haga. Cuestionable o no, la Ilustración tenía el suyo.<sup>482</sup> El escepticismo de Hume, o el determinismo de Spinoza y Schopenhauer configuraban otra antropología. Cada posición conduce a un concepto de verdad distinto. Lo de Nietzsche es un zigzaguear entre tradiciones, precisando siempre quién es el enemigo al que se ataca, pero rara vez haciendo lo propio con sus camaradas de trinchera.

Estamos en presencia de nuevas disyuntivas: nuestro autor reconoce el componente moral que entraña toda causalidad, por momentos asume la artificialidad de la misma, pero también está convencido de que el determinismo ontológico y la causalidad complejizante de la ciencia tienen menos carga moral que sostener convicciones quiméricas como la del libre albedrío. En última instancia, el principio de causalidad desafía todo pensamiento primitivo, va contra lo indeterminado metafísico y contra la libertad de la voluntad. El combate nietzscheano primero apunta a destruir estos fetiches. El arte de la guerra exige prioridades. Así, aún en el peor de los casos y en tren de economizar esfuerzos, determinismo, legalidad y causalidad tomarán la forma de un mal menor. Y es que al igual que Hume y que Kant, Nietzsche terminará reconociendo la imposibilidad práctica de prescindir de algún esquema causal a la hora de situarnos en el mundo. De igual forma rechazará que causa y efecto se hallen en las cosas a la manera de una sustancia. Pero a diferencia del gran sabio escocés, nuestro autor ya no puede invalidar la ciencia sobre la base de un escepticismo paralizante. Aquélla no es lo mismo que el sentido común, la moral o las religiones.

“*El fatalista.* Debes creer en el *fatum*: la ciencia puede obligarte a ello. Lo que de esta creencia brote en ti - cobardía, resignación o magnanimidad y franqueza- da testimonio del terreno en que fue plantada esa semilla; pero no de la semilla misma, pues a partir de ésta puede surgir todo y cualquier cosa.”<sup>483</sup>

“También el poeta, el artista, *imputa* sus humores y estados a causas que de ningún modo son las verdaderas; en esto

---

<sup>482</sup> “*La ilustración ya había concebido un sujeto trans-histórico y transcultural: el Hombre. Semejante a Dios, el Hombre era un sujeto absoluto en los dos sentidos de la palabra: no-relativo, universal, pero también ab-suelto, es decir, des-ligado de toda determinación histórica o cultural. Este sujeto, entonces, era absolutamente libre. Y si podía acceder a una verdad objetiva, desprovista de prejuicios, desligada de cualquier determinación, era precisamente porque se trataba de un sujeto libre. La libertad, en este aspecto, era una condición de la verdad.*” Scavino, D. *La filosofía actual: pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 2000, pág. 137.

<sup>483</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 363, pág. 106.

recuerda y puede ayudarnos a comprender la humanidad  
antigua.”<sup>484</sup>

El *último* Nietzsche seguirá atrapado en el mismo *jardín de senderos que se bifurcan*: por un lado, impugnando de múltiples maneras el principio causal; por el otro, sosteniendo la antinomia entre causalidades reales e imaginarias.<sup>485</sup> El problema de nuestro temeroso caminante es que así como hay saberes y saberes, también hay mentiras y mentiras... Es indudable que la ciencia avanza a pasos agigantados, descubre cosas insospechadas, le arranca secretos al mundo. El realismo está más vigente que nunca. En una humanidad condenada a estancarse, la ciencia avanza, libera, derrumba ídolos seculares y sagrados, abre zanjas en la anquilosada conciencia humana, encamina a la especie hacia la perfección. ¿Progreso, quizás? ¿Pero cómo sostenerlo sin ruborizarse con tamaña ingenuidad? ¿No correríamos el riesgo de confundir a Nietzsche con un pedestre vástago de la Ilustración, uno de esos ilusos que  *cree*  que el conocimiento avanza y se acumula? ¿Acaso Nietzsche no duerme plácidamente en las antípodas de la Modernidad? Encended las luces. Ya es hora de despertarlo.

---

<sup>484</sup> *Humano, demasiado humano*, § 13, pág. 50.

<sup>485</sup> Para el primer sendero, ver entre otros: Fragmento póstumo, otoño de 1885- primavera de 1886, 1 [38], pág. 49. - Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [83], pág. 101 - Fragmento póstumo, otoño de 1887, 9 [89], pág. 260. - Fragmento póstumo, comienzo de 1886-primavera de 1886, 4 [8], pág. 148. Para el segundo, entre otros: *El anticristo*, § 15 (págs. 44 y 45), § 25 (págs. 58 y 59), § 49 (págs. 94 y 95) o el fragmento póstumo del otoño de 1887, 10 [45], pág. 311. Otro es el problema que supone la multitud de consideraciones en donde Nietzsche apela al principio causal. Muchas veces éste le da una mano en la conformación de razonamientos meritorios y originales, pero en otras oportunidades tenemos conexiones arbitrarias e infundadas: “(...) *El desenvolvimiento del budismo es debido en gran parte al abuso de una alimentación exclusivamente de arroz y a la debilitación general que esto origina. (...) El pesimismo alemán es en esencia languidez invernal, sin contar el efecto del aire rarificado y del veneno que difunden las estufas en las habitaciones alemanas.*” *La gaya ciencia*, III, § 134, pág. 126. “*El predominio desmedido del arroz como alimento conduce al uso de opio y de los narcóticos, así como el predominio exagerado de las patatas en el régimen alimenticio conduce al alcohol (...)*” *La gaya ciencia*, III, § 145, pág. 131.



## El progreso

*Añadiendo otro componente del racionalismo ilustrado*

“La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*.”

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Prólogo, § 4.

A menudo se presenta a Nietzsche enfrentado a la Modernidad, y como prueba suelen citarse aquellos pasajes en donde nuestro *intempestivo* afirma un nacionalismo de corte imperial que recusa tanto los valores ilustrados como los modernos, sus posiciones refractarias hacia el tiempo lineal y su idea de un devenir cíclico, las críticas a la razón y a la ciencia, la melancolía por el pasado griego perdido, su *pathos* reaccionario... De hecho, se advierte que Nietzsche combate muchas de las señas típicamente modernas: el libre albedrío de corte racionalista, la igualdad, la fraternidad, la democracia ampliada o la tolerancia de corte humanista; las ideologías revolucionarias del movimiento obrero, el liberalismo, el hegelianismo ilustrado y el reformismo burgués en general. Otros comentaristas se apoyan directamente en la vituperación nietzscheana del progreso iluminista y los derivados político-culturales que le sucedieron.

También hay quienes, asumiendo el proceso ilustrado de Nietzsche, lo separan rápidamente de cualquier *progreso* que pueda llevarlo más allá: “*En Humano, demasiado humano, en cambio, el cuadro parece transformarse radicalmente: no más ‘metafísica de artista’, no más la esperanza de que el arte sea la fuerza que pueda hacernos salir de la decadencia; la noción misma de decadencia se hace problemática, como se vuelve problemático el juicio de condena global de la civilización moderna. En Humano, demasiado humano, que en su primera edición lleva una dedicatoria a Voltaire, Nietzsche adopta una actitud por lo general ‘ilustrada’, aunque al analizarlo mejor se descubren razones de una diferencia sustancial con la Ilustración, en particular por lo que se refiere a la fe en el progreso.*”<sup>486</sup>

Sucede que si hay algo que caracteriza a la Modernidad es la idea de progreso. La creencia (fundada o no, poco importa aquí) en un mejoramiento regular de las condiciones de vida de la especie, la autorrealización en sociedad, la convicción en el avance científico sostenido, el perfeccionamiento incesante de la técnica y los nuevos descubrimientos, la aspiración a un nuevo reparto de la felicidad humana, su encumbramiento moral; todo ello se conjugaba en aquel concepto que hoy, en medio de esta *impuesta* posmodernidad, parece haber estallado en mil pedazos. La luz que guiaría a la humanidad por aquel camino no era otra que la del intelecto humano. La Razón, soberana del cosmos, descubriría las cosas, les sacaría el velo, poco a poco, con ingente esfuerzo, terminaría con los secretos del mundo y del hombre. Éste último gozaba del privilegio de ser la criatura racional por excelencia (la naturaleza se le mostraba únicamente a él), estaba entre las cosas para conocerlas, había nacido para eso y, puesto que aquellas prerrogativas se confirmaban con hechos concretos, quién iba a poner en cuestión que efectivamente existían. ¿Cómo

---

<sup>486</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, pág. 49. También en “La visión del mundo de Nietzsche”. En: *Diálogo con Nietzsche*, págs. 73 y 74.

negar la evolución, el avance, el empuje de la locomotora de la historia? En el siglo XIX el progreso era innegable, por lo menos para muchos.

Pero si había pruebas indubitables para creer en el progreso, huelga saber de qué estamos hablando cuando mentamos tal concepto. Son tantas las corrientes, pareceres y sentires de la época que cuesta hallar una definición única de aquél, que lo encuentre en los mismos indicadores, que satisfaga a todos. Como nuestro tema es la verdad en el Nietzsche ilustrado, nos ceñiremos desvergonzadamente al ámbito específico del progreso en el orden del conocimiento: como proceso acumulativo de saberes y, consecuentemente, el saber como algo que mejora o se perfecciona en dicha acumulación. En otras palabras, el conocimiento como objeto de progreso. Veremos cómo piensa Nietzsche este tópico, aunque para desentrañar el problema principiaremos despejando equívocos y malos entendidos, es decir, comenzaremos con las reticencias nietzscheanas hacia el concepto de progreso general:

“*Los frutos según la estación.* Todo futuro mejor que se desee a la humanidad es necesariamente también un futuro peor en más de un respecto: pues es quimera creer que una nueva etapa superior de la humanidad reunirá en sí todas las ventajas de etapas anteriores y que deba, por ejemplo, producir también la suprema configuración del arte. Más bien cada estación tiene sus atractivos y encantos para sí y excluye los de las otras (...)”<sup>487</sup>

En pleno siglo XXI a muy pocos sorprenden afirmaciones de este tenor, pero lanzadas en 1878, las invectivas nietzscheanas resuenan más como una herejía que como meras especulaciones de un pesimista desalentado. La Europa intelectual decimonónica estaba, empero, acostumbrada a estos planteos que socavaban la convicción en el empuje progresivo y totalizante de la especie, por lo menos, en un avance que reuniera todos los órdenes y prácticas sociales. Nietzsche mismo había sido durante años partidario de un romanticismo que juzgaba decadentes los tiempos modernos y veía con desconfianza los que se avecinaban, razón por la cual abogaba por restaurar un impreciso e idílico pasado, apoyado en mitos de tiempos originarios, con tradiciones perdidas o derrotadas, pero con el anhelo de revitalizar aquella sensibilidad perdida, ahogada merced al apolíneo exceso de racionalidad (ora la grecidad, ora el pangermanismo que lo había heredado, y otras veces, un no menos vago “imperialismo europeo”).

Por su parte, para el positivismo, el evolucionismo y el reformismo moderno en general, diatribas como aquéllas no eran más que una muestra de oscurantismo, una enajenación religiosa, moral, artística y metafísica que desde el Medioevo no había dejado de proyectar sus sombras. En esta perspectiva, el rechazo al progreso obedecía menos a razones concretas que al resabio de una reacción aristocrática esparcida en la cultura y que se resistía a desaparecer pese a las luces evidentes de la revolución en marcha. En esto había un acuerdo casi unánime dentro del pensamiento decimonónico, incluso en sus variantes menos *progresistas*.

---

<sup>487</sup> *Humano, demasiado humano*, § 239, pág. 159.

Por lo pronto, Nietzsche posee argumentos aceptables para atacar el concepto ingenuo de progreso contra el que arremete en el fragmento citado anteriormente. Aquél, si ha de existir, no puede ser burdamente acumulativo, teleológico, ni unidireccional. Si en la naturaleza no se observa tal comportamiento, resulta inimaginable creer que la humanidad pueda ser radicalmente distinta del resto de las criaturas. Todo buen ateísmo supone la suspensión de privilegios, también al hombre, o mejor dicho, fundamentalmente a él. Entonces, si ya no hay forma de ocultar la caída de los ídolos, si no existe un orden cósmico orientado de antemano, si no hay demiurgo alguno ni fuerzas suprahistóricas, va de suyo que el avance general de la especie es más una cándida aspiración de deseos que el resultado de leyes naturales o metafísicas. En efecto, resulta un abuso de optimismo sostener aquellas expectativas. Compartimos la *intempestividad* nietzscheana en este punto. Pero sólo en éste.

Tal es la impostura de nuestro autor. Hay multitud de cosas que se pierden en el camino, bienes que conllevan males, conquistas que suponen pérdidas. La historia humana es agonal, y la evolución de la especie no es proporcional a la ampliación de sus capacidades, ni tampoco comprende la felicidad de todos sus miembros. El avance general y total es imposible. Sin embargo, nótese también que en aquel desencanto con el progreso, aunque las ventajas de las etapas no puedan contener todos los avances de los precedentes, Nietzsche no puede desprenderse de la convicción de que efectivamente hay “etapas”, “estadios superiores” o como quiera llamarse a esos momentos. Aún en la crítica, el progreso, el mejoramiento, la evolución, algo de eso asoma. Alguien objetará que en la cita seleccionada Nietzsche asocia la historia al ciclo de las estaciones, razón por la cual se puede pensar que nuestro autor no sólo desprecia del progreso teleológico sino que además postula un tiempo cíclico. Tampoco faltará quien sugiera que la idea del *eterno retorno de lo idéntico*<sup>488</sup> ya está metiendo su cuña y que ésta es incompatible con el progreso, que supone un tiempo lineal. Sin embargo, la idea de un tiempo cíclico no armoniza con la concepción general que Nietzsche se prefigura en este período, una concepción que incluye cierta forma del progreso. Darwin, Comte, Spencer, el evolucionismo y el positivismo tenían que dejar su huella también en esta materia. Vamos a tratar de probarlo.

Dijimos ya que en Nietzsche el conocimiento a menudo genera dolor, así como la ignorancia, la mentira o el engaño pueden aportar felicidad y bienestar. De manera que la luz de la razón no tiene por qué iluminarlo todo. Sin embargo, tenemos buenas razones para suponer que la crítica esbozada por nuestro autor no apunta a desmitificar el progreso en el orden exclusivo del saber sino que lo que pone en cuestión es que la felicidad se consiga mediante una recolección ininterrumpida de triunfos o conquistas de frutos perdurables. Esto es lo que específicamente nos interesa. Si el saber no genera necesariamente felicidad o placer, y si la dicha no se acumula sin retrocesos ni pérdidas “marginales”, quizás entonces podamos suponer que Nietzsche no estaría invalidando el progreso cognitivo (fundamentalmente el científico) sino que dudaría sólo de la posibilidad de

---

<sup>488</sup> Esbozada por vez primera en *La gaya ciencia*.

alcanzarlo en las esferas restantes. Después de todo ya vimos que tanto el racionalismo como el optimismo nietzscheano tienen sus límites. En el ámbito de la moral, por ejemplo, pareciera confirmarse lo mentado:

“*Prejuicio de los doctos.* Es un juicio acertado de los doctos el que los hombres de todos los tiempos han creído *saber* lo que es bueno y lo que es malo, lo que es digno de alabanza y lo que es censurable. Pero es un prejuicio de los doctos creer que *ahora lo sabemos mejor* que en cualquier otra época.”<sup>489</sup>

Una exégesis cuidadosa también se privaría de ver en lo anterior una invalidación de la hipótesis del progreso del conocimiento en general, puesto que la crítica se circunscribe exclusivamente a los aspectos morales. De hecho, es absolutamente coherente con los análisis que Nietzsche hace de la *eticidad*: hasta tanto el hombre no reinvente sus valores continuará dependiendo de los ídolos de la moral, la religión y la metafísica. La moral no tiene ese carácter acumulativo que sí reviste a la ciencia moderna, máxime cuando ésta última se encuentra en estado embrionario, mientras que la primera, por el contrario, acompaña a la especie desde su nacimiento, como error fundacional. Veremos luego que la moral progresará sólo cuando incorpore ciertos procedimientos críticos que hacen a la ciencia. Un *ethos científico*, por llamarlo así, supondría un avance en la materia.

“En el mundo de las *obras de arte* no hay *progreso alguno* a lo largo de milenios. Pero en la moral sí: porque lo hay en el conocimiento y la ciencia.”<sup>490</sup>

Vayamos reforzando otra hipótesis a propósito del párrafo anterior: una de las grandes oposiciones que cruza la obra nietzscheana de este período es la que enfrenta a la ciencia con la moral. Verdades en crecimiento y errores primigenios se traban en franca o solapada lucha. Si la humanidad no se entrega a las consecuencias de los postulados científicos, la moral seguirá estando empantanada en una obcecada función anti-instintiva: carente del atributo de la racionalidad y, junto a él, también el del progreso. Por lo tanto, sólo la *nueva eticidad*, es decir, una moral racional y razonablemente fundada, puede aportar placer y felicidad para forjar una cultura superior. Así, la evolución de la especie depende de la evolución moral, y la evolución moral implica atender a ciertas prescripciones racionales provenientes de la ciencia.

La moral queda entonces subordinada a la ciencia. Es cierto, todavía no corroboramos que ésta última garantice progreso alguno. Sin embargo, veremos que resulta innegable el hecho de que en Nietzsche hay algo del devenir histórico, de la totalidad en movimiento, que tiene la forma de una evolución racional, de un proceso ascendente que reporta una clase de mejorías:

---

<sup>489</sup> *Aurora*, I, § 2, pág. 67.

<sup>490</sup> Fragmento póstumo, Julio-Agosto de 1879, 42 [52], pág. 473.



“*Posibilidad del progreso*. Pero los hombres pueden decidir conscientemente seguir desarrollándose hacia una nueva cultura, mientras que antes se desarrollaban inconsciente y contingentemente: ahora pueden crear mejores condiciones para el nacimiento de las personas, su alimentación, educación, instrucción, administrar económicamente la tierra en su globalidad, sopesar y engastar entre sí las fuerzas de los hombres en general. Esta nueva cultura consciente mata a la antigua, que, contemplada en su conjunto, ha conducido a una vida inconsciente de animal y planta; mata también la desconfianza hacia el progreso; éste es *posible*. Quiero decir: es precipitado y casi sin sentido creer que el progreso debe tener lugar necesariamente; pero ¿cómo podría negarse que es posible?”<sup>491</sup>

Distinción clave y suspicaz. Al no existir fuerzas suprahistóricas, ni dioses ni Absolutos, la inmanencia del ser no garantiza ya la evolución *per se*, pero tampoco hay nada que la impida. El progreso material y cierto mejoramiento de las condiciones de vida, se le presentan a Nietzsche, hacia finales del siglo XIX, como un hecho evidente, algo de lo que no cabe dudar. Una humanidad consciente que avanza al ritmo de su conciencia. Este progreso, sin embargo, al no ser teológico ni teleológico, al no estar guiado por fuerzas ajenas a la especie ni apoyarse en leyes extratemporales que lo hagan forzoso, es un proceso absolutamente humano. No hay ninguna *astucia*, ni de la Naturaleza (como en Kant) ni de la Razón (como en Hegel). El progreso es posible y aleatorio, no necesario. Y esta posibilidad del progreso proviene de la articulación premeditada de medios y fines, de la anticipación, la predicción, la reflexión: del proyecto racional de crianza de una cultura superior. Una lucha contra lo inconsciente y animal, contra la contingencia del azar, batalla que, por lo demás, sólo la razón puede librar. Así certificamos nuevamente cómo el racionalismo ilustrado atraviesa el núcleo duro del nuevo pensamiento nietzscheano. La modernidad y sus destellos han terminado de encandilarlo.

Descartado el progreso *necesario* y *general*, invalidado en el orden de la moral (hasta tanto la ciencia no funde una nueva axiología) y desechada la posibilidad de una felicidad meramente acumulativa, preguntemos finalmente sobre lo que intuye Nietzsche con relación al progreso exclusivamente cognitivo y luego, de existir tal optimismo, indagemos en cuán ilustrado es. Pero antes de ello urge precisar otras nociones: primero reafirmar que este progreso supone un avance general de la racionalidad; segundo, como ya vimos, recordar que aunque no resulte forzoso es sin embargo posible; por último y no menos capital, destacar que Nietzsche ya no está pensando este avance como la restauración de un momento histórico superior: el Estado dórico-espartano, la *polis* ateniense o cualquier otra cultura antigua a la que suscribiera en su juventud. Ya no hay un modelo político-cultural perdido que se deba trasplantar; por el contrario, y diciéndolo vagamente, Nietzsche comienza a

---

<sup>491</sup> *Humano, demasiado humano*, § 24, pág. 57. Sobre el progreso técnico asociado a la ciencia y al conocimiento, ver el fragmento póstumo de octubre-diciembre de 1876, 19 [109], pág. 287.

mirar hacia adelante. Pero, ¿qué hay allí adelante? ¿Qué fuerzas motorizan a la especie? ¿Por qué se afirma que *el hombre científico es la evolución ulterior del artístico*?<sup>492</sup>

Si el joven Nietzsche creía que la historia de la humanidad se definía por la absoluta hegemonía de los errores, si éstos conservaban la vida pero la racionalidad la obturaba, ahora, por el contrario, las consideraciones ya no son inactuales. Lo extemporáneo cede su lugar al futuro. Con el cambio de los tiempos y el imperativo de veracidad inserto en la especie se ha llegado a un punto en donde retroceder es aún más peligroso; la voluntad de verdad anida en el hombre y su larva resulta ya inextirpable: del error ha surgido la verdad, una verdad que crece día a día, que perfecciona sus mecanismos, que templea a la especie y la prepara para las conclusiones más dolorosas. La ciencia lentamente va des-moralizando el saber, depurando al Ser, haciéndolo asequible... La humanidad ha probado el fruto prohibido, el mismo que en el *Génesis* nos asemejaba a *los* dioses:

“De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (...) “Replicó la serpiente a la mujer: ‘De ninguna manera morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comieren de él, se les abrirán los ojos y serán como dioses, conocedores del bien y del mal.’” (...) “Y dijo Yahvé Dios: ¡Resulta que el hombre ha venido a ser como uno de *nosotros*, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre”<sup>493</sup>

Nietzsche invierte inescrupulosamente el sentido de la mitología cristiana, aquella osadía de la especie ya no supone caída ni castigo alguno, sino que afirma la *inocencia*, una ingenuidad que permite juzgar y vivir amoralmente, o más allá de la moral instituida. Esta inocencia que es tan consciente como afanosamente buscada, ya no se nutre de la ignorancia ni de la intuición estética, sino del saber racional. Inversión de todo romanticismo. El sabor de aquel fruto nos refresca los sentidos, permite ver con otros ojos, degustar con otro paladar. Esta desintoxicación moral, asesinato del Padre y estocada a la Ley, supone un avance de incalculables resultados. Con desmedido fervor cree Nietzsche que:

“(…) Aún hoy son todavía en un determinado sentido estúpidas *todas* las acciones, pues el grado supremo de inteligencia humana que ahora puede alcanzarse será también rebasado a buen seguro: y entonces, al echar una mirada retrospectiva, todos *nuestros* actos y juicios aparecerán tan limitados y precipitados como limitados y precipitados se nos antojan ahora los actos y juicios de los pueblos salvajes y atrasados. Percatarse de todo esto puede

---

<sup>492</sup> *Humano, demasiado humano*, § 222, pág. 149. En § 109, págs. 97 y 98, sostiene el paso evolutivo de una humanidad religiosa y metafísica a otra científica.

<sup>493</sup> AA.VV. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée De Brouwer, edición Latinoamericana, 2001, Génesis 2 17 - 3 22 [Las cursivas son nuestras; el politeísmo corre por cuenta de Dios].

causar profundos dolores, pero luego hay un consuelo: son dolores de parto. (...) En los hombres susceptibles de esta tristeza -¡qué pocos serán!- es donde se hace el primer ensayo de que la humanidad *pueda transformarse de humanidad moral en sabia*. (...) Todo es necesidad: así reza el nuevo conocimiento; y este conocimiento mismo es necesidad. Todo es inocencia; y el conocimiento es el camino hacia la comprensión de esta inocencia. (...) Por más que nunca deja de operar en nosotros el hábito heredado de la estimación, del amor, del odio erróneos, bajo el influjo del creciente conocimiento se irá debilitando: un nuevo hábito, el de comprender, el de no amar, el de no odiar, el de contemplar desde lo alto, va implantándose paulatinamente en el mismo terreno, y dentro de miles de años será quizá lo suficientemente poderoso para darle a la humanidad la fuerza de producir al hombre sabio, inocente (consciente de su inocencia), tan regularmente como en la actualidad produce al hombre necio, inicuo, con consciencia de culpa, *es decir, el antecedente necesario, no lo contrario de aquél.*"<sup>494</sup>

¡Éste sí que es un Nietzsche inesperado! En la historia humana hay fines, se verifican estadios, y algunos parecen ser hasta necesarios.<sup>495</sup> La des-moralización del Ser caracteriza al período. Una humanidad moralizante y moralizada antecede *necesariamente* a la científica. El anhelo nietzscheano en el progreso encuentra las premisas en sus propias conclusiones. Por una suerte de eugenesia primeramente involuntaria, que principia merced a una combinación de azar y necesidad, pero que luego se continúa premeditadamente, la especie irá mutando en formas y atributos que permitirán mejorar la existencia. Una nueva cultura, amoral o inmoral (ya veremos), liberada de yugos antiquísimos, es el objetivo a alcanzar. Pareciera por momentos que cierta determinación o fatalismo histórico (otrora descartado) garantizaran el éxito de la empresa. La ciencia tiene un lugar central en dicha transformación: *es el núcleo de la transformación*. Nietzsche piensa su presente como un momento bisagra. La decadencia y la barbarie, aunque remotas, son una posibilidad cierta. En otros momentos, ya lo vimos, el progreso es posible, mas no necesario. Se puede *retroceder* a los tiempos del error; pero hay un elemento que se mantiene constante: de primar la racionalidad, en el futuro se habrá edificado una cultura superior, una cultura del conocimiento y la comprensión, de la fortaleza ante el dolor por las conclusiones de lo visto; una cultura que en el acto de intelección de las cosas se muestre moderada en sus pasiones y autodeterminada en sus acciones, sólo gracias a ello podrá verlas, luego resistirlas. Éste parece ser el *único fin* al que se dirige la historia.

Sorprende la teleología nietzscheana pero no tanto si se la entiende como parte de aquel optimismo que reboza buena parte de estos escritos. Es indudable

---

<sup>494</sup> *Humano, demasiado humano*, § 107, págs. 95 y 96.

<sup>495</sup> También se habla de *estadios atrasados* de la cultura: pueblos *salvajes* o *primitivos*, por oposición a los *civilizados*. La antinomia entre una humanidad antigua y otra moderna refuerza la noción de progreso. Por otro lado, en § 222 (pág. 149) el paso del hombre artístico al científico lleva el sello de la *evolución*.

cierta clase de fe. Cuando combate contra la moral, Nietzsche moraliza: deslizamiento prohibido que va del ser al deber ser. Pese a las advertencias, parece difícil evitar aquellos pasos improcedentes para un hombre de ciencia, los mismos que le reprochara a Kant. Privilegios y errores compartidos: tras denodado esfuerzo por salir de la trampa, ambos volvieron a meterse en ella. Fallo peor aún que el de quien nunca pudo encontrar la salida. Esto es lo que Nietzsche critica despiadadamente de Kant. Pero como buen kantiano que es, también en esto lo sigue. Quizás porque resulta inevitable. Tal vez porque arropar al Ser con los mantos de la moral sea una forma de protegerse de la intemperie existencial que supone un filosofar tan último como el de ambos.

A diferencia de este incierto presente que describe nuestro autor, el futuro “hombre sabio”, precedente del “espíritu libre” y del “ultrahombre”, será la norma y no la excepción. El saber, por tanto, empujará a la humanidad hacia senderos insospechados:

*“La cólera y el castigo tienen su tiempo. La cólera y el castigo son nuestro regalo de parte de la animalidad. El hombre sólo llega a la mayoría de edad cuando devuelve a los animales este regalo de natalicio. Yace aquí sepulto uno de los más grandes pensamientos que los hombres puedan tener: el pensamiento de un progreso de todos los progresos. ¡Avancemos juntos algunos milenios, amigos míos! ¡A los hombres les está todavía reservada mucha alegría de la que a los actuales no les ha llegado todavía el aroma! ¡Y podemos ciertamente prometernos esta alegría, más aún, augurarla y conjurarla como algo necesario, siempre que el desarrollo de la razón humana no se detenga!”<sup>496</sup>*

Optimismo ilustrado, racionalismo, progreso, razón... La ciencia tiene aquí la mayor responsabilidad por una razón adicional: ella es la que debe lidiar con las formas originales del error y con los tipos humanos creados por éstas. Capacidades no le faltan, los mecanismos los irá creando, hay resultados a la vista... La verdad científica ya es bastante más que una mentira útil o una ficción necesaria, las luces de la razón siguen haciendo mella. El empuje de la locomotora parece irrefrenable...

*“El árbol de la humanidad y la razón. (...) Más bien debemos encarar la gran tarea de preparar la tierra para una planta de la mayor y más gozosa fecundidad: ¡una tarea de la razón para la razón!”<sup>497</sup>*

*“(...) Pues aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales y que según progresa debe plantear y resolver los complejos problemas sociológicos (...)”<sup>498</sup>*

---

<sup>496</sup> *El caminante y su sombra*, § 183, pág. 174.

<sup>497</sup> *El caminante y su sombra*, § 189, pág. 177.

<sup>498</sup> *Humano, demasiado humano*, § 37, pág. 66.

Otra aclaración. El concepto ilustrado de progreso, amén de requerir de la noción correspondentista de verdad, estaba urgido por una prescripción acumulativa y conservadora del conocimiento. El saber se alcanzaba, se mejoraba, se depuraba y se sumaba, rara vez retrocedía. De allí que refutado un argumento, caída una teoría, fracasado un experimento, tampoco podamos hablar de involución o pérdida. Siempre hay avance. Aún en el vacío y en lo no resuelto. Ahora sí nos situamos en el campo exclusivo del progreso científico. Y aquí sí que no hay lugar a dudas. Para Nietzsche, la práctica científica, fatigosa y austera, impersonal, apasionada y desapasionada a la vez, confirmaba que “(...) *No sólo los conocimientos han sido descubiertos individual y paulatinamente; también lo han sido los medios mismos del conocimiento, los estados y operaciones que en el hombre preceden al conocer (...)*”<sup>499</sup>

La ciencia no tiene un método sino varios y éstos conducen a resultados seguros: develando los enigmas del mundo, destruyendo la moral, la metafísica y la religión, la racionalidad moderna torna evidente el progreso, lo vuelve factible e imperioso. Y tan potentes resultan sus motores que la avanzada se desarrolló incluso gracias a sus frenos, puesto que avanzó conforme a ellos. La ciencia no surge *ex nihilo*, tampoco la verdad. Sino que es mediante yerros, ensayos y ficciones que puede consolidarse como una práctica hermanada con la certeza. Aquí hace su entrada triunfal un protagonista recurrente del período: el método científico, y lo hace como garante del progreso epistemológico. Dejemos entonces que pase:

“Por lo demás, la búsqueda misma de la verdad es el resultado de aquellos tiempos en que las convicciones contendían unas con otras. Si cada cual no hubiese sostenido *su* ‘verdad’, es decir, su tener razón, no habría en general ningún método de investigación; pero así, en la eterna lucha de las pretensiones de verdad absoluta de los distintos individuos, se avanzó paso a paso hasta encontrar principios incontestables según los cuales poder examinar el derecho de las pretensiones y zanjar la disputa. Primero se decidía apelando a autoridades, luego se criticaban recíprocamente las vías y los medios por los que se había encontrado la presunta verdad; entre una cosa y otra hubo un período en que se extraían las consecuencias de la tesis adversa y tal vez se las hallaba perniciosas y fatales, de donde resultaba entonces para el juicio de cada uno que la convicción del adversario contenía un error. La *lucha personal de los pensadores* acabó por agudizar de tal modo los métodos, que pudieron realmente descubrirse verdades y quedaron en evidencia a los ojos de todos los extravíos de los métodos precedentes.”<sup>500</sup>

<sup>499</sup> *Aurora*, I, § 43, pág. 102. También hay comentarios sobre el avance de las ciencias particulares, como es el caso de la filología (Fragmento póstumo primavera-verano de 1875, 5 [90], pág. 81) o la astronomía (*Los filósofos preplatónicos*, § 16, Los pitagóricos, pág. 161).

<sup>500</sup> *Humano, demasiado humano*, § 634, pág. 265. El problema del *pathos* de la lucha entre verdades aparece tempranamente. Ver, por ejemplo, los fragmentos póstumos de verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [43], pág. 335.

Progreso en el método, progreso en la ciencia, avance en el conocimiento, *principios incontestables y verdades descubiertas*. He aquí una seguidilla de asertos que no se pueden menoscabar. Hay una verdad que existe y que se nutre de lo agonal. Primero fue el combate entre errores, travestidos de verdades.<sup>501</sup> La verdad surgiendo de su contrario, es cierto, pero después del error advinieron los mecanismos implícitos del conocer, los cuales también requirieron de la lucha para poder avanzar: de dogmas y falacias de autoridad primero, pero luego de la discusión, del control intersubjetivo, de la crítica, de la búsqueda de fundamentos, de la proliferación de razones, del método o la pluralidad de ellos. Se descubren principios irrefutables, verdades débiles y certezas provisorias, pero verdaderas al fin, diferenciables de los yerros. Además del propio procedimiento científico, hay algo que habilita todo ello, la auténtica condición *sine qua non*: una *voluntad de conocer* que, a decir verdad, tiene atrapado más al propio Nietzsche que a la cultura que éste describe.

Rorty denomina *falocentrismo* a esa búsqueda obsesiva de los filósofos por penetrar la apariencia de las cosas e ir hacia la esencia, al en sí de ellas. Un deseo de incondicionalidad e universalidad, de trascendencia, un anhelo por no perder contacto con la realidad y porque ésta vaya siempre unida al *Logos*. El mismo Rorty ubica a Nietzsche desafiando esa tradición. Sin embargo, aquéllas obsesiones descritas son tan propias del Nietzsche ilustrado que nos resulta imposible ocultarlas. Pero hablando con justicia, ¿acaso no cabría también para los Nietzsches de los períodos restantes y el resto de la tradición filosófica, incluido Rorty mismo? ¿Para qué filosofar si la búsqueda no ha de conducirnos a la verdad con todas las letras? La voluntad de conocer no es estéril, el falo tiene *razón* de ser: “*Nunca trepas en vano por la montaña de la verdad: o ya hoy subes más alto, o bien ejercitas tus fuerzas para poder ascender más alto mañana.*”<sup>502</sup>

¿Es esta infatigable voluntad de conocer típica de la Modernidad la garantía indispensable para el avance del conocimiento? Por momentos sí. Nietzsche cree que el denominador común de la época es la solidificación de aquella voluntad surgida de las disciplinas del error. El cristianismo y el platonismo engendraron a sus verdugos y sepultureros, forjando las armas que *a posteriori* usarían en su contra. Esta afirmación es, al menos, problemática, sobre todo en el caso del cristianismo. A nuestro entender se equivoca Nietzsche cuando cree que la ciencia le debe al cristianismo aquel imperativo de veracidad, que la infatigable búsqueda de verdad se consolida bajo su amparo. Lo que caracteriza al cristianismo no es tanto el “*dirás la verdad*” como el “*dirás esa verdad, y sólo esa buscarás y amarás*”. Son cosas distintas, y muy por el contrario, el imperativo cristiano podría leerse como una prescripción del dogma (cuando no de la mentira). En segundo lugar, desmintiendo las profecías nietzscheanas, no se vio auto-aniquilamiento alguno del cristianismo, que hábilmente supo (y sabrá) metamorfosearse a lo largo de los tiempos. Por lo demás, el amor a la verdad, así sin más, genéricamente, parece más un rasgo constitutivo de

---

<sup>501</sup> También en *La gaya ciencia*, I, § 37, pág. 44: “Sobre tres errores. *En los últimos siglos la ciencia ha progresado, ya porque de ella se esperase llegar a comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios (...), ya porque se creyese en la utilidad intrínseca del conocimiento, y sobre todo en la existencia de una íntima relación entre la moral, la ciencia y la felicidad (...), o algo desinteresado, inofensivo, que se basta a sí mismo, algo inocente en que los malos instintos del hombre no tenían participación alguna (...)* Luego el adelanto se debió a tres errores.”

<sup>502</sup> *Opiniones y sentencias*, § 358, pág. 105.

todas las culturas (como bien notara Nietzsche en sus ensayos juveniles) antes que un bien cultivado especialmente por el dogma cristiano o el platonismo, de allí que resulte por lo menos simplista derivar la potencia científica de ellos.

Resumiendo apresuradamente un tema sobre el que volveremos luego: la muerte de Dios no tuvo impulsos suicidas, ni tampoco se cotejó una defunción tal como Nietzsche la anticipaba. De todas maneras, en el esquema del autor, lo cierto es que sin platonismo, metafísica, moral y cristianismo, ya despojada de toda trascendencia que la empuje, la verdad corría el riesgo de quedarse sin motores. Quizás por ello en otros momentos Nietzsche sostenga que el progreso de ésta no depende del hecho (contingente) que supone que la voluntad de conocer se encuentre inserta en la cultura. No es imprescindible un *pathos* tal para que la verdad avance. Hay una férrea necesidad que parece tenerlo todo previsto de antemano, que garantizaría el progreso de la ciencia aún sin el amor por ella: “*La ciencia progresaría aunque no existiera esta nueva pasión -me refiero a la pasión por el conocimiento-, pues hasta ahora ha crecido y se ha engrandecido sin ella.*”<sup>503</sup> Como se observa, aquí Nietzsche parece recelar de que la moral, las religiones y la metafísica hayan sido consustanciales e indispensables para el nacimiento de la cultura veritativa.

Contradicciones y paradojas siguen poblando el universo nietzscheano. Si la fuerza de la ciencia otrora dependió de sus contrarios, hoy es bastante autosuficiente como para dirigirse solitaria y con éxito hacia sus objetos. Poco importa ya si la voluntad de conocer es o no condición necesaria para aquel avance. Lo capital está en el hecho de que Nietzsche no pueda renegar del avance en sí, pues esto equivaldría a negar el proceso de acumulación del conocimiento del que él mismo se siente parte; tampoco puede obviar el mejoramiento de la técnica, la infinidad de descubrimientos, la ampliación de las capacidades y posibilidades humanas derivadas de ello. En realidad sí puede hacerlo, el punto es que no quiere. El conocimiento es poder... Y Nietzsche certifica que hay mucho más poder acumulado. Sin embargo, ya vimos que sí puede oponerse (y en efecto lo hace) al ideal ingenuo que supone algo así como una límpida teleología del conocimiento, que comporta un tránsito por el que finalmente se llega a un caudal de saberes verdaderos, inmodificables, por mera recopilación de datos y mejoramiento de teorías. Esta concepción prescindiría del propio desarrollo científico, un recorrido pedregoso que abunda en errores y retrocesos, azares y casualidades.<sup>504</sup>

Pero aún así, hablar de errores y retrocesos, ¿no supone también creer en la verdad en términos de evolución y linealidad? Y creer en ella, ¿acaso no implica cierta noción de progreso? En otros términos, ¿puede haber fe en la posibilidad de alcanzar la verdad sin que esta fe contenga implícitamente alguna idea de acumulación progresiva de saberes? Como vimos, la verdad aparece en Nietzsche más allá de la verdad: cada vez que se refiere al progreso asoma su optimismo con relación a la ciencia, también una concepción fuerte de verdad y muchos de los

---

<sup>503</sup> *La gaya ciencia*, III, § 123, pág. 118.

<sup>504</sup> Para una historia de la ciencia en este sentido ver: Feyerabend, P. *Contra el método*. Barcelona, Ariel, 1989. Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1975. Y del mismo autor: *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 1989.

tópicos que caracterizan tanto a la Ilustración como a la Modernidad. Así, de forma explícita, velada, tangencialmente o por la negativa, la verdad se consolida en Nietzsche, a pesar de él. Y la verdad racional tiene, como en todo racionalismo que se precie de ser tal, la forma de la libertad. El saber ya no encadena. El saber rompe los eslabones de la alienación metafísica.

“Un grado ciertamente muy elevado de cultura se alcanza cuando el hombre supera conceptos y temores supersticiosos y religiosos y deja por ejemplo de creer en los angelitos o en el pecado original, habiéndose también desentendido de la salvación de las almas: si está en esta fase de la liberación, aún tiene también que triunfar de la metafísica con supremo esfuerzo de recapitación. (...)”<sup>505</sup>

La cultura se eleva y la humanidad con ella. Combatiendo la moral, la religión y la metafísica. La razón sigue siendo esa garantía que otorga el bien por excelencia: la libertad. Al igual que Schopenhauer, Nietzsche despotrica a menudo contra el libre albedrío, pero cada vez que afirma su optimismo científico debe fundarlo en la vieja tradición: aquella que ve la autodeterminación en la razón, que encuentra la liberación en el conocimiento. Racionalismo, positivismo intelectualista, científicismo a ultranza. Oposición entre ciencia y moral, ciencia y religión, ciencia y metafísica. La verdad tiene duros contendientes. Por un lado, la factibilidad del progreso cognitivo supone la preparación de una cultura dispuesta a vivir sin los errores. En otros momentos, todo engaño está condenado *inevitablemente* a la extinción. Más adelante veremos qué lugar ocupa el arte en este dilema de fuerzas y debilidades con respecto a la verdad.

Pero volvamos al método, y a los rasgos de la verdad que supone practicarlo. Hay en esto otra tensión irresuelta. Ya vimos que el progreso de la ciencia requiere de una fe en la verdad, de cierta credulidad inicial en lo que se quiere probar. En otras instancias se apela a una férrea voluntad de conocimiento, que puede ser más o menos debilitada. Ahora bien, según lo visto hasta aquí, por lo menos en teoría, Nietzsche descrea de la posibilidad de alzarse con verdades absolutas. Quien sostenga tales ilusiones, dirá, forma parte de la *etapa infantil* del conocimiento. Esta nueva *etapa* -nuevamente el evolucionismo nietzscheano- está caracterizada por lo contrario. Es decir, la fe en la verdad es necesaria para que la verdad avance, pero una vez iniciado el camino hay que escaparle a lo absoluto, incluyendo al propio valor de la verdad. Sólo así arribaremos a *principios incontestables*. La auténtica práctica científica se nutre entonces de un método y de la formación imprescindible de un tipo nuevo de científico: aquel que glorifica la duda, el combate entre verdades, la desconfianza, la discusión, un entrenamiento en la *praxis* de la incerteza. En lenguaje contemporáneo podríamos arriesgar que Nietzsche no está hablando más que del control intersubjetivo de los resultados, de la incredulidad consustancial a la ciencia y del valor epistemológico de la crítica.

---

<sup>505</sup> *Humano, demasiado humano*, § 20, pág. 55.



La ciencia es entonces un *rara avis*, una mezcla original de credulidad y recelo, dogma y escepticismo, quizás las fuerzas que bullen en nuestro autor:

“*Moral de los doctos*. Un progreso regular y rápido de las ciencias sólo es posible si el individuo *no* tiene que ser *demasiado desconfiado* para verificar cada cálculo y afirmación de otros en ámbitos que le resultan más remotos; pero para ello la condición es que cada cual tenga en su propio campo competidores que sean *extremadamente desconfiados* y que no le pasen ni una. De esta coexistencia de ‘no demasiado desconfiados’ y ‘extremadamente desconfiados’ es hija la probidad en la república de los eruditos.”<sup>506</sup>

El Nietzsche ilustrado no gusta de los excesos. El progreso en el conocimiento existe pero tiene varios requisitos, ha de realizarse sólo bajo estrictas condiciones. Voluntad de verdad (fe en ella) y desconfianza posterior tras la consecución de resultados. Para apropiarse de unas verdades que (no) existen los hombres deben primero creer en ellas, luego someterlas al implacable tribunal. Únicamente así puede conseguirse algo parecido al saber.

Razón y ciencia son las fuerzas que apuntalan el proceso de elevación y autodeterminación de la especie: éste es el premio a la crianza de una cultura superior. La animalidad, la inconciencia y el arrebatos son, por el contrario, los resabios de una cultura perimida que glorificaba el engaño y la mentira, el adorno y los placebos aportados por las disciplinas del error. En algunos pasajes el arte forma parte de ellos, no así en otros. Nietzsche ve asequible una cultura superior en el futuro. Parcialmente desenamorado del pasado ha trasladado sus pasiones al presente y ubica la utopía en el porvenir. De allí su oscilante posición frente al progreso. ¡Cuán contradictorias resultan tales posiciones con el Nietzsche pretérito y también con el venidero!<sup>507</sup> ¿Se puede afirmar que lo visto hasta aquí resulta compatible con el núcleo duro del pensamiento nietzscheano? ¿Será que ese núcleo es tan volátil que roza la inexistencia? ¿O acaso la Posmodernidad de Nietzsche tiene condiciones y límites, muchos más de lo que usualmente se cree? Nuestra opinión es que Nietzsche nunca dejó de ser un moderno, con las heterodoxias, originalidades y reparos que lo distinguen. ¿Y esto no es lo propio de todos los grandes pensadores modernos?

Ahora que no reniega de ella, lo mismo que cuando la denostaba, Nietzsche idealiza la ciencia y mistifica en demasía a sus oponentes. Cuando sostiene, por ejemplo, que a diferencia de lo acaecido en el pasado, los conocimientos no se

---

<sup>506</sup> *Opiniones y sentencias*, § 215, pág. 71. En otras traducciones se prefiere “sabio” a “erudito”. Aunque éste no sea el caso, señalamos la diferencia porque “erudito” al igual que “docto” suelen llevar en Nietzsche una carga peyorativa que la palabra “sabio” no posee.

<sup>507</sup> Para los ataques al progreso moderno en el *último* Nietzsche ver: *Crepúsculo de los ídolos*, Incursiones de un intempestivo, § 43, págs. 119 y 120. - *El anticristo*, § 4, pág. 33 - Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [133], pág. 569 y 15 [8], pág. 626. También hay unos pocos fragmentos a favor del progreso en epistemología y moral, restituyendo curiosamente la importancia de la Sofística: Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [116], págs. 554 y 555.

obtienen ya por azar sino deliberadamente<sup>508</sup>, cuando juzga la racionalidad y premeditación actual de la ciencia, cuando la irracionalidad del arte resulta exacerbada, cuando opone taxativamente moral a ciencia, error a verdad, pasado a presente. Quizás nuestro *réalista* necesitara de todo ello para curarse de su apasionado romanticismo. Tal vez, como él mismo dirá más tarde, todo resulte un gran rodeo para volver a encontrar el equilibrio. Por lo pronto, su optimismo y racionalismo, su *fe* en la verdad y en la ciencia, resultan ahora mucho más equilibrados que aquel entusiasmo juvenil con el arte; su enamoramiento del presente abriga más reparos y matices que su antigua glorificación del pasado. En el centro del debate sigue estando el problema de qué significa en Nietzsche una “cultura superior” y cuál es su idea de la Historia.

Aquí seguimos circunstancialmente a Jaspers cuando argumenta que Nietzsche no concibe el devenir universal como un todo cerrado, pero sí ve en él un proceso que tiende a hacer posible la realización de un tipo de hombre superior. El hombre debe dejar de ser más que hombre, puesto que es un animal inacabado: “*no es aún lo que puede ser, nunca se ha realizado, pero puede llegar a serlo todo.*”<sup>509</sup> Éste es otros de los fines hacia el que se dirigen las cosas, allí está la teleología nietzscheana, allí también su teología. En esa rara combinación entre azar y determinación, la Historia puede ser orientada porque hay algo de la racionalidad que anida en ella. Esta suposición de base, de profunda raigambre ilustrada, es la que habilita el progreso. Tanto más ilustrada y moderna cuanto racionales y científicos son sus motores. De esta manera coincidimos nuevamente con Jaspers cuando da cuenta de que en Nietzsche sobrevive una idea, aquella de que: “*Puesto que conocemos el curso de los acontecimientos, debemos ser capaces de elaborar un plan de crianza del hombre superior. (...) De una manera general, ¿cuál es el desarrollo de que es capaz el hombre? Considerar la historia universal es comprobar los efectos que esa formación produjo al azar, para saber más precisamente cómo practicar en adelante una crianza consciente.*”<sup>510</sup>

De todas maneras, tratando de llevar aguas benditas para el molino de su religión, Jaspers deriva del cristianismo la concepción totalizante de la historia que hay en Nietzsche. Aquí discrepamos radicalmente de su interpretación: “*Es propio del pensamiento cristiano considerar la historia humana como estrictamente única, con los sucesos decisivos que comporta: Génesis, pecado original, aparición del Hijo de Dios, fin del mundo, Juicio Final.*” (...) “*La filosofía de la historia, ese conocimiento total de índole profana, nació de una representación cristiana de esa índole, aunque ha sido profundamente transformada. Herder, Kant, Fichte, Hegel y Marx descienden de ella en línea directa, y con ellos Nietzsche.* (...) Todos

---

<sup>508</sup> “La locura de una piedad con segundas intenciones: “¿Cómo!, ¿que los inventores de las culturas remotas, los más antiguos constructores de las herramientas y las cuerdas de medir (...) los primeros observadores de la regularidad celestial y de la tabla de multiplicar, van a ser algo incomparablemente distinto y superior a los inventores y observadores de nuestro tiempo? ¿Tendrían los primeros pasos un valor tal que, en el mundo de los descubrimientos, no podrían ser igualados por todos nuestros viajes y circunnavegaciones? Así reza el prejuicio, así se argumenta la infravaloración del ingenio actual. Y, sin embargo, es evidente que antiguamente, el azar fue el mayor de todos los descubridores y observadores y el benévolo inspirador de aquellas inventivas épocas, y que hasta en el más insignificante invento que se hace hoy día se consumen más ingenio, más disciplina y más fantasía científica de los que jamás han existido en todo el transcurrir de los tiempos.” *Aurora*, I, § 36, pág. 95.

<sup>509</sup> Jaspers, K. *Nietzsche y el cristianismo*. Bs. As., Leviatán, 1990, pág. 60.

<sup>510</sup> *Op. cit.*, pág. 44.

*interpretan la historia según el esquema siguiente: hubo una época de verdad, de santidad, luego se produjo algún acontecimiento que hizo del hombre un ser extraño a sí mismo, alguna intervención del mal; la situación anteriormente sana ha sido arruinada, disgregada y corrompida, y ahora es preciso restablecerla. El contenido de todas estas categorías varía, pero constantemente volveremos a encontrarlas.*<sup>511</sup>

Nos contentamos con decir que el concepto de historia universal no es invención del cristianismo. Tampoco la Ilustración es su consecuencia, y mucho menos el imperativo de veracidad. Debe ponerse en cuestión la tan mentada universalidad cristiana: sobre todo porque durante mucho tiempo fue un desprendimiento sectario más del judaísmo y dejó de lado a buena parte de los hombres y a casi todas las mujeres.<sup>512</sup> Por lo demás, la historia que Nietzsche sustenta tiene más puntos en común con la concepción ilustrada, secular y terrenal, que con una teología mítica y fantástica. Formas y contenidos aquí no son cuestiones independientes.

Y es que la eventual globalidad del cristianismo es un dato menor si se tienen en cuenta los demás rasgos que posee la historia científica, universal y moderna. En dicha concepción historiográfica la noción de totalidad es sólo *uno* de los elementos *necesarios* que la componen, pero no resulta *suficiente*. Hay otro -en el que Jaspers sorprendentemente no repara- que es el que aleja definitivamente a Nietzsche del cristianismo, y a éste último de la concepción científica de la historia: a ésta, para ser tal, no le alcanza con ser totalizante, sino que además debe ser *enteramente humana*, tanto en las acciones como en sus explicaciones. De allí que se ubique su nacimiento en los griegos, pero sólo cuando éstos abandonan el componente mítico que los caracterizaba, una secularización que acontece menos con Heródoto que con Tucídides.

Está claro que el cristianismo no puede ofrecer un marco explicativo estrictamente humano: la historia así concebida es sólo un momento previo (y siempre subordinado) de la Eternidad divina, del cielo o el infierno, etc. Por otro lado, la historia humana no está dada de antemano, sino que es contingente y posible; la cristiana, por el contrario, está guiada por una estricta necesidad *suprahistórica*, sigue el camino trazado que marca la Providencia. La historia humana, siempre por crearse, es un signo de interrogación lanzado hacia adelante y otro tanto de incertidumbre hacia atrás. La cristiana ya sabemos cómo empieza y cómo termina: la curiosidad se acaba echándole una ojeada al primer capítulo y al último. El libro ya fue escrito, de una vez y para siempre. Por eso el Génesis y el Apocalipsis funcionan como una auténtica clausura histórica: aquí nadie *elige su propia aventura*. Y para eso fueron escritos: para dar sentido, dirección, destino, orden y clausura, fin de los *misterios*.

Indiscreta digresión: este capítulo no puede cerrarse sin antes hacer notar que la concepción histórica de Nietzsche, el reconocimiento del progreso técnico,

---

<sup>511</sup> *Op. cit.*, págs. 51 y 52.

<sup>512</sup> A ateos e infieles no se les reserva un destino muy humano que digamos.

cognitivo y cultural del que Simmel ya había dado cuenta<sup>513</sup>, entrará rápidamente en colisión, primero con su teoría (científica o no) del eterno retorno de lo idéntico, luego con lo que ha dado en llamarse el *biologicismo* de sus escritos tardíos. En el primer caso se asiste a una vuelta del tiempo circular propio de su juventud, cuestión que invalida la teleología precedente *sui generis* que, aunque crítica del historicismo y del cristianismo, ya vimos que no por ello es menos teleológica. En este período no hay pensamiento sin *telos*, y Nietzsche es un pensador. Por otro lado, y en lo que hace al segundo aspecto (el biologicismo), los problemas son mayores en la medida en que el discurso nietzscheano se presenta contradictorio e inconsistente, tal como Maurizio Ferraris hizo notar en unos sólidos estudios sobre el tema.<sup>514</sup>

Asistimos entonces a varias cuestiones insalvables que, empero, no pueden ocultar el optimismo y el racionalismo de nuestro autor. Luego del proceso de defunción divina (aunque su descripción aún no haya tomado la forma definitiva de la Muerte de Dios) y la estrepitosa implosión de los ídolos, el hombre es capaz de hacer su propia historia y elevarse, autodeterminándose. Este proceso de mejoramiento es tanto de orden individual como genérico.<sup>515</sup> Ello es posible a partir de un cierto conocimiento histórico y racional que sirve de base a una planificación que cuenta con las mismas características. Es el saber del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo (y no otra cosa) lo que garantiza la efectividad de la crianza. Es la razón, iluminadora e iluminista, la que faculta a Nietzsche a sostener aquellas expectativas. ¡Qué pensador antimoderno podría edificar tales sueños! ¿Acaso la posmodernidad puede, sin dificultades ni forzosos corrimientos, nutrirse de ellos? Luego, ¿qué giros y acrobacias del lenguaje son necesarios para hacer compatible a Nietzsche consigo mismo? Para encontrar coherencia, unicidad y fortaleza se deben

---

<sup>513</sup> Afirmando tanto la teleología como el evolucionismo nietzscheano, y ello por contraposición al pensamiento de Schopenhauer. Según él, Nietzsche era evolucionista y amaba la vida, se distanciaba de Schopenhauer y se afirmaba en Darwin: el género humano *evoluciona* y es esto lo que posibilita la afirmación de la vida. Para Schopenhauer ni siquiera había voluntad de vivir puesto que la vida se quedaba sin fin último y absoluto. En este sentido, Nietzsche era heredero del progresismo evolucionista e ilustrado, con lo cual se llenaba el hueco producto de la crisis del cristianismo que había dejado ‘el ansia profunda de un fin absoluto’. Ver Simmel, G. *Op. cit.*, pág. 19. Para una visión matizada de lo anterior, que también problematiza la noción nietzscheana de progreso, confrontar en la misma obra la página 184 y siguientes.

<sup>514</sup> Destacaremos aquí dos certeras críticas de Ferraris a la política nietzscheana y a su teleología: “En la transposición política de la biología, Nietzsche incurre en dos contradicciones mayores: 1. ¿Por qué motivo considera Nietzsche que puede condenar el devenir histórico (que no premia, aparentemente, al más fuerte)? 2. ¿Por qué motivo, tras haber depositado en la humanidad el telos del superhombre, puede criticar la teleología?” Ferraris, M. *Nietzsche y el nihilismo*, pág. 58. A propósito del positivismo, el progreso y las recurrentes críticas de Nietzsche al teleologismo darwinista, Ferraris sostiene que nuestro autor confunde positivismo con objetivismo, al igual que confunde a Darwin con Lamarck. Dado que en Darwin no hay finalismo alguno, el progreso o teleología que Nietzsche objeta procede de malas interpretaciones (que le llegan a través de Lange) y sobre todo de las lecturas de la obra de Lamarck: en realidad no hay similitudes entre el proceder de la naturaleza y el finalismo humano. De esta manera se explica por qué Nietzsche “(...) confundió la teoría de la descendencia (Lamarck) con la de la selección (Darwin), y es esta confusión la que se encuentra en la base de las recurrentes críticas de teleologismo que Nietzsche dirige al darwinismo.” Ferraris, M. *Op. cit.*, pág. 63.

<sup>515</sup> Aunque sabemos ya que a Nietzsche no lo desvela el género humano como tal, y menos aún las *cuestiones de género*.

omitir demasiadas cuestiones importantes. Y esto es lo que se hace, con el propio Nietzsche a la cabeza.



## El lenguaje

*De cómo el que calla, otorga*

“La escritura y la palabra no me revelan,  
Llevo en mi rostro la plenitud de mi revelación  
Y confundo al escéptico con mis labios  
silenciosos.”

Whitman, W. *Canto de mí mismo*.

Las producciones nietzscheanas de juventud bien pueden vincularse a otro desprendimiento contemporáneo de Kant, hasta aquí no mencionado: el que abren Hamann, Herder y Wilhelm von Humboldt. Y es que recién en las últimas décadas comienza a ser estudiada exhaustivamente la relación entre los románticos alemanes y el giro lingüístico impulsado por Nietzsche un siglo más tarde. Fueron estos autores los primeros en habilitar el relativismo lingüístico, sobre todo en la medida en que concibieron al lenguaje como el esquema conceptual que ordena el mundo fenoménico. Puesto que no hay apriorismo lingüístico y existen múltiples lenguajes, a distintos esquemas conceptuales corresponden distintos mundos fenoménicos. Así, *este* relativismo se sostiene en la premisa de que vivimos en un mundo fenoménico construido *a posteriori* por el lenguaje.<sup>516</sup>

*Deconstrucción (o des-trascendentalización) del sujeto kantiano*. En este sentido, siguiendo la línea de Apel, acordamos con Lafont en que la crítica al purismo de la razón moderna, y la progresiva identificación de razón y lenguaje, son piezas claves para entender el giro hermenéutico de la filosofía del lenguaje alemana en la que Nietzsche ocupa un lugar destacado.<sup>517</sup>

Fue quizás Hamann, el *magos del Norte*, el primero que quiso pensar los límites y presupuestos del yo puro. Su crítica a Kant en su *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*, que sirvió de inspiración a Herder y a Jacobi, se dirige contra el intento kantiano y, por extensión ilustrado, de encontrar el fundamento en una razón purificada de la tradición y la fe, soberana e independiente de la sensibilidad y el sentimiento, y olvidada del lenguaje. Frente a estas tres purificaciones de la razón pretendidas por Kant, Hamann afirma que *la razón es lenguaje*, una tesis que, como sabemos, se repetirá en la tradición que va de Humboldt a Heidegger y de éste a Gadamer. Lo dice Hamann con claridad:

“Así no se requiere ninguna deducción para probar la prioridad genealógica y heráldica del lenguaje respecto a las siete santas funciones de las proposiciones filosóficas y de los silogismos. No sólo la entera facultad de pensar reposa

---

<sup>516</sup> Ver: Herder, J. G. *Una metacrítica de la Crítica de la razón pura*. En: Herder, J. G. *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982. Humboldt, W. *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona, Península, 1991. Hamann, J. *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*. En: AA.VV. *¿Qué es ilustración?* Madrid, Tecnos, 2007. Para la relación entre relativismo, romanticismo alemán y kantismo naturalizado: Hernández Iglesias, M. “La caridad bien entendida”. En: Frápolli, M. J. y Nicolás, J. A. *Verdad y experiencia*. Granada, Comares, 1998.

<sup>517</sup> Lafont, C. *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993.

sobre el lenguaje... el lenguaje es también el punto central de la mala interpretación de la razón consigo misma...”<sup>518</sup>

Pero, ¿por qué el mismo lenguaje es responsable de la ficción de una razón pura? Para Hamann la respuesta está en su doble carácter: por un lado, el lenguaje es empírico, “estético”, y, por otro lado, es lógico, transcendental. Dicho de otro modo, gracias al lenguaje *lo dado* adquiere un significado en la representación, pero al hacerse representación trasciende, al mismo tiempo, lo dado. En este sentido señala que sensibilidad y entendimiento surgen como dos troncos de una misma raíz: el lenguaje natural.<sup>519</sup> La síntesis entre lo empírico y lo transcendental, entre lo que es dado y lo que es espontáneo, entre lo sensible y lo inteligible, que buscara Kant mediante los esquemas transcendentales, la encuentra Hamann en la representación simbólica:

“¡Receptividad del lenguaje y espontaneidad de los conceptos! De esta doble fuente de la ambivalencia surge la razón pura con todos los elementos de su obstinación, dubitabilidad y artificiosidad...”<sup>520</sup>

Con una metáfora del propio Hamann, diremos que los ejércitos de intuiciones que suben a la fortaleza del intelecto puro, y las legiones de conceptos que descienden al profundo abismo de la sensibilidad, lo hacen por la escalera de las palabras.

Humboldt también insistió en el carácter lógico y “estético” del lenguaje, o, mejor, aún, de los lenguajes. Por eso dice con rotundidad que la diversidad de lenguajes conforman y determinan los conceptos, con lo que, dada la conexión de lo conceptual y lo sensible, también determinan distintas cosmovisiones.<sup>521</sup> El hombre, para Humboldt, “no viene al mundo como un espíritu puro que reviste los pensamientos preexistentes con meros sonidos”.<sup>522</sup> Influido por los ideales del Romanticismo, Humboldt se opuso a la idea atomística de la sociedad que tuvieron los ilustrados; consideró, como Herder, que la idea de individuo autónomo y libre era una pura abstracción, ya que somos un producto de la historia y de la cultura, en último término, del lenguaje. Éste es la forma y la fuerza del espíritu, lo que permite su objetivación (expresión) en la Naturaleza. El espíritu precisa, por tanto, del lenguaje, y ambos - espíritu y lenguaje- son indisociables. De esta manera, todo lenguaje constituye, hace posible, una determinada visión del mundo, una cosmovisión específica y, por tanto, una determinada forma de verdad.

---

<sup>518</sup> Hamann, J. G. “Metacrítica sobre el purismo de la razón”, *Op. cit.*, pág. 40.

<sup>519</sup> *Op. cit.*, pág. 41.

<sup>520</sup> *Op. cit.*, pág. 38.

<sup>521</sup> Humboldt, W. “Über den Nationalcharakter der Sprachen”, en: *Gesammelte Schriften*, 17 vol., ed. de Akademie Preussischen der Wissenschaften, Berlín, 1903-1936, vol. IV, pág. 420. Para un estudio de la filosofía del lenguaje de Humboldt, véase: Di Cesare, D. *Wilhelm von Humboldt y el estudio filológico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999.

<sup>522</sup> Humboldt, W. “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”, en: *Gesammelte Schriften*, vol. VI, pág. 120.



Como señala Lafont, en Humboldt el lenguaje, además de la función comunicativo-pragmática, asume la *dimensión cognitivo-semántica*, esto es, el lenguaje pasa a ser constitutivo de la actividad del pensar y del percibir, condición de posibilidad de ambas; con lo que “*el lenguaje es elevado a rango de una magnitud cuasi-transcendental, capaz de disputar -con éxito- a la subjetividad la autoría de las operaciones constituyentes de la comprensión del mundo de ésta.*”<sup>523</sup>

No le falta razón a Lafont cuando habla del lenguaje como una entidad *cuasi-transcendental*, pues, en cuanto transmisor de una cosmovisión, de una constitución de sentido previa, el lenguaje es condición de posibilidad de toda experiencia, con lo que podemos hablar de que en la tradición lingüística alemana se produce, como consecuencia de la identificación de razón y lenguaje, una *reducción del ser a signo*, una *semiotización de la realidad*. El lenguaje se convierte así en una instancia que compite con el ‘yo transcendental’ a la hora de convertirse en condición de posibilidad del conocimiento. El resultado no es otro que concebir el “mundo”, como *aquello que los hablantes se comunican*, y considerar que la objetividad y la verdad deben investigarse por la vía indirecta de justificar cómo es posible que los hablantes *conversen sobre lo mismo*.

Así y todo, el posicionamiento romántico no sería conveniente al Nietzsche del período que nos interesa. ¿Por qué? Pues porque en su etapa *ilustrada* prevalece la convicción kantiana “clásica” de un esquema conceptual universal y previo, dotado de conceptos *a priori* y formas puras de la sensibilidad (Espacio y Tiempo). El apriorismo existe, aunque se demande su relevo por un *nuevo mundo aparente*. Hecha la salvedad, nos parece que el énfasis puesto en las cuestiones lingüísticas, el relativismo al que condujo y muchas preocupaciones compartidas de orden político-cultural, pueden emparentar a la primera generación romántica con la de nuestro autor. Tal como muestran numerosas investigaciones, seguramente sirviera de puente entre ambas generaciones la ya citada obra de Gustav Gerber, bien conocido por Nietzsche a pesar de que éste le negara el saludo.

Pero el Nietzsche juvenil no es el ilustrado, ni el maduro, ni el último. Nuestro autor carece síntesis, lo que le viene añadido a la imposibilidad de articular un sistema. El suyo es un pensamiento del desliz y la digresión. Nos dice Schopenhauer en *Sobre la Voluntad en la Naturaleza* que Kant fue *un espíritu que supo alumbrar sus propias honduras*. ¡Cuán precisa es la definición para el de Königsberg y cuán ajena le resulta al de Röcken! Este último también gustaba de cavar en lo profundo, pero se deleitaba dejando las zanjas abiertas y en penumbras. No construía ni edificaba, y para colmo anhelaba tropiezos en los surcos por él dejados. Eso sí, las travesuras las aprendió de sus mayores: Nietzsche no es un pensador salido de la nada, cuyas ideas no sean factibles de ser incluidas en tradiciones precedentes o contemporáneas. Y el tema del lenguaje no es una excepción.

Dice Dascal que hay dos actitudes típicas de la Modernidad frente al lenguaje. Aunque ambas puedan ser catalogadas como críticas y destaquen las insuficiencias del lenguaje, la primera de las valoraciones es negativa: en ella el lenguaje es ajeno al

---

<sup>523</sup> Lafont, C. *Op. cit.*, pág. 35.

proceso cognitivo, no sirve para adquirir saberes sino únicamente para transmitirlos. La segunda actitud, más positiva, afirma que la adquisición del conocimiento requiere del perfeccionamiento del lenguaje, y no solamente para comunicar el saber sino en tanto que es una institución indispensable para el pensamiento.<sup>524</sup> Escapando al bullicio y rezumando timidez, Kant destacaría por su silencio frente al tema ya que, piensa Dascal, de tener que ahondar en él se habría visto impulsado hacia el relativismo, justamente al estar obligado a reconocer los particularismos lingüísticos, poniendo en tela de juicio la universalidad de sus *a priori*.

Y entonces, en el esquema de Dascal, ¿dónde ubicaríamos al Nietzsche ilustrado? Moderno como pocos, creemos que participaría de las dos actitudes antes descritas: el lenguaje sería, ora obstáculo, ora herramienta a perfeccionar para aumentar el saber disponible. Pero no conforme con pasearse por las dos veredas, Nietzsche se jactaría de una tercera posición: esa forma indecorosa de la neutralidad que supone el silencio. Su mutismo se parecería demasiado al de Kant, incluso por los motivos del callar: nuestro optimista no quería encontrar en el lenguaje un nuevo motor para el escepticismo y el relativismo. Ahora toca justificar lo dicho.

Durante estos seis años que nos ocupan, las anotaciones sobre el lenguaje son palpablemente marginales. Resulta previsible que el problema sea tan poco abordado: la crítica del lenguaje había sido una de las armas (si no la decisiva) con la que nuestro autor había emprendido su crítica juvenil de la verdad, de la racionalidad y de la ciencia. Estos tres tópicos se hallaban inequívocamente emparentados. Por aquel entonces lo suyo había sido una vituperación de la modernidad racionalista identificando sus precedentes socrático-platónicos. El blanco preferido no había sido tanto el juicio como el concepto. De cualquier manera, se había puesto en cuestión el lugar del lenguaje como forma de acceder límpidamente a la realidad. El Nietzsche escéptico y romántico partía, en aquel entonces, poniendo de relieve lo inapropiado de pensar las cosas, y pensar las cosas equivalía a aprehenderlas lingüísticamente; de alguna manera *toda palabra resultaba un prejuicio*.<sup>525</sup> De esta forma, cualquier lenguaje, por ser conceptual, se volvía ilusorio y mendaz. Y el lenguaje científico había elevado el concepto a su máxima expresión, *ergo*, resultaba ser el paradigma de la mendacidad y, como tal, un obstáculo para el conocimiento: era la *cárcel del pensamiento*.<sup>526</sup>

Hay en el joven Nietzsche dos presuposiciones sobre el lenguaje que le sirven de sostén a la crítica. Y ambas le vienen directamente de su quehacer filológico: la primera es que la cultura griega clásica sentía una profunda desconfianza ante el lenguaje escrito. Lo que allí tenía la batuta era el lenguaje hablado, la lengua viva, el decir *a viva voz*, pues los griegos vivían aún *bajo el signo del sonido*.<sup>527</sup> Esta desconfianza

---

<sup>524</sup> En la primera línea estarían las obras de Bacon, Descartes, Arnauld, Spinoza, Locke y Malebranche. En la segunda se encontrarían Berkeley y Hume -aunque con matices-, Hobbes, Leibniz, y Condillac. Ver: Dascal, M. "Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna." *Op. cit.*, pág. 25 y ss.

<sup>525</sup> *El caminante y su sombra*, § 55, pág. 139.

<sup>526</sup> Rodríguez González, M. *La teoría nietzscheana del conocimiento*, pág. 16.

<sup>527</sup> *Historia de la literatura griega I y II* (1874-1875), Capítulo 4, La prosa y la poesía en sus diferencias, págs. 284 y 285. - *Historia de la literatura griega III* (1875-1876), Capítulo 1, pág. 345.

helénica ante la escritura es lo que hereda Nietzsche a la hora de medir las implicancias del lenguaje, recelo trasladado incluso a su propia literatura: las palabras, una vez grabadas, se transforman en *verdades*, terminan envejeciendo.<sup>528</sup> Este mismo presupuesto es llevado hasta el paroxismo cuando el repudio de Nietzsche alcanza el propio acto de la lectura y sus fines: el estudio, la voracidad por saber y la erudición *excesiva* de doctos y eruditos. Situación paradójica si las hay, puesto que el mismo Nietzsche fue toda su vida un estudioso que se arrojaba *bárbaramente sobre todas las cosas dignas de ser sabidas*, un amante de la lectura y un bibliófilo como pocos: filólogo de profesión, pero rata de biblioteca por vocación.

La otra premisa sobre el lenguaje se inscribe dentro del *pathos* romántico nietzscheano y ya fue mencionada en capítulos anteriores: Nietzsche prefiere el sentimiento antes que el pensamiento, la acción antes que la reflexión, lo inconsciente sobre lo consciente, el cuerpo al *alma*, la emoción sobre la razón, la intuición estética del genio antes que la reflexión analítica del científico.<sup>529</sup> Por ello la enemistad al concepto. El lenguaje conceptual, lógico y dialéctico, excesivamente reflexivo, pierde el sustrato metafórico y vital que precede a todo nombrar primitivo. Ha sido pasado por el tamiz de la razón, depurado de emociones, corporalidad y sensaciones, es un camino indirecto hacia la verdad.<sup>530</sup> Y más que camino, un desvío.

Diagnóstico de joven médico: falta de fuerza y vitalidad, contrapuesto a las sensaciones originales que lo *hicieron* nacer, el lenguaje yacía enfermo, ya no metaforizaba como antaño, no conectaba con la unidad del Ser ni con el *corazón del mundo*, no transparentaba nada de lo originario.<sup>531</sup> Su enfermedad se llama Modernidad. Por eso *pensaba* Nietzsche que la cultura moderna era anti-musical y anti-dionisiaca: estaba lejos del fondo primordial de las cosas, se movía en la pura apariencia, en la burda superficie de las cosas, y no en ese dolor primitivo que nos reintegraba a la Voluntad como siendo parte genuina de ella.<sup>532</sup>

Por el contrario, la música, el gesto, el grito y el sonido sin más, eran lenguajes no conceptuales, captaban lo metafísico en su esencial pureza. Aquí el *optimismo* del *pesimismo* nietzscheano. El mundo es dolor. También la vida. La metafísica de artista mandaba que el dolor no se pensara ni representara. Había que sentirlo. Sólo así se “conocía”, pero aquí hablamos de un saber que es vivencia pura, intuición que prescinde de la razón: de este modo la Voluntad se mostraba primariamente, sin haber pasado por el filtro de la apariencia, sin duplicidades que falsean, directo hacia la vida.

Es más que obvio que en esta concepción estética del saber, el lenguaje específico de la ciencia resulta pobre, y lo es por tres razones fundamentales.

---

<sup>528</sup> *Más allá del bien y del mal*, § 296, pág. 254.

<sup>529</sup> Carta a Malwida von Meysenbug, 6 de Abril de 1873, *Correspondencia II*, pág. 400. - *La visión dionisiaca del mundo*, Capítulo 4, pág. 250.

<sup>530</sup> *Richard Wagner en Bayreuth*, Capítulo 5, págs. 113 y 114. - *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 21, pág. 171.

<sup>531</sup> *Richard Wagner en Bayreuth*, Capítulo 5, pág. 113.

<sup>532</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 6, pág. 72.

Primero, al tener que formularse como escritura, enterrando cualquier resabio de oralidad, gestualidad, etc.; en segundo lugar, por perder en sentimiento y buscar deliberadamente la carencia de afectos: el desapasionamiento espiritual del científico se delata también en sus palabras (o en la falta de ellas); por último, la indigencia del discurso científico se debe a que prescinde de la *forma bella*, hace retroceder el componente artístico que define a cualquier discurso.<sup>533</sup>

La metafísica de artista schopenhaueriana entra rápidamente en cuestión. El joven Nietzsche mutaba en escéptico y con ello descreía de todo lenguaje en general: de la ciencia, del arte, de la música, de los sonidos, del gesto, de la emoción, de todo. Nada podía sacarnos del mundo de la representación para captar el fondo de las cosas. No había acceso privilegiado a lo real. Todo lenguaje distorsiona y *crea*, pero en el mal sentido de la palabra. Lenguaje y cosa en sí, dos mundos incomunicables, incapaces de conjuntarse. Las palabras y las cosas no podían ni podrían coincidir. El lenguaje es símbolo y, como tal, únicamente simboliza, es incapaz de re-representar, no importa si hablamos de cosas, pensamientos o sentimientos: el símbolo distorsiona, forma un mundo nuevo, de un orden distinto. En este sentido, cualquier lenguaje es artístico y creativo. O lo que es lo mismo, todo lenguaje es *metáfora*.<sup>534</sup> Pero la metáfora, aquí y ahora, ha cobrado un cariz peyorativo: es un obstáculo epistemológico. Por eso el saber quedará vedado al ser lingüístico: al genio, al artista, al científico, al erudito; hasta el *filósofo queda atrapado en las redes del lenguaje*.<sup>535</sup> Por eso dijimos ya que el Nietzsche escéptico, cuando prefiere el arte y la filosofía en desmedro de la ciencia, no lo hace por razones cognitivas sino más bien vitales...

Librémonos ya del joven Nietzsche. O aceleremos su envejecimiento. Sólo retomaremos aquellos argumentos que el Nietzsche ilustrado recupera en su *nueva* crítica del lenguaje. En este sentido, lo primero que debemos mentar es que el lenguaje esencializa una realidad que carece de esencia. Tiende a convertir (o pretende asir) un *en sí* que resulta, ya lo vimos, inaccesible. ¿Qué resultados trae aparejado este error? Pues que el lenguaje no se corresponda con el mundo (tal como el realismo y el racionalismo rústico pretendían) y que se edifique un cosmos ficticio al lado del mundo real. Lenguaje, entonces, no equivale a medio de conocimiento sino a la creación de un universo esencial, arreglado y ordenado.

“(…) Aun ahora palabras y conceptos nos inducen constantemente a pensar que las cosas son más simples de lo que son, separadas entre sí, indivisibles, como siendo

---

<sup>533</sup> Ya con los griegos, en especial desde los apuntes de lecciones de Aristóteles, Nietzsche considera al discurso científico como un nuevo género literario, bien definido en su estilo, que luchará contra el ideal estético del discurso encarnado en la prosa de Isócrates. Ver: *Historia de la literatura griega I y II* (1874-1875), Conceptos preliminares, pág. 277; Capítulo 11, La literatura filosófica, pág. 321 - *Historia de la literatura griega III* (1875-1876), Capítulo 1, págs. 346 y 347.

<sup>534</sup> Para el carácter metafórico del lenguaje, además de los textos clásicos: fragmento póstumo del verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [249], pág. 376. Para las diferencias entre sinécdoque, metáfora y metonimia: *Lecciones sobre retórica*, 3, Relaciones entre lo retórico y el idioma, págs. 381 y 382.

<sup>535</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [135], pág. 353.

cada una en y para sí. El *lenguaje* oculta una mitología filosófica que vuelve a irrumpir a cada instante, por precavido que uno pueda ser. La creencia en la libertad de la voluntad, es decir, en hechos *idénticos* y hechos *aislados*, tiene en el lenguaje su evangelio y abogado constante.”<sup>536</sup>

La creencia en el libre arbitrio es refractaria a todo devenir y condicionalidad. Es el paradigma de la indeterminación que supone lo inconexo. Por eso Nietzsche la asimila a los procedimientos lingüísticos, ya que separan a unos seres de otros, trocean la realidad de manera impropia. Este mundo creado lingüísticamente (conceptualmente, racionalmente) se vuelve absolutamente ficticio, vale decir, errado. Es, primeramente, una simplificación inapropiada de lo complejo. Tómese como ejemplo el caso del Yo y sus estados emocionales y se verá cómo el lenguaje simplifica, equiparando casos que no son iguales. La ira, el deseo, la pasión, etc., son sólo estados extremos del ser humano; para los estados intermedios (la composición auténtica de nuestro Yo, los que *tejen la tela de nuestro carácter y nuestro destino*) no tenemos conceptos ni palabras que los designen: “Todos nosotros no somos sino *aquello que parecemos tras los únicos estados para los que tenemos conciencia y palabras (...)* Realizamos una conclusión a partir de un material en el que las excepciones predominan sobre la regla; nos leemos mal en ese deletreo aparentemente clarísimo de nuestro Yo.”<sup>537</sup>

En segundo lugar, el lenguaje aparece como moralización de un Ser que está falto de toda eticidad. Es un intento desesperado más por protegernos del caos que supone la existencia. En esa búsqueda de sitio, seguridad y certidumbre, se procede a una suerte de fetichización del mundo. Por tal razón el lenguaje se confiesa como un mero instrumento autorreferencial, en otras palabras, no designa cosas reales sino que únicamente remite al mundo que él mismo ha inventado. De esta manera se le aparece a Nietzsche como una fabricación permanente de yerros que pretenden pasar como verdades, placebos contra el temor, simulacros de desentrañamiento del Ser.

¿De dónde provienen estos yerros del lenguaje? Primero, ya se apuntó, de la convicción de que efectivamente existe un *mundo verdadero y moralmente deseable* al que el hombre puede y debe acceder. Segundo, de la prescripción que ordena que este mundo sea simplificado de manera tal que esté compuesto por cosas iguales entre sí, e igualdades de una cosa consigo misma (cuando en la “realidad” no se verifica tal estado).<sup>538</sup> Tercero, de la pretensión irrealizable de que la verdad de las

---

<sup>536</sup> *El caminante y su sombra*, § 11, pág. 121. También en los póstumos de la época: “*Las palabras son las seductoras de los filósofos, que se debaten en las redes del lenguaje.*” Fragmento póstumo, ¿verano de 1875?, 6 [39], pág. 115.

<sup>537</sup> *Aurora*, II, § 115, págs. 165 y 166. También: “*Palabras presentes en nosotros. Siempre expresamos nuestros pensamientos con las palabras que tenemos a mano. O para expresar toda mi sospecha: en cada momento sólo tenemos las ideas para las que tenemos a mano las palabras que son capaces de expresarlas aproximadamente.*” *Aurora*, IV, § 257, págs. 278 y 279. Además del caso del Yo, Nietzsche refiere la división entre sujeto y objeto como una partición inapropiada de lo real: “*Objeto y sujeto - errónea contraposición. ¡No es un punto de partida para el pensamiento! Nos dejamos engañar por el lenguaje.*” Fragmento póstumo, primavera de 1880-primavera de 1881, 10 [D67], pág. 750.

<sup>538</sup> Por esta última razón Nietzsche desecha la Lógica en tanto ésta supone la no contradicción y la identidad de las cosas. La raíz del problema se hallaría también en una desmesurada pretensión de

proposiciones (en forma de juicios y enlace de conceptos) se pueda corresponder con el estado del mundo, olvidando el hecho de que ambas (palabras y cosas) operan en esferas comunicables. Este último argumento, estrictamente hablando, aunque es recuperado a veces, ya sabemos que corresponde al joven Nietzsche. De todas maneras, sobrevive la convicción acerca de la esencia metafórica del lenguaje, un lenguaje que ha olvidado su origen artístico. *Determinar es negar* alertaba la sentencia de Spinoza... Y el lenguaje determina.

En resumidas cuentas, Nietzsche reformula varios de los argumentos escépticos que utilizara en trabajos anteriores y que propiciaran (junto a otros autores) lo que un siglo más tarde se conocería como *segundo giro lingüístico* de la filosofía.<sup>539</sup> El lenguaje, como apropiación infructuosa de la realidad, aparece así como condición para el nacimiento de la verdad, pero de una verdad falsa, aunque imprescindible desde lo estrictamente pragmático. En consonancia con el escepticismo juvenil, no tenemos aquí ninguna suerte de llave romántica para salir de lo fantasmagórico: ni la intuición, ni el gesto, ni la música se presentan como la forma privilegiada de acceder a las cosas. Todo lenguaje supone prejuicios: y no hay ninguno de ellos que ostente un carácter menos representativo que el de los otros. Si han desaparecido definitivamente la música, la intuición y el gesto, es porque se ha desvanecido también el concepto schopenhaueriano de Voluntad.

Sigamos presentando los argumentos:

*“Sólo como creadores.* Hay una cosa que me ha producido la mayor confusión y sigue causándomela: es advertir cómo es infinitamente más importante conocer el nombre de las cosas que saber lo que son. La fama, el nombre, el aspecto, la importancia, la ordinaria medida y peso de una cosa fueron en su origen la mayoría de las veces un error, una calificación caprichosa puesta sobre las cosas como una vestidura y completamente ajena a su manera de ser y hasta a su apariencia superficial; pero por la fe que se les otorga, por su desenvolvimiento de generación en generación, poco a poco se van adhiriendo a la cosa y con ella se identifican y a ella se incorporan. Así, la apariencia primitiva acaba casi por volverse esencia y semeja ser tal esencia. Loco sería

---

adecuación entre un mundo y otro. Lo mismo sucedería con las Matemáticas, concebida como *lógica aplicada*. En este sentido, ambas disciplinas se configurarían como designando cosas no reales, puramente analíticas, tautológicas. Los ataques hacia ambas disciplinas se intensifican hacia 1887, a las que se les suman otras ciencias como la geometría, la física y la aritmética, todas ellas acusadas de volver todo inteligible, idéntico, estable y, por tanto, falso. Ver el importante fragmento póstumo de otoño de 1887, 9 [97], págs. 263 y 264. Para la crítica a la física: fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [186], pág. 603.

<sup>539</sup> También llamado *giro interpretativo*. Aunque incluya en su seno autores tan dispares como Heidegger, Rorty, Gadamer o Derrida, hay que distinguirlo del *primer giro* dado por la filosofía del lenguaje, la filosofía analítica y el positivismo lógico. Mientras que el segundo condujo al relativismo, al perspectivismo, al constructivismo radical y al *pensamiento débil* de la posmodernidad, el primero, por el contrario, pretendió depurar la ciencia de sus restos metafísicos, trazar epistemologías fiables y despejar el campo para un conocimiento más o menos certero de la realidad.

quien se figurase que basta indicar este origen y esta nebulosa envoltura de la ilusión para destruir ese mundo tenido por esencial, mundo que llamamos realidad. Mas no olvidemos tampoco esto: basta inventar nuevos nombres, apreciaciones y probabilidades nuevas para crear poco a poco cosas nuevas.<sup>540</sup>

La genealogía también alcanza al lenguaje, precisamente porque éste esencializa una realidad aparente, envolviendo y transformando las cosas mediante una suerte de error original propio del pensamiento mitológico, religioso, moral y metafísico: ya no un acto divino de perfecta creación y suma correspondencia. El pecado original del hombre es el error de nombrar lo circundante, nombrarlo hasta petrificarlo, olvidando así sus rasgos primigenios. Nótese también que Nietzsche permanece aún atado a la dualidad esencia y apariencia: hay apariencia “superficial” o “primitiva” de las cosas, y también existe una “forma no ajena” del comportamiento de éstas; en otras palabras, el ser no desaparece, por el contrario, tiene sus rasgos propios, sus cualidades, etc., sólo que pareciera que el lenguaje momentáneamente no fuera apto para desenmascararlos. De forma concomitante, surgen dos cuestiones más a tener en cuenta, que nos servirán para proseguir en el trazado de las diferencias entre los distintos períodos de nuestro autor. El primero se evidencia cuando Nietzsche afirma que los nombres y los rasgos de las cosas “en la mayoría de los casos” fueron errados, lo cual supondría que en “algunos otros” la designación fuera acertada, o por lo menos no del todo arbitraria. Hállase de esta manera la sobrevivencia de un resto de correspondencia en el acto de nombrar: no toda palabra sería un prejuicio (o cabría la posibilidad de que no lo fuera).

Segundo, el llamamiento final a emprender un renombramiento de la realidad, una re-invencción del mundo, sobre la base ganada por la acción genealógica previa. A falta de mayores precisiones, no sabemos aún si este ejercicio consiste más en creación que en descubrimiento, si renombrar las cosas alude a inventar “mejores” mundos o, cosa distinta, acercarnos a la “realidad”. Por último no habría que descartar que quizás ambas tareas puedan confluir en el mismo acto, el de configurar un nuevo mundo aparente.

Nietzsche reconoce las limitaciones del método químico y de la genealogía histórica, pero también señala sus conquistas: es cierto que no alcanza con alertar sobre el origen espurio de las palabras para derrumbar el proceso milenar de fetichización que generaron. La tarea de re-naturalización del mundo, de su emancipación plena, demandará un trabajo arduo. El Nietzsche científico se despega del Nietzsche filólogo, aunque ambos continúen emparentados de por vida. Sin embargo, cree nuestro autor que es capital rastrear los orígenes de los conceptos para desenmascarar sus errores iniciales. Así explicamos que por momentos se le adjudique al lenguaje una primacía sobre el conocimiento de las cosas mismas. Nuevamente el método filológico-genealógico redundaría en un conocimiento de los errores del hombre antes que de los objetos cognoscibles. Para desentrañarlos,

---

<sup>540</sup> *La gaya ciencia*, II, § 58, págs. 60 y 61.

veremos luego, debiera existir una ciencia ya alertada sobre los lastres metafísicos del lenguaje.

Ahora bien, ¿existe la posibilidad en este Nietzsche de un renombrar las cosas sin caer en nuevos errores? ¿Acaso la lógica y la matemática aportan conocimiento al designar objetos que no existen? ¿Puede el lenguaje científico no ser autorreferencial, un *mero convencionalismo de signos*, y designar entes reales? ¿Puede renombrarlos de una forma más acorde al estado de las cosas? ¿Es factible cierta correspondencia entre el mundo y el conocimiento? Por último, ¿es la realidad, también para este Nietzsche, una construcción exclusivamente lingüística, tal como algunos autores posmodernos sostienen?

“La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como en *aeternae veritates* [verdades eternas], ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo. El artífice del lenguaje no era tan modesto que creyera que él no les daba a las cosas precisamente más que designaciones, sino que más bien se figuraba expresar con las palabras el saber supremo sobre las cosas; el lenguaje es en realidad el primer peldaño en el esfuerzo por la ciencia. También aquí es de la *fe en la verdad ballada* de donde manaron los manantiales de fuerza más poderosos. Es mucho después -tan sólo ahora- cuando se dan cuenta los hombres de que con su fe en el lenguaje han propagado un tremendo error. Afortunadamente es demasiado tarde para que esto dé marcha atrás al desarrollo de la razón que estriba en esa fe.”<sup>541</sup>

Nietzsche vuelve a instalar la sospecha radical, clava la duda allí donde deviene dolorosa. La razón supone correspondencia. Este prejuicio comporta ventajas y desventajas. Una desmesurada credulidad nos retrotrae a la etapa infantil del conocimiento. Pero por otro lado se reconoce también que dicha *fe*, tomada con precaución, no sólo fue indispensable para el desarrollo científico sino que hizo posible una fortaleza *in crescendo*: la voluntad de conocer. Nuevamente encontramos el doble sentido de la sentencia que postula que *la verdad nace del error*. La creencia en el lenguaje, errada y vital al mismo tiempo, conlleva exactamente las mismas consecuencias que la fe en la verdad. Amén de estas vicisitudes, lo que el buen optimista no quiere negar es que la razón viene evolucionando en lo que al saber compete. Este avance resulta provechoso e irrefrenable: con palabras o sin ellas, la ciencia no puede ni debe detenerse. De lo que se trata ahora es de allanar el camino

---

<sup>541</sup> *Humano, demasiado humano*, § 11, págs. 47 y 48.



para hacer más fácil el recorrido, evitar los callejones y estar alerta a las trampas que acechan por doquier.

“*¡Las palabras se nos cruzan en el camino!* En todas partes donde los lejanos antepasados colocaban una palabra, creían haber hecho un descubrimiento. ¡Cuán distinta era la verdad! Habían tocado un problema, y mientras se figuraban haberlo *resuelto*, habían puesto un obstáculo a su solución. Ahora, en cada conocimiento hay que tropezar con palabras eternizadas, duras como piedras, y antes se romperá una pierna que romperse una palabra.”<sup>542</sup>

Si el lenguaje no transparenta la realidad, es indudable que una creencia desmesurada en él se transforma automáticamente en un obstáculo para el conocimiento. Asimismo, la aporía sale a flote cuando se asume que este error original es condición indispensable para todo saber. ¿Cómo puede la verdad salir de las entrañas mismas de la falsedad? Ya vimos que el lenguaje (aún el científico) equipara casos que no son iguales, congela una realidad que por definición es dinámica, supone arbitrariedad conceptual y esencializa la apariencia. Pero lamentablemente no hay otra forma de acercarse a las cosas. Entonces los conceptos son un mal menor. Se trata, pues, de ser lo más cuidadoso posible, de no alentar una credulidad ciega, de crear nuevas categorías y de demoler aquellas que nos han ocultado el mundo. Si la humanidad ha sido lanzada hacia esta nueva etapa entonces también encontrará los medios para desenvolverse en ella: la voluntad de conocer debe pertrecharse con un nuevo arsenal lingüístico y simbólico que pueda viabilizar y potenciar sus resultados. La filosofía nietzscheana del período puede verse como un aporte en esa dirección. Las ciencias especializadas marchan por la misma senda.<sup>543</sup>

Ocurre que el optimismo de nuestro autor ha movido algunas piezas claves en su antigua cosmovisión. Una vez reconocido su carácter artificial, pueden ser mitigados los efectos nocivos del lenguaje sobre el trabajo intelectual. Hacerse de un buen diagnóstico es el primer paso para extirpar el mal. Y el hecho mismo de que sea posible diagnosticar aparece como un signo indeleble de los nuevos tiempos científicos. En otras palabras, si ahora los ojos de la crítica se posan sobre el lenguaje es justamente porque el conocimiento abandona su inocencia. La pregunta es cuánto más allá podemos ir a sabiendas de aquellos límites. Al parecer, si el lenguaje no se vuelve autorreferencial (como en la lógica y las matemáticas), si evita postular esencias y cosas en sí, si se desentiende de su lastre moralizante y metafísico, si no pierde de vista su carácter arbitrariamente designativo, si nombra las cosas realmente existentes sin confundir los entes con los nombres puestos a éstos, si inventa nuevos términos para una nueva realidad y si sospecha permanentemente de ellos, entonces, concluye Nietzsche, los prejuicios lingüísticos dejan de ser tales, y se ofrece así un campo inexplorado para el conocimiento

---

<sup>542</sup> *Aurora*, I, § 44, pág. 105.

<sup>543</sup> Fragmento póstumo, verano de 1880, 4 [149], pág. 571.

humano.<sup>544</sup> La muerte de Dios y la caída de los ídolos abren pasadizos al saber. De esta manera no todo conduce a engaño. O mejor dicho, el engaño, hecho consciente, puede ser manipulado a conveniencia. En tales condiciones, lo repetimos hasta el hartazgo, la ciencia será la actividad principal favorecida por el usufructo.

Debemos recordar que Nietzsche piensa que la auténtica ciencia puede ser “imitación en conceptos de la Naturaleza”. Y es que el de la ciencia es un lenguaje privilegiado porque, al decir de Nietzsche, su objeto está menos poblado de ídolos o va en camino a extirparlos, su método le garantiza menos idealizaciones, etc. Entonces, pareciera que más que el lenguaje en sí, el problema es qué se hace con él, qué actitud se tiene frente a sus efectos. Ya sabemos que se deben romper siglos de tradición filosófica inconscientes de este error. ¿Cómo hacerlo si en el acto mismo de nombrar se oculta una mitología no científica? Hemos de decir que Nietzsche nunca responde convenientemente al problema de cómo compatibilizar los errores que el lenguaje genera con las verdades de la ciencia (que no pueden hacer otra cosa más que expresarse lingüísticamente). Quizás la coartada nietzscheana resida en afirmar que la ciencia puede sostener el carácter instrumental del lenguaje, sin reificarlo, sin tratarlo como un fin en sí mismo: separar al concepto de la cosa que designa, evitando así que termine confundándose con ella para finalmente ocultarla (al transformarla en esencia). Quizás no haya ninguna coartada, y el silencio nietzscheano se parezca al de Kant.

A propósito de la polémica con Heidegger. El resultado de siglos de lenguaje había tenido como consecuencia la dificultad de percibir el cambio<sup>545</sup>, por ello otro peligro que la ciencia debe evitar es el que atañe al congelamiento de la realidad. Puesto que no hay nada idéntico a sí mismo, también debe trabajarse en lo que hace al principio de identidad y a restaurar la multiplicidad del ser plural. Debe devolverse a la realidad su dinamismo, desterrando la simplicidad y rompiendo con la creencia en el aislamiento de los hechos. De esta manera debe entenderse el renombramiento-reinvención de la realidad y el llamado a crear nuevos conceptos. A diferencia de lo que sostiene otro estudioso, nosotros creemos que Nietzsche intenta, sino clausurar, por lo menos suturar la herida abierta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.<sup>546</sup> En este sentido resultan imprescindibles la filosofía histórica y el método genealógico.

---

<sup>544</sup> En lo que concierne al período que nos ocupa resulta extemporánea la afirmación de Nehamas: “Sostener que nuestro lenguaje no refleja el mundo no equivale a introducir un nuevo lenguaje que sí lo hace; lo que deberemos hacer para entender que no lo refleja es reinterpretar las estructuras existentes.” Nehamas, A. *Op. cit.*, pág. 66. ¿Cómo reinterpretarlo si no es a través de nuevas palabras? En efecto, de los fragmentos analizados deducimos proposiciones contrarias a las de Nehamas.

<sup>545</sup> Larrauri, M. *La potencia según Nietzsche*. Valencia, Tándem, 2005, pág. 21.

<sup>546</sup> “Que el conocimiento, transfigurado, sea el protagonista de la gaya ciencia que -advertido- evite las trampas del más grosero antropomorfismo, que comporte incluso una comunidad entrañable con lo real, no implica adecuación alguna ni imposibles renunciadas a aditamentos inevitables. Nietzsche jamás suturó la herida abierta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto que clausuró para siempre la posibilidad de reflejar fielmente lo real en el juicio, de capturar en el lenguaje lo real tal cual es, sin distorsiones.” Maresca, S. *La muerte de Dios y el filósofo experimental*. Bs. As., Alianza, 2007, pág. 30. En el capítulo sobre la adecuación daremos argumentos adicionales contra esta posición. Por lo pronto suscribimos al planteo de Sánchez Meca que distingue entre el lenguaje en general y el lenguaje subordinado a la metafísica y a una visión

Sin embargo, el problema de fondo sigue en pie: la ciencia es una actividad lingüística y quizás el optimismo nietzscheano impida reconocerlo. Por ello nuestro autor dota al lenguaje científico de una serie de privilegios que lo desvinculan de los errores primitivos que se venían practicando hasta entonces:

“*Contra imágenes y símiles.* Con imágenes y símiles se convence, pero no se prueba. Por eso se tiene en el seno de la ciencia tanto temor a imágenes y símiles; aquí precisamente no se quiere lo convincente, lo que hace *creíble*, y más bien se suscita ya también la más fría desconfianza por medio del modo de expresión y las paredes peladas: pues la desconfianza es la piedra de toque para el oro de la certeza.”<sup>547</sup>

Quizás hoy resulte insostenible el argumento de que la ciencia no pretende credibilidad ni verosimilitud en sus postulados. Todavía más la presuposición de que es una actividad no simbólica. Tal vez Nietzsche idealiza en su afán por marcar los contrastes que le interesan. Sin embargo, nos quedaremos con el núcleo de su planteo: el lenguaje científico debe ser racional, ascético y frío; desvinculado en lo posible de toda intención moralizante; debe poder sospechar de sí mismo, limpiarse de su componente metafísico, instalarse sólo transitoriamente, autodepurarse, definir con precisión aquello que quiere nombrar. En otras palabras no menos esencializantes: lo lingüístico es pasible de ser sometido a una crítica tan despiadada como permanente. Ésta es, no hay más remedio, una tarea lingüística. Pero el lenguaje en el que está pensando Nietzsche es, por lo menos, específico: se fortalece en su debilidad, es maleable, meticuloso, preciso, crítico, armado conforme a razón; similar a las ciencias a las que debe servir, y conforme a las verdades que de ellas han de extraerse.

---

nihilista del mundo. La crítica nietzscheana apunta a esta forma específica de lo lingüístico. Sánchez Meca, D. “La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia.”

<sup>547</sup> *El caminante y su sombra*, § 145, pág. 163.



# Las verdades débiles

## De la necesidad, virtud

*Elogio del método, la crítica, la incertidumbre y demás yerbas científicas*

“(…) puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues veía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar.”

Descartes, R. *Discurso del método*.

*No hay hechos, sólo interpretaciones.*<sup>548</sup> Miradas varias, también sobre Nietzsche. Algunos especialistas argumentan -algunas veces exceptuando el período juvenil- que toda la reflexión nietzscheana sobre la verdad estuvo desde un principio encaminada hacia su gnoseología tardía, en donde sí verificamos la existencia del perspectivismo junto al biologicismo y la voluntad de poder que le sirven de sostén. En esta línea, la crítica de la verdad como correspondencia sería el paso previo requerido para la formulación positiva de la verdad como perspectiva. Así se garantiza la continuidad entre las distintas producciones de Nietzsche, al tiempo que se salva la unicidad de su pensamiento.

Perspectiva e historicidad se asocian a menudo.<sup>549</sup> Si las verdades no son eternas, si se forman únicamente de acuerdo a las contingencias vitales del sujeto y a su posición concreta en el mundo circundante, resulta harto difícil hablar de una verdad en sentido fuerte. Al desaparecer la universalidad, la necesidad y la aspiración a la incondicionalidad, ciertamente queda muy poca verdad. Luego, ante el vacío dejado por la crítica nietzscheana y el nihilismo resultante, supuestamente emergería la verdad en perspectiva. La verdad clásica debiera sostenerse en el tiempo, pero en el perspectivismo...

*“En pro de la crítica. Ahora te parece error algo que antes amaste como verdad o como probabilidad al menos; lo desechas lejos de ti y crees que tu razón ha conseguido un triunfo. Pero tal vez entonces, cuando eras otro siempre eres otro, necesitabas de aquel error como de todas las verdades actuales; era en cierto sentido como una epidermis que te ocultaba muchas cosas que aún no convenía que vieras. Quien mató aquella opinión en ti fue tu vida nueva, no tu razón; no la necesitabas ya y se hundió ella sola y de sus ruinas salió la sinrazón arrastrándose como un reptil. Al ejercitar nuestra crítica no hacemos nada caprichoso ni*

---

<sup>548</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [108], pág. 108 y fragmento póstumo, final de 1886-primavera de 1887, 7 [60], pág. 222.

<sup>549</sup> Eagleton distingue entre una visión histórica y una visión historicista de la verdad: *“Si los modos de producción de verdad son innegablemente históricos, el producto mismo lo es menos obviamente. Éste es, quizás, el núcleo de verdad a ser rescatado del racionalismo. Los estados de cosas son históricamente cambiantes, pero las declaraciones verdaderas sobre ellos no lo son.”* (...) *“Las afirmaciones sobre la verdad y la falsedad, sin embargo, sobreviven a sus momentos históricos, un hecho del cual las teorías historicistas de la verdad generalmente no llegan a tomar nota.”* Eagleton, T. *Op. cit.*

impersonal, demostramos que hay en nosotros fuerzas vivientes y activas que se despojan de una corteza. Negamos, y es menester que neguemos, puesto que hay algo en nosotros que quiere vivir y afirmarse, algo que no conocemos, que no vemos todavía. Todo lo cual redundará en pro de la crítica.<sup>550</sup>

Se suele recurrir a este aforismo de *La gaya ciencia* en tren de afirmar la existencia de un perspectivismo temprano: incluso en sus obras más *positivistas*, Nietzsche estaría continuando con la crítica a la correspondencia y forjando a su vez el nuevo criterio de verdad asentado en la idea de perspectiva.<sup>551</sup> La verdad es histórica, y esta historicidad no le viene dada por el desarrollo intrínseco de la práctica científica. Tampoco por su progreso. La crítica y el cambio de posiciones aparecen aquí más como un producto de necesidades vitales que como un ejercicio metódico, empírico o racional, propio del acontecer científico. Por ello es que una de las ideas que funda el perspectivismo consiste justamente en resaltar el carácter histórico y mutable que tiene la verdad. Como consecuencia de ello, la verdad quedaría desprovista de toda trascendencia, inhabilitada para constituirse como tal, por lo menos en su versión tradicional.

Amén de que lleva como título “En pro de la crítica” y de que habilita el esfuerzo mancomunado entre vida y razón, es insoslayable que del aforismo en cuestión se extraen elementos compatibles con el perspectivismo y la historicidad de la verdad en el sentido precisado. Haríamos mal en negarlo, como tampoco debe soslayarse el filón escéptico que sigue latiendo en la obra nietzscheana. Ambos componentes apuntan a ponerle límites a cualquier racionalismo que se jacte de su omnipotencia.

Nietzsche critica la verdad en sentido fuerte, la verdad absoluta de corte moral y esencializante. Ya dimos cuenta de ello. Lo que ahora pondremos de relieve es el hecho de que, en el período específico que nos ocupa, esta clase de postulados son ciertamente excepcionales, y esto, justamente, porque se vuelven contradictorios con los demás elementos que conforman el núcleo duro de su pensamiento ilustrado. Los frutos resultantes son los que hemos dado en llamar *verdades débiles*. Una suerte de equilibrio entre las fuerzas que tensionan a nuestro autor: una criatura salida del pesimismo romántico, del escepticismo, del perspectivismo ocasional que se *anuncia* y del optimismo científico que prima. Una vez analizados los rasgos decisivos de las *verdades débiles* veremos que el problema de la historicidad de la verdad no redundará en relativismo alguno, ni resta viabilidad a la correspondencia. El dictamen nietzscheano concluye en una afirmación de la verdad, no pudiendo ser de otro modo en tanto se anhela el desenmascaramiento de la mentira, de la ilusión. Allí su virtud, también su pecado.

---

<sup>550</sup> *La gaya ciencia*, IV, § 307, pág. 178.

<sup>551</sup> Junto a ello se añade la pluralidad de miradas, la crítica del conocimiento antropomórfico y la invalidación de los sentidos. Todas ellas, manifiestas en *La gaya ciencia*, tienden a impugnar la correspondencia y a suplantarla por la noción de un conocimiento transfigurador. Por ejemplo, Maresca, S. *Op. cit.*, págs. 14, 15, 30, 57 y 107, entre otras.

Hablemos un poco acerca del método científico. Sabido es que durante estos años Nietzsche no se priva de prodigarle exaltadas loas, y tal concepción del quehacer científico, a veces idealizada cuando no falsa, se complementa con la clase de verdades que nuestro autor imagina. Vayamos primeramente a un fragmento ya citado de *Humano, demasiado humano*:

“Por lo demás, la búsqueda misma de la verdad es el resultado de aquellos tiempos en que las convicciones contendían unas con otras. Si cada cual no hubiese sostenido *su* ‘verdad’, es decir, su tener razón, no habría en general ningún método de investigación; pero así, en la eterna lucha de las pretensiones de verdad absoluta de los distintos individuos, se avanzó paso a paso hasta encontrar principios incontestables según los cuales poder examinar el derecho de las pretensiones y zanjar la disputa. Primero se decidía apelando a autoridades, luego se criticaban recíprocamente las vías y los medios por los que se había encontrado la presunta verdad; entre una cosa y otra hubo un período en que se extraían las consecuencias de la tesis adversa y tal vez se las hallaba perniciosas y fatales, de donde resultaba entonces para el juicio de cada uno que la convicción del adversario contenía un error. La *lucha personal de los pensadores* acabó por agudizar de tal modo los métodos, que pudieron realmente descubrirse verdades y quedaron en evidencia a los ojos de todos los extravíos de los métodos precedentes.”<sup>552</sup>

Las generalizaciones nietzscheanas, aunque rozan la inexactitud, contienen una indudable potencia explicativa. Rápidamente pueden apreciarse las implicancias de la cita anterior. Nuevamente la afirmación de la ciencia. Otra vez la verdad naciendo del error. Pero, ¿en qué se distinguen las verdades *individuales* de los *principios incontestables*? ¿Y las verdades efectivamente descubiertas? ¿Qué clase de validez temporal tienen? ¿Cómo distinguirlas de las meras opiniones o de las creencias pedestres, siempre mal fundadas cuando no irracionales? ¿Cómo hablar de verdades transitorias, proposiciones que no van más allá de ser unas meras justificaciones válidas para un tiempo, un contexto o una vida determinada?

Desoigamos nuevamente estas preguntas y volvamos a un problema capital que se deriva del fragmento en cuestión: la idea de que la certeza que no se cuestiona a sí misma está condenada a volverse falsedad, puesto que la verdad dogmática es radicalmente distinta de la verdad a secas. Lo indudable en *este* Nietzsche, pertinente para todo el período, es que la verdad avanza, y que es descubierta merced a la discusión y al combate entre opiniones, debiendo tener cada una sus correspondientes fundamentos epistemológicos. Lo inobjetable también es que, cuando se da pie al optimismo, el abandono de ciertas “verdades” y su sustitución por otras no resulta producto de necesidades vitales del sujeto sino de una progresiva adecuación con el estado de las cosas. Así entendemos que

---

<sup>552</sup> *Humano, demasiado humano*, § 634, pág. 265.

Nietzsche hable de “principios incontestables” y “descubrimiento de verdades”. El método evoluciona, se perfecciona, se autodepura en beneficio de un conocimiento cada vez más preciso. Aquí no hay perspectivas por fuera de lo epistemológico sino la búsqueda de un saber que trascienda la apreciación subjetiva: hay pretensión de objetividad, universalidad y un oculto anhelo de trascendencia metafísica. La verdad es ciertamente histórica (cambia con el tiempo) pero en ese devenir se va separando del error, afanosamente y sin descanso, persigue la divina intemporalidad.

“La verdad no quiere dioses junto a sí. La creencia en la verdad comienza por la duda de todas las ‘verdades’ hasta entonces creídas.”<sup>553</sup>

Ya dijimos que el perfeccionamiento de la verdad, que es a la vez su nacimiento auténtico, viene dado por la consecución de un método eficaz, de una mirada crítica y del control de sus resultados. No dar nunca nada por cerrado, desconfiar permanentemente de los frutos obtenidos, ir tras lo que hay bajo los nombres y la vieja apariencias, desentrañar pormenorizadamente los mecanismos del sujeto que conoce. La ciencia se fortalece en su paradójico sello distintivo: se torna perenne mientras mejor garantiza su provisionalidad. De esta manera, lo transitorio e histórico de la verdad ve aminoradas sus implicancias relativistas cuando algunos descubrimientos se consolidan... Hay verdades duraderas y genuinamente alcanzadas; hay saberes que *sobrevivirán a todos los asaltos del escepticismo*. Sobre tales rocas basales, concluye esperanzado Nietzsche, se cimentarán obras *eternas*.<sup>554</sup>

Lejos del conformismo o de una crítica paralizante, Nietzsche no muestra total complacencia con los logros conseguidos por la ciencia hasta el momento; es patente que la ciencia aportó conocimientos mínimos en comparación con lo que aún resta por saber. También lo es que el camino a recorrer es penosamente largo y que se encuentra plagado de obstáculos. Pero tampoco hay duda de que se va por buen camino y de que ya se revelaron datos seguros, *inamovibles*. La falta inagotable y la búsqueda incesante constituyen, pues, parte del *modus operandi* de una actividad siempre lanzada a lo por-venir, definida por lo incompleto.

Como se sabe, el proceso no es lineal y tampoco tiene asegurado el éxito: hay avances inobjetables, pero también riesgos de retroceso e involución. El progreso es posible, mas no necesario. La razón (y qué se hace con ella) sigue siendo la clave que resolverá el destino humano en lo que al saber comprende. Entonces, si *Humano, demasiado humano* es una auténtica exaltación de la cientificidad decimonónica no sorprende que haya elogios dispensados por doquier a lo que en su época eran los rasgos novedosos de unas disciplinas recientemente consolidadas. La experimentación, la lucha contra los dogmas, la revisión constante de los propios postulados, la tenaz y paciente búsqueda de lo desconocido, la incertidumbre como elemento regulatorio, etc. El método es la garantía de que la ciencia no se petrifique ni retroceda a las oscuras supersticiones que la precedieron. La ciencia supone una auténtica inversión del mundo. Racionalismo, progreso, “principios incontestables”,

---

<sup>553</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 20, pág. 17.

<sup>554</sup> *Humano, demasiado humano*, § 22, pág. 56.



descubrimiento de verdades, adecuación... Es indudable que el perspectivismo nietzscheano no se siente cómodo al lado de estas apreciaciones.

Observando el problema desde un ángulo distinto notamos que el propio método, las características del lenguaje que la ciencia utiliza, y el quehacer científico en general, adoptan el rasgo de la *provisionalidad*. Ya sabemos que esta marca, lejos de tender a una historicidad relativista o contextualista, es justamente lo contrario: la garantía de su fortaleza epistémica. De esta manera, la razón evita osificarse y volverse dogmática, mantiene su dinamismo y vitalidad. Para ello debe pelear contra los instintos que tienden hacia las fuerzas contrarias. El racionalismo nietzscheano sigue avanzando en su campaña contra la moral, las religiones y el pensamiento metafísico. Y es que cuando reivindica la capacidad crítica de la ciencia, alertando sobre los perjuicios de algunos impulsos e instintos, Nietzsche está ubicándose en favor de una discusión racional donde prime la argumentación y el experimento, donde se busquen silenciosamente y se examinen con paciencia los propios conocimientos, no dando nunca nada por verdadero en sentido absoluto. Para el bien de la verdad, entonces, todo conocimiento no debe perder nunca su carácter provisorio y de allí que lo agonal le resulte conveniente.

La verdad es producto de una lucha interna y es el método de control el que garantiza el acceso a los saberes. De esta forma, la crítica (y su verdad no absoluta, anti-metafísica) resulta el signo distintivo de la genuina pasión por el conocimiento. Una pasión conforme a razón, pero que debe batallar contra otras fuerzas, pasiones no menos poderosas que, aunque desacreditadas, todavía acosan desde el exterior.

“(…) los métodos estrictos de investigación han difundido suficientemente la desconfianza y la cautela, de modo que todo aquel que defiende opiniones violentamente de palabra y obra es tenido como un enemigo de nuestra cultura actual, por lo menos como alguien atrasado. En efecto, el pathos de que se posee la verdad vale ahora muy poco en comparación con aquel pathos, por supuesto más templado y sin resonancia, de la búsqueda de la verdad que no se cansa de aprender y ensayar una y otra vez.”<sup>555</sup>

Nietzsche defiende la verdad débil contra las certezas absolutas del arte, la religión, la metafísica y la moral. El dogmatismo que otrora resultara fructífero hoy conspira contra la verdad. Las nuevas verdades ya no nacen de aquel error, o por lo menos no siempre. El espíritu científico debe aminorar aquella potencia y, consecuentemente, favorecerá la madurez progresiva de la abstención prudente. La mayoría de las personas, colige Nietzsche, quiere convicciones; la ciencia sólo aporta certidumbres y es cautelosa con sus resultados. Que estas verdades no tengan la fuerza de un dogma o de una creencia no quita, sin embargo, que no sean tales, es decir, que de alguna manera trasciendan al sujeto que las enuncia (a su propia perspectiva) y que se erijan como criterio para la humanidad en su conjunto. En este sentido, no sólo no hay perspectivismo, sino que, por el contrario, esta verdad tiene

---

<sup>555</sup> *Humano, demasiado humano*, § 633, pág. 264.

indudables componentes trascendentes: reiteramos que no como acceso a la cosa en sí, pero sí como conocimiento cierto del fenómeno que rige para la especie, vale decir, de todo lo que es objeto de su experiencia. Si así no fuera, ¿cómo distinguir entre ciencia y superstición? ¿Para qué usar, como recurrentemente hace nuestro autor, los conceptos de “ilógico” e “irracional” como sinónimos de “falso”?

Conclusión: ni como perspectiva ni como intuición estética, las verdades débiles están vinculadas a la racionalidad y a la ciencia, son las proposiciones resultantes de una adecuación (aunque sea parcial y propia de nuestra especie) al mundo (fenoménico). ¿Cómo son? Una clase de ellas, ya las vimos, resultan de adentrarse en los errores del sujeto cognoscente (en sus formas de conocer, en sus capacidades, en sus sentimientos y necesidades) y son las que hemos llamado las *verdades del error* o conocimientos del hombre sobre el hombre mismo. Parafraseando a Kant, podríamos decir que son las verdades nacientes de una crítica, pero no ya de la razón pura, sino de la razón vital e impura, de todo aquello que nuestro raciocinio (junto a los instintos) fabula en pos de la supervivencia. Pero si estas verdades aún permanecen apegadas al error hay otras, empero, que surgen cristalinamente y con derecho propio: éstas son las verdades propiamente científicas que remiten a los entes.

La defensa de la verdad débil no es exclusiva de *Humano, demasiado humano*. En *Opiniones y sentencias varias* Nietzsche se muestra partidario de la probabilidad antes que de la verdad y también en *El caminante y su sombra* se sostiene un concepto de verdad moderado; *verosimilitud* antes que verdad: justamente porque la ciencia no apunta a urgencias vitales es que posee el carácter hipotético y la capacidad crítica que la distinguen de la vida.

“De las *pasiones* se nutren las opiniones; la *inercia del espíritu* petrifica éstas en *convicciones*. Pero quien se sienta espíritu *libre*, incesantemente vivo, puede impedir esta petrificación; e incluso si en conjunto es una bola de nieve pensante, en su cabeza no tendrá, en suma, opiniones, sino solamente certezas y probabilidades precisamente medidas.”<sup>556</sup>

“Verosimilitud, pero no verdad; liberosimilitud, pero no libertad: por estos frutos es por lo que no puede confundirse el árbol del conocimiento con el árbol de la vida.”<sup>557</sup>

“*Contra imágenes y símiles*. Con imágenes y símiles se convence, pero no se prueba. Por eso se tiene en el seno de la ciencia tanto temor a imágenes y símiles; aquí precisamente no se quiere lo convincente, lo que hace *creíble*, y más bien se suscita ya también la más fría desconfianza por medio del modo de expresión y las paredes peladas:

---

<sup>556</sup> *Humano, demasiado humano*, § 637, pág. 266.

<sup>557</sup> *El caminante y su sombra*, § 1, pág. 117.

pues la desconfianza es la piedra de toque para el oro de la certeza.”<sup>558</sup>

“*Aversión a la luz*. Si se le hace comprender a alguien que en rigor nunca puede hablar de verdad, sino siempre sólo de probabilidad y de los grados de ésta, habitualmente se descubre en la alegría indisimulada del así instruido cuánto más prefieren los hombres la inseguridad del horizonte espiritual y cómo en el fondo de su alma *odian* la verdad por la determinidad de ésta.”<sup>559</sup>

Sigamos ordenando lo poco que se deja amansar. Dijimos que la ciencia no tiene el carácter dogmático propio de la vida, la religión o la moral. Sus certezas no requieren edificarse acriticamente puesto que no van en auxilio del placer o la utilidad, ni de las fantasías, ni de demanda física o espiritual alguna. Por ello es que la ciencia contribuye a eliminar los esteticismos y cargas morales que el hombre deposita abusivamente sobre el mundo. Aquélla está ligada no sólo a la austeridad sino también a la simpleza. Por oposición, el arte es visto como algo exuberante y complejo. Por ello las verdades son débiles en otro sentido: son poco pretenciosas, modestas y sin brillo y, como tales, superiores a los espejismos del arte, la religión y la metafísica. En efecto, había que desacralizar y des-moralizar al Ser, y para ello resulta indispensable des-estetizarlo.<sup>560</sup>

Así, las verdades débiles y provisionales no se oponen únicamente a las convicciones, también difieren de las *bellas formas* y de las ideas exóticas o deslumbrantes. Su objetivo es eliminar prejuicios y supersticiones más que erigir nuevos ídolos. Vemos nuevamente cómo se ha invertido la valoración del joven Nietzsche con respecto al lenguaje de la ciencia y del arte...

“*Estimación de las verdades inaparentes*. El distintivo de una cultura superior es la estimación de las verdades inaparentes, halladas con método riguroso, por encima de los errores benignos y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. (...) Pero lo conquistado con esfuerzo, cierto, duradero y por tanto rico todavía en consecuencias para todo conocimiento ulterior, es no obstante lo superior, atenerse a lo cual es viril y denota audacia, sobriedad, templanza. (...) Los cultores de las *formas*, por supuesto, con su criterio de lo bello y lo sublime, tendrán al principio buenas razones para mofarse tan pronto

---

<sup>558</sup> *El caminante y su sombra*, § 145, pág. 163.

<sup>559</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 7, págs. 14 y 15.

<sup>560</sup> La última afirmación resulta problemática cuando se cae en la cuenta de que todo sistema científico, regularidad o simples proposiciones vinculadas, están teñidas de un esteticismo inextirpable. Orden y ornato no pueden escindir-se. Comprender es ordenar y adornar como actividades simultáneas. La idealización lleva a Nietzsche a certificar una austeridad científica que no se da en la realidad y, parafraseándolo, tampoco resultaría deseable que se diera. Lo mismo acerca de la falta de esteticismos, del displacer y tedio que Nietzsche suele asociar a la cientificidad. En definitiva, se demuestra abusiva y maniquea la oposición que nuestro autor propone entre arte y ciencia.

como la estimación de las verdades inaparentes y el espíritu científico comiencen a predominar; pero sólo porque sus ojos no se han abierto todavía al encanto de la forma *más sobria* o porque los hombres educados en este espíritu no están aún ni con mucho completa e íntimamente penetrados por el mismo, de modo que nunca hacen sino remedar inadvertidamente viejas formas (...)<sup>561</sup>

“(...) La verdad con frecuencia inaparente es el fruto que éste desea arrancar del árbol de la ciencia.”<sup>562</sup>

“No cuando es peligroso decirla, sino cuando es aburrido, es cuando más raramente encuentra la verdad representantes.”<sup>563</sup>

“*Edad y verdad.* A los jóvenes les encanta lo interesante y raro, no importa que sea verdadero o falso. A espíritus más maduros les encanta lo que de interesante y raro hay en la verdad. A cerebros completamente maduros, por último, les encanta la verdad incluso allí donde aparece simple y sencilla y aburre al hombre ordinario, porque se han percatado de que la verdad suele decir lo que posee de más espiritual con el aire de la sencillez.”<sup>564</sup>

Como precisaremos luego, en esta etapa Nietzsche se define a sí mismo como un *espíritu libre*, lo que trae aparejado el culto al nomadismo intelectual.<sup>565</sup> La verdad resultante adopta las mismas características: es una verdad errante, condenada al movimiento si es que quiere seguir viviendo. Y es que el nomadismo y la provisionalidad de la verdad están al servicio del sedentarismo y la fortaleza ulterior: de resultados finalmente inamovibles, de unos descubrimientos que durarán en el tiempo y que a su vez motivarán otros nuevos. Aunque la existencia, las cosas y nuestro juicio sobre ellas cambien, muchos de los frutos de la ciencia se muestran incólumes. También en *La gaya ciencia* contamos con afirmaciones de este tenor:

“*Nuestro asombro.* Nos causa un placer muy hondo ver cómo la ciencia descubre cosas que duran y son causa de descubrimientos nuevos. Tan íntimamente persuadidos estamos de lo incierto y fantástico de nuestros juicios y de la constante transformación de las leyes y de las ideas

---

<sup>561</sup> *Humano, demasiado humano*, § 3, págs. 44 y 45.

<sup>562</sup> *Humano, demasiado humano*, § 264, pág. 171.

<sup>563</sup> *Humano, demasiado humano*, § 506, pág. 238.

<sup>564</sup> *Humano, demasiado humano*, § 609, pág. 254. También en un fragmento póstumo del verano de 1876, 17 [59], pág. 251.

<sup>565</sup> “(...) ¡Si pienso en la clase de librepensador con el que se ha topado! Un hombre cuyo único deseo es perder alguna creencia tranquilizadora cada día, que busca y encuentra su felicidad en esa gran liberación diaria del espíritu. ¡Quizá yo quiera incluso ser todavía más librepensador de lo que lo puedo ser!” Carta a Louise Ott, 22 de Septiembre de 1876, *Correspondencia III*, pág. 173.

humanas, que es grande nuestro asombro al ver cómo se sostienen los resultados de la ciencia.”<sup>566</sup>

“(…) Para esto es menester que seamos de los que mejor descubran y aprendan cuanto es ley y necesidad en el mundo; es menester que seamos físicos, para poder ser, en este sentido, creadores. Toda evaluación y todo ideal han estado hasta ahora basados en el desconocimiento de la Física. Por eso decimos ¡viva la Física! ¡Y viva también y más aún lo que nos ha empujado hacia ella: nuestra sinceridad!”<sup>567</sup>

Ahora sí podemos certificar que Nietzsche prefiere la ciencia, y no exclusivamente por motivos referidos a las actitudes, las emociones y el hábito que inserta en el sujeto (como supone Vattimo), sino también por razones gnoseológicas, y sobre todo por ellas... En efecto, ¿cómo se explicaría entonces la nueva pasión por el conocimiento? ¿De qué servirían las actitudes y los hábitos si no condujeran a resultado alguno? ¿Qué valor tendría el método científico si no pudiera evitar la sustitución de unos yerros por otros? ¿A qué elogiar un método inconducente? ¿De qué serviría éste sino como un medio para alcanzar un fin? ¿Alabar la crítica cuando ella nada tiene que ver con la verdad? ¿Acaso es posible valorar positivamente la ciencia prescindiendo por completo de lo que se consideran sus más preciadas conquistas?

“Sé tan poco de los resultados de la ciencia. Y, no obstante, ya ese poco me parece *inagotablemente rico* para iluminar las tinieblas y eliminar los modos de pensar y de actuar de antes.”<sup>568</sup>

Nietzsche intuye, mas no lo dice explícitamente, que la ciencia es la única actividad humana cuyos propios resultados pueden volverla contra sí misma. Se refuta, se niega, se desdice a cada paso. Cada nuevo descubrimiento aniquila un trozo de ciencia y hace nacer otro. Éste es el sentido fundamental de lo que aquí entendemos por crítica. Y creemos que Nietzsche advierte que ésta es una cualidad auténticamente sublime. El cristianismo y el imperativo de veracidad nada tienen que ver con ello. La religión, epistemológicamente hablando, no crea; conserva. No discute con franqueza; prohíbe y dogmatiza. No conoce sino que moraliza. El enfrentamiento entre ciencia y cristianismo no es una casualidad, no es un accidente histórico. Es una necesidad fundada en deseos y objetivos contrapuestos. Decir que la veracidad científica surge de los confesionarios es no comprender el radical enfrentamiento que constituyen a ambas disciplinas. Aquí nos distanciamos de Nietzsche, de Jaspers, de Vattimo, de Foucault y también de quienes, en general, pretenden adjudicarle a la Modernidad muchos más elementos teológicos de los que efectivamente contiene.

---

<sup>566</sup> *La gaya ciencia*, I, § 46, pág. 49.

<sup>567</sup> *La gaya ciencia*, IV, § 335, págs. 196 y 197.

<sup>568</sup> Fragmento póstumo, verano de 1880, 4 [290], pág. 591.

Es cierto que la fe en la verdad y la voluntad de saber requieren de aquel error inicial que Nietzsche considera de orden metafísico-religioso. La verdad es necesaria, buena, bella y, por tanto, deseable. Nosotros profesamos, no sin un cierto dejo aristotélico, que este impulso es una aspiración universal antes que estrictamente cristiana, metafísica o platónica. Una especial necesidad de la especie. De todas maneras, aunque se conceda que el amor inicial por la verdad *también* es propio del cristianismo, en cualquier caso no son idénticos los caminos que a ella conducen, ni los métodos para obtenerla, ni la actitud que dicha búsqueda demanda. Y tampoco es la misma verdad la que está siendo objeto de adoración y respeto.

“Luchar por *una* verdad y luchar *por* LA verdad son cosas completamente distintas.”<sup>569</sup>

“¡No tengas celos de esos incondicionales y apremiantes, amantes de la verdad! Jamás se ha colgado la verdad del brazo de un incondicional.”<sup>570</sup>

Hacia fines de 1886, en el libro V de *La gaya ciencia*, anota Nietzsche: “*Se dice con razón que en el reino de la ciencia no tienen derecho de ciudadanía las convicciones: sólo cuando consienten en rebajarse a la modesta categoría de hipótesis, de puntos de vista experimentales y provisionales, de artificio de regulación, se les puede conceder la entrada y aun darles cierta importancia en la esfera del conocimiento, y todavía ha de exigirse otra condición: que se les ponga bajo la vigilancia de la policía de una desconfianza bien entendida.*”<sup>571</sup> Pareciera que la policía de la desconfianza *bien entendida* son los hombres del conocimiento: investigadores, científicos, filósofos, sabios e intelectuales; y que *mal entendida* refiere a los dogmáticos de las ideas, los conservadores de las costumbres, los censores que prohíben lo distinto, el *status quo* del conocimiento, los que se escandalizan ante cualquier heterodoxia o pensamiento novedoso... Decídase luego en qué grupo Nietzsche incluiría a los *fieles, creyentes, sacerdotes y teólogos* del siglo XIX.<sup>572</sup>

---

<sup>569</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [106], pág. 348.

<sup>570</sup> *Así habló Zaratustra*, I, De las moscas del mercado, pág. 87.

<sup>571</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 344, pág. 207.

<sup>572</sup> Claro que también el dogmatismo es humano antes que estrictamente religioso. Y por supuesto que en la ciencia y en la filosofía también hay *policía mal entendida*, dogmatismos y férreas convicciones, lo mismo que dentro del ámbito religioso nos encontramos con auténtica investigación y pasión por el saber. Pero excepciones a una generalización no la debilitan como tal. El problema no es una cuestión de números ni de casos, sino de cuáles son los rasgos, modos y objetivos que definen a sendas prácticas. Esto es lo que explica que Einstein no haya sido llevado a la hoguera por superar la física newtoniana y que derrumbar, depurar o corroborar la teoría de la relatividad sea un objetivo prioritario en la física contemporánea. En general, la ruptura y la disputa de opiniones es tolerada y alentada: la ciencia se alimenta de ella y *sus* verdades nacen de dichos impulsos. La religión y la teología persiguen anhelos distintos (que aquí no pondremos en cuestión) y es esta configuración antagónica la que forja su sello distintivo. De esto sí se deriva, lamentablemente, que en vida de Nietzsche sus libros hayan sido prohibidos en Rusia, o que la Universidad de Leipzig haya desestimado de antemano la posibilidad de que el filósofo impartiera allí unas lecciones (ver carta a Heinrich Köselitz, 26 de Agosto de 1883, *Correspondencia IV*, pág. 403). Sólo dos ejemplos de una interminable lista que prueba la oposición nietzscheana entre ciencia y cristianismo: recuérdense las razones por las que Nietzsche abandona sus estudios de Teología en Bonn y cómo hace lo imposible para que su amigo Paul Deussen lo siga en la decisión (cosa que finalmente consigue). También podemos recordar, muchos años más tarde, sus palabras sobre

## La fortaleza en la debilidad

*Construyendo una verdad que resista las tormentas*

“Toda Posteridad nace a respirar bajo un régimen de crítica inhibida. Es decir, cada nacido está inmediatamente inutilizado por la inmensa cantidad de cosas que se le enseñan y repiten como universalmente sabidas y definitivas.”

Fernández, M. *Todo y nada*.

Sigamos sospechando de la verdad, acrecentando su fortaleza, empapándonos de su vitalidad. A propósito de esto dictamina Fink: “*Nietzsche intenta (...) la duda más extremada, que no duda de la verdad de esto o aquello, sino más bien de la verdad en absoluto y en cuanto tal.*”<sup>573</sup> Parcialmente cierto, la duda radical nietzscheana aparece por doquier, y en este sentido bebería de las fuentes de un escepticismo al estilo antiguo; sin embargo, a veces sucede exactamente lo contrario de lo que Fink afirma: Nietzsche sólo duda de la verdad de esto o aquello, o invita a que se dude en tal punto, pero no impugna la verdad en cuanto tal. En este último sentido responde a la tradición crítico-escéptica de la Modernidad y la Ilustración, y a la etimología de la palabra: escéptico como quien no se cansa *examinar* e *investigar*. Por ello no debemos confundir las dos clases de escepticismo. El primero es un escepticismo filosófico sobre el conocimiento en general; el segundo es el rasgo escéptico que Nietzsche le adjudica a la ciencia, el que la hace preferible a las demás formas de conocimiento. Aunque evidentemente conectados, el primero se paraliza ante la verdad; el segundo funciona como uno de sus motores. De uno venimos dando cuenta a lo largo del trabajo. Ahora toca la retahíla de citas que confirman la existencia del segundo.

“De los tiempos en que los hombres estaban acostumbrados a creer en la posesión de la verdad absoluta procede una profunda antipatía por todas las posturas escépticas y relativistas ante cualquier cuestión de conocimiento; la mayoría de las veces se prefiere entregarse sin reservas a una convicción que tengan personas de autoridad (padres, amigos, maestros, príncipes), y, si no se hace esto, se tiene una especie de remordimiento. Esta propensión es enteramente comprensible y sus consecuencias no dan ningún derecho a violentos reproches

---

Lipiner donde se lo denuesta como wagneriano, judío antisemita y converso al cristianismo, pero además se lo acusa de representante del *oscurantismo de la época*, un *místico* que induce a los jóvenes a desconfiar del *pensamiento científico* (carta a Franz Overbeck, 7 de Abril de 1884, *Correspondencia IV*, pág. 450). Otra digresión: cuando Nietzsche afirma que la veracidad y la honestidad fueron impulsadas por el cristianismo, probablemente estaba pensando menos en el impacto cultural del cristianismo como tal que en algunas personas concretas: filósofos, científicos, moralistas, intelectuales, etc., quienes como Kant, Pascal, Bosovich, Copérnico, quizás también Darwin, y el resto de la lista de sus *cristianos admirados*, se vieron empujados por la religión a ser veraces. ¡Y Nietzsche mismo está entre ellos! ¡Por supuesto! Sobre todo él. El imperativo de veracidad le caló tan hondo que se vio *empujado* hacia el ateísmo. Creemos nosotros que es a partir de sus experiencias personales que Nietzsche construye la generalización posterior.

<sup>573</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 230.

contra la evolución de la razón humana. Pero el espíritu científico debe sazonar poco a poco en el hombre esa virtud de la *cauta abstención*, esa sabia moderación que es más conocida en el ámbito de la vida práctica que en el ámbito de la vida teórica y que, por ejemplo, Goethe representó en Antonio como objeto de la saña de todos los Tassos, es decir, de todas las naturalezas anticientíficas y al mismo tiempo pasivas. El hombre de convicción tiene en sí derecho a no comprender a ese hombre de pensamiento cauto, al teórico Antonio; el hombre científico no tiene por su parte derecho a censurar por eso a aquél; lo pasa por alto y, llegado el caso, sabe además que aquél todavía se asirá a él, tal como Tasso acaba por hacer con Antonio.”<sup>574</sup>

“De vez en cuando hay que pasar por períodos de escepticismo, si es que, por otra parte, uno quiere tener derecho a atribuirse una personalidad científica.”<sup>575</sup>

“Es algo típico de las personas no científicas el preferir una explicación cualquiera de un asunto a ninguna; éstas no quieren saber nada de reservarse el juicio.”<sup>576</sup>

“El *escepticismo* tiene su paralelo: ‘mejor pasar hambre que comer algo que da asco’. Las opiniones de las autoridades han llegado a darnos asco - mejor ¡morir de hambre! Es una pasión curiosa: el escepticismo es una pasión.”<sup>577</sup>

“¡Escepticismo! Sí, mas el *escepticismo* ¡de los experimentos!, no la apatía de la desesperación.”<sup>578</sup>

“(…) Al cristianismo, a los filósofos, a los poetas, a los músicos, se les debe una sobreabundancia de sentimientos profundamente agitados: para no ser sofocados por éstos, debemos conjurar el espíritu de la ciencia, el cual hace en conjunto algo más frío y escéptico, y, sobre todo, enfría el ardoroso torrente de la creencia en verdades últimas y definitivas.”<sup>579</sup>

“(…) La Rochefoucauld y esos otros maestros franceses de la exploración del alma (...) semejan tiradores de élite que una y otra vez dan en el blanco, pero en el blanco de la naturaleza humana. Su destreza es pasmosa, pero un

---

<sup>574</sup> *Humano, demasiado humano*, § 631, pág. 263.

<sup>575</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [38], pág. 335.

<sup>576</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [144], pág. 357. También en un fragmento póstumo de octubre-diciembre de 1876, 19 [107], pág. 287.

<sup>577</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [122], pág. 625.

<sup>578</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [356], pág. 662.

<sup>579</sup> *Humano, demasiado humano*, § 244, pág. 161. También en § 614, pág. 257, se afirma que la modesta desconfianza ante las verdades es signo de cultura superior. Y en § 632, pág. 263, se sostiene que la inalterabilidad de las creencias remite a las culturas atrasadas.



espectador al que no guíe el espíritu de la ciencia, sino la filantropía, acaba finalmente por execrar un arte que parece implantar en las almas humanas el sentido de la detracción y de la sospecha.”<sup>580</sup>

Se percibe rápidamente en dónde reside la diferencia. La sospecha, la desconfianza, la crítica, el recelo ante los conocimientos adquiridos, todo ello forma parte (y enhorabuena) del espíritu de la ciencia que Nietzsche imagina. Toda verdad que se cristalice sin más, cualquier proposición anquilosada, lo que sea que ya no tenga que batallar contra sus contrarios, pues tiene un serio problema. Es más factible que se torne dogmática, sin fundamento, hasta que finalmente sea sinónimo de falsedad. El conocimiento molesta, o debiera molestar. Y lo que no inquieta, lo que se mantiene en la quietud, es porque empieza a adquirir la forma de sus contrarios. Por eso toda verdad que rechace la crítica en el fondo no es más que la germinación de un dogma. La ciencia no es tierra para viejas hierbas. La crítica, metódica y sistemática, es una suerte de repelente contra las interminables secuelas de aquella plaga milenaria que el dios del amor descargó sobre sus hijos. Prevenir y curar, las dos cosas, porque si hay algo que Nietzsche no quiere...

“Los métodos científicos son en conjunto un resultado de la investigación tan importante como cualquier otro; pues el espíritu científico estriba en la comprensión del método, y todos los resultados de la ciencia no podrían impedir, si se perdiesen esos métodos, un renovado predominio de la superstición y el absurdo. Las personas ingeniosas pueden *aprender* de los resultados de la ciencia tanto como quieren: a su conversación, y especialmente a las hipótesis de las que ésta parte, siempre se les nota que les falta el espíritu científico: no tienen hacia las aberraciones del pensamiento esa desconfianza instintiva que, como consecuencia de un prolongado ejercicio, ha echado sus raíces en toda persona científica. (...) Por eso hoy en día todo el mundo debería conocer a fondo al menos *una* ciencia: entonces sabría qué significa método y cuán necesaria es la más extrema circunspección.”<sup>581</sup>

Nietzsche ya no cree en los genios, ni en los sistemas filosóficos cerrados, ni en las grandes pasiones, ni en las morales virtuosas, ni en las verdades absolutas, ni en las certezas que muevan a la acción, ni en las declaraciones deslumbrantes, ni en los clarividentes que nos marcan el camino, ni en las autoridades sin méritos, ni en las viejas tablas, ni en los escepticismos que impiden movernos, ni en las firmes convicciones que paralizan después... No cree pero... quiere y no quiere a los enemigos de la verdad.<sup>582</sup> Sucede que los necesita. Y para dos cosas: para mantenerse en forma combatiéndolos, y para disfrutar aniquilándolos. La verdad es sádica, busca

---

<sup>580</sup> *Humano, demasiado humano*, § 36, págs. 65 y 66. Unos párrafos atrás se considera que para diseccionar las acciones humanas hay que *rastrear escépticamente los motivos de los actos*.

<sup>581</sup> *Humano, demasiado humano*, § 635, pág. 265. Años más tarde se destacará el valor del método científico. Ver: *El anticristo*, § 59, pág. 116.

<sup>582</sup> *Humano, demasiado humano*, § 635, págs. 265 y 266.

poder y fortaleza, siempre a costa de un *otro*. Este otro sirve para evitar la tiranía de lo verdadero. Porque la *tiranía* engorda, debilita, ralentiza, al menor descuido se entrega al lujo y la ociosidad. ¡Y cuánto más ejercicio practican los emperadores!

Avancemos precisando los conceptos. La auténtica ciencia es crítica por definición. Pero ésta, aunque fundamental, es solamente un aspecto de ella. Por ello discrepamos nuevamente con Fink: “*Ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica. Sin embargo, se refiere aquí a la crítica de la filosofía, de la religión, del arte y la moral transmitidos. La ciencia no significa, pues, para él la investigación de un ámbito de lo real, sino la demostración del carácter ilusorio de aquellas actitudes humanas que en su primer período Nietzsche consideraba como los accesos originarios y verdaderos a la esencia del mundo.*”<sup>583</sup> No es así. Ciencia no es sólo eso. Nietzsche habla de la función crítica de la ciencia pero también de la química, la matemática, la biología, la física, la astronomía... Habla de *ciencia* pero también de las *ciencias*. Las disciplinas particulares que descubren al ente, que investigan hechos, leyes, verdades particulares sobre los fenómenos. Sin investigación de lo real no hay fin de las disciplinas del error, ni desenmascaramiento del mundo, ni naturaleza emancipada. Y tan es así que, si van hacia la comprensión del todo, las ciencias particulares devienen metafísica, se extravían en cuanto pierden de vista sus objetos específicos, cuando se alejan de sus *ámbitos de lo real*.

El planteo de Fink es inconsistente en otro sentido: confunde los términos. Es verdad que cuando alude a la *función crítica* de la ciencia, Nietzsche está mentando más a la filosofía histórica, al método químico y a la genealogía, antes que a las disciplinas científicas en sí. La crítica nietzscheana general es una *psicología* del desenmascaramiento de la moral, la metafísica, la religión, el arte y, no hay que olvidarlo, también de la ciencia. Funciona como epistemología que pone a prueba los supuestos y fundamentos, alcanzando el origen de los errores primeros. La crítica, aunque se encuentra ligada a los descubrimientos de *la ciencia natural* y depende del éxito de las ciencias particulares y sus resultados<sup>584</sup>, no es *exclusiva* de lo científico. También puede extenderse a otros órdenes, aunque lo haga mucho más ocasionalmente, puesto que en este período Nietzsche excluye virtualmente a la filosofía y al arte: por distintas razones en cada caso, no forman parte del espíritu moderno.

Pero a diferencia del planteo de Fink, a la par del trabajo crítico general de la ciencia sobre sí misma y sobre otros, las ciencias particulares son críticas en otro sentido bien específico: en tanto que desconfían de sus propios resultados, combaten, discuten, son cautas con sus conquistas, avanzan retrocediendo. Y esto lo hacen al tiempo que investigan, que descubren. Por eso Nietzsche considera que las ciencias avanzan. Por eso hay parentesco entre el espíritu de *la ciencia* y el trabajo de *las ciencias*. Por eso este período es científicista. Una crítica trabaja en el subsuelo; la otra en la superficie. En ambos casos lo hace con hechos: unos son de la dermis y los otros de la epidermis.

---

<sup>583</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 63.

<sup>584</sup> *Humano, demasiado humano*, § 1, págs. 43 y 44. Remitimos al capítulo sobre la filosofía histórica y el método químico.

La crítica, en esta doble acepción, es garantía del conocimiento superior: pone a prueba sus supuestos y también sus resultados. Intenta depurar y autodepurarse, y de allí su oposición al dogma. Pero hay un problema que Nietzsche no ve, y que es el que resuena en la queja de Heidegger sobre el predominio del ente y el olvido del Ser. Dicha cuestión atañe a la separación entre ciencias y filosofía. Rara vez las ciencias particulares se plantean cuán crítica es su crítica, ni cuáles son los límites de lo criticable, ni cuál es el alcance de lo cognoscible. Operan sobre unos supuestos y pareciera que producen únicamente a condición de soslayar sus condiciones de producción. Aquella tarea crítica le fue encomendada desde siempre a la filosofía. Y si aún no hemos hablado de ella es porque Nietzsche la deja casi de lado. No conforme con la muerte del Padre, también con la Madre de las ciencias ha roto relaciones.

Quizás lo de Nietzsche vaya por otro lado. Y es que, de cualquier modo, dando por ciertos los límites de la crítica científica, tampoco se ve por qué la filosofía habría de ganarse el monopolio de la crítica. Porque, más allá de la cuestionable especificidad de su objeto, no se encuentran argumentos de peso por los cuales tenga una mayor profundidad analítica que la(s) ciencia(s). Los límites de una pueden encajar para la otra. El hombre está condenado a la *homo-mensura*, y ni la razón ni la libertad lo desatan de su condición, entonces la filosofía tampoco sería garante de una crítica por fuera del sujeto cognoscente, radical, externa o *contra-natura*. Ella jamás podrá ser una herramienta pura, nunca logrará situarse fuera de sí misma ni de quienes la practican. Puesto que también es conocimiento, racional, sensible, finito y subjetivo; quizás por eso Nietzsche piense que demasiado humana también es la filosofía...

Repasando. La palabra “crítica” adquiere en este período una multiplicidad de sentidos. Es, primeramente, una cualidad, un rasgo típico tanto de la ciencia en general como del quehacer científico particular. Éste último es inconcebible sin esa actitud constante que vuelve contra sí los resultados obtenidos previamente. Es el imperativo de veracidad radicalizado, o el espíritu escéptico de la sospecha puesto a trabajar en pos de la verdad. Desconfianza y crítica van de la mano. Facilitan el constante desapego hacia las cosas, poniendo en cuestión la visión que comúnmente se tiene de ellas. La distancia del objeto es lo que nos permite alcanzarlo. La crítica funciona, además, como herramienta depuradora y como un *artificio* que garantiza la vitalidad de la verdad, evitando que ésta se afiance excesivamente sobre sus oponentes, provengan éstos del campo que sea. La crítica mantiene despierta a la verdad, la separa del error y la previene contra las tendencias *conservadoras* que anidan en ella.

En la medida en que exista una pulsión natural que lleva a refugiarse en convicciones, dogmas y creencias, la crítica sería, básicamente, antinatural. Producto de una racionalidad que podríamos definir como no instintiva, o nacida de un nuevo instinto que contraría a los otros. Aquí encontramos una virtud eminentemente humana, conquista que contraría lo que de animal temeroso hay en el hombre. Paradójicamente, en Nietzsche, esta negación de un instinto particular (el de

seguridad), reporta una inequívoca utilidad, la misma que Foucault destaca como rasgo de lo moderno: “(...) *La crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y, al mismo tiempo, sean cuales fueren los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de crítica, parece que comporta con bastante regularidad, casi siempre, no sólo una exigencia de utilidad que ella invoca, sino también una suerte de imperativo más general que le sería subyacente - imperativo más general aún que el de excluir los errores. Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud.*”<sup>585</sup> En este sentido específico -como cualidad, como herramienta y como virtud- Nietzsche suscribe a un concepto de crítica eminentemente moderno. Ilustrados y piadosos, morigerando la ceguera de nuestro filósofo, dos grandes faros como Kant y Lessing...

“*La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. Sapere aude!* [Atrévete a saber] ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.” (...) “La liberación de la superstición se llama Ilustración, porque, aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede, más que los otros (*in sensu eminenti*), ser llamada prejuicio, puesto que la ceguera a la que conduce la superstición, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros y, por tanto, más que nada, el estado de una razón pasiva.”<sup>586</sup>

“El valor del hombre no se define, simplemente, por la verdad en cuya posesión cualquiera está o puede estar, sino en el esfuerzo honrado que ha realizado para llegar hasta la verdad. Así, pues, no es por la posesión de la verdad sino por la constante investigación en pro de la verdad como se amplían sus fuerzas, y sólo en ellas consiste su siempre creciente perfeccionamiento. La posesión hace apático, perezoso y orgulloso.”<sup>587</sup>

Como se reconoce entre autores de distintas procedencias, es el legado de la Ilustración, la Modernidad y el racionalismo científico, lo mismo que habilita la destrucción de sus fundamentos. El movimiento de la razón volviéndose contra sí

<sup>585</sup> Foucault, M. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*.” En: Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 2006, pág. 5.

<sup>586</sup> Kant, E. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?” En: AA.VV. *¿Qué es ilustración?* Madrid, Tecnos, 1989, pág. 17 y ss.

<sup>587</sup> Lessing, G. E. “Acerca de la verdad.” En: AA.VV., *Op. cit.*, pág. 23.

misma no es exclusivo de la labor nietzscheana, sino que sintetiza el proceder de toda una época acostumbrada a la autocrítica. Muchas de las paradojas y estratagemas nietzscheanas encuentran aquí su razón de ser, su iluminación. En esta misma línea se puede entender por qué Foucault considera que la crítica es el movimiento interno, y a la vez contradictorio, que acompaña a la Ilustración. Es una actitud, un conjunto de acciones y unos hábitos propios de la Modernidad. Nace explícitamente con Kant y, más específicamente, en el planteo de que la humanidad debe abandonar su *autoculpable minoría de edad*. Esa necesidad de tutela intelectual que en Foucault remite al mandato religioso de la *dirección de conciencia*, siempre ligado a la facultad de gobernar, al poder y la autoridad.<sup>588</sup>

*Atrévete a saber... pero nunca te olvides de la obediencia.* Kant habilita la crítica. Y Nietzsche la pone en práctica. El criticar es también una forma de hacer filosofía, sinónimo de la inversión moral e intelectual que se persigue. Es la sustancia de la propia filosofía histórica nietzscheana, la genealogía, la arqueología y el llamado método químico de las ideas. Alumbramiento de la verdad a partir de la negación de lo instituido. Combate, lucha ideológica, desenmascaramiento de las tradiciones, del sentido común, de *lo sentido como* común. En la inteligencia, en la inmoralidad, en la amoralidad, en una nueva moral, en la creatividad, en lo criminal, en lo ilegal, en lo que se sale de la norma, en todo ello aparece la crítica. De esta forma el “progresismo” nietzscheano de esta época se une a un racionalismo crítico que pugna contra la metafísica, las religiones, las costumbres del pasado, la moral tradicional. Así, tal como planteaba Foucault la relación entre crítica y política, política y verdad, arriesgamos que en Nietzsche la crítica adquiere los rasgos de la Modernidad en la medida en que rebelarse contra el poder y la autoridad está en la base del rechazo epistémico de las mentiras inmemoriales que posan de verdades. Certeza y dominación, creencia y sumisión, convicciones y minoría de edad, todas se encuentran íntimamente emparentadas:

“(…) Cuanto menos capaz de mandar es uno, con más ahínco busca alguien que mande con severidad, un dios, un príncipe, un Estado, un médico, un confesor, un dogma, una norma. (...) Cuando un hombre llega a adquirir la convicción profunda de que es menester que sea mandado, se vuelve creyente. Pero podemos imaginarnos también el caso contrario, el de la alegría y la fuerza de la soberanía individual, el de una libertad en el querer, por la cual abandone el espíritu toda fe, toda ansia de certeza, viéndose diestro en tenerse sobre las ligeras cuerdas, de todas las

---

<sup>588</sup> Si la Ilustración se caracteriza por el desarrollo de las distintas artes de gobernar (como búsqueda del orden), la crítica consistirá en un contrapeso que afirmará un *no querer ser gobernado de ese modo*. Es la respuesta de los sujetos ante el avance del poder-saber y se interroga por los fundamentos epistémicos de dicho poder. Cuán legítimas son sus pretensiones, de dónde provienen, hacia qué apuntan. Es una suerte de deconstrucción que desnuda los fundamentos inmanentes del poder: “(…) La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.” Foucault, M. “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*,” págs. 10 y 11.

posibilidades y capaz de danzar sobre el abismo. Una inteligencia tal será la inteligencia libre por excelencia.”<sup>589</sup>

Dijimos que la crítica es el corazón de todo el filosofar nietzscheano. Y la ciencia, según se entiende, acompaña, constituye y apunta ese filosofar. Por las cualidades que intrínsecamente posee, ella es crítica por definición, a su pesar, contra sus dogmas, peticiones de principio y profesiones de fe. A veces Nietzsche pone de relieve las limitaciones e imperfecciones de la ciencia. Excepcionalmente le muestra su hostilidad con vistas a la cultura.<sup>590</sup> Pero en la mayoría de los casos cede al embelesamiento que generan las conquistas que la habían entronizado, e incurre en las mismas idealizaciones que circulaban en la época. En esta última descripción hay, cuanto menos, cierta ingenuidad en el concepto de ciencia: ella está pensada por fuera de la sociedad, como una disciplina que pretende legislarla y que puede hacerlo merced a cierta asepsia. Es desprejuiciada, aislada de las contiendas políticas y sociales, ajena a los intereses económicos, a los fines hegemónicos. Naturalmente, desde Marx, Kuhn, Popper y Foucault (por nombrar sólo algunos) sabemos que la ciencia no es eso. Que es también ideología y poder, pensamiento de una clase (o el resultado de la lucha entre ellas), que cambiar de un paradigma a otro supone traumas similares a los de una “conversión religiosa”; que la ciencia también es, indefectiblemente, hija de su tiempo, producto de un sistema político-económico-moral, que no es neutral en modo alguno, ni carece de elementos ideológicos, que la objetividad positivista no era tal como se presentaba...

Quizás, a modo de resguardo de las posiciones nietzscheanas podríamos argüir que en tiempos de nuestro autor la ciencia gozaba de mayor autonomía, por lo menos bastante más independencia que la que ostenta en esta época de sojuzgamiento empresarial. Tal vez, en aquel momento parecía realizable el sueño en que la ciencia aspiraba a quedarse con el trono que ocupaba la filosofía entre los griegos. Sitio de privilegio, de saber desinteresado, lugar del no lugar, auténtico Olimpo intelectual.<sup>591</sup> El inconveniente es que en esta perspectiva se siguen

---

<sup>589</sup> *La gaya ciencia*, v (1886), § 347, págs. 216 y 217.

<sup>590</sup> “(...) *Todos los demás movimientos son hostiles a la cultura (tanto el socialista tanto como el del gran Estado, el de los poderes económicos e incluso el de las ciencias).*” Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [22], pág. 246. “*Comienzan tiempos de barbarie, y las ciencias se pondrán a su servicio! (...)*” Fragmento póstumo, invierno de 1880-1881, 8 [61], pág. 730.

<sup>591</sup> Algún materialista podría objetar con razón que la filosofía griega también era una herramienta de la clase dominante, que todo saber es la máscara con la que se encubren una o varias ideologías. Concedido. Hay parte de verdad en ello y aquí no vamos a acusar de reduccionistas a tales interpretaciones. Sin duda que saber es poder. Pero acordaremos también en que no es eso solamente. Resulta cuanto menos exagerado entender el idealismo platónico como epifenómeno del esclavismo griego, o suponer que el cristianismo es *únicamente* el “opio de los pueblos”. Lo mejor de la tradición materialista (comenzando por Marx) se niega a proceder con esta clase de simplificaciones. Por ello quizás convenga salvar cierta autonomía del saber, aunque más no sea como aspiración de deseos: la *ciencia* griega o la decimonónica no eran lo mismo que la actual. De alguna manera, el capital, por refinamiento de mecanismos, por capacidad y expansión, ha logrado subordinar aún más al campo científico, haciendo que todo se *mida* en términos económicos, de oferta y demanda, viabilidad, rentabilidad, producción, pérdida y ganancia. Cada vez más lejos de la búsqueda de una verdad desinteresada y sin consecuencias. Por ello la aspiración al ascetismo reinante en el siglo XIX no parece tan alocada. La ciencia que Nietzsche imagina sin dudas que es poder y potencia, pero es una *praxis* original y novedosa que puede darse el lujo de ocultar su

concibiendo las cosas de forma maniquea: la vida es un ámbito absolutamente distinto del que atañe a la ciencia. Puesto que en la realidad no se observa tan nítida diferenciación, creemos que en este axioma reside uno de los elementos iniciales que llevan a Nietzsche a configurar una imagen hiperbólica de la práctica científica. De hecho, nuestro inconformista se desencantará en seguida del cientificismo puro, sobre todo cuando coteje las consecuencias prácticas del programa positivista baconiano. Pero no sólo por ellas.

De cualquier modo, a la par de esta reificación de la crítica, Nietzsche hace una auténtica apología del cambio de opiniones; de pluralismo teórico o, mejor aún, de flexibilidad interpretativa. De la necesidad, virtud. Quizás proyectando hacia el exterior su historia personal, que venía de quebrar violentamente con el romanticismo; tal vez exagerando la facultad de criticidad permanente del pensamiento. Por ello encuentra en la ciencia un lugar donde todo es provisorio y cree, quizás acriticamente, que se puede criticar todo, que ése es el andar definitorio de la ciencia, que ésta puede manejarse cómodamente en el pantanoso terreno de las incertidumbres, las verdades transitorias y el escepticismo metódico. De allí que el *espíritu libre*, prototipo nietzscheano del período, sea inseguridad, incerteza y libertad de pensamiento, o sea, el nuevo criterio de verdad encarnado en el sujeto: “*No nos dejaríamos quemar por nuestras opiniones: no estamos tan seguros de ellas. Pero sí quizá por poder tener y poder alterar nuestras opiniones.*”<sup>592</sup>

---

condición, a la manera de los griegos. Requisito indispensable para el éxito de cualquier poder moderno: invisibilizarse donde se pueda, manifestarse donde se deba.

<sup>592</sup> *El caminante y su sombra*, § 333, pág. 217.





## La prehistoria del ultrahombre

*El espíritu libre, el filósofo experimental y demás alter ego conforme a razón*

“(…) ¿Qué fue Baudelaire, qué fueron Edgard Poe, Nietzsche, Gerard de Nerval? Cuerpos que comieron, digirieron, durmieron, roncaron una vez por noche, cagaron entre 25 y 30.000 veces, y frente a 30 ó 40.000 comidas, 40 mil sueños, 40 mil ronquidos, 40 (mil) bocas amargas y agriadas al despertar. Tienen para presentar cada uno 50 poemas, verdaderamente no es bastante, y el equilibrio entre la producción *mágica* y la producción *automática* está muy lejos de ser mantenido. Está absolutamente roto pero la *realidad humana*, Pierre Loëb, no es eso. Somos 50 poemas, el resto no somos nosotros sino la nada que nos viste, se ríe de nosotros primero, vive de nosotros después. Entonces esa nada no es nada, no es algo, es algunos.

Artaud, A. *El tiempo en donde el hombre era un árbol*.

Una filosofía vinculante. Los textos compelen al lector a volverse un nietzscheano. Su pensamiento exige obrar de determinadas maneras, configura valores, diseña arquetipos, se presenta modélicamente. No se sale indemne de su lectura ya que ésta provoca, mueve a la acción, trata de convencernos de que hay especímenes más valiosos que otros, que hay formas de ser mejores que otras. En un sentido amplio puede decirse que el pensar nietzscheano es tanto una ética como una dietética: aplicables o no, los valores son concebidos para usarlos en la vida. Esta tarea se hace explícitamente, sin medias tintas. Zaratustra no quería discípulos, pero las redes son lanzadas para atraparlos.

A pesar de pretenderse fundada en razones que trascienden al sujeto que las enuncia, a menudo la moral nietzscheana es la simple traslación de cómo Nietzsche se ve a sí mismo en un determinado momento, de anhelos propios y expectativas. Una escritura decididamente autorreferencial. Aún en el encierro, el solitario de Sils-Maria nunca dejó de proyectarse sobre el mundo. Y aunque no haya salido jamás de la caverna, si su figura fue realmente grande, por lo menos queda eximido de la acusación de pedantería. Quien dijo ser gigante, cuando el tiempo confirma su estatura, antes que vanidoso ha resultado ser veraz.

El ideal del sujeto del período es multiforme, aunque siempre varón, beligerante, aristócrata, autónomo, crítico, separado del *rebaño* y con cualidades que buscan ir más allá de lo humano. Pluralidad de rasgos, actitudes e influencias de varias escuelas de pensamiento confluyen en un arquetipo que rompe con la unicidad y el aplomo del modelo romántico. El ideario juvenil se desplaza, pero no desaparece: se incorpora transformado.

En el joven Nietzsche tiene un peso descomunal lo que Giuliano Campioni denomina el *titanismo*.<sup>593</sup> Heroísmo. Tragedia. Desafío a los Dioses. Grandes relatos. Basta con recordar su fe de adolescencia, el temprano apasionamiento por la mitología clásica y germánica, la fascinación por los héroes de Byron, los trabajos sobre Ermanarich, Prometeo, Hiperión, Teognis, César, Napoleón III... Hubo en Nietzsche una obsesión por encontrar lo sobrehumano, una predilección por los *elegidos* que enfrentaron una época y un destino. Por quienes hacen la época, por quienes son su destino. Los más cercanos: Wagner, otro héroe comparable al de sus tragedias; Schopenhauer, *el mayor semidiós filosófico del último milenio*.<sup>594</sup> Después de ellos el propio Nietzsche. Y ya no habrá lugar para otros. Requisito de todo panteón es tener el aforo limitado.

Con los años el titanismo juvenil se irá modificando hasta extinguirse. Pero el ídolo se las arreglará para que el culto sobreviva. El *endiosamiento* de las personas estaba en el corazón de su *sentir*. Otra fuente de su paganismo y, como tal, una manera muy poco científica de juzgar la historia humana. Así sucede con las aventuras devoradas cuando niños: nos siguen a la otra infancia, hasta el otro lecho. Poco importa que en el medio hayamos dictaminado el ocaso de los ídolos, la muerte de Dios o la caducidad de los mitos: cualquier *ilustración* necesita sus garabatos.

Volvamos al tema. A los fines de mostrar cómo la nueva cosmovisión nietzscheana incluye también un *hombre nuevo* vamos a proceder marginando lo que Nietzsche relega por anticuado, inaplicable o anacrónico. Quizás en la negación se encuentre mayor claridad expositiva.

Vimos someramente que lo primero en estallar había sido la idea de genio junto a la metafísica de artista que lo sustentaba. Ambas predominaron sin fisuras durante el furor wagneriano, desde los escritos previos a *El nacimiento de la tragedia* hasta la última de las *Consideraciones Intempestivas*. El genio mantenía una cierta relación con la cultura, el arte y la verdad, a la vez que suponía un componente sobrehumano en tanto instrumento de la Voluntad. Él era la Voluntad encarnada: “*El genio no es el hombre grande, alejado de los otros hombres pequeños y ordinarios por una distancia en la que existen múltiples escalones y grados intermedios; no es simplemente el tipo afortunado, no es una forma suprema, sino que es, más bien, el hombre caracterizado por lo sobrehumano, el hombre que posee una misión cósmica y que constituye un destino. El concepto de genio del joven Nietzsche es una prefiguración del superhombre. (...) Es un instrumento del fondo creador de la vida, que ve reflejada su propia esencia en la creación artística.*” (...) “*La cultura no es sencillamente una obra humana, sino que el hombre, como salvador, como artista, como sabio, como genio que crea y define una cultura, es el instrumento de un poder sobrehumano, el medio que el fondo del mundo se crea para encontrarse consigo mismo. El genio es el lugarteniente de la verdad del fondo primordialmente uno del mundo, es el lugar donde ese fondo se patentiza.*”<sup>595</sup>

---

<sup>593</sup> Campioni, G. “Nietzsche, Byron y el titanismo”. En: AA.VV. *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1998, Nº 7, págs. 155-184.

<sup>594</sup> Carta a Paul Deussen, Septiembre de 1868, *Correspondencia I*, pág. 530.

<sup>595</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 52.

Hipérboles del hiperbólico. Este juicio exagerado sobre el sujeto creador sobrevalora las cualidades individuales, concibiéndolas casi al margen de la sociedad. Se incurre además en la falacia de otorgar excesivos méritos a lo que Rawls denomina la *lotería natural*, dado que premiar la fortuita distribución de los talentos y capacidades innatas resulta arbitrario desde el punto de vista moral.<sup>596</sup> Nietzsche hace de esta arbitrariedad el punto de partida en su valoración. No vamos a abundar en objeciones adicionales a esta posición, debilitada ya desde múltiples y eficaces argumentos. De todas maneras, infundado o no, lo importante a retener es que el ideal de genio y los frutos que de él se obtenían, constreñían a lo social en su conjunto para que se pusiera a su servicio. El genio era medio de expresión y prueba de la existencia de una gran cultura, y ésta debía configurarse con la única misión de hacer posible la de aquélla. En el fondo, más que el gran hombre, lo que le importaba al *perfeccionismo* nietzscheano era la obra cultural que aquél daba a luz. Se quiere al creador únicamente por sus criaturas.<sup>597</sup>

Dijimos que en el momento que nos ocupa se abandona este paradigma. Esto acarrea unas cuantas e importantes consecuencias. Nietzsche ya no piensa viable esta clase de individuos y, desilusionado con el rumbo político y social de Alemania, tampoco analiza las cosas en términos de gran cultura, por lo menos ya no en los antiguos parámetros: los del *tiempo perdido*. Por tales motivos, el arte y la Voluntad brillan, pero ahora por su ausencia. Lejos de la concepción trágica de la vida, la verdad ya no es (únicamente) horrorosa ni peligrosa. De allí que el arte no deba cumplir la función redentora de antaño. Tampoco transformar lo espantoso en belleza. En lo que a la verdad concierne, ya se mencionó, ésta no se capta mediante intuiciones, ni a través de una subjetividad privilegiada. Por último, el mito y la religión dejaron de ser las *ideas fuerza* de otrora: no motorizan la historia y son un estorbo antes que un impulso para su desenvolvimiento. Hay aquí unas pocas pero sólidas razones que explican lo inactual e inútil de la figura del genio en el armazón ilustrado nietzscheano.

Desaparece el genio, es cierto, pero Nietzsche no se va con él: la sublimación de la figura individual, ya lo adelantamos, se mantiene casi intacta, aunque ocasionalmente se declare lo contrario. Schopenhauer, Byron, Heráclito y la sabiduría trágica seguirán estando presentes; también lo harán el escepticismo y, más esporádicamente, el pesimismo. Sin embargo, dichos elementos ahora descansan en los márgenes, rodeando otro núcleo duro. Las tendencias dominantes son diferentes: toman la posta el sabio, el científico y, junto a ellos o producto de su combinación, la figura del *espíritu libre*. Hay quienes incluyen una segunda imagen, más propia de *La gaya ciencia* y de algunos libros de *Aurora* que de *Humano, demasiado humano*: del *filósofo experimental* o *postmetafísico* también nos ocuparemos, aunque más brevemente.

Hay un factor explicativo que colabora en el abandono de la figura del genio y su relevo por el *espíritu libre* o el individuo a secas. *Humano, demasiado humano* es la

---

<sup>596</sup> Rawls, J. *Op. cit.*, pág. 95.

<sup>597</sup> Porque para dicho perfeccionismo (continuidad y radicalización del aristotélico) el bien sería la *realización de la excelencia humana en las diversas formas de cultura*. Rawls, J. *Op. cit.*, págs. 44 y 364.

carta de renuncia al movimiento wagneriano. Nietzsche deja de creer en éste, y con ello deja de creer en todo movimiento, sea éste cultural, político o nacional. A partir de aquí su lucha ya no será una empresa colectiva, muy por el contrario, será la lucha del espíritu libre y del pensador, del ultrahombre, del nihilista, del inmoralista... La lucha de Nietzsche en soledad. El yo suplanta al nosotros. Y es que, como veremos luego, en las figuras que se avecinan hay bastante de resignación ante lo social: aislamiento, vida contemplativa, rechazo de la vida activa, retiro espiritual, abstención de formar parte de cualquier clase de *rebaño*; renuncia a la intervención social, y también a la interacción. Nietzsche deja de ser un *militante* en los términos convencionales, abandona la tropa y se convierte en un francotirador de élite, un *terrorista* de su propia causa. De este *egoísmo* de *outsider* bebe el anarco-individualismo nietzscheano. Unas tinajas que habían sido llenadas furtivamente en el manantial de Stirner: el *único* no lo era tanto, y de su *propiedad* mejor no hablemos.

Vida de *santo*, *monasterios para espíritus libres*, *jardines de Epicuro*...<sup>598</sup> tanto paseo con la sombra llamándose a sí mismo *eremita*, *solitario del bosque*, *ermitaño*... que al final la imagen de Nietzsche en soledad se nos aparece tan creíble como eterna. Y nada más lejos. Incluso antes de ser miembro de la tropa del *movimiento wagneriano*, el joven Nietzsche había participado activamente en varias organizaciones. Primero fue *Germania*, fundada en plena adolescencia, en 1860, junto a sus amigos Gustav Krug y Wilhelm Pinder. Llegado a la vida universitaria de Bonn, hacia 1864, se sumó a *Franconia*, una clásica corporación estudiantil. Al tiempo que participaba en ésta mantenía vínculos con otras: dictará una conferencia y terminará siendo secretario de la asociación *Gustav Adolf*, de orientación protestante; y también se relacionará con los miembros de otra de tendencia cristiana, llamada también *Germania*. En todas ellas nuestro joven idealista aprovecha para dar charlas, compartir sus inquietudes, hablar de política, ciencia, filología, arte y gran cultura... Todo lo que marca el rumbo de la patria. También para bailar en alguna que otra fiesta, cuestión que al final lo alejará de los miembros de *Franconia*, a su juicio, menos preocupados por mantener ardientes las tradiciones alemanas que fresca la cerveza.<sup>599</sup> Unos años más tarde, en pleno furor schopenhaueriano, un Nietzsche entusiasta se ilusiona nuevamente, esta vez con formar un movimiento en torno a las ideas de su filósofo. Luego vino la embriaguez con Wagner, otra década de militancia y la gran resaca postrera. Del vacío resultante, no es casualidad, saldrá reforzado en su mesianismo, la megalomanía, su conciencia de enviado, la certeza de *su* misión, de que está en el mundo por algo y para algo.

“(…) Entretanto, quiero utilizar bien y aprovechar la posición que he conquistado: es muy probable que yo sea ahora el *hombre más independiente de Europa*. Mis metas y mis tareas son más abarcales que las de cualquier otro - y lo

---

<sup>598</sup> Sobre el estilo de vida nietzscheano de la época, entre muchas otras, carta a Carl von Gersdorff, 13 de Diciembre de 1875, pág. 127. - Carta a Reinhart von Seydlitz, 24 de Septiembre de 1876, pág. 175. - Carta a Heinrich Köselitz, 22 de Enero de 1879, pág. 330. - Carta a Franziska Nietzsche, 21 de Julio 1879, pág. 367, todas de *Correspondencia III*.

<sup>599</sup> En 1866, ya en la Universidad de Leipzig y a instancias de Ristchl, Nietzsche funda junto a otros estudiantes la *Asociación Filológica*. A diferencia de las precedentes, ésta última tiene un carácter marcadamente académico.

que YO llamo gran política proporciona al menos una buena posición y una vista de pájaro sobre las cosas presentes.”<sup>600</sup>

*Nosotros, los wagnerianos.* La idea del espíritu libre está directamente emparentada con Wagner, con la liberación espiritual del cuerpo wagneriano. Un espíritu libre *de* Wagner es un espíritu libre de las religiones, de los Estados, del germanismo, de las tradiciones y las ortodoxias, de las autoridades culturales a las que hay que someterse, de los padres culturales que exigen respeto y lealtad, de cualquier clase de tutelaje.<sup>601</sup>

“(…) Pero defenderá usted también en sus planes la idea de mi ‘soberanía’ e independencia, ¿no es cierto? Con publicaciones de partidos de cualquier signo no he tenido jamás nada que ver.”<sup>602</sup>

“(…) Evito las medias amistades y los partidismos, no quiero partidarios. ¡Que todos (*y todas*) puedan ser partidarios únicamente de sí mismos!”<sup>603</sup>

Nietzsche nunca más seguirá a nadie, y de hacerlo, lo callará por inmodestia. Hacia 1876 sabe que está rompiendo con su herencia e identidad. Y es el fracaso de su propia militancia cultural lo que dio lugar al nuevo sujeto que se configura. Nuestro autor hace de su fracaso la ocasión para una nueva libertad. La *crisis* nietzscheana, la derrota bien digerida, otra partera de los cambios.

Aquí esquivaremos las polémicas lingüísticas sobre el concepto de *espíritu libre*. A veces Nietzsche utiliza *librepensamiento*; en otras hablará de *librepensador* y también aludirá a *libertad del espíritu*. Nuestros análisis harán primar las consecuencias teóricas del concepto antes que el concepto en sí. Por lo pronto, aunque no tome directamente la noción de Lessing (quien era uno de sus referentes y ya en 1749 había escrito *El librepensador*), sí proceden de él muchos de los caracteres que Nietzsche vive como propios y que el intelectual alemán había popularizado en dicha figura. De cualquier forma, la idea de *libertad de espíritu* estaba instalada desde hacía mucho entre la intelectualidad europea y venía a ilustrar una serie de rasgos... justamente los ilustrados.

Huelga decir que el concepto de *espíritu libre* no aparece por vez primera en su período ilustrado y que tampoco se esfumará cuando éste se clausure. Para ser precisos: Nietzsche ya utilizaba la categoría en 1870, y ella seguirá vigente también en sus obras de madurez, desde el *Zaratustra* a *El caso Wagner* y los últimos fragmentos de 1888. Es obvio que con implicancias diferentes en cada caso. De

---

<sup>600</sup> Carta a Franz Overbeck, 30 de Abril de 1884, *Correspondencia IV*, pág. 454.

<sup>601</sup> Ver, entre otras, carta a Reinhart von Seydlitz, 18 de Noviembre de 1878, *Correspondencia III*, pág. 315, y carta a Ernst Schmeitzner, 19 de Junio de 1881, *Correspondencia IV*, pág. 130.

<sup>602</sup> Carta a Ernst Schmeitzner, 16 de Mayo de 1878, *Correspondencia III*, pág. 285.

<sup>603</sup> Carta a Mathilde Maier, 15 de Julio de 1878, *Correspondencia III*, pág. 294. En los años subsiguientes al período ilustrado, y también sobre la renuncia a la vida activa y la política: Carta a Louise Ott, probablemente 7 de Noviembre de 1882, *Correspondencia IV*, pág. 274. Y carta a Ernst Schmeitzner, 2 de Abril de 1883, pág. 342 del mismo volumen.

cualquier manera, lo importante es que durante el lapso que media entre *Schopenhauer como educador* (1874) y los primeros textos de 1875-1876 la noción comienza a adquirir los rasgos que definirán al período ilustrado. También lo es que parte de ellos pasarán sin modificaciones a las figuras venideras: el *ultrahombre*, por caso, lleva mucho del *espíritu libre* ilustrado, del mismo modo que éste último había heredado ciertas características del *genio* juvenil.<sup>604</sup>

La razón y la ciencia, declara Nietzsche junto a Goethe, son la *fuerza suprema* del hombre.<sup>605</sup> El amor por el saber, la reconciliación con la tradición racionalista de Spinoza y los griegos, la medida por oposición al exceso, la felicidad en la contemplación, el autodomínio, etc., son las notas del período. De ellas ya dimos cuenta, y las relacionamos con la idea de que al espíritu científico le corresponde una civilización superior que ha sido empujada hacia la voluntad de conocer. Esta inercia hacia la verdad requiere de sobriedad, trabajo, simpleza y de cierta despersonalización, por contraposición a la solemnidad, el arrebató, el solipsismo, la inspiración y el desenfreno característicos tanto del genio como del poeta.

Hay, también se mencionó, un amago de retroceso del individualismo y la jerarquía. La introducción de este matiz proviene del hecho de que la ciencia, en este Nietzsche, es impersonal, acumulativa, social. Y convencido de que lo que importa es el saber sobre las cosas y la especie, nuestro autor parece dispuesto a conceder una amnistía a lo que a todas luces es una empresa colectiva. Por lo menos en lo que concierne al conocimiento. *Colectiva* no debe confundirse aquí con *popular* o *masiva*. Como Nietzsche aborrece de lo gregario *per se*, siempre habrá *un* sujeto ideal al que se deba aspirar. Al igual que la verdad, la perfección también es una.

Podríamos decir que Nietzsche viaja de una isla paradisíaca a otra: de una sociedad exclusiva, jerárquica, explotadora y aristocrática, navega hasta la tierra de una reducida comunidad de iguales. Los vientos modernos soplan fuerte. Por momentos, el *imperio de la verdad* se corresponde con la *república de la ciencia*. Nietzsche habla en nombre de la *comunidad científica*, se siente parte de la *res pública* del saber. Sucede que ciertos caracteres adjudicados a la ciencia moderna le sugieren similitudes con el momento histórico que la engendra. A veces más enfáticamente que en otras, nuestro autor asocia la primacía de la ciencia con la naciente democracia moderna. Pero al igual que la ciencia, la suya es una democracia con límites, acotada a sabios y hombres de talento: una democracia restringida y con voto censitario... La *polis* nietzscheana poco o nada tiene que ver con la *Utopía* de Moro.

Es verdad que, en cierto sentido, el Nietzsche ilustrado vive su científicismo como una derrota humillante, una especie de resignación ante lo colectivo, ordinario y común. Ya vimos que dicho reconocimiento también incluye la afirmación de cuestiones que habían sido rechazadas vehementemente en su juventud: la impersonalidad y el desinterés; la parquedad en los sentimientos; la distancia y la

---

<sup>604</sup> Ver *Schopenhauer como educador*, Capítulo 8, pág. 105. - Carta a Erwin Rohde, 14 de Mayo de 1874, *Correspondencia II*, pág. 467. - *Historia de la literatura griega. Parte III*, Capítulo 10, págs. 372 y 373.

<sup>605</sup> *Humano, demasiado humano*, § 265, pág. 172.

frialdad ante el objeto; la apatía ante la gloria; el menor peso del sujeto; la crítica como herramienta accesible a toda la comunidad; una labor entre pares sin autoridad mayor que la que dan el saber y las pruebas; el *trabajo con herramientas*, el hecho de que la ciencia proceda en cadena, acumulativa y masivamente, a la manera en que lo hacen los obreros...

Todo Robinson tiene derecho a gozar de un Viernes. Clasisimo juvenil, ventajas del patriciado... o una vida sin mayores sobresaltos. Cierta de la distancia entre hombres superiores e inferiores; convencido del derecho a tener esclavos<sup>606</sup>; acostumbrado desde siempre a una vida con servidumbre, a que otro/a lave, cocine, limpie y sude por nosotros; elogiando el ocio merecido, detestando el trabajo físico... La delicada mano del intempestivo mueve la pluma con destreza, es cierto, trabaja disciplinadamente, acepta de buen gusto los dedos entintados, pero nada quiere saber de mancharlos con grasa o aceite:

“Ahora bien, una sabiduría podrida que aloja un gusano en cada manzana. Creedme: si los hombres trabajan así en la fábrica de la ciencia y deben llegar a ser útiles antes de que maduren, en breve la misma ciencia quedará tan arruinada como los esclavos utilizados demasiado pronto en esa fábrica. Lamento tener que emplear la jerga de los esclavizadores y de los empresarios para servirme de descripción de unos comportamientos que deberían ser pensados libres de toda utilidad y fuera de toda necesidad de la existencia, pero involuntariamente brotan de mis labios las palabras ‘fábrica’, ‘mercado de trabajo’, ‘oferta’, ‘rendimiento’ -y toda esa terminología relacionada con el egoísmo- cuando se busca un retrato de la más joven generación de doctos.”<sup>607</sup>

“(…) Si, por consiguiente, este hombre así especializado está sobre el vulgo por lo que se refiere a su especialidad, en todo lo demás, es decir, en lo principal, está al nivel del vulgo. Este sabio especializado es comparable al obrero de la fábrica que durante toda su vida no ha hecho otra cosa que tornillos o piezas para un determinado instrumento o máquina, en cuya tarea, efectivamente, ha adquirido una gran pericia.”<sup>608</sup>

Ciencia, obrerismo, barbarie y democracia. Hombre masa, que diría Ortega. Todo junto. Sirve detenernos en las lamentadas (y lamentables) analogías nietzscheanas. A veces dicen de su autor bastante más que de los objetos que estudia. El quehacer científico, pensaba el joven Nietzsche, era similar al realizado

---

<sup>606</sup> (...) *¡Si por lo menos no fuese tan pobre! Quisiera al menos tener un esclavo, como lo tenía hasta el más miserable de los filósofos griegos.*” Carta a Franz Overbeck, 12 de Febrero de 1884, *Correspondencia IV*, pág. 437. Sobre el *pathos* de la distancia: carta a Heinrich Köselitz, 3 de Agosto de 1883, *Correspondencia IV*, pág. 390.

<sup>607</sup> *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Capítulo 7, pág. 102.

<sup>608</sup> *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, Primera conferencia, págs. 151 y 152.

en una fábrica moderna. Hechura de obreros y esclavos, trabajo especializado y con partes, acometido por sujetos que no tienen visión del conjunto fabricado. Que sólo saben hacer lo suyo: pericias innegables para unos productos inservibles. Por eso la ciencia no es filosofía, porque no tiene visión de lo esencial. La ciencia barbariza a los hombres, los transforma en labriegos de una tierra estéril: de sus toscas manos sale la cultura filisteia moderna, el *cultifilisteísmo*.<sup>609</sup>

El helenismo de juventud permea su epistemología. El trabajo manual denigra. Es propio de las bestias. La ciencia era una fábrica, y sus obreros, las herramientas, simples *ganapanes* incapaces de autodominio. Doctos, científicos, especialistas, eruditos, académicos, también filólogos, todos en la misma cadena, trabajando en serie, hechos en serie, transpirando vulgaridad, sirviendo únicamente a intereses prácticos, obstaculizando la cultura. Pura técnica mecanizada, servil, innoble y barbarizador oficio... La ciencia también adoptaba el carácter de la clase que lo practica: era laboriosa, modesta, fiel, obsecuente, falta de vitalidad, sumisa... como el populacho moderno que Nietzsche imaginaba.<sup>610</sup>

Así con el aristocratismo del joven Nietzsche. Su rechazo de la ciencia y de la grosería que la empapa. Sabemos que el ilustrado revaloriza el trabajo que en ella se hace, quizás porque empieza a informarse, a ciencia cierta, de sus rigores. El esfuerzo, la disciplina, la voluntad... *La voluntad de saber*. Ciencia ya no equivale a populacho, ni a igualitarismo, ni a caracteres vulgares, ni a trabajo en serie, ni a barbarie. Ahora nuestro *progresista* elogia una especialización que le impide a la ciencia volverse metafísica; ya no quiere preguntas esenciales acerca de la utilidad, los porqués y los para qué; reniega de los genios que, sin mediar esfuerzo, creen poder atravesar intuitivamente el fondo de las cosas para hacerse con un conocimiento totalizante de ellas; alaba la imparcialidad, la circunspección, la crítica, la insumisión, el andar desértico de una actividad que siempre demanda fortaleza. Trabajo duro, disciplinado, riesgoso, y sobre todo viril. La ciencia no es cosa de obreros, pero menos lo será de artistas, y ni qué decir de las mujeres...

“Al que echa una ojeada a la ciencia al pasar, como a la mujer y, por desgracia, a muchos artistas, le da miedo y vértigo la severidad que exige el servicio de la ciencia, el rigor lo mismo en lo pequeño que en lo grande, la rapidez en la investigación, el juicio y la sentencia. Lo sabemos perfectamente. Lo que más asombra al que se halla en aquel caso es la manera como se exige lo más difícil y como se ejecuta lo mejor, sin la recompensa del elogio y la distinción, mientras las más de las veces se oyen, como entre reclutas,

---

<sup>609</sup> David Strauss, *el confesor y el escritor*, Capítulo 8, págs. 82 y 85.

<sup>610</sup> Ver, entre muchos otros pasajes: Carta a Paul Deussen, Septiembre de 1868, *Correspondencia 1*, pág. 530. - *La relación de la filosofía de Schopenhauer con una cultura alemana*, pág. 228. - David Strauss, *el confesor y el escritor*, Capítulo 8, pág. 82. - *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Capítulo 6, pág. 94. - *Schopenhauer como educador*, Capítulo 3, págs. 40 y 41 y Capítulo 4, pág. 56. - *Richard Wagner en Bayreuth*, Capítulo 6, pág. 123 y Capítulo 8, pág. 143. - Fragmentos póstumos de verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [21], pág. 328; 19 [25], pág. 329; 19 [94], pág. 346; 19 [263], pág. 379 y 19 [298], pág. 385. - Fragmentos póstumos de primavera-otoño de 1873, 28 [1], pág. 453 y 28 [6], pág. 456.



censuras y agrias reprimendas, pues la regla es hacer bien las cosas y la excepción faltar en algo, y en esto como en toda la regla es silenciosa. (...) Pero el que está acostumbrado no quiere vivir fuera de aquella atmósfera clara, transparente, fuerte y muy electrizada, de aquella atmósfera viril.”<sup>611</sup>

Cierto dejó militar en las huestes de la ciencia. Como Nietzsche no quería quedarse fuera de esa atmósfera tan masculina, pues tuvo que aguantarse algunas cosas que iban en contra de su *estilo*. Lo común, lo impersonal, lo excesivamente especializado, lo igual, lo acumulativo, lo democrático, fabril y plebeyo, todo ello será momentáneamente dejado de lado. El amor enceguece ante lo defectuoso, entrena en la tolerancia de las imperfecciones ajenas. Pero la tolerancia tiene un límite, y el amor su fecha de caducidad. Por ello buena parte de los argumentos de juventud será reutilizada cuando nuestro superhombre se divorcie de la ciencia. Dejando a la segunda en discordia, el tercer Nietzsche se reconcilia con el primero. Los filósofos aman la perfección. Y en Nietzsche no hay perfección superior a la del yo.<sup>612</sup>

Volvamos al *espíritu libre* y sus rasgos. Decíamos que la moral nietzscheana de este período no es la de Dionisos, sino que es una moral “sobria”. Nada de excesos, ni de tragedia, ni de embriaguez. Aunque en modo alguno es una moral apolínea, el ascetismo es condición *sine qua non* del *espíritu libre*. El modelo es la serenidad y el dominio del estoico. *Calma espiritual* es su programa.<sup>613</sup> La inestabilidad, el desorden y la desmesura son abandonados por defectuosos e inconducentes. No sólo en *Humano, demasiado humano* reivindica Nietzsche estos rasgos. También en *El caminante y sombra*, *Opiniones y sentencias varias* y *Aurora* se alude al dominio de las pasiones, como elemento que delata el hegemónico racionalismo que venimos poniendo de relieve.<sup>614</sup> En el fondo, y por no leer la letra chica del contrato, Nietzsche suma su módica cuota al pensamiento filosófico tradicional para el cual, desde Sócrates y

---

<sup>611</sup> *La gaya ciencia*, IV, § 293, pág. 167 y 168.

<sup>612</sup> Las analogías fabriles renacerán en consonancia con la desestimación de la ciencia como actividad menor. Ver el *Ensayo de autocrítica* (1886) en la pág. 31; *La genealogía de la moral*, III, § 23, pág. 252 y ss. y *Crepúsculo de los ídolos* (§ 2, pág. 86), donde se asocian ciencia y democracia, alejándolas de lo distinguido y aristocrático. También en los fragmentos póstumos de otoño de 1885- primavera de 1886, 1 [234], pág. 77 y 1 [244], pág. 78, se vuelven a vincular ciencia y barbarie y se juzga al científico como instrumento. También en el fragmento póstumo, comienzo de 1886-primavera de 1886, 3 [12], pág. 142. Por último, fragmento póstumo, otoño de 1885-otoño de 1886, 2 [179], pág. 131, donde se conjuntan igualitarismo y democracia; al igual que las polémicas con Renan en los fragmentos póstumos del otoño de 1887, 9 [20], pág. 239 y 9 [29], pág. 241, donde se opone una ciencia plebeya a las actividades nobles. Para moderar tales posiciones véase la nota discordante en *Ecce homo* (El caso Wagner, § 2, pág. 118) y, nuevamente, en *El anticristo*, cuando Nietzsche ubica a la ciencia (y la rectitud de espíritu) como uno de los tantos rasgos de elite. Sin embargo, en este último texto también se caracteriza a la ciencia como una *profesión manual*, lo que nos haría pensar nuevamente en una actividad de obreros, una labor rebajada compatible con *una mediocridad de potencias y deseos* (§ 57, pág. 112).

<sup>613</sup> Carta a Franz Overbeck, 14 de Noviembre de 1879, *Correspondencia III*, pág. 395.

<sup>614</sup> “(...) Los hombres de buen temperamento proceden de estirpes meditativas y escrupulosas que han apreciado sumamente la razón - el que lo hagan con fines loables o malvados no tiene tanta importancia.” *Aurora*, IV, § 247, pág. 274.

Platón en adelante, la razón colisiona con los impulsos, la mente enfrenta a los designios del cuerpo, lo humano difiere sustancialmente de lo animal, etc.

Aunque el racionalismo refulja en su ideal de hombre y cultura, hay que hacer notar que no siempre lo hace, y mucho menos en todas las esferas. Con respecto a la ejecución de los actos, por ejemplo, lo más racional no siempre es signo de fortaleza. En varias oportunidades se reniega de las resoluciones en exceso meditadas y también de las acciones extremadamente *juiciosas*. La locura, los caracteres *terribles*, el arrebató, la fantasía y las pulsiones primigenias, todo ello forma parte del arquetipo del período. La ilustración nietzscheana, como se dijo, es ilustrada con respecto a sí misma. De allí que también esté obligada a sospechar de su facultad primera. Sobre todo a ponerle coto. No todo debe ser racional ni conviene sea racionalizable, aunque haya una primacía insoslayable de estos elementos. El caso de la educación es un buen ejemplo al respecto.<sup>615</sup>

Diremos ahora algunas pocas palabras sobre el modelo que aparece en *La gaya ciencia* conocido como el *filósofo experimental*.<sup>616</sup> Esto nos permitirá entrever ciertos desvíos y cotejar la partida del frío racionalismo de *Humano, demasiado humano*. Estamos en vísperas de *Así habló Zaratustra*, y acorde a los mandamientos del profeta se nos sugiere vivir en la intemperie, peligrosamente, con la ironía como actitud de defensa. El *filósofo experimental* y el *espíritu libre* comparten el hecho de vivir en tiempos de la inmanencia, en la orfandad que generaron la muerte de Dios y el descrédito de las tradiciones seculares, donde se hace imposible creer en los fundamentos acrícos de la vida, pilares que nada sostienen, máscaras que avergüenzan. No obstante la similitud del contexto, el Nietzsche de *La gaya ciencia* estaría caracterizado por la alegría burlona, por ciertas prescripciones estéticas antes que puramente éticas o científicas. El modelo devendría epicúreo antes que propiamente estoico.<sup>617</sup>

Estas modificaciones también implicarían un cambio con respecto al valor adjudicado a la mesura, al ascetismo y al control de las pasiones en general. Según esta línea, en *La gaya ciencia* y en algunos libros de *Aurora* Nietzsche volvería a reivindicar los excesos, y ello como parte de su deuda con la filosofía helena. Entre los griegos era la mesura un gran valor justamente porque se estaba consciente de la *magnificencia del exceso*. En este sentido Nietzsche retomaría la condena del autodomínio. *El rostro despojado de su bondad y maldad, un rostro castrado*. Al igual que Whitman, Nietzsche tampoco quiere amputaciones: “(...) *El santo en el que Dios tiene*

---

<sup>615</sup> Nietzsche supone que ésta debiera aportar, entre otras cosas, *rigor al pensamiento, prudencia al juicio* y herramientas para *deducir consecuentemente*. *Humano, demasiado humano*, § 265, pág. 172. En la misma página: “*Europa ha ido a la escuela del pensamiento consecuente y crítico (...) La razón en la escuela ha hecho Europa de Europa: en la Edad Media estuvo a punto de convertirse de nuevo en una porción y apéndice de Asia, es decir, de perder el sentido científico que debía a los griegos.*”

<sup>616</sup> En este punto seguimos el trabajo de Silvio Maresca: *La muerte de Dios y el filósofo experimental*. Bs. As., Alianza, 2007, pág. 73 y ss. Aunque ya hicimos notar que en *La gaya ciencia* (y también más adelante) se continuará aludiendo al espíritu libre. Confrontar con la obra citada, V (1886), § 347, págs. 216 y 217.

<sup>617</sup> Maresca, S. *Op. cit.*, pág. 69 y ss. Para establecer los contrastes entre *La gaya ciencia* y las producciones precedentes, ver, del mismo autor: *Nietzsche y la Ilustración*. Bs. As., Alianza, 2004.

*su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde comienza el 'reino de Dios'...*<sup>618</sup> De allí que el vitalismo nietzscheano usualmente combata todo aquello que obture la multiplicidad de impulsos del sujeto. Nietzsche no quiere que el hombre continúe siendo, en palabras de Vallejo, sólo un *pobre barro pensativo*.

Se hacen palpables aquí las implicancias éticas que comienza a tener la doctrina del eterno retorno de lo mismo así como el advenimiento del nihilismo. También los peligros que ya se habían insinuado con la metáfora del *doble cerebro*. Las consecuencias esperables de filosofar a martillazos. El contexto se presenta (nuevamente) peligroso y hostil. Para vivir hay que aprender a danzar en las alturas: primero la supervivencia en el vértigo, en la incertidumbre que nos lega la muerte de la cosa en sí y los trasmundos metafísicos. Y es que aniquilados los sentidos *a priori* de la existencia, arrojada la humanidad a la más desoladora desvalorización producto de una crítica radical, el sujeto mismo fue empujado hacia un peligro doble que es uno y el mismo: lo terrible de la verdad y, en natural complemento, el vacío dejado por las viejas mentiras en ruinas, incapaces ya de seguir operando en el mundo de la vida. Se entiende entonces por qué coraje, fortaleza, impulsos vitales, instinto, todo ello ha de ser imprescindible para la existencia.

Luego un momento de tibia afirmación, de sosiego, mas no de solidez: el *filósofo experimental* es el encargado de edificar los nuevos valores que han de guiarlo, conforme a razón, y cierto de la nueva antropología filosófica que ha surgido del derrumbe. El reto es re-crearlos a sabiendas de la inmanencia imperante, de que todo lo por-venir es irremediablemente humano. La *ciencia jovial* es la respuesta: fusión entre la risa que provoca el sinsentido y la pasión por el saber. Tarea creativa y cognitiva a la vez. El conocimiento recobra así su componente *poiético*.<sup>619</sup> La creación, a su vez, enlaza con la verdad. El sujeto autónomo y libre, provisto ya de un valor que le permite convivir con la verdad, procede a afirmar la existencia, a pesar de que ella no tenga más bases que las que aporta el mundo sensible.

Como se ve, la actitud jovial no contempla pasivamente la caducidad de los valores ni proclama la risa o la burla como actitudes suficientes para descomponerlos. La tarea a emprender supone imaginación y sapiencia: modos de vida acorde a los tiempos y a la nueva fortaleza que ostenta la especie, o por lo menos sus especímenes más excelsos. En este sentido hay coincidencia: tanto el *espíritu libre* como el *filósofo experimental* son aquellos capaces de afrontar con éxito una tarea que es tanto científica-epistemológica como ética-valorativa, y cuya resolución depende, en última instancia, del temperamento y del *estilo* personal con el que se cuenta. Entre *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia* hay más caricias que puñetazos.

Dicho esto veamos ahora la vinculación que existe entre el nuevo sujeto y el problema de la verdad tal como lo venimos abordando. Tanto el *filósofo experimental* o *postmetafísico* como el *espíritu libre* son, primeramente, autónomos, tanto en saber como en acción, ponen sus propios fines y se sacrifican sólo a ellos mismos. Luego,

---

<sup>618</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, § 4, pág. 57.

<sup>619</sup> Carta a Erwin Rohde, primeros de Diciembre de 1882, *Correspondencia IV*, pág. 291.

son el resultado necesario de los nuevos tiempos, una época que ha lanzado al sujeto hacia una autonomía confundible con la orfandad. Por supuesto que la independencia de acción sólo es dable merced a ese saber conquistado, *ergo*, inaplicable sin él. Requiere, pues, de una actitud primeramente receptiva; activa e investigadora después: el producto de la muerte de Dios tiene que ser introyectado, lo cual potencia aún más la descomposición de creencias y tradiciones.

Ambos arquetipos revelan esa difícil conjunción que se opera una vez que el hombre se ha desencantado, no sin violencia ni dolorosos desgarramientos, de los ideales que abrazara incondicionalmente. Éstos tienen que ver con las *disciplinas del error*. Sabemos que todas ellas eran sumamente operativas para la vida, lo cual explica lo traumático de su pulverización. Es justamente, dice Nietzsche, por lo violento de este alejamiento que se pueden mirar las cosas desde arriba, ascendiendo livianamente y con pies ligeros, impersonalmente, sin pasiones, sin arreglo a utilidad o conveniencia, no haciendo depender la felicidad de este o aquel dogma... al igual que Nietzsche piensa que se comporta (o debiera comportarse) la ciencia y el nuevo saber que la acompaña, tal como cree que se está comportando él mismo en este momento suyo de intemperie: un paria intelectual abruptamente salido del refugio wagneriano y del círculo académico de Basilea.

En su momento analizamos las posiciones nietzscheanas en lo que a la utilidad del saber concierne. Observamos contradicciones e incoherencias. Éstas se derivaban de la idea que nos hicieramos sobre la verdad, de la valoración de la vida y de los rasgos *a priori* adjudicados al mundo. Pesimismo y optimismo, cientificismo y escepticismo, ilustración y romanticismo, amoralidad del Ser o Ser como horror, etc., daban como resultado distintas combinaciones que derivaban en la utilidad o inutilidad del saber. También pusimos de relieve una de las propuestas nietzscheanas principales, la llamada metáfora del *doble cerebro*. Ésta equivalía a buscar un equilibrio entre la verdad y la mentira, recuerdo y olvido, como así también entre rasgos distintivos del ser humano, algunos propios del análisis racional, otros más típicos de la creación y el juego. De esta forma, contrapesándose, arte y ciencia podían combinarse saludablemente.

Lo anterior se explicaba toda vez que nuestro autor no veía factible una humanidad exclusivamente científica, pero tampoco juzgaba redituable la reinmersión en la plenitud del error y la ficción, habida cuenta de que lo *ya visto* no podía ni debía ser ignorado. Estábamos atrapados en una encrucijada puesto que los extremos de la bifurcación nos llevaban a una involución cultural, un retroceso de la especie que se juzgaba desastroso. El desafío era convivir con la verdad e ir ganando fuerzas para erradicar progresivamente la adicción a la mentira. Finalmente podría darse un tipo humano fuerte que se configurase de acuerdo a esos requisitos, aunque se mostrara incertidumbre sobre su plena realización. El *doble cerebro* y sus consideraciones aledañas eran la expresión de dichas inseguridades.

Barajamos otra alternativa posible, aquella que auguraba una reconciliación entre el saber y la vida. Por lo menos tres razones había para ello: la amoralidad del Ser; derivado de lo anterior, el hecho de que la verdad ya no fuera únicamente

horror y, finalmente, puesto que la verdad se había vuelto una necesidad vital, la buena nueva de que ciencia y racionalismo podrían aportar utilidades y placeres con sus descubrimientos. Así, más allá de si existiese o no la fortaleza anhelada, una humanidad deseosa de saber no sería necesariamente infeliz, ni correría riesgos de extinción. Por último, un motivo adicional: aunque sometidas a crítica, marcadas por la provisionalidad y no dogmatizantes, las verdades alcanzadas por la ciencia ostentaban fortaleza y perdurabilidad, lo cual brindaba seguridad epistémica a las disciplinas, y suelo firme a la especie en general. Resumiendo, Nietzsche no presentó un discurso unívoco al respecto y a través de sus oscilaciones vimos las múltiples fuerzas que continuaban atravesándolo.

También enfatizamos un punto en el que Nietzsche se ponía de acuerdo consigo mismo, no dando lugar a vaguedad alguna: la oposición entre verdad y creencias. Allí nuestro autor se mostraba partidario intransigente de la primera, y deseaba fervientemente la aniquilación de las segundas. Y esto se hacía menospreciando el tópico de la utilidad y los eventuales peligros que entrañara la verdad. La elevación del tipo humano dependía de aquello y por tal razón no había consideración de los riesgos ulteriores. Ahora bien, existe una figura antagónica al *espíritu libre* que nos permitirá reforzar lo que planteamos en su momento. Se trata de lo que Nietzsche denomina los *espíritus sometidos*: hombres inferiores, que no interrogan, no cuestionan, no tienen sentido crítico, no sospechan. Únicamente creen. En modo alguno son dueños de sí mismos. Toda investigación les resulta ajena dado que habitan el reino de la opinión irreflexiva y la carencia de curiosidad, lo que implica además una buena dosis de irracionalismo. El *espíritu libre* pide razones; el *sometido*, creencias. He aquí el antagonismo. ¿Pero qué los distingue sustancialmente? ¿Será que buena parte de la libertad del *espíritu libre* tiene que ver con aquellas verdades conquistadas?

Tanto el *espíritu libre* como el *filósofo experimental* se definen por el combate contra las tradiciones, las creencias y la fe, todas ellas manifestaciones propias del espíritu gregario. Éstas son ideas provechosas, operativas, decididamente útiles, pero no por ello ciertas.

“*Origen de la fe.* El espíritu gregario no asume su posición por razones, sino por habituación: no es, por ejemplo, cristiano porque haya comprendido las diversas religiones y elegido entre ellas; no es inglés porque se haya decidido por Inglaterra, sino que se encontró con el cristianismo y con el ser inglés, y los aceptó sin razones, como quien, nacido en un país vinícola, se aficiona al vino. Después, siendo cristiano o inglés, tal vez haya dado con algunas razones en favor de su habituación; por más que se refuten estas razones, con ello no se le refuta en su posición global. Si se obliga, por ejemplo, a un espíritu gregario a que presente sus razones contra la bigamia, entonces se verá si su sagrado celo por la monogamia estriba en razones o en habituación.

A la habituación a principios espirituales sin razones se le llama fe.<sup>620</sup>

“(…) Llámase librepensador a quien piensa de manera distinta a como se espera de él, en base a su origen, entorno, estamento y profesión, o en base a las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus gregarios, la regla; éstos le reprochan a aquél que sus libres principios tienen su origen en el afán de llamar la atención o que conducen a acciones libres, es decir, incompatibles con la moral establecida. (...) No es por lo demás propio de la esencia del librepensador tener opiniones más justas, sino más bien haberse desligado de lo tradicional, sea por dicha o por desdicha. Pero habitualmente tendrá, sin embargo, de su lado la verdad, o al menos, el espíritu de la indagación de la verdad: exige razones; los demás, fe.”<sup>621</sup>

Ya sabemos que la conveniencia de una creencia suele asociarse con la verdad de sus postulados; y su perdurabilidad se toma indebidamente como su fundamento intelectual. Se confunden verosimilitud y verdad. Este razonamiento, dice Nietzsche, es groseramente inválido. Que *p* sea creído por muchos en un lapso considerable de tiempo no brinda fortaleza epistémica alguna a *p*, sólo nos habla de la necesidad humana de creer en *p*, de que *p* es necesario, útil, habitual, provechoso, etc.<sup>622</sup> Vimos cómo Nietzsche se muerde la lengua para no afirmar que la utilidad y/o el placer derivado de una idea son el sello distintivo de su falsedad. Luego entendemos por qué tanto el *espíritu libre* como el *filósofo experimental* son básicamente racionalistas en su oposición a creencias, dogmas y tradiciones. Aquellas verdades, concordantes con el mundo, aunque no brillen, aportan saber. Y a veces poder. Elevan la cultura y se enaltecen en la medida en que destruyen mitos y viejos ídolos. Las creencias, por el contrario, sólo visibilizan la necesidad de error, ponen de manifiesto su urgencia. Pero dicha urgencia no es inmutable. Una nueva humanidad podrá sobrevivir en la crudeza de la verdad y la provisionalidad. Para ello no sólo es menester erradicar hábitos, costumbres, religión y moral, sino que también se requiere inventar y descubrir nuevos saberes. Sólo así se da paso al *espíritu libre*. Únicamente de esta forma el *espíritu sometido* pierde su razón de ser, y con ello, su *ser sin razón*.

En el subsuelo de estas cuestiones sigue morando el vínculo de la verdad con el poder. Vale decir, lo social como máquina productora de verdades y mentiras, unas menos poderosas que otras, pero todas tan efectivas como detestables. Así entendemos el odio nietzscheano al *periodismo*.<sup>623</sup> Y lo mismo vale para las

---

<sup>620</sup> *Humano, demasiado humano*, § 226, pág. 153.

<sup>621</sup> *Humano, demasiado humano*, § 225, págs. 152 y 153.

<sup>622</sup> Entre otros, *Aurora*, I, § 73, págs. 125 y 126. Remitimos al capítulo sobre verdad y creencia en donde se analiza la *prueba de la fuerza* o *prueba de la vida*.

<sup>623</sup> Entre otras referencias: *Sócrates y la tragedia*, pág. 229. - *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 20, pág. 162. - *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, Primera conferencia, págs. 152 y 160. - Fragmento póstumo, verano-otoño de 1873, 29 [20], pág. 465. - Fragmento póstumo, primavera-verano de 1874, 35 [12], pág. 573. - *Schopenhauer como educador*, Capítulo 4, pág. 55 y Capítulo 8, pág.

instituciones universitarias y el conocimiento muerto del mundo académico. Todos son parte de la misma medianía. Y entre la medianía y el vértigo a las alturas Nietzsche no vacila en elegir: es preferible la locura y el desvarío antes que las convicciones, las convenciones o el sentido común.<sup>624</sup> Siempre mejor la investigación, los fracasos y las dudas antes que las pobres certezas del error, la repetición infructuosa de lo ya dicho, la mansedumbre intelectual. *Opiniones públicas, negligencias privadas.*<sup>625</sup> Esfuerzos privados, colisiones con lo público. El nuevo sujeto nace en el enfrentamiento social... Habrá de sufrir los costes. ¡Y vaya si la coherencia nietzscheana cargó con los suyos!

Dijimos que la misma búsqueda de la verdad (aunque implique una tarea acumulativa y colectiva) no por ello es masiva, plebeya u ordinaria: supone ciertos modos aristocráticos, excepcionales, de espíritus refinados, opuestos por el vértice a la moral de rebaño, a los credos específicamente populares, y a los credos en general. Éstos son desechados por falsos e infundados. Lo que equivale a decir que sus contrarios van tras la verdad, son sus *exploradores*. Aún sin éxito seguro, dicha búsqueda es su sello distintivo. Y aquello sobre lo que se inquiere es, no sólo una moral distinta o nuevos valores para la vida, sino también el estado de cosas que sobrevivió al derrumbe metafísico, las razones del sismo y el sismo como tal. Recién aquí comienza la reedificación.

Que el *espíritu libre* busque o tenga su perspectiva individual no vuelve perspectivista al segundo Nietzsche. Hay aquí una nueva una confusión terminológica. Pues en este modelo que esbozamos los pensamientos no van en relación con las necesidades privadas del sujeto, sino con una verdad y un referente inequívoco: un mundo y una humanidad a los que se puede y se debe conocer. En otras palabras, la perspectiva del *espíritu libre* no es aleatoria sino que, por el contrario, intenta coincidir con la verdad. Depende de ella. La mentada superioridad radica ahí: *su* perspectiva rechaza lo falso e infundado más allá de la conveniencia y la utilidad, se pregunta por lo que hay, pero sin preocuparse por lo que vaya a ser visto.

Por todo lo anterior resulta descabellado separar en *este* Nietzsche al espíritu libre de la ciencia, y tampoco es atinado asociar lo científico con la debilidad de carácter: “*A los espíritus débiles les gusta la verdad científica, porque es obligatoria para todos. Son unos fanáticos: no ven muchas cosas, siempre son de un partido, y algunas convicciones desaparecen y ya no saben en qué creer, se apuntarán al partido nihilista de los descreídos antes que*

---

119. - *Richard Wagner en Bayreuth*, Capítulo 1, pág. 87 y Capítulo 8, pág. 143. - *Así habló Zaratustra*, Libro III, Del pasar de largo, pág. 249. - Carta a Malwida von Meysenbug, primera semana de Junio de 1884, *Correspondencia IV*, pág. 464.

<sup>624</sup> “(...) *Las inteligencias más sobresalientes se rebelan contra esa regla de unidad impuesta a todos, y los que más se resisten a ella son los exploradores de la verdad.*” *La gaya ciencia*, II, § 76, pág. 70.

<sup>625</sup> *Humano, demasiado humano*, § 482, pág. 234. Ya había sido formulada en *Schopenhauer como educador*, Capítulo 1, pág. 26 y Capítulo 2, pág. 36. Reaparece también en *Así habló Zaratustra*, III, Del pasar de largo, pág. 249. El texto es una paráfrasis de “*Vicios privados, virtudes públicas*”, tal como aparece en la *Fábula de las abejas* de Mandeville.

no tener partido.”<sup>626</sup> Este comentario de Larrauri, totalmente extemporáneo, está fundado en las ideas que aparecen en *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral*, en cierta asimilación posterior que hace Nietzsche entre voluntad de verdad y voluntad de poder; y también entre ciencia, debilidad e ideal ascético.<sup>627</sup> Pero estas vinculaciones se dan una vez que nuestro autor ha retornado a su visión estético-filosófica, con pleno desarrollo del perspectivismo (que no existe sin la correspondiente noción de voluntad de poder). Y ni siquiera con eso alcanza, puesto que sabemos que el Nietzsche *post ilustrado* tampoco rechazará la ciencia tan fácilmente.<sup>628</sup>

Más allá de esto, en el período que estamos estudiando no hay ninguna vinculación entre verdad y voluntad de poder (básicamente porque dicha categoría aún no ha sido pensada), así como tampoco entre debilidad de espíritu y ciencia. De hecho, como veremos, lo que hay es enfrentamiento entre ambas. Pero lo nodal aquí es que la verdad científica se caracteriza por lo contrario que Larrauri y el Nietzsche de *La genealogía de la moral* declaran. La verdad se define por su inestabilidad y provisionalidad, además de por la posibilidad de ser criticada, lo que la aleja de cualquier forma de la obligatoriedad. Por último, la verdad científica está menos asociada a la debilidad, que a la gran fortaleza que supone buscarla tanto como asumirla: la verdad científica desmitifica, es peligrosa, deja sin sustento, es valiente cuando ataca creencias y convicciones: lejos está de ser reconfortante o apta para los

---

<sup>626</sup> Larrauri, M. *Op. cit.*, pág. 54. Aunque sin ligarlo al espíritu libre, Rodríguez González dice algo similar en torno al miedo y la búsqueda de seguridad como *motivación psicológica central en la mayoría de aquellos que se dedican a las actividades científicas*. Ver: Rodríguez González, M. “La lectura nietzscheana de Lange y la filosofía de la mente”, *Op. cit.*, pág. 6.

<sup>627</sup> “Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno -ya di a entender esto-: a saber, sobre la misma fe en la inestabilidad, incriticabilidad de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados (...)” *La genealogía de la moral*, III, § 25, pág. 260. También en el mismo libro, § 23 (págs. 252 y ss.) se afirma que la ciencia es la forma reciente (o la continuidad) del ideal ascético y que no es más que la mascarada de la vieja fe en la verdad, en su valor metafísico como cosa en sí. Los comentarios que asocian ciencia a debilidad de espíritu pueden encontrarse a partir del § 25.

<sup>628</sup> El interés nietzscheano por las ciencias naturales trasciende el período estudiado, nada más lejos de ser *ocasional* o *fragmentario*, tal como afirma Vattimo en su *Diálogo con Nietzsche*, pág. 84. Unos pocos ejemplos. Al finalizar la corrección de *La gaya ciencia*, Nietzsche deja al margen un cuarto del material acumulado, numerosos fragmentos que serían la base para una próxima publicación que, según sus palabras, sería un *tratado científico*. Ver el cuaderno M III 1, publicado como FP II, primavera-otoño de 1881, 11 [1-348] y la carta a Heinrich Köselitz (del 14 de Agosto de 1882, *Correspondencia IV*, pág. 246) en donde comunica la decisión. Por otro lado, después de terminar *La gaya ciencia*, el mismo Nietzsche dice en sus correspondencias que planea dejar de escribir por un tiempo e irse por una temporada con Lou Salomé y Paul Rée a *estudiar ciencias* a la Universidad de Viena. Ver carta a Heinrich Köselitz, 19 de Junio de 1882 y carta a Malwida von Meysenbug, 13 de Julio de 1882, *Op. cit.*, págs. 222 y 234. Al mismo tiempo, a Lou Salomé le ofrece ser su *maestro* en la *producción científica* (Carta a Lou Salomé, 18 de Junio de 1882, *Op. cit.*, pág. 221) y ya en tiempos del *Zarathustra* (y a propósito de una crítica a Emerson) asocia la *severa disciplina* a la *auténtica formación científica*; y descalifica a Lipiner por incitar a la juventud a *desconfiar del pensamiento científico* (Ver cartas a Franz Overbeck, del 7 de Abril y del 22 de Diciembre de 1884, *Op. cit.*, págs. 450 y 514.) Por esa misma época, se muestra preocupado por las malas lecturas del *Zarathustra*, detestando que esta obra sea considerada de carácter literario y que se *rompa el vínculo que lo unía a la ciencia* (Carta a Heinrich Köselitz, 17 de Abril de 1883, *Op. cit.*, pág. 345). Por último, años más tarde, rechazará irse de Europa aduciendo que la necesita porque ésta es la *sede de la ciencia en la tierra*. Carta a Elisabeth Förster, 3 de Noviembre de 1886, *Correspondencia V*, pág. 238.



espíritus débiles. Ya vimos todos los peligros que acecharían si la cultura se volviese abruptamente científica. Lo mismo con la libertad de espíritu. La cultura no soportaría una sobredosis de verdad. Las verdades débiles no convienen a los débiles de espíritu: “*Cuando todo el mundo se convierte en espíritu libre, el fundamento se debilita: una cultura así acaba por desmoronarse o se desvanece como el rocío y la niebla.*”<sup>629</sup>

La ciencia, lo dijimos, estaba marcada por su vinculación a la sospecha, a la probabilidad, al escepticismo. Era, además, una esfera poco comunicada con la vida, que no movía a la acción y se desinteresaba de ella. ¿Y qué sucede con el ideal humano del período? Pues lo mismo: desasimiento, altura sobre las cosas, distancia, desconfianza, apartamiento del mundo, *lazos tenues con la vida...*

“El espíritu libre actúa poco: de ahí su inseguridad ante quienes tienen mucho carácter. También se desvía en el pensamiento: al escepticismo, con facilidad.”<sup>630</sup>

“*Precaución de los espíritus libres.* Las personas de mentalidad liberal, que únicamente viven para el conocimiento, pronto verán alcanzada su meta exterior en la vida, su posición definitiva con respecto a la sociedad y el Estado, y se darán de buen grado por satisfechas, por ejemplo, con un empleo modesto o una fortuna que les alcance justo para vivir; pues se las arreglarán para vivir de tal manera que un gran cambio en la economía pública, aun una revolución en el orden político, no comporte un vuelco en sus vidas. A todas estas cosas aplican la menor energía posible, para sumergirse con toda la fuerza acumulada, y por así decir, con los pulmones llenos de aire, en el elemento del conocimiento. (...) Probablemente su amor a los hombres será precavido y un tanto de corto aliento, pues sólo se compromete con el mundo de las inclinaciones y de la ceguera en la medida en que es necesario al fin del conocimiento.”<sup>631</sup>

“(…) Entretanto, los espíritus libres contemplativos tienen su misión: derriban todas las barreras que se plantan en el camino hacia una fusión entre los hombres: religiones, estados, instintos monárquicos, ilusiones de riqueza y de pobreza, prejuicios higiénicos y raciales, etc.”<sup>632</sup>

“Quien como espíritu libre quiere emplear bien su dinero, debe fundar institutos conforme al estilo de los conventos, para posibilitar una convivencia amigable en medio de la mayor sencillez a aquellas personas que no quieran tener nada más que ver con el mundo.”<sup>633</sup>

---

<sup>629</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [91], pág. 254.

<sup>630</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [93], pág. 255.

<sup>631</sup> *Humano, demasiado humano*, § 291, págs. 181 y 182.

<sup>632</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [55], pág. 251.

<sup>633</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [50], pág. 250.

“¿Cómo se sitúa el espíritu libre ante la vida activa?  
Débilmente ligado a ella, no un esclavo de la misma.”<sup>634</sup>

El *espíritu libre* es desasimiento del mundo instituido; antaño estaba atado a la tradición, lo antiguo venerado y digno, el deber sin fundamento, lo *irracional* en tanto prescinde de razones. Ahora para soltarse requiere del congelamiento del ideal, de una desintoxicación, extrañamiento y extravío, un tomar distancia de las antiguas convicciones para mirar lo *próximo* con otros ojos. Para ello se apoya en la fuerza de autodeterminación, en la voluntad de *libre* albedrío. *Espíritu libre y libertad*: ambos se apoyan en la razón humana.<sup>635</sup> El autodomínio, la legislación de sí mismo, este volver a tenerse y retenerse en sí y para sí... ésta es la consecuencia práctica del saber. Es la excelsa utilidad y el máximo placer que el conocimiento pueden aportarle a la vida: libertad. Nietzsche no lo dice nunca, pero lo dice en todos lados.<sup>636</sup>

Es cierto que el sujeto ideal nietzscheano cambiará al ritmo de las ideas de su autor. Pero, al menos en este período que analizamos, ciencia, razón, verdad y libertad de espíritu se entrelazan. Aquí, espíritu libre equivale a racionalismo, y buena parte del racionalismo anida en la ciencia. Ésta desparrama conclusiones que los débiles no quieren ni pueden oír. Se enfrenta a la moral de rebaño, desafía lo instituido, requiere de fortaleza. Ciencia, lo repetimos, no equivale a creencia, ni a fe, ni a moral, ni a metafísica, ni a religión, ni a verdad absoluta, ni a seguridad, ni a tener-por-verdadero. Por ello el *espíritu libre*, fuerte, desencadenado, desalienado, sabio y cauteloso, elige sus postulados, se siente cómodo con ellos, puede hacerlos carne... sabe in-corporarlos.

“(…) Así la Reforma de Lutero, por ejemplo, testimonia que en su siglo todos los arranques de la libertad del espíritu eran todavía inseguros, tiernos, juveniles; la ciencia todavía no podía levantar la cabeza.”<sup>637</sup>

“*De la dominación de los que saben.* (...) Ahora votan partidos; y en cada votación debe de haber cientos de conciencias avergonzadas: las de los mal informados, incapaces de juicio, las de los que repiten lo dicho por otros, los que van a remolque, los que se han dejado arrastrar. Nada rebaja tanto la dignidad de cualquier ley como este sonrojo adherido de la deshonestidad a que obliga toda votación partidista. Pero, como queda dicho, es fácil, ridículamente fácil, establecer algo así: ningún poder del mundo es ahora lo bastante fuerte para llevar a efecto lo mejor, a no ser que

---

<sup>634</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [42], pág. 249. También en 16 [47], fragmento póstumo del mismo año, pág. 241. Para el espíritu libre y la vida contemplativa también *Aurora*, I, § 41, págs. 99 y 100.

<sup>635</sup> Prefacio de 1886 a *Humano, demasiado humano*, pág. 35 y ss.

<sup>636</sup> “(…) *Un espíritu devenido libre, que ha vuelto a tomar posesión de sí mismo.*” *Ecce homo*, *Humano, demasiado humano*, 1, pág. 79. Repárese en las similitudes con Aristóteles para quien la felicidad es autarquía, autosuficiencia y contemplación.

<sup>637</sup> *Humano, demasiado humano*, § 26, pág. 58.

la fe en la suprema *utilidad de la ciencia y de los que saben* acabe por iluminar también a los malévolos y sea preferida a la ahora dominante fe en el número. En el sentido de este porvenir va nuestra consigna: ‘¡Más respeto por el que sabe! ¡Y abajo todos los partidos!’”<sup>638</sup>

“(…) Un hombre que se ha zafado de las cadenas corrientes de la vida hasta tal punto que sólo vive para conocer cada vez mejor, debe poder renunciar, sin envidia ni desesperación, a muchas cosas, a casi todo lo que para los demás hombres tiene valor; le debe *bastar*, como la más deseable situación, con ese libre, intrépido planear sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas.”<sup>639</sup>

Afirmamos entonces que tanto los *espíritus libres* como los *filósofos experimentales* se interrogan por el mundo y por el ser humano, desprejuiciada y libremente. Buscan un conocimiento que se corresponda con los hechos y requieren evidencias ciertas para ello.<sup>640</sup> Ambos, pues, van tras la verdad entendida como correspondencia. Sólo gracias a ella es posible inventar nuevos valores. Y éstos son preferibles en tanto rechazan las creencias y tradiciones que, como vimos, resultan siempre erradas, infundadas, irracionales, falsas. La voluntad de conocimiento no ha desaparecido ni un ápice entre *todos* los textos que nos ocupan. Tampoco el amor por la verdad. Tanto el *espíritu libre* como el *filósofo experimental* se deben a ella. Ambos sufren el efecto de la radicalidad de la crítica. Ambos cauterizan las heridas de manera similar: experimentando, creando, descubriendo, conociendo, demoliendo lo que ya no puede seguir en pie. Por estas razones resulta imposible asociar tempranamente, como también hace Deleuze, el concepto de *voluntad de poder* al ideal de *espíritu libre*. Y mucho menos suponer que éste último declara la guerra al positivismo o reniega de la investigación de *los hechos*.<sup>641</sup>

La verdad reclama un sujeto autónomo y despojado de servilismo, consciente de que todo tiene un origen histórico. El *espíritu libre* y el *filósofo experimental* son la encarnación de esa irreverencia. Primero con las tradiciones, las creencias y los mandatos sociales, provengan de donde provengan. Luego con los hombres que las siguen. Finalmente, también con la propia verdad. Al igual que el *ultrahombre*, se autolegislan, gobiernan y crean a sí mismos. Autogobierno, irreverencia y racionalidad van de la mano. El espíritu libre es *el hombre que no tiene deberes*.<sup>642</sup> La

---

<sup>638</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 318, pág. 96.

<sup>639</sup> *Humano, demasiado humano*, § 34, pág. 63.

<sup>640</sup> *La gaya ciencia*, I, § 2, págs. 9 y 10.

<sup>641</sup> “Al librepensador Nietzsche opone el espíritu libre, el propio espíritu de interpretación que juzga las fuerzas desde el punto de vista según el cual diversas ideologías pueden ser atacadas a la vez: el positivismo, el humanismo, la dialéctica. El gusto por el hecho en el positivismo, la exaltación del hecho humano en el humanismo, la manía de recuperar los contenidos humanos en la dialéctica.” Deleuze, G. *Op. cit.*, pág. 88.

<sup>642</sup> A tales fines es interesante mensurar la influencia de los *Diálogos filosóficos* de Renan, a quien Nietzsche estaba leyendo, y que dan como resultado más de una afinidad entre el *espíritu libre* y el *tecnócrata positivista* pergeñado por el francés. Se puede consultar el ensayo de Brandes para la crítica compartida al utilitarismo y cierta comunidad de intereses en torno a la nueva civilización basada en una *aristocracia intelectual*. También aportan elementos el trabajo citado de Nolte y el análisis de

libertad se encuentra en un pensar creativo y en la afirmación de los propios valores. Nótese además que la nobleza o aristocracia nietzscheana que se anhela es, fundamentalmente, de orden intelectual. Por ello reafirmamos que, a pesar de sus diatribas contra el libre albedrío, Nietzsche no escapa a la tradición que encuentra en la racionalidad el fundamento de toda libertad. Aunque puesta en entredicho la racionalidad y cuestionado el libre arbitrio, lo suyo no alcanza para pulverizar ninguno de los dos basamentos modernos.

A tal punto Nietzsche cambia la *voluntad de vivir* por la *voluntad de conocer* que, entre tanta crítica, se atisba un proyecto político similar al del rey-filósofo platónico, una especie de aristocracia de sabios (ya no de artistas ni de sujetos ultra-intuitivos o iluminados). La ciencia (con su selecta probidad y sus hombres en concordancia) debería ser el tamiz que determina los criterios de gobierno. La ciencia, actuando conforme a razón, ostentando el *arkhé*, el bastón de mando, gobernando para los libres, gobernando (paradojalmente) para aquellos que no necesitan gobierno. Una minoría de pares capacitada, desafiando la imposición arbitraria del número, rechazando lo azaroso de la multitud, huyendo de esa nueva sociedad de masas que a los ojos de Nietzsche aparece como un hormiguero en ebullición, una turba de advenedizos, incluidos los burgueses, los trabajadores y la clase de nuevos propietarios. Del aristocratismo intelectual al político: su pasión privada se traslada a lo público. Esto no significa que Nietzsche no se haya mostrado antes partidario de una aristocracia gobernante, ni tampoco que faltaran rechazos o descalificaciones a las masas. Lo notorio aquí es que esa aristocracia sea exclusiva de sabios y espíritus libres; ya no de hombres fuertes, artistas, santos, creadores, genios y poetas; todavía no de ultrahombres, bestias rubias o señores de la tierra; difícilmente, muy difícilmente, de jerarcas nazis...

*“Los diez mandamientos del espíritu libre.*  
No amarás ni odiarás a los pueblos.  
No te dedicarás a la política.  
No serás rico, ni tampoco un mendigo.  
Apartarás de tu camino a los célebres e influyentes.  
Tomarás mujer de otro pueblo distinto al tuyo.  
Harás educar a tus hijos por tus amigos.  
No te someterás a ninguna ceremonia de la Iglesia.  
No te arrepentirás de una falta, sino que, a cambio, harás  
una buena acción de más.  
Preferirás el exilio, con tal de poder decir la verdad.  
Dejarás hacer al mundo frente a ti y a ti frente al mundo.”<sup>643</sup>

---

Campioni, G. “El *Deva* de los *Dialogues Psilosophiques* y el superhombre de Nietzsche. Renan como ‘Antípoda’.”, pág. 159 y ss.

<sup>643</sup> Fragmento póstumo, octubre-diciembre de 1876, 19 [77], pág. 281.

# Aquellas formas necesarias del error

## El cajón de los recuerdos

*Papeles sueltos sobre arte, religión, metafísica y moral*

“La huella breve que en los blandos pastos  
Traza el pie acabado, el eco hueco que se cuele,  
La sombra que se adensa,  
El blanco que la nave esparce  
Ni mejor ni más noble deja el alma a las almas,  
Ni el ya ido a quien se irá. El recuerdo olvida.  
Muertos, aún morimos,  
Lidia, sólo somos nuestros.”

Pessoa, F. *Oda*.

En su momento precisamos algunos significados del adagio nietzscheano que reza que la verdad nace del error. Uno de ellos remitía específicamente a las ficciones humanas como el Tiempo y el Espacio. Que todo nuestro organismo esté acomodado a ellos no impedía cierta forma de conocimiento. El saber era viable gracias a la constancia de dichas magnitudes. Nuevas herramientas harían posible un *nuevo mundo aparente*, un renombramiento de la realidad que tampoco podría prescindir del número, de ciertas categorías lógicas y del lenguaje en general.

Una segunda manera de entender la sentencia suponía ceñirse al imperativo de veracidad que había sido propulsado por la metafísica, la moral y la religión: al buscar insistentemente una cultura veritativa terminaron por formarla, incluso contra ellas mismas, puesto que fue la concreción de esa búsqueda intransigente lo que desembocó en su exterminio. El amor por la verdad aparecía de distintas maneras: equiparando el conocimiento a un acercamiento con Dios, creyendo en la utilidad intrínseca del saber, o estableciendo correlatos entre ciencia, moral y felicidad. De esta manera entiéndese la metáfora de que la muerte divina fue obra de Dios mismo. En esta línea, la ciencia moderna no dejaba de ser el resultado de una misma *fe en la verdad*, un credo milenario que se remontaría al platonismo y al cristianismo.

Por último y desde una óptica más específica, la misma sentencia servía para explicar cómo, creándole antagonistas, los errores de la metafísica, la religión y la moral contribuyen al nacimiento de la verdad tanto como a su desenvolvimiento. Al ser menos eficaz, conveniente y placentera, la verdad requiere de un componente agonal que la motorice. Aquí los errores metafísicos son doblemente útiles: primero, en tanto reportan placer y utilidad práctica, permitiendo y fortaleciendo la vida; segundo, al ser sus axiomas las condiciones *sine qua non* para el nacimiento de la ciencia: artículos de fe como la libertad de la volición, el sostenimiento de que el saber es inofensivo, desinteresado y sin injerencia de los instintos<sup>644</sup>, o bien la suposición de que existen cosas iguales, o que hay objetos, sustancias, cuerpos, yoes, finalidades, etc. En el esquema evolutivo nietzscheano se afirma que primero

---

<sup>644</sup> *La gaya ciencia*, I, § 37, pág. 44.

aparecieron los dogmas, más tarde sus refutaciones, y luego, en medio del fragor de las contiendas, fue surgiendo la verdad.<sup>645</sup>

Dialéctica elemental. Forzada al combate y al movimiento, a mantenerse en forma y alerta, la verdad nace, crece y se fortalece en sus contrarios; se debe a los errores, puesto que sin ellos desaparece, como le sucede al atleta sin vallas, o al duelista sin enemigo. De esta mutua dependencia se deriva una de las causas que explica la relación ambivalente que Nietzsche sostiene a la hora de juzgar a las fuentes de los errores. Por un lado la enemistad, el afán de exterminio, la guerra a muerte contra rivales caducos o moribundos:

“*Inocuidad de la metafísica en el futuro.* Tan pronto como la religión, el arte y la moral son descritos en su nacimiento de tal modo que cabe explicárselos completamente sin acudir a la hipótesis de *cuñas metafísicas* al comienzo y en el curso del trayecto, cesa el acentuadísimo interés por el problema puramente teórico de la ‘cosa en sí’ y del ‘fenómeno’. (...) Con toda tranquilidad se abandonará a la fisiología y a la historia de la evolución de los organismos y conceptos la pregunta por cómo puede nuestra imagen del mundo diferenciarse tan nítidamente de la esencia elucidada del mundo.”<sup>646</sup>

“(…) Para averiguar si alguien es o no de los nuestros -quiero decir, de los espíritus libre-, averigüese su sentimiento hacia el cristianismo. Si adopta hacia éste cualquier punto de vista que no sea *crítico*, volvámosle la espalda: nos trae aire impuro y mal tiempo.”<sup>647</sup>

“Quien posee el instinto de limpieza también en lo espiritual sólo se mantendrá apegado a las religiones durante un cierto tiempo y luego se refugiará en una metafísica; más tarde se irá desprendiendo paso a paso de la metafísica.”<sup>648</sup>

Aquí las disciplinas del error no contienen nada que embelece, que amerite respeto o les otorgue valía. Y, sin embargo, la decrepitud no puede ser tal. Así como hay enfermedades que fortalecen, también existen enemistades que honran; y la virtud del enemigo también es la propia virtud. ¿O acaso se puede asegurar la fortaleza del ateo si el Dios al que éste enfrenta ha perdido su omnipotencia?

“Si antaño la viruela ponía a prueba la fuerza y la salud de una constitución física y era mortal para los hombres que no la toleraban, acaso hoy día pueda considerarse la infección religiosa como una prueba similar para la fuerza y la salud de

---

<sup>645</sup> *La gaya ciencia*, III, § 110, págs. 107 y ss.

<sup>646</sup> *Humano, demasiado humano*, § 10, pág. 47. También en § 16, pág. 51.

<sup>647</sup> *El caminante y su sombra*, § 182, pág. 174.

<sup>648</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1876, 18 [61], pág. 268.

una constitución espiritual. O uno la supera o perece espiritualmente.”<sup>649</sup>

“*Algunos peldaños atrás.* Un grado ciertamente muy elevado de cultura se alcanza cuando el hombre supera conceptos y temores supersticiosos y religiosos y deja por ejemplo de creer en los angelitos o en el pecado original, habiéndose también desentendido de la salvación de las almas: si está en esta fase de la liberación, aún tiene también que triunfar de la metafísica con supremo esfuerzo de recapitación. Pero entonces es necesario un *movimiento regresivo*: en tales representaciones debe comprender la justificación histórica y también la psicológica, debe reconocer cómo el mayor avance de la humanidad procede de ahí y cómo sin tal movimiento regresivo nos privaríamos de los mejores frutos de la humanidad hasta la fecha. Por lo que a la metafísica filosófica se refiere, veo que ahora son cada vez más los llegados a la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero pocos todavía los que descienden algunos peldaños; debe en efecto mirarse más allá por encima del último peldaño de la escala, pero no querer quedarse en él. Los más esclarecidos no llegan más que a liberarse de la metafísica y a mirarla por encima del hombro con superioridad, cuando también aquí, como en el hipódromo, es preciso virar al final de la recta.”<sup>650</sup>

“(…) Hay que haber amado la religión y el arte como a la madre y a la nodriza; de lo contrario no se puede llegar a ser sabio. Pero debe saberse ver más allá de éstos, desbordarlos; si uno permanece fascinado por ellos, no los comprende. (...) Vuelve sobre tus pasos, pisando las huellas dejadas por la humanidad en su penosa gran marcha por el desierto del pasado: así aprenderás de la manera más cierta adónde toda humanidad futura ni puede ni le está permitido encaminarse de nuevo.”<sup>651</sup>

“*Retrasado, no rezagado.* Quien actualmente todavía comienza su evolución a partir de sentimientos religiosos y luego continúa viviendo quizá durante largo tiempo en la metafísica y el arte, se ha ciertamente retrasado un buen trecho e inicia su carrera con otros hombres modernos en condiciones desfavorables: pierde aparentemente terreno y espacio. Pero, por haberse detenido en esas regiones en que se desatan ardor y energía y constantemente fluye poder cual torrente volcánico de una fuente inagotable, sólo con que abandone a tiempo esos dominios tanto más rápidamente avanza entonces en seguida, sus pies adquieren alas, su pecho ha aprendido a respirar más tranquila, amplia,

---

<sup>649</sup> Fragmento póstumo, octubre-diciembre de 1876, 19 [58], pág. 277.

<sup>650</sup> *Humano, demasiado humano*, § 20, pág. 55.

<sup>651</sup> *Humano, demasiado humano*, § 292, pág. 182.

persistentemente. No ha retrocedido más que para tener espacio suficiente para saltar: puede así haber incluso algo terrible, amenazador en este retroceso.”<sup>652</sup>

El respeto por lo mayores es respeto por uno mismo. La verdad nace del error, y del error nació Nietzsche. Su propio itinerario intelectual es aquí proyectado como recorrido histórico necesario para el resto de sus congéneres. Religioso, wagneriano, metafísico, moralista, artista... la ilustración nietzscheana se inunda de melancolía cuando visita su pasado. Su vida es la de la especie toda. Una historia de neto corte evolucionista, marcada por etapas, determinaciones, necesidades, pasos obligados: “*La persona bien capacitada experimenta en varias ocasiones el estado de madurez, en la medida en que vivencia diversas culturas y, al comprender y captar cada una de ellas, alcanza un punto álgido; y así es como una persona puede presentir en sí misma el contenido de siglos enteros: porque el camino que recorre a través de las diversas culturas es el mismo que realizan varias generaciones una tras otra. - Por eso pasa ella también en varias ocasiones por el estado de inmadurez, de perfecto florecimiento, de excesiva maduración: recorre toda esta serie de niveles, quizá primero como persona religiosa, luego como artística y finalmente científica.*”<sup>653</sup>

Nietzsche sabe roto su vínculo con los viejos tiempos, pero le reconoce utilidad y valía como mojón en la historia de las ideas. Quizás también para no sentir que ha derrochado el tiempo. Por eso sostiene que es necesario haber estado inmerso en el error para poder entenderlo al salirse de él. La verdad requiere de un experimentar la falsedad. De este modo se aprecian mejor las distancias, se reconocen las trampas y seducciones, las estrategias mediante las que triunfaron aquellas formas. Y de paso nos convertimos en voces facultadas en la materia. Como si los años trajeran sabiduría en idéntica proporción, como si la experiencia vivida otorgara un plus de intelección sobre las cosas: ese *viejo* argumento de autoridad, la *falacia de la vejez*, del *yo lo he vivido*, del *tú qué sabrás*. ¡Faltaba más! El imberbe sabio dijo una vez: para saber sobre caballos no hace falta ser uno de ellos...

Hay otra cuestión que colabora en el *respeto* nietzscheano hacia las disciplinas del error y que sirve para explicar sus reticencias a la hora de arrojarlas al basurero de la historia. Un mundo sin metafísica, religión y moral, es un mundo absolutamente deshumanizado. Y aquí la paradoja: al revelar su componente humano, la ciencia deshumaniza el mundo, y con ello se va su encanto. El *desencantamiento del mundo* es un peligro cierto. La naturaleza común, empírica, no es la diosa Naturaleza.<sup>654</sup> El hombre desdivinizado, sin alabanzas, desarropado de toda trascendencia, aparece sin sentido, pobre y esquelético, tal como es: un simple animal.<sup>655</sup> El joven Nietzsche lo tenía muy claro: “*¿Quién mantendrá en alto la imagen del hombre mientras todos los demás sólo sienten dentro de sí el gusano egoísta y el miedo perruno en su caída de aquella imagen a lo animal o incluso a lo rígido-mecánico?*”<sup>656</sup> “*La ciencia enseña a los hombres a considerarse como animales. Él nunca actuará como tal.*”<sup>657</sup> Ahora el peligro es

---

<sup>652</sup> *Humano, demasiado humano*, § 273, pág. 175.

<sup>653</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [145], pág. 357.

<sup>654</sup> Fragmento póstumo, 1871, 9 [76], pág. 249.

<sup>655</sup> Fragmento póstumo, verano de 1880, 4 [205], pág. 579.

<sup>656</sup> *Schopenhauer como educador*, Capítulo 4, pág. 59.

<sup>657</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [36], pág. 123.



que lo haga. ¿Y si lo hiciera? ¿No estamos ya experimentando las consecuencias de la osadía?

La verdad no se hermana con el bien. Y la verdad ha de anegarlo todo. Exagerado optimismo el nietzscheano. Pero es la otra cara de su pesimismo. Nietzsche cree que tanto su genealogía histórica como la práctica científica terminarán haciendo daño, abriendo nuevas heridas narcisistas, *haciendo el mal* al desparramar sus verdades. El conocimiento deja lugar al vacío; la sospecha termina con cualquier misterio; la crítica impide la vuelta a los paraísos, a la magia, a la inocencia de los errores ancestrales. Se pierde la ingenuidad. Terrible belleza la de la ciencia cuando termina con toda belleza. Resuelve los misterios fulminando lo misterioso en sí. ¿Qué clase de sadismo nos vuelve impasible ante esta profanación, verdadera aniquilación de lo humano? También el último Nietzsche, luego de filosofar a martillazos, se indigna con la imagen de los templos demolidos.

“El ser humano, una pequeña especie animal exagerada, que - afortunadamente - tiene su tiempo; la vida sobre la tierra, en suma, un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, una cosa que para el carácter general de la tierra carece de importancia; la tierra misma, como todo astro, un hiato entre dos nada, un suceso sin plan, razón, voluntad, autoconsciencia, la peor especie de necesidad, la necesidad *estúpida*... Contra esta consideración algo se indigna en nosotros; la serpiente vanidad nos susurra ‘todo eso ha de ser falso: *porque* eso indigna...’<sup>658</sup>

Al margen de la nostalgia, los riesgos y las indignaciones que llegaron tarde, debe quedar claro que, para el Nietzsche ilustrado, las disciplinas del error no sólo están en camino de extinción sino que además son fuente de saber únicamente en tanto objetos de estudio, sólo como *manifestación del error*. La auténtica verdad nada tiene que ver con sus procedimientos y finalidades. El contraste es bastante más notorio en la moral, la religión y la metafísica, que en el arte propiamente dicho. Las razones saltan a la vista... Y a los sentidos restantes también.

---

<sup>658</sup> Fragmento póstumo, primavera-verano de 1888, 16 [24], pág. 675.



## Los hombres huecos

*El sitio de la belleza en tiempos de la fealdad*

“Allí donde crece el peligro también crece lo que salva.”

Hölderlin, F. *Patmos*.

En el pensar clásico el arte se concebía como falsedad y apariencia, *phántasma*, fenómeno (pero en el *mal sentido* de la palabra). El racionalismo trajo consigo la prohibición de que los artistas indagaran en el Ser. La verdad no era cuestión de sentimientos. A la *episteme* se entraba pensando. Insensible frente a lo sensible, el triunfo del platonismo había sido apabullante... y durante más de dos milenios el arte debió de conformarse con el ámbito de la belleza, las emociones, los valores y la ficción. No era poco, pero tampoco demasiado. Recién con los románticos, artistas y pensadores a la vez, la legitimidad de la frontera fue realmente puesta en entredicho: la prohibición se vivió como deshonra... De aquí en adelante, la verdad tendría más de un pretendiente, cosa que seguramente le agrada, máxime cuando elige no esposarse con ninguno.

Nietzsche fue cambiando de identidad conforme pasaba el tiempo, en la ingenuidad de que en alguno de sus rostros quizás aterrizará un beso. Su romanticismo juvenil era un cortejo a la verdad. La galantería duró poco, pero dejó sus cicatrices: como cualquier amor adolescente, se vivió con más pasión que serenidad reflexiva. Por eso se exaltaba el arte a la par que se rechazaba vehementemente cualquier conato de intelectualización. Esto, lo vimos, partía de una crítica a la cultura cientificista y racionalista griega que Nietzsche condensaba en la figura de Sócrates. Éste último había sido el representante del hombre teórico, partero de la ciencia, del racionalismo y del optimismo decadente, de la democracia, de la unión entre virtud y saber, del triunfo del concepto, de la primacía del saber sobre la vida... Sócrates era visto como el responsable de una decadencia cultural en donde lo apolíneo primaba excesivamente sobre los impulsos dionisiacos. La cultura socrático-alejandrina fagocitando a la cultura trágico-dionisiaca.

Físicamente horrible, prototipo del hombre racional y abstracto, puramente lógico y dialéctico, tan mesurado como moralista, incapaz para el arte por enemigo de los sentidos y la *apariencia* (la suya propia incluida), el mártir de la filosofía había envenenado la vida y agotado las pasiones de la civilización griega. Entre otros tantos crímenes, Sócrates había terminado con la gran tragedia griega, pero no lo había hecho solo. Si el viejo moralista había sido el autor intelectual, el autor material llevaba el nombre de Eurípides, un vulgar sicario, acusado por Nietzsche de abandonar el modelo trágico imperante en Sófocles y Esquilo, para en su lugar fundar un nuevo género: la comedia ática nueva. En ésta se terminaba con el pesimismo y la música, con el mito y los grandes héroes como Prometeo y Edipo, que no eran otra cosa que disfraces de Dioniso.<sup>659</sup>

---

<sup>659</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 10, pág. 96 y ss. y Capítulo 11, pág. 102.

“También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demonio que acababa de nacer, llamado *Sócrates*. Esta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella.”<sup>660</sup>

Complicidades fatales. Asesinatos a consciencia. Nietzsche señalaba a Eurípides como el *poeta del racionalismo socrático*, una marioneta de su concepción estética.<sup>661</sup> Ambos, Sócrates y Eurípides, habían trasladado a la tragedia lo peor de la *polis*, llevando la democracia al arte, consagrando al pueblo como espectador, volviendo todo racional y comprensible, intelectualizando lo artístico y forjando la primera *estética consciente*...<sup>662</sup> Para perpetrar sus tropelías debieron de introducir los prólogos aclaratorios en las representaciones teatrales y meter a la fuerza unas conclusiones que garantizaban al público el futuro de los héroes. El impulso racionalista llegó al extremo de inventar un *deus ex machina*, ese *dios sacado de la máquina cerebral*, que bajaba de la nada y para nada, o mejor dicho, que salido de la *tecnología* premiaba la virtud y castigaba el vicio, con el fin de tranquilizar a la moral y hacer realidad la ‘justicia poética’. Finales felices para hombres felices. Todo pensado, todo pensable. Optimismo de la ciencia, de la lógica, de la razón, de todo lo que niega la vida.

Otra vez racionalismo y democracia; ciencia y barbarie. Sócrates y Eurípides habían subido al espectador a escena, pero no a cualquiera, era el mismísimo pueblo, la turba de advenedizos, los *hombres mediocres* que venían expropiando terreno en la *polis*. En la escena prima la clase media burguesa, pero en el fondo lo que se afirma es la *mentalidad del esclavo*. Por ello el realismo y el racionalismo euripideo, éste se explica por los nuevos destinatarios a los que se dirigen las obras: los hombres cotidianos, vulgares, *las líneas mal trazadas de la naturaleza*.<sup>663</sup> Ellos son los que se compadecen de la pobreza representada. Ellos son los faltos de sutileza, los que necesitan de aclaraciones y finales felices con moralina. Ellos, los que hasta hace poco apenas podían balbucear, ahora son entrenados en el buen decir.

Así los bárbaros aprenden a hablar, cuentan con facilidad de palabra, son los protagonistas, los dramaturgos y los espectadores. Se han apropiado de un arte. Y de mucho más todavía. En la ficción y en la realidad, el populacho había destronado a la aristocracia. El escenario teatral era un simple correlato del escenario social... En las clases de Nietzsche también se enseñaba el clasismo.<sup>664</sup> El encono con Sócrates y Eurípides tiene sus raíces políticas: en la óptica nietzscheana, la *justicia poética* es una *injusticia social*. Y de aquí en adelante el teatro será detestado por su carácter *popular*.

Excelsa arqueología la que desentierra las ruinas del discurso en la antigua Grecia. Gracias a ella sabemos que con Eurípides aparece otro término clave para

---

<sup>660</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 12, pág. 109.

<sup>661</sup> *Sócrates y la tragedia*, pág. 220 y *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 12, pág. 114.

<sup>662</sup> *Sócrates y la tragedia*, pág. 219.

<sup>663</sup> *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 11, págs. 102 y 104.

<sup>664</sup> *Sócrates y la tragedia*, pág. 215 e *Historia de la literatura griega III*, Capítulo 8, pág. 366.

entender la época: el concepto de *parresía*, ese *decirlo todo* sin temor a las consecuencias, ese hablar frente al poder con absoluta franqueza, en desigualdad de condiciones y arriesgándose al castigo, pero con libertad, sinceridad y, por supuesto, también con la verdad.<sup>665</sup> Y Sócrates es un *parresíastés* con todas las de la ley. Y puede serlo puesto que la libertad en el decir está ciertamente legalizada, y vino de la mano de la igualdad de palabra (*isegoría*). Y ambas eran impensables sin el nuevo orden político-económico que llevaba el sello de la democracia. Darle palabras al *demos* es algo más que una tragedia: es el principio de una subordinación injusta. Sócrates y Eurípides, juntos nuevamente, encarnando todo aquello que provoca las náuseas del *obediente* Fritz.

Fin la tragedia del fin de la tragedia. Las heridas cicatrizan, los adultos aprenden a perdonar y las cosas se piensan de otro modo. Sobre todo se piensan.<sup>666</sup> Nuestro ilustrado sigue enamorado de la verdad pero intenta seducirla de otra forma. Ahora, en estos tiempos que Nietzsche describe como decisivos, la ciencia ocupa el trono que otrora fuese franquicia del arte: éste último se haya fatalmente condenando y es la propia historia quien se encargó de quitarle sus coronas. En muchos pasajes es la viva imagen de la inactualidad. Por lo menos tal como se había dado hasta entonces, el arte forma parte de la *etapa infantil* de la humanidad:

“(…) Ya en sí es el artista un ser retrógrado, pues se queda en el juego, propio de la juventud y la infancia: agrégase a esto su paulatina regresión a otros tiempos.”<sup>667</sup>

“(…) El sentido científico deviene cada vez más imperioso y conduce al hombre a la ciencia natural y a la historia, y sobre todo a los más estrictos métodos de conocimiento, mientras que al arte se le adjudica una significación cada vez más atenuada y modesta.”<sup>668</sup>

La mentada inactualidad del arte contradice las lecturas hegemónicas que se hacen de nuestro autor. Tal es el caso de la visión heideggeriana, en la que se parte del *último* Nietzsche para subsumir en él a todos los restantes. El Nietzsche *póstumo*, dice correctamente Heidegger, siente que el arte vale más que la verdad, puesto que se necesita al primero para no perecer a causa de la segunda.<sup>669</sup> El arte combate a

---

<sup>665</sup> Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004.

<sup>666</sup> La reconciliación con Eurípides llega antes que la de Sócrates. Hacia 1873 contamos con los primeros elogios (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, Capítulo 19, pág. 232) y en las lecciones de 1874 y 1875, aunque se lo sigue asociando al socratismo, Nietzsche ya lo trata con algo más de respeto, por ejemplo, valorando su soledad y la falta de una idea de *Providencia* en sus obras. Ver: *Historia de la literatura griega I y II*, Capítulo 8, La tragedia, pág. 301.

<sup>667</sup> *Humano, demasiado humano*, § 159, pág. 124. También el *último* Nietzsche, aunque muy ocasionalmente, hablará del *infantilismo* del arte. Remitimos al fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [84], pág. 537.

<sup>668</sup> *Humano, demasiado humano*, § 272, pág. 175.

<sup>669</sup> “(…) En un filósofo es una indignidad decir: lo bueno y lo bello son una y la misma cosa: si a ello todavía añade y también lo verdadero, entonces se le debe apalearse. La verdad es fea: tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad.” Fragmento póstumo, primavera-verano de 1888, 16 [40], pág. 682.

favor de la vida, y lo hace contra el poder de la verdad.<sup>670</sup> El tema es que Nietzsche no siempre se lleva bien con sus últimos fragmentos. Por eso, contrariando la generalización posterior de Heidegger, nosotros ya destacamos que en el momento *ilustrado* el arte *no* tiene más valor que la verdad. Y no lo tiene porque *rééalista* ha roto con su metafísica de artista, porque la verdad no es concebida como ilusión vital ni como lugar de encuentro con la Voluntad, porque creencia aún no equivale a tener-por-verdadero, porque la nueva época consiste en el advenimiento del conocimiento, porque vida y verdad ya no están en una relación de enfrentamiento permanente, porque no es urgente esquivar el absurdo de la existencia ni apelar a la función redentora, embellecedora y transfiguradora del arte.

Lejos de una visión estética del mundo, en la mayor parte de los textos el arte no goza de relación alguna con la verdad, se suma a las disciplinas del error, tiene las propiedades sedantes, alienantes y fantasmagóricas de aquéllas. De manera tal que la omnipresente necesidad de conocer implica también un crepúsculo del arte, pese a que los rayos de la belleza centelleen durante unos cuantos siglos más.

“*El más allá en el arte.* No sin profundo dolor se admite que los artistas de todos los tiempos, en sus vuelos de más altura, elevaron a una transfiguración celestial precisamente esas ideas que ahora reconocemos como falsas: son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no hubieran podido serlo sin la fe en la absoluta verdad de los mismos. Ahora bien, si la fe en semejante verdad declina en general, si palidecen los colores del arco iris en torno a los límites extremos del conocimiento y de la ilusión humanos, nunca puede volver a florecer ese género de arte que (...) presupone no sólo un significado cósmico, sino también metafísico, de los objetos del arte. Surgirá una leyenda conmovedora de que semejante arte, semejante fe de artista, existieron.”<sup>671</sup>

“Vivimos el ocaso del ÚLTIMO arte - Bayreuth me convenció de ello.”<sup>672</sup>

“*Ocaso del arte.* Así como en la vejez uno se acuerda de la juventud y celebra fiestas conmemorativas, así estará pronto la humanidad con el arte en la relación de un emotivo recuerdo de los gozos de la juventud. Tal vez nunca haya sido el arte comprendido tan profunda y entrañablemente como ahora, cuando la magia de la muerte parece jugar en torno a él. (...) Pronto se considerará al artista como una gloriosa reliquia y, como a un prodigioso extranjero de cuya fuerza y belleza dependiera la felicidad de tiempos pretéritos, se le rendirán honores como no dispensamos fácilmente a nuestros semejantes. Lo mejor de nosotros es,

---

<sup>670</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, págs. 402 y 455.

<sup>671</sup> *Humano, demasiado humano*, § 220, pág. 144.

<sup>672</sup> Fragmento póstumo, verano de 1878, 30 [139], pág. 422.

tal vez, herencia de sentimientos de épocas anteriores a los que ahora apenas tenemos ya acceso inmediato; el sol ya se ha puesto, pero el cielo de nuestra vida refulge e ilumina gracias a él, aunque ya no lo veamos.”<sup>673</sup>

Este posicionamiento es bastante más taxativo en *Humano, demasiado humano* y *Aurora* que en *La gaya ciencia*. Vamos a intentar presentar blancos, negros y grises, siempre en lo que al problema de la verdad refiere. Comenzaremos con el decidido cientificismo que caracteriza a los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y a los fragmentos póstumos de esa misma época.

Si ahora la ciencia ocupa el lugar del arte como actividad de vanguardia, ello se debe a sus derivaciones cognitivas y a los comportamientos que exige. Lo que entrona a la ciencia son sus fines, sus medios y sus resultados. También debido al sujeto que se forja con ellos. La muerte de Dios requiere de unos verdugos excepcionales, personas críticas, desconfiadas, pacientes, laboriosas y entregadas a la búsqueda de la verdad. Despreocupadas por las necesidades vitales y morales, cuestiones que el arte nunca pudo poner decididamente en suspenso. Apegado a la ficción y al error, ligado a la religión y a la metafísica, abocado a embellecer el espanto y a encubrir la verdad, lo estético siempre se debió a la moral. De allí que muchas veces se oponga el arte a la ciencia y al pensamiento crítico, al igual que se enfrentan mentira y verdad.

“(…) La ciencia es la muerte de todas las religiones, quizá algún incluso de las artes.”<sup>674</sup>

“El hombre fuerte y libre es *no-artista*. (Contra Wagner)”<sup>675</sup>

“(…) Cuanto más declina el dominio de las religiones y de todo arte de la narcosis, tanto más estrictamente se aplican los hombres a la eliminación real de los males (…).”<sup>676</sup>

“Que el arte representa lo *verdadero de la naturaleza* es la ilusión que éste provoca, no la realidad filosófica.”<sup>677</sup>

“*Las musas en cuanto mentirosas*. ‘Nosotros sabemos decir muchas mentiras’, cantaron en un tiempo las musas al aparecersele a Hesíodo. Considerar al artista como embustero lleva a descubrimientos esenciales.”<sup>678</sup>

“*El sentido de la verdad del artista*. Con respecto al conocimiento de las verdades, el artista tiene una moralidad más endeble que la del pensador; de ningún modo quiere

---

<sup>673</sup> *Humano, demasiado humano*, § 223, págs. 149 y 150.

<sup>674</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [13], pág. 330.

<sup>675</sup> Fragmento póstumo, primavera-verano de 1878, 27 [4], pág. 379.

<sup>676</sup> *Humano, demasiado humano*, § 108, pág. 97.

<sup>677</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [68], pág. 252.

<sup>678</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 188, pág. 66.

dejarse arrebatar las interpretaciones de la vida brillantes, de profundo sentido, y se pone en guardia contra métodos y resultados ramplones, trillados.”<sup>679</sup>

“El artista tiene necesidad de la infidelidad de la memoria, para no copiar literalmente a la naturaleza, sino remodelarla.”<sup>680</sup>

En muchos pasajes piensa Nietzsche que ya han sido los tiempos del engaño y la transfiguración, *ergo*, que el arte ha perdido buena parte de los fines que motivaron su encumbramiento de antaño. “*El hombre científico es la evolución ulterior del artístico.*”<sup>681</sup> Pronto veremos que el caminante se verá obligado a retroceder sobre sus pasos, puesto que anhela que la sombra lo acompañe en sus excursiones. Con la sombra, los contrastes.

Existen varias razones por las cuales el arte queda, si no perimido, por lo menos relegado, en esta época definida por la voluntad de saber. El motivo fundamental procede de la nueva ontología nietzscheana. Como vimos, es dicha ontología la que habilita la muerte de la *metafísica de artista* de juventud: la intuición estética ya no es una puerta de entrada a la verdad del mundo. La cosa en sí no es Voluntad, ni la verdad remite exclusivamente al horror. El genio es extemporáneo e impotente. Para colmo de males, se reconoce el hecho evidente de que el arte también es representación lingüística, y por tanto no alcanza ninguna clase de sustancia metafísica, ni posee privilegio alguno sobre ella. Así, siempre listas, las dagas del escepticismo y el relativismo sofístico se ramifican hasta pulverizar la inmunidad de la esfera estética: “(...) *Con la religión, el arte y la moral no tocamos la ‘esencia del mundo en sí’; estamos en el dominio de la representación y ningún ‘barrunto’ puede llevarnos más allá (...)*”<sup>682</sup>

En el primer Nietzsche el concepto era concebido como una metáfora gastada que había perdido su potencia y olvidado su naturaleza primigenia. La ciencia, hipertrofia de la razón y actividad conceptual por definición, no sólo era ficticia y errada, sino que además lo era de mala manera: procuraba frutos podridos. Ahora el razonamiento ha sido prácticamente invertido. El mundo es una metáfora gracias al arte, la religión, la moral y la metafísica. Debido a que la ciencia estuvo ausente (aunque ya sabemos que ésta también apela a invenciones en tanto no puede esquivar su humanidad). La clave es el cambio en la valoración: la metaforización del mundo ya no es vista como una actividad de excelencia. Que la verdad sea correspondencia, que se prescriba el realismo, que el conocimiento haya sido deificado, que se mande ir tras la verdad, todo ello supone el anhelo de cierta imitación. Hay una primacía de la *mimesis* sobre la *poiesis*, del des-cubrimiento sobre la creación. Esto explica que lo metafórico cobre un aire peyorativo.

---

<sup>679</sup> *Humano, demasiado humano*, § 146, pág. 119.

<sup>680</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [32], pág. 248.

<sup>681</sup> *Humano, demasiado humano*, § 222, pág. 149.

<sup>682</sup> *Humano, demasiado humano*, § 10, pág. 47.



Un planteo de Asensi: durante el siglo IV, en una distinción clave para la historia del pensamiento, Agustín de Hipona separaba lo *falaz* de lo *mendaz*. Lo falaz era lo que siendo falso se hacía pasar por verdadero. Lo mendaz, todo aquello que siendo falso no pasaba por verdadero, puesto que de antemano se presentaba poniendo en evidencia su falsedad. Sumando piedras a la división platónica, Agustín reforzaba la distancia que divide lo aparente de lo que es. También definía las actividades permitidas a cada uno de los lados del muro. Y de lamentos nada quería oír.

Entonces el arte, en la concepción agustiniana, pertenecía a la dimensión de lo mendaz, puesto que se refería a la realidad de forma oblicua, retórico-tropológica o fingida, vale decir, se ocupaba de las apariencias, pero advirtiendo del simulacro: alertando sobre sus fingimientos.<sup>683</sup> Lo estético en ningún momento pretendía atravesar la parcela que le había sido graciosamente donada, nunca trataba de ir por el sendero prohibido que conducía a lo que es. De alguna manera podía jactarse de una extraña honestidad: engañaba, pero declarándolo previamente, lo cual morigeraba sensiblemente los efectos del engaño, cuando no los hacía desaparecer por completo. Desde luego que Agustín realizaba un movimiento genial consistente en la marginación sin destierro: aunque no le daba competencias sobre la verdad, sí salvaba al arte de las acusaciones de falacia. En típico proceder cristiano, culpaba sin condenar. Confesado el pecado desaparecía el castigo, aunque no la figura del pecador.

Recuperando estas categorías podríamos decir que Nietzsche, en este período, pone definitivamente al arte en el lugar de lo falaz. Lejos de la piedad agustiniana, lo condena y lo castiga sin reparos. Y lo hace debido a que los artistas no confiesan su pecado, vale decir, no sólo no se retractan de su mentira, sino que además dicen querer la verdad, y peor aún, declaran alcanzarla. Como el arte parece ser verdadero porque sus efectos son placenteros, bellos y útiles, lo alcanzado puede travestirse de saber. Pero en el fondo, el poeta, rencoroso e incapaz, reniega del conocimiento, siembra dudas acerca de la posibilidad de alcanzarlo. Nietzsche considera que el poeta está movido por el resentimiento, por ello es que resulta un creador de ilusiones, un falso demiurgo del mundo y un enemigo de la verdad. Y el poeta, para Nietzsche, es el artista quintaesenciado:

“(…) Europa ha ido a la escuela del pensamiento consecuente y crítico, Asia sigue sin distinguir todavía entre verdad y poesía ni tiene consciencia de si sus convicciones proceden de propia observación y pensamiento reglado o de fantasías (...)”<sup>684</sup>

---

<sup>683</sup> Asensi, M. *Literatura y filosofía*. Madrid, Síntesis, 1995.

<sup>684</sup> *Humano, demasiado humano*, § 265, pág. 172.

“El *error* ha hecho poetas a los poetas. El *error* es lo que ha hecho tan alta la valoración de los poetas. El *error* permitió luego a los filósofos elevarse a su vez más alto.”<sup>685</sup>

“(…) En asuntos de conocimiento los poetas están siempre equivocados, porque en cuanto artistas lo que pretenden es engañar y en cuanto artistas no entienden en absoluto el empeño en la veracidad por encima de todo; si por casualidad dicen algo de verdad, su autoridad no es apropiada para despertar confianza, sino más bien desconfianza.”<sup>686</sup>

“(…) Los poetas *conscientes* de este poder se dedican deliberadamente a desacreditar lo que de ordinario se llama realidad y a transformarlo en lo incierto, aparente, inauténtico, pecaminoso, penoso y engañoso; se sirven de todas las dudas sobre los límites del conocimiento, de todos los excesos escépticos, para tender sobre las cosas los arrugados velos de la incertidumbre, a fin de que, tras este oscurecimiento, sus sortilegios y su magia espiritista se entiendan indubitablemente como camino a la ‘verdadera verdad’, a la ‘realidad real’.”<sup>687</sup>

Escepticismo mal practicado. El artista y el poeta reniegan de ver la realidad, abjurando de las leyes de la naturaleza, se oponen al mandato de realismo, no quieren desentrañar el estado de cosas, ni pretenden distinguirlo de la fantasía, *ergo*, tampoco ellos discriminan entre poesía y verdad, imaginación e intelección. De allí su ligazón inmediata a la metafísica, la moral y la religión: las cuatro actividades se configuran con la vida como horizonte y, en el caso específico del arte, éste se concibe, ya no como apertura privilegiada del mundo, sino como automanifestación del sujeto y sus ilusiones vitales.<sup>688</sup> De aquí se colige la contundente afirmación de que los poetas siempre hayan sido los *criados de alguna moral*.<sup>689</sup> Esta *praxis* estética que señala Nietzsche deriva en la segunda fuente de la ineficacia del arte, la cual se encuentra en los rasgos, actitudes y comportamientos del artista. Y el primero de ellos, qué dudas caben, es su falta de *honestidad*. Ya lo había cantado Homero: *los poetas mienten demasiado*.<sup>690</sup>

---

<sup>685</sup> Fragmento póstumo, verano de 1878, 30 [144], pág. 422. La idea de que el poeta es el grado previo al filósofo puede encontrarse ya en las lecciones de 1872-1876 conocidas como *Los filósofos preplatónicos*, § 2, El sabio, pág. 22.

<sup>686</sup> Fragmento póstumo, primavera de 1880, 3 [108], pág. 533.

<sup>687</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 32, págs. 21 y 22. Para una interpretación contraria ver: Sánchez Meca, D. *La experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 97.

<sup>688</sup> Fink, E. *Op. cit.*, pág. 68.

<sup>689</sup> *La gaya ciencia*, I, § 1, pág. 7.

<sup>690</sup> *La gaya ciencia*, II, § 84, pág. 80. Las acusaciones seguirán en *Así habló Zaratustra*: “Mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, la más joven de todas, que se llama: honestidad.” *Así habló Zaratustra*, I, De los trasmundanos, pág. 59. También en el libro II, En las islas afortunadas, pág. 132; y en De los poetas, pág. 189 (aunque aquí se diga *nosotros mentimos demasiado*). En el mismo apartado se los cataloga de *superficiales* y *vanidosos*.

Ya vimos que a diferencia del arte, la ciencia necesita naturalezas más *nobles*, más simples, humildes y sobrias, menos seducidas por el atractivo de la gloria y la inmortalidad. Pues los científicos y pensadores deben profundizar en cosas que, para la masa, aparecen como superfluas, casi invisibles.<sup>691</sup> En esta línea, algunas formas de arte pueden sobrevivir y son ciertamente loables, pero más lo son si adoptan las características que definen a la ciencia, tales como laboriosidad, anonimato, frialdad, etc. Esta clase de arte debe servir de complemento a la ciencia, quedando plenamente subordinado a ella, estando su objetivo fundamental definido por el conocimiento de la realidad. No sin cierta invocación a los mandamientos platónicos hechos a la poesía, *asoma muy tímidamente* en este Nietzsche una *concepción instrumentalista* del arte, al que se le prescriben funciones y deberes, al tiempo que se lo dirige hacia un paradigma realista y racionalista conforme a las tendencias hegemónicas de la época: las de la voluntad de saber...

“(…) Antaño el espíritu no era requerido por el pensamiento riguroso, pues su seriedad radicaba en la enhebración de símbolos y formas. Esto ha cambiado: aquella seriedad de lo simbólico se ha convertido en signo característico de la cultura inferior; así como nuestras artes devienen cada vez más intelectuales, nuestros sentidos más eufónicos, y así como, por ejemplo, ahora se juzga lo sensiblemente eufónico de modo enteramente diferente a hace cien años, así también devienen las formas de nuestra vida cada vez *más espirituales*, acaso *más feas* a los ojos de épocas pasadas, pero sólo porque éstos no pueden ver cómo el reino de la belleza interna, espiritual, va progresivamente profundizándose y ensanchándose, y hasta qué punto para todos nosotros puede ahora tener más valor la mirada en que destella el espíritu que la más bella estructura o el edificio más sublime.”<sup>692</sup>

“*Ver con nuestros ojos*. Suponiendo que por belleza en el arte haya que entender siempre la *imitación de lo dichoso* -y lo tengo por verdad-, dependiendo de cómo se imagine la felicidad una época, un pueblo, un individuo grande legislador en sí mismo: ¿qué da entonces a entender el denominado *realismo* de los artistas actuales sobre la felicidad de nuestro tiempo? Sin duda alguna es *su* tipo de belleza la que más fácilmente captamos y disfrutamos. ¿Tenemos que creer consecuentemente que *nuestra* actual felicidad radica en lo realista, en el sentido más agudo posible y la captación fiel de lo real, no por tanto en la realidad, sino en el *conocimiento de la realidad*? ¡El efecto de la ciencia ha calado con tanta hondura y anchura que los artistas del siglo se han convertido sin quererlo en adoradores de las ‘bienaventuranzas’ científicas!”<sup>693</sup>

<sup>691</sup> *Opiniones y sentencias*, § 31, pág. 21 y § 206, pág. 69.

<sup>692</sup> *Humano, demasiado humano*, § 3, págs. 44 y 45.

<sup>693</sup> *Aurora*, V, § 433, págs. 344 y 345.

Y en otro lugar, cuando se dispara contra el arte de Wagner, se pondera que fue defectuoso porque cedió a la filosofía de Schopenhauer y “(...) renunció por esta causa a la superior ambición de avanzar al compás del saber humano y de la ciencia, sirviéndoles de complemento.”<sup>694</sup>

En explícita renuncia a la tradición romántica que abrigara, Nietzsche cree que parte de la desintoxicación moral y el avance cognitivo de una cultura superior conlleva desgarrar el manto de belleza que cubre las cosas: si la verdad no es puro horror, o si en todo caso existe una humanidad que pueda soportarlo, ya no se ve razón por la cual mistificar, maquillar o adornar las cosas. El cosmos es otro: adornar y ordenar ya no son tareas compatibles. Ahora de lo que se trata es de des-cubrir. Si el arte no acompaña el ritmo de esta nueva voluntad, si se queda rezagado junto a las demás disciplinas del error, si no puede ajustarse a los cambios, entonces se volverá un obstáculo, una antigüedad, objeto de melancolía, cuando no de merecido desprecio. Y es que tanta es la confianza que Nietzsche deposita en la ciencia y el conocimiento que únicamente así se explica ese *germen* de instrumentalismo y realismo, donde lo estético aparece atrapado, colándose malamente en los nuevos tiempos o pereciendo junto a los viejos.<sup>695</sup>

Nietzsche decía que en *El nacimiento de la tragedia* se trataba de *ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...*<sup>696</sup> Ahora el sentido de la mirada se invierte: *hay que ver al arte con los ojos del científico*, y cada tanto echar un vistazo a la vida, no sea cosa que se nos muera por negligencia. Ahora bien, si el arte ya no equivale a la expresión de la Voluntad es porque hay una mirada que lo desmitifica. Al construirse con pensamientos y no con sentimientos, al ser tan mundano como cualquier otra actividad, el arte mismo se vuelve pasible de ser diseccionado, deconstruido y desacralizado, al igual que el resto de las disciplinas del error. ¿Ello se debe al derruir crítico de la ciencia, la filosofía histórica y el método químico? En buena medida. De hecho, tanto en *Aurora* como en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche postula la necesidad de una ciencia que tenga al arte como objeto y que rechace sus ilusiones. Una ciencia que ponga en evidencia los razonamientos engañosos y halagadores que el artista ofrece a la inteligencia para que ésta caiga en sus trampas. El proyecto es desnudar al hombre vanidoso que anida en todo artista, patentizar sus ardidés para crear efectos, exageraciones y mitos. Esta tarea puede emprenderla únicamente el científico, o el pensador que se vincula a sus procedimientos.

“*El temido ojo*. Nada temen más los artistas, poetas y escritores que ese ojo que ve su *pequeño engaño*, que percibe tardíamente cuán a menudo han estado por el camino

---

<sup>694</sup> *La gaya ciencia*, II, § 99, pág. 94.

<sup>695</sup> Enfatizamos el carácter *germinal* del realismo y el instrumentalismo porque también hay fragmentos de la época de *Aurora* que descartan la idea de un arte con tales características. Ver: Fragmentos póstumos, otoño de 1880. N V 4, 6 [244], pág. 646, y N V 6, 7 [46], pág. 687. A ellos deben sumarse, por supuesto, todos los comentarios tanto del primer como del último Nietzsche que apuntan en la misma dirección.

<sup>696</sup> Ensayo de autocrítica (1886), Capítulo 2, pág. 28.

fronterizo que desemboca en el placer inocente en sí o en el causar efecto; que les enmienda la cuenta cuando querían vender poco por mucho, cuando trataron de elevarse y adornarse sin ser ellos mismos superiores; el que ve a través de todo el fraude de su arte la idea tal como se les presentó primeramente a ellos, quizás como una atractiva imagen luminosa, pero tal vez también como un robo a todo el mundo, como una idea de todos los días que ellos tuvieron que estirar, acortar, colorear, envolver, aderezar, para hacer algo de ella, en lugar de que la idea hiciera algo de ellos, ¡ay!, ¡ese ojo que capta todo vuestro desasosiego, vuestro mirar furtivo y vuestros guiños, vuestra imitación y sobrepuja (algo que no es sino una imitación envidiosa) de vuestras obras, que conoce tanto vuestro rubor como vuestro arte para ocultar dicho rubor y autointerpretaros ante vosotros mismos!”<sup>697</sup>

“(…) La ciencia del arte, como se entiende de suyo, tiene que contradecir del modo más categórico esta ilusión y poner en evidencia las conclusiones erróneas y los malos hábitos del intelecto gracias a los cuales cae éste en las redes del artista.”<sup>698</sup>

Por último, y para certificar el escaso territorio que se le reserva, Nietzsche objeta también otra típica función cognitiva del arte: la que apunta al desentrañamiento de los estados morales y emocionales de las personas. La elucidación de aquéllos era una tarea que, históricamente, había sido encomendada tanto al teatro como a la literatura. Y Nietzsche restringe nuevamente el margen de maniobra de ambos. Ni el actor descubre el verdadero estado moral del personaje histórico que interpreta, ni los artistas esclarecen la esencia misma de cualquier estado moral. Quienes pueden llevar a cabo la empresa son los *pensadores, científicos y especialistas*.

Dicho lo anterior parece éste un momento oportuno para retomar algunas críticas contra una interpretación consagrada como canónica sobre el cambio de las preferencias nietzscheanas. En ella también se busca desvincular a Nietzsche de la ciencia o, lo que viene siendo un mal menor, minimizar el impacto de dicho acercamiento y desvirtuar sus causas. Tal es el caso de Gianni Vattimo, quien ve que la intempestividad del arte a Nietzsche no le viene dada por la *confrontación abstracta* con la ciencia, como forma de saber más verdadera y completa, como actividad productora de saberes que se corresponden con el mundo fenoménico. En su opinión, la clave explicativa debería buscarse en la transformación de las condiciones generales acaecidas con la sociedad burguesa. La nueva y compleja división del trabajo y la primacía de un arte asociado al ocio y la banalidad, serían algunas de las causas que, según esta línea interpretativa, habrían motivado el cambio en las posiciones nietzscheanas. La inactualidad del arte nada tendría que ver con cuestiones epistemológicas, gnoseológicas u ontológicas: aquél no quedaría

---

<sup>697</sup> *Aurora*, IV, § 223, pág. 264.

<sup>698</sup> *Humano, demasiado humano*, § 145, pág. 119.

afuera por falaz ni errado. Podríamos decir que sociología, psicología e historia nos darían la clave para entender la mutación científicista nietzscheana. Citamos a Vattimo:

“Esta actitud regresiva del artista ni siquiera está muy, o exclusivamente, ligada al hecho de que el arte deba necesariamente cubrir con ‘símbolos’ la verdad de las cosas; más bien lo está al hecho de que, para desarrollar la propia acción, el arte necesita cierto mundo, cierta cultura: las épocas y los mundos en que el arte florecía del modo más lozano son los de las emociones violentas, de la creencia en dioses y divinidades, en que la ciencia, como forma de saber, no tenía participación. (...) Lo que vuelve intempestivo al arte (y ciertamente Nietzsche piensa también en el arte wagneriano) no es tanto la confrontación abstracta con la ciencia, como forma de saber más verdadera y completa, cuanto el cambio de las condiciones generales de la sociedad, cambio sin duda ligado también a la afirmación de la ciencia, por el que se crea una situación en la que el arte se presenta como un hecho del pasado. (...) Aquí, ‘lo más general, aquello por lo que se transforma la posición del arte respecto de la vida’ se localiza en el imponerse de una organización social basada en el trabajo, en la que se reserva al arte sólo el ‘tiempo libre’, que resulta ser, además, el tiempo del cansancio y del esparcimiento: de aquí la necesidad, para el arte, de vulgarizarse; también el gran arte, para mantener despierta la atención del público que le dedica sólo las horas nocturnas, debe recurrir a excitaciones, ‘aturdimientos, embriagueces, conmociones, convulsiones lacrimógenas’.”<sup>699</sup>

Hay un segundo argumento que añade Vattimo en favor de su interpretación. En él se aduce que, en Nietzsche, las causas del predominio de la ciencia no competirían a la verdad resultante de ella, puesto que la ciencia tampoco puede salirse del ámbito de la representación, por tanto, ésta ni poseería mayor objetividad, ni ostentaría mayor grado de verdad que el arte. En suma, las razones del científicismo no podrían ser gnoseológicas puesto que Nietzsche no habría modificado su gnoseología, o por lo menos no se nos dice que lo haya hecho. La nueva predilección, pues, se comprendería porque la ciencia funcionaría más bien como un *modelo* y un *ideal metódico*; como actividad capaz de inducir una determinada *actitud psicológica*, que se valora con *independencia de los saberes obtenidos*. Aportaría, por

---

<sup>699</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, págs. 52 y 53. Además: “*La insuficiencia de una solución estética del problema de la decadencia será reconocida en Humano, demasiado humano relacionada con una inactualidad histórico-psicológica del arte para el hombre moderno, para quien la libertad de espíritu, y la misma manifestación del impulso dionisiaco, encuentra ahora su lugar para desplegarse, más que en el arte, en la ciencia.*” Vattimo, G. *Op. cit.*, pág. 31. De otro autor, pero afín a este planteo: “*En una sociedad que reverencia el trabajo como valor supremo y cuyo ritmo lo marca la alternancia trabajo-fatiga; en una sociedad donde campean por doquier la tosquedad y grosería burguesa y pequeño-burguesa, el arte no podrá ser otra cosa que narcosis, entretenimiento, caricatura de transfiguración. Y por lo común los artistas, lejos de resistirse, se prestan dócilmente a cumplir la función que se les asigna.*” Maresca, S. *La muerte de Dios y el filósofo experimental*, pág. 155.

tanto, un pensamiento *no fanático*, atento a los procedimientos, sobrio, “objetivo”, pero sólo en el sentido de que es capaz de juzgar al margen del más inmediato *apremio de intereses y pasiones*. Habla Vattimo nuevamente:

“(…) Nietzsche no toma partido por la ciencia contra el arte por puras y generales razones gnoseológicas (la ciencia conoce, el arte simboliza y fantasea); sino por razones de ‘crítica de la cultura’, podría decirse: el arte, para influir en los espíritus, necesita un mundo que ya no es el nuestro; si quiere mantenerse en nuestro mundo, debe recurrir al pasado, recrear artificialmente hoy las condiciones que lo hacían actual en otras épocas; y estas condiciones no resultan caracterizadas tanto en términos de mayor o menor objetividad del conocimiento, cuanto en términos de violencia de las emociones, mutabilidad de los estados anímicos, impetuosidad e irracionalismo infantil.”<sup>700</sup>

“(…) Si también la ciencia se mueve en el ámbito de la representación, de los errores consolidados en la historia de los seres vivos y del hombre, no habrá que buscar su diferencia respecto del arte en su mayor verdad y objetividad. Ya en *Humano, demasiado humano*, y luego, cada vez con mayor claridad, en *Aurora* y en *La gaya ciencia*, la ciencia funciona más bien como un modelo y un ideal metódico, como actividad capaz de inducir una determinada actitud psicológica, que se valora con independencia de los resultados estrictamente cognoscitivos.”<sup>701</sup>

Resumiendo: la ciencia no sería ni más verdadera ni dadora de mejores frutos que el arte. Únicamente, por rasgos, métodos y hábitos que inculca, engendraría un sujeto más interesante y deseable, podríamos decir que *mejor*, acorde a los nuevos tiempos que corren. Empero, esta mejoría nada tendría que ver con los conocimientos que se adquieren en el camino, porque en ese camino no habría conocimientos verdaderos. Se apreciaría la ciencia sólo por las consecuencias bondadosas de sus medios. Fines y resultados obtenidos resultarían intrascendentes. Los primeros por inalcanzables, los segundos por inexistentes.

Este último argumento, como vimos, contradice buena parte de lo que venimos exponiendo en este trabajo. Fundamentalmente el hecho de que la nueva ontología nietzscheana abre las puertas a otra gnoseología, de raigambre ilustrada, neokantiana y con aires positivistas, que separa convenientemente el error de la verdad, la mentira de la certeza. Ni hábitos, ni actividad, ni método, explican con suficiencia el cientificismo. Tampoco el carácter banal del arte contemporáneo, como argumento en soledad, determina su virtual abandono. Aquí hay una cantidad sustancial de elementos que han sido obviados: racionalismo; realismo; optimismo; progreso en el conocimiento; cierto determinismo y ponderación de la existencia de leyes generales; nueva relación entre verdad y mentira, certeza y error; posibilidad de

---

<sup>700</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, págs. 53 y 54.

<sup>701</sup> Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, pág. 55. También en la página siguiente.

edificar un nuevo mundo aparente que se *eleva por encima de la serie*; supervivencia del criterio correspondentista de verdad; conocimiento antropomórfico, principios irrefutables y existencia de verdades débiles; vaivenes con respecto al problema de la objetividad del saber; nuevas posiciones con respecto al lenguaje científico y a la intuición estética; inversión valorativa sobre la actividad metafórica en general; primacía de la *mimesis* sobre la *poiesis*; prescripción de realismo al *compás del saber humano*; hermandad del arte con la metafísica, la religión y la moral; nueva voluntad de saber; oposición entre verdad y creencia; validez de ciertas regularidades como el principio causal; cierto determinismo en el ser; etc.

Por supuesto que reconocer aunque sea parte de lo anterior supone, cuanto menos, adjudicarle a Nietzsche nuevos posicionamientos frente al mundo y al saber. Y, sobre todo, reconciliarlo tanto con la ciencia como con la verdad como adecuación. También conllevaría asumir la existencia de un Nietzsche plural, errático y confuso, que aparece incompatible y contradictorio: con sus declaraciones escépticas, pesimistas y relativistas del período, con su romanticismo previo y también con el perspectivismo venidero. Esto es lo que hemos intentado probar desde el principio. Y está claro que es lo que la posición acaudillada por Vattimo no concede, por lo menos en la magnitud necesaria. Si parte de Nietzsche llevara científicismo, realismo, positivismo, etc., entonces quizás no seamos tan nietzscheanos.

Analícemos ahora el primer argumento de Vattimo, que resulta coadyuvante del segundo. En él se afirmaba que era en las nuevas condiciones sociales (a las que la ciencia moderna contribuye) donde había que encontrar el núcleo explicativo de las preferencias nietzscheanas. En otros términos, ya no quedaría tiempo libre ni existiría lugar apropiado como para que el *gran arte* cumpla su función capital, desgarrando los sentimientos, transfigurando y abriendo un nuevo mundo. La decadencia cultural no se superaría estéticamente. Como la sociedad misma se basa en el trabajo, ya no hay espacio para que unos sectores de la población produzcan arte y para que otros se deleiten, conmuevan o transformen con él. No hay condiciones para una sociedad artística, *ergo*, el arte no puede alumbrar una nueva sociedad. Lo estético se reduce, en la sociedad moderna, a una especie de sedante que, bastardeado en sus funciones originales, busca solamente entretener: el gran arte se ha vuelto un arte pasatista ya que advino el tiempo de los *hombres buecos*.

En favor de esta interpretación debe decirse que en muchos lugares Nietzsche equipara el arte, el teatro y la música con los *narcóticos* y *anestésicos* de Europa, y que también pone de relieve su nueva función de entretenimiento, cuando no de mero placebo. Cuatro botones como muestra:

“*Los medios contra el dolor* que emplean los hombres son *anestésicos* de diversa índole. Religión y arte pertenecen a los anestésicos por medio de representaciones.”<sup>702</sup>

---

<sup>702</sup> Fragmento póstumo primavera-verano de 1875, 5 [163], pág. 96.



“*Persistencia del arte*. ¿A qué debe ahora en el fondo un arte de las obras de arte su persistencia? A que la mayoría de los que tienen horas de ocio -y sólo para éstos hay un tal arte- no creen ir con los tiempos sin música, ir al teatro y visitar los museos, sin la lectura de novelas y poemas (...).”<sup>703</sup>

“*El arte en la época del trabajo*. Tenemos la conciencia de una época *laboriosa*, que no nos permite entregar al arte las mejores horas y mañanas, aun cuando este arte mismo fuera el más grande y más digno. Nos vale como cosa de ocio, de esparcimiento: le consagramos los *restos* de nuestro tiempo, de nuestras fuerzas. Éste es el hecho más general, que altera la posición del arte con respecto a la vida.”<sup>704</sup>

“(…) El teatro y la música han llegado a hacerse el hachís y el betel de los europeos. ¡Ay! ¿Quién nos contará la historia completa de los narcóticos? ¡Casi es la historia de la civilización, de lo que llamamos civilización superior!”<sup>705</sup>

Sabemos que la idea del arte moderno como pasatiempo-entretenimiento-narcosis antes que del Nietzsche *ilustrado* era patrimonio de Wagner, cosa que nos empujaría a creer que Nietzsche la conocía con anterioridad a su cambio de preferencias. Y de hecho así es. Las transformaciones en las condiciones sociales, el dominio de la sociedad burguesa, el impacto del trabajo y los obstáculos para lo estético, todo ello ya había sido problematizado por el joven Nietzsche. Y tan tempranamente lo hizo que ya en *El drama musical griego* (una conferencia de 1870) nuestro autor juzgaba que un público *perezoso* que asiste a los eventos con los *sentidos cansados*, que busca únicamente emoción, todo esto hacía que el arte de la época estuviera condenado a ser pasatista y banal. En otras palabras, que no estaban dadas las bases sociales necesarias para un gran arte.<sup>706</sup>

También en *El nacimiento de la tragedia* (1872) y en las *Consideraciones intempestivas* (1873-1876) Nietzsche se queja de unos tiempos modernos en donde el trabajo deja tiempo únicamente para el ocio y la digestión antes que para una auténtica cultura. De allí una de las razones de la decadencia cultural alemana, del *cultifilisteísmo*, como él lo llamaba.<sup>707</sup> Una cultura debilitada, necesitada de remedios contra el dolor, narcóticos, estimulantes y anestésicos; una cultura enferma, adicta a las medicinas. En este sentido, arte y religión eran concebidos como la farmacia expendedora de *representaciones*. Por eso nuestro *médico de la cultura* las piensa como siendo parte de las *artes medicinales*.<sup>708</sup>

---

<sup>703</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 175, págs. 61 y 62.

<sup>704</sup> *El caminante y su sombra*, § 170, pág. 170.

<sup>705</sup> *La gaya ciencia*, II, § 86, págs. 82 y 83.

<sup>706</sup> *El drama musical griego*, pág. 202.

<sup>707</sup> Ver: *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 19, pág. 157. - David Strauss, *el confesor y el escritor*, Capítulo 1, págs. 29 y 30. - Richard Wagner en Bayreuth, Capítulo 3, pág. 109 y Capítulo 5, pág. 119. - Fragmento póstumo, primavera-verano de 1874, 35 [12], pág. 572.

<sup>708</sup> Fragmento póstumo, septiembre de 1876, 18 [33], pág. 263.

Y sin embargo, a pesar de todas las circunstancias adversas reseñadas, el joven Nietzsche seguía manteniendo sus predilecciones estéticas, y continuaba desestimando la ciencia como base de la formación de su sujeto ideal. Primera conclusión: el argumento que presenta Vattimo como novedoso, no sólo no lo es, sino que además no puede ser el decisivo, puesto que no movió a Nietzsche en su momento, a pesar de que contaba de antemano con él. El otro problema que vemos es que dicho argumento *per se*, juzgado atentamente, resulta menos débil que inconducente para llevarnos hacia las conclusiones que Vattimo persigue, vale decir, no sirve para explicar el cambio de las predilecciones de nuestro autor. De hecho, nietzscheano o no, parece un mal argumento.

Es inobjetable que el tiempo de trabajo y el ritmo de vida de la sociedad burguesa determinan la lucidez, la energía y el cansancio de los “consumidores” y “productores” de arte. Definen, pues, su plausibilidad. Hay aquí una buena razón, aunque no la única, para explicar el surgimiento del arte como *narvosis*. Sin embargo, Nietzsche no afirma en ningún lado, como se piensa, que ésta sea la causa fundamental por la cual el arte deje de ser más apto para expresar el mundo o para definir el norte al que debe aspirar la humanidad. Únicamente pondera que la división del trabajo (aunque no únicamente ella) modificó las relaciones entre el arte y la vida... pero... ¿y la ciencia? ¿Acaso no se toparía con los mismos inconvenientes objetivos, con las mismas limitaciones sociales? En la sociedad que Nietzsche describe... ¿hay condiciones apropiadas y tiempo disponible para una humanidad *productora* y *consumidora* de ciencia? Pareciera que rigen los mismos obstáculos, si no más.

Se podría esgrimir que la ciencia que Nietzsche imagina tiene más las características de un trabajo -incluso forzado- que las de una actividad creativa como el arte. Es impersonal, sistemática, rutinaria, árida, meticulosa, desprovista de emociones, etc. Para ello debiéramos privarnos de cuestionar los conceptos de ciencia y arte que Nietzsche defiende.<sup>709</sup> Pero aún así el *trabajo* científico que Nietzsche describe aquí no es el trabajo burgués ni es posible ajustarlo a él, ni es mecánico, ni resulta enajenado como éste, ni está sujeto a ganancia (pues prescinde de utilidad alguna y de toda consideración a la vida en general), ni puede ponerse en funcionamiento mediante sujetos aburguesados o en tren de serlo. Por el contrario, la ciencia nietzscheana supone *espíritus libres* que colisionan con lo social, en guerra franca al estado de cosas imperante, actuando en absoluta marginalidad. La ciencia

---

<sup>709</sup> Cosa que hemos venido haciendo. De hecho ambas actividades están idealizadas y estereotipadas en demasía, concebidas de forma maniquea. Aunque no se abogue aquí por una disolución de las fronteras entre arte y ciencia, sí reivindicamos un cierto derecho a la complejidad a la hora de pensarlas: el yerro nietzscheano por excelencia parte de concebir una sola forma de arte y una sola forma de ciencia. Así, las declaraciones que lanza sobre ambas cobran la forma de un enfrentamiento ineludible. Las afirmaciones ganan en potencia, aunque a la larga pierden en verosimilitud. Objeciones adicionales a este falso dualismo pueden encontrarse arguyendo que tanto el arte como la ciencia suponen cierta comunidad de cualidades: ambas disciplinas son tan trabajosas como creativas, al tiempo que las dos se configuran como necesidades vitales. Además, ni el arte carece de racionalidad, frialdad y voluntad de conocer, ni la ciencia prescinde de la fantasía, imaginación o de una variopinta clase de esteticismos. Por último, verdad y mentira se entrelazan complejamente en ambas.

en este Nietzsche es una actividad anti-burguesa, desalienante, desgarradora del tejido social, separada del rebaño, acometida en soledad, desvinculada de las instituciones hegemónicas, incluso llamada a ser ninguneada por las masas. Todos estos elementos la vuelven tan extemporánea e impracticable como el gran arte. Y sin embargo Nietzsche prefiere la ciencia.

Reiteramos que las razones para el cambio de las preferencias nietzscheanas no deben buscarse en la sociedad y en sus condiciones objetivas sino fundamentalmente en las propiedades intrínsecas que se atribuyen tanto al arte como a la ciencia. Y entre estas propiedades cuentan, lógicamente, sus métodos, sus objetivos, la clase de sujetos que forman, los comportamientos y temperamentos que exigen y, sobre todo, las verdades y mentiras que cada una persigue o expresa. El Nietzsche de la *voluntad de saber* juzga que la ciencia se halla más cerca de unas que de otras. No hay aquí razones sociológicas de peso. Porque si así fuera, en su período posterior, caracterizado por una supuesta *vuelta a la metafísica de artista*, nuestro autor debiera de considerar que se operaron nuevas transformaciones objetivas que habilitarían el retorno del arte: fin de la época del trabajo, de la mecanización de la sociedad, aumento del tiempo libre, desalienación general, etc. Y sin embargo no se alude a ello en los textos. Más bien sucede todo lo contrario: Nietzsche seguirá criticando a la Modernidad por esas mismas condiciones objetivas. Fin de la polémica.

Hasta aquí hemos puesto de relieve la concepción dominante de la época caracterizada por un marcado cientificismo al tiempo que por la decrepitud, la inutilidad, el relevo, la sumisión, el declive y hasta el llano rechazo de lo estético. Hay, empero, otros comentarios del período donde Nietzsche parece no estar tan convencido de lo dicho. Siempre se vuelve al primer amor... Retrocedamos, pues, sobre los pasos dados, que son los de nuestro caminante. Romántico, artista, músico y poeta, *mentiroso* al fin, lo suyo no podía ser una renuncia tan barata.

Como se recordará, los zig-zag nietzscheanos se evidenciaban con mayor fuerza en la mencionada metáfora del doble cerebro (*Humano, demasiado humano*) y en la disposición de jovialidad encomendada al saber (*La gaya ciencia*). En ellas Nietzsche abogaba por una ciencia que no asfixiara la existencia, que tomase lo mejor del arte, e incluso que contribuyera a la felicidad de la especie sin tener que habérselas con el engaño o la mentira. Ahora bien, lo estético, cuando es rescatado, opera en su vieja función embellecedora, al tiempo que se le asignan nuevas. Ora procede siendo un error necesario, ora sirve de contrapeso a la frialdad racionalista. En el primer caso, es útil por hacer soportable la existencia:

“El arte debe ante todo y en primer lugar embellecer la vida, es decir, hacernos *a nosotros mismos* soportables, a ser posibles agradables, para los demás; con esta tarea a la vista, nos modera y refrena, crea formas de trato, impone a los individuos leyes de decoro, de aliño, de cortesía, de hablar y de callar en el momento oportuno. El arte debe además *ocultar* o *reinterpretar* todo lo feo, eso penoso, terrible, asqueroso que, pese a todos los esfuerzos, vuelve siempre,

dado el origen de la naturaleza humana, a irrumpir; debe proceder así sobre todo por lo que respecta a las pasiones y los dolores y angustias del alma y dejar transparecer en lo inevitable o irremediabilmente feo lo significativo (...).”<sup>710</sup>

¡Eso feo, terrible y penoso, que pese a los esfuerzos vuelve siempre, dado el origen de la naturaleza... nietzscheana! ¡Flor de pesimismo! En este sentido, al arte le sigue cabiendo la satisfacción de la pulsión de engaño y ficción que anida en la especie. En el contexto de la muerte de Dios, la voluntad de ilusión cobra una riqueza distinta: el concebir la vida como fenómeno estético sirve para conservarnos alegres y livianos, en una sabiduría que aparenta ser pesadez. En esta versión el arte sigue siendo imprescindible, justamente porque la ficción lo es: redime de lo real. Inseguro sobre los riesgos de una cultura estrictamente veritativa, lo estético salvaguarda del retroceso hacia una sociedad hundida en el error. De todas maneras, el valor epistemológico del arte sigue siendo nulo, se apela a él por mero pragmatismo: para resguardar la vida y hacer de contrapeso a la gravedad de la ciencia y el saber. *El arte no vale más que la verdad*, pero el hombre veraz puede *valerse* de él. Esto explica que se lo utilice como vía de transición para pasar sin sobresaltos de la cultura religiosa y metafísica a una cultura científica estrictamente veritativa...

“*Sustituto de la religión.* (...) El paso de la religión a la concepción científica es un salto violento, peligroso, algo desaconsejable. En tal medida es justo este encarecimiento. Pero, en fin, también debería comprenderse que las necesidades que ha satisfecho la religión y ahora debe satisfacer la filosofía no son inmutables; incluso es posible *atenuarlas y erradicarlas*. Piénsese, por ejemplo, en la miseria del alma cristiana, los lamentos por la perversidad interior, la preocupación por la salvación, representaciones todas que no dimanen más que de errores de la razón y que de ningún modo merecen una satisfacción, sino la eliminación. Una filosofía puede ser útil *satisfaciendo* también esas necesidades, o bien *suprimiéndolas*; pues son necesidades adquiridas, temporalmente limitadas, que descansan sobre presupuestos contradictorios con los de la ciencia. Lo que mucho mejor debe aquí emplearse para hacer una transición es el *arte*, a fin de aliviar el ánimo sobrecargado de sentimientos; pues esas representaciones reciben mucho menos apoyo de él que de una filosofía metafísica. Es más fácil pasar luego del arte a una ciencia filosófica efectivamente liberadora.”<sup>711</sup>

En la otra función que Nietzsche le prescribe al arte (más típica de *La gaya ciencia*) éste coadyuva en el conocimiento, pero no únicamente como contrapeso a la

---

<sup>710</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 174, pág. 60.

<sup>711</sup> *Humano, demasiado humano*, § 27, pág. 59. Para variar, Nietzsche varía: en un aforismo titulado *Lo que queda del arte* (§ 222, págs. 148 y 149) considera que las facultades aprendidas gracias al arte (como el amor por la vida o la creencia de que ésta es buena) sobrevivirían aunque el arte no lo haga. De esta forma se podría prescindir del arte, sin necesidad de que el hombre olvide las enseñanzas dejadas por él.

aridez científica, sino que lo hace formando parte activa de la nueva cultura. Aquí aparece en Nietzsche la idea de un saber superador que integre ciencia, arte y sabiduría práctica: “(...) ¡Cuán lejos estamos todavía de ver sumarse al pensamiento científico las facultades artísticas y la sabiduría práctica de la vida, formando un sistema orgánico superior con relación al cual el sabio, el médico, el artista y el legislador, tales como al presente los vemos, parecerán defectuosas vetustescas.”<sup>712</sup> A falta de precisiones sobre cuáles serían esas facultades artísticas nos vemos forzados extraerlas de otros pasajes en donde se alude a ellas: imaginación, arrebató, ligereza, creatividad, ironía, etc., todo ello pasaría a integrar el nuevo *corpus* del conocimiento.

De todas formas, aún en esta rehabilitación, es evidente que ya no existe el arte tal como se lo concebía: ni gran arte, ni intuiciones salvadoras, ni cultura trágica, ni emociones fuertes, ni locomotora de la historia. Junto a la muerte de Dios acaeció también el ocaso del Arte con mayúsculas. Comparativamente, pues, los objetivos son más bien humildes: el arte que se requiere ha de ser *petulante, ondulante, danzarín y burlón*, para que nos exima de la rigidez y nos permita seguir volando por encima de los ideales.<sup>713</sup> Un arte jovial, que desacralice, complemento del reinado de la razón, guardián de que el reino no devenga tiranía, resguardo de la existencia de ese *doble cerebro* por el que se abogaba en *Humano, demasiado humano*.

¿Por qué sobrevive la preocupación por el absolutismo de la razón? ¿Quiere acaso Nietzsche desterrar la ciencia de su modelo de humanidad? Ya vimos que no. Ante todo distingue entre ciencia y razón. De allí que una *ciencia jovial* sea la salida a un excesivo racionalismo. Luego, reconocido que la ciencia impone deberes y gravedad, supone Nietzsche que si la humanidad no tuviera al arte como contrapeso habría dos posibles evoluciones, ambas rechazadas por indeseables y, estrictamente hablando, concebidas como *involuciones*. La primera, ya lo vimos, primacía de las disciplinas del error, retroceso liso y llano al mundo pretérito (renacimiento de Dios); la segunda, también considerada, un exceso de verdad que nos llevaría, mediatamente, a un exagerado anhelo de mentira. En ambos casos se caería nuevamente en la moral, la metafísica y la religión. Esto es lo inadmisibile, y por ello se da cabida al arte; no así a la moral, a la metafísica y a la religión. Puesto que el arte le resta importancia a los grandes ideales, desacraliza el imperativo de veracidad, se burla, ríe, sospecha, alivia las tareas de la ciencia, guarda sana distancia de ellas, previene del exceso, *descubre al héroe y al loco que oculta nuestra pasión por el conocimiento* y nos permite *conservarnos alegres en nuestra sabiduría*.<sup>714</sup>

La voluntad de saber se mantiene ilesa. Si se la limita, es por su bien. En ningún momento el arte ocupa su vieja función, ni actúa como fuerza transformadora de lo social. Mucho menos lo hacen sus antiguas camaradas. La sustitución operada no da marcha atrás: la ciencia es la actividad privilegiada de los tiempos de la voluntad de saber. El conocimiento requiere de ella tanto como del aire. Pero también debe quedar claro que a la ciencia no se le asigna ninguna función redentora, y mucho menos estética. Nietzsche no la busca, básicamente porque ya

---

<sup>712</sup> *La gaya ciencia*, III, § 113, pág. 113.

<sup>713</sup> *La gaya ciencia*, II, § 107, pág. 104.

<sup>714</sup> *La gaya ciencia*, II, § 107, pág. 104.

no es necesaria. La cultura veritativa exige desgarrar al Ser. El hombre tiene que poder mirar, sea lo que fuere que halle tras los velos. Y, como ya se dijo, en contadas oportunidades vuelve el Ser a presentarse como horror. La muerte de Dios supone, entre otras cosas, el fin de una verdad con cargas morales, estéticas o metafísicas.

Por lo dicho no podemos suscribir al planteo de Maresca cuando afirma que la ciencia no releva al arte puesto que: “*Nietzsche se empeña en relacionar la ciencia con la belleza, como si la ciencia pudiera acaso por sus propios medios relevar al arte. (...) Pero para nosotros esos intentos no alcanzan a invalidar la tesis general de nuestro trabajo: Nietzsche no sustituye en Humano, demasiado humano y Aurora el arte por la ciencia. Si el conocimiento ha de suplantar la función ‘redentora’ del arte tendrá que distanciarse sensiblemente de la ciencia, volcarse hacia la acción creadora y sufrir quién sabe qué otras alteraciones.*”<sup>715</sup> La invalidación de la tesis de Maresca no está en el lugar que él afirma como importante: Nietzsche sí sustituye al arte por la ciencia, pero no lo hace por las razones apuntadas. Nuestra discrepancia está cuando se sigue creyendo que Nietzsche aún persigue la redención y que apela a la belleza con tales fines. De hecho, su cientificismo no procede a la sustitución de la ciencia por el arte merced a cuestiones vitales, y mucho menos estéticas. Sucede que la verdad ya no es puro horror, o por lo menos no en todo momento. Entonces el conocimiento de ella no necesita ser transfigurador.

Nietzsche ha cambiado varios conceptos en el camino: verdad, saber, ciencia, vida y arte no se mueven en los viejos parámetros de juventud. Esto hace que la vida esté en camino de hacer las paces con el saber, y que la idea de redención se debilite al unísono con el pesimismo y el escepticismo. Por último, a diferencia de lo que sostiene Maresca, Nietzsche se niega testarudamente a ver en la ciencia belleza o esteticismo alguno. Por el contrario, hay fatiga, opacidad, sobriedad, incluso aburrimiento; nuestro autor está férreamente convencido de la aridez de la ciencia, de la sequía que produce, de lo gris de sus verdades. El tema es que valora más la verdad que la belleza, y por eso no le pide peras al olmo. El ser aparece desestetizado y des-moralizado, pero eso sí, hay sujetos que pueden vivir en esa intemperie. Espíritus que se regocijan en la simpleza, en el vacío, entre verdades inaparentes, simples, débiles y sin brillo. Como se argumentó en el caso de Vattimo: hay cambio en las preferencias, y las razones de la nueva predilección son básicamente gnoseológicas y ontológicas.

Reiteramos, no obstante, que aunque siempre tengamos una tendencia dominante, es indudable que las ambivalencias sobreviven. Éstas son propias de la obra nietzscheana, superpoblada de valoraciones opuestas, proposiciones encontradas, vaguedades, y una multitud de conceptos con sentidos indefinidos o móviles. Esto resulta más un déficit y una limitación antes que una estrategia deliberada para conseguir subrepticios fines ulteriores. La *humanidad* de Nietzsche, sus yerros, contradicciones, sinsentidos y banalidades, también lo explican como filósofo y en modo alguno van en desmedro de su lucidez. Perseguir afanosamente las *debilidades* de un pensador es un mandato de la herencia ilustrada, incluida la de Nietzsche. Para mantener incólume el prestigio de su genialidad, el conservadurismo

---

<sup>715</sup> Maresca, S. *Nietzsche y la Ilustración*, págs. 231 y 232.

intelectual de algunos herederos tiende a pujar por lo contrario. Pero haciendo eso se autolimitan: quien en un autor sólo ve genialidades no va bien encaminado para juzgar lo genial.





## La primera de las ciencias

*Escasísimas consideraciones sobre la filosofía*

“Al filósofo le corresponde la posibilidad de especular sobre todo (...) Pues, como hay determinaciones comunes al número como número (paridad y disparidad, conmensurabilidad e igualdad, exceso y privación, etc.) y éstas pertenecen a los números, ya sea tomados en sí mismos o en sus relaciones recíprocas, y como hay, igualmente, determinaciones propias de los sólidos (inmóvil y móvil, liviano y grave), así las hay propias del ser en cuanto ser, y éstas son el objeto sobre el que le corresponde al filósofo la tarea de especular la verdad.”

Aristóteles. *Metafísica*, IV, 2, 1004.

En el joven Nietzsche la filosofía se encargaba de regular el funcionamiento de las demás disciplinas. Ella alcanzaba *lo lejano y general*, lo importante, lo que *valía la pena* saber. Dueña y señora del Ser, propietaria de la sabiduría sobre la vida y la existencia, gozaba y sufría de la *visión de lo esencial*. A diferencia suya, las ciencias trabajaban con unos pocos trozos del mundo, desconociendo los porqués y los para qué.<sup>716</sup> El conocimiento era total y totalizante o no era nada. Y las ciencias, incluida la filología, eran parciales por definición, no tenían ni la posibilidad ni la pericia para una mirada omnicomprendensiva: eran miopes.<sup>717</sup> El saber no podría reunirse en ninguna de ellas. La síntesis les resulta ajena. *A cada uno según su capacidad*, y de las *necesidades* hablaremos luego: tanteando a ciegas, los *trabajadores científicos* colocarían alguna pieza de casualidad, pero el puzzle del saber lo armaría la patrona.

La madre educando en la severidad, vigilando la conducta de los díscolos retoños. La filosofía debía establecer el *valor* y la *medida* de las cosas. Conectada con el arte y la vida, captando el sentido de la existencia, marcando el ritmo, ella realizaba otra tarea decisiva: impedía que las ciencias se lanzaran impudicamente *sobre todo lo digno de ser sabido*. Glotonerías propias del infante: las ciencias, enceguecidas en su afán de conocimiento, sin paladar para discriminar entre lo que alimenta y lo que envenena, devenían bárbaras y barbarizantes. Se entregaban a un *laissez faire* que disolvía la cultura mítico-artística y desencantaba el mundo.<sup>718</sup> La filosofía, como *sophia* que era, pautaba una dieta rigurosa, regulaba a la *episteme*, ejercía su tutela, la limitaba, la controlaba en su impulso de conocimiento.<sup>719</sup> Por eso la filosofía del joven Nietzsche cumplía las funciones típicas asignadas a la metafísica: la filosofía era metafísica.

---

<sup>716</sup> *Schopenhauer como educador*, Capítulo 3, pág. 46.

<sup>717</sup> Entre otros: *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, Primera conferencia, pág. 152. - *Schopenhauer como educador*, Capítulo 6, págs. 88 y 89.

<sup>718</sup> *Schopenhauer como educador*, Capítulo 2, pág. 32 y Capítulo 4, pág. 56. - *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Capítulo 4, págs. 204 y 205.

<sup>719</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [86], pág. 344.

Nietzsche nunca fue un científico. Filósofo, filólogo, artista, enfermo y enfermero, su acercamiento a las ciencias fue siempre eso, un acercamiento. Su relación advino desde fuera. Esto tiene razones concretas que ya ponderamos en su momento: la formación netamente humanística de sus tiempos de escolar en Pforta, los mandatos para estudiar teología, el cambio a la filología y su entrega plena a ella, la irrefrenable conversión filosófica, su simpatía y aptitud para con el arte, el romanticismo que lo circundaba, etc. Es cierto que las lagunas científicas intentan ser salvadas, más temprano que tarde, en la primera juventud pero notoriamente *in crescendo* desde su período ilustrado. Aún así, las lecturas que Nietzsche realizó nunca hicieron de él un practicante de la ciencia, un hombre de laboratorio. Al igual que en Schopenhauer, los postulados y resultados de la ciencia son aprendidos, incorporados y utilizados, pero sobre todo con la intención de corroborar o desaprobar sus planteos filosóficos. De allí la relativa *extrañeza* entre Nietzsche y la ciencia, lo cual no debe confundirse con desinterés, y mucho menos con censura.

*Toda* la historia intelectual de nuestro autor está signada por el interés en lo científico, fundamentalmente por las ciencias naturales. El realismo y el “materialismo” nietzscheano se explican en buena parte por la tendencia a considerar las cosas en términos naturales, mecánicos, físicos y químicos, biológicos, fisiológicos, incluso animales. Advierte atinadamente Safranski: “*Lo cierto es que Nietzsche no escribe ninguna consideración intempestiva bajo el título ‘De la utilidad e inconvenientes de las ciencias naturales para la vida’. El crítico del trasmundo metafísico se deja seducir por los trasmundos de las ciencias naturales. Se entrega a puntos de vista que cosifican a los hombres, a puntos de vista que operan según la fórmula: ‘el hombre no es otra cosa que...’. El hombre es considerado ahora como escenario de un conjunto de procesos de la fisiología del cerebro, de tensiones causadas por la dinámica de las pulsiones, de acciones y reacciones químicas.*”<sup>720</sup> Es innegable el impacto de las ciencias naturales sobre el pensar *filosófico* y *especulativo* nietzscheano. Y esto es capital a la hora de entender la urdimbre que se trama entre ciencia y filosofía en el período que estudiamos.

Aunque ya abordamos el tópico vamos a repasar brevemente algunas cuestiones que atañen a la filosofía en el período estudiado. Al igual que sucediera con el arte, la *madre de las ciencias* tampoco podía ser negada ligeramente. Es cierto que el período se caracteriza por una primacía de lo científico. Pero también lo es que hay una filosofía que lo habilita, depura y potencia. Lo que Nietzsche quiere aniquilar es, ante todo, una forma específica de la filosofía, la que ahora él considera su nefasta degeneración: la metafísica. Ésta, nos dice, *es la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales.*<sup>721</sup> Parafraseándolo, podríamos decir que ciencia y filosofía histórica abordarían las verdades de los hombres, pero concibiéndolas como errores. Ambas, por tanto, son indispensables en los tiempos de un saber de la inmanencia. Una y otra se dedican a tamizar el conocimiento, filtrando lo que tenga que ver con la vida y las disciplinas del error que la sustentan.

---

<sup>720</sup> Safranski, R. *Op. cit.*, pág. 311.

<sup>721</sup> *Humano, demasiado humano*, § 18, pág. 54.

Sabido es que ahora ni ciencia ni filosofía pueden determinar las cosas primeras ni las últimas, ni inquirirse sobre el todo, ni profundizar en cuestiones como el para qué o el porqué. Antes bien, la filosofía, bien entendida, es filosofía *en y para* la muerte de Dios. Su fortaleza, al igual que con las ciencias, reside en su debilidad, en la provisionalidad de sus resultados, en la sospecha sobre sí misma, en el campo acotado por el que se mueve: debe mantenerse en la experiencia, en el mundo sensible, en lo humanamente dado. Es filosofía experimental y limitada en su hacer, ni especulativa ni encaminada a drede hacia la totalidad.

“Nada sería más desatinado que esperar a ver lo que la ciencia algún día establezca definitivamente sobre las cosas primeras y últimas, y hasta entonces pensar (¡y sobre todo creer!) del modo *tradicional*, como tan a menudo se aconseja. El impulso a no querer tener en este dominio más que *seguridades* es un *atavismo religioso*, nada mejor, una forma solapada y sólo aparentemente escéptica de ‘necesidad metafísica’, a la que se adjunta la reserva mental de que durante mucho tiempo aún no se tendrá una visión de estas seguridades últimas y hasta entonces el ‘creyente’ está en su derecho de no preocuparse de todo este dominio. En absoluto tenemos *necesidad* de estas seguridades respecto a los horizontes más remotos para vivir una humanidad plena y excelente.” (...) “Precisamente por comparación con el reino de la oscuridad en el confín del orbe del saber, aumenta constantemente el valor del mundo claro y cercano, el más próximo, del saber. Debemos volver a convertirnos en *buenos vecinos de las cosas más próximas* y no mirar tan despreciativamente como hasta ahora por encima de ellas a nubes y trasgos nocturnos.”<sup>722</sup>

Tal como la concibe Nietzsche en el período, la filosofía depura a la ciencia de los yerros morales y metafísicos. Funciona como una suerte de epistemología. Primero sobre ella misma, luego sobre las ciencias particulares. De esta manera, *filosofía histórica, genealogía, método químico de las ideas y psicología* son los distintos nombres que adquiere la labor filosófica nietzscheana. Una historia filosófica de los errores científicos; una historia científica de los errores filosóficos. La faena encomendada, pues, desprejuicia y desmitifica porque nunca se acomete en soledad, procede siempre con vistas a un saber de orden general aunque no generalizante y, fundamentalmente, de continuo va al compás de los descubrimientos procedentes de las ciencias particulares.

Hay, empero, varios elementos que distinguen a la filosofía de la ciencia. Estas diferencias son las que definen la valoración nietzscheana sobre ambas. Repetiremos sólo algunas. La primera cuestión remite a que la ciencia (incluida la filología) puede perfectamente trabajar con las partes, con lo fragmentario. No busca ser omnicomprendensiva ni pretende forjar un sistema. No aspira a la Totalidad. Esto la salvaguarda de la corrupción metafísica. Por el contrario, la filosofía, *por estar*

---

<sup>722</sup> *El caminante y su sombra*, § 16, págs. 123 y 124.

en la pirámide de las ciencias y por su misma naturaleza sintética, pareciera que no puede evitar preguntarse por el todo. Debe, por ello, estar alerta si quiere escaparle a los perjuicios del holismo. Este cuidado tiene la forma de un negarse a sí misma, puesto que lo que ha de rechazarse es algo de la propia condición. De todas maneras, estas asignaciones deben matizarse en tanto Nietzsche también advierte que las ciencias están repletas de prejuicios metafísicos. Éstos, como se recordará, eran los errores que en algún momento posibilitaron las verdades: sustancia, causalidad, yo, Dios, identidad, etc.

“En el desierto de la ciencia. Durante sus modestas y fatigosas caminatas, que con harta frecuencia deben ser marchas por el desierto, se le aparecen al científico esos esplendentes espejismos llamados ‘sistemas filosóficos’: a corta distancia muestran éstos con mágico poder de ilusión la solución de todos los enigmas y la más refrescante copa del verdadero elixir de la vida; el corazón se regocija y el fatigado toca ya casi con los labios la meta de toda la perseverancia y todas las penalidades que impone la ciencia, de modo que avanza por así decir involuntariamente. Por supuesto que otras naturalezas quedan paradas como aturdidas por la bella ilusión: el desierto se las traga, están muertas para la ciencia. Hay a su vez otras naturalezas que, habiendo experimentado ya más a menudo esos consuelos subjetivos, son presa de la más extrema melancolía y maldicen el regusto salado que esas apariencias dejan en la boca y que provocan una terrible sed, sin haber avanzado siquiera un paso hacia ninguna fuente.”<sup>723</sup>

Ciencia y filosofía también se diferencian con respecto al problema de la utilidad del saber. Recuérdese que en ese preguntar, la filosofía se vuelve a convertir en metafísica, puesto que la vida se inmiscuye en sus preguntas. Por el contrario, en las ciencias particulares se busca el conocimiento y nada más que eso. La ciencia mantiene así una distancia que a la filosofía le resulta más dificultosa. Por ello, cuando la vida se entromete en la filosofía, cuando ésta se aleja del mundo sensible pretendiendo ir hacia lo incondicionado o lo incognoscible, entonces comienzan las disputas con la ciencia. Llegado el caso la ciencia debe despegarse, o la filosofía autodepurarse. Pero la convivencia en tales condiciones es perjudicial para ambas.

Otro elemento distintivo. La filosofía ostenta una cualidad imprescindible a la ciencia. Ésta es definida en *Aurora* como una mezcla de energías religiosas y artísticas. De allí que sirva para embellecer el mundo y divertirnos. En este punto juega un rol absolutamente decisivo: al adorno de lo circundante se le suma el embellecimiento de la ciencia, hidratando su aridez, coloreando lo grisáceo de sus paisajes. Esta cualidad estética es precisada en *La gaya ciencia* como la capacidad de construir espejismos e ilusiones: que no son otra cosa que los *sistemas filosóficos*. En ambos casos, y siempre que Nietzsche considere que el error sigue siendo necesario, esta facultad de lo filosófico suele ser valorada positivamente.

---

<sup>723</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 31, pág. 21.

No vamos a sopesar aquí los cambios de las consideraciones que hace Nietzsche en torno a la filosofía en el período estudiado. Basta con destacar lo más evidente: que de *Humano, demasiado humano* a *La gaya ciencia* no hay uniformidad al respecto. Si en el primero la filosofía sobrevive a condición de ser histórica, vale decir, como herramienta auxiliar y complemento de la ciencia; por el contrario, hay quienes juzgan que *La gaya ciencia* supone ya el ocaso del *cientificismo* en pos de una cultura netamente filosófica. En capítulos anteriores nosotros ya impugnamos tal postura. De cualquier manera, lo nodal es que en ambos casos es una filosofía declaradamente anti-metafísica, realista, hermanada con la ciencia, enfrentada a la moral y a la religión, anclada en el mundo sensible, recelosa de los trasmundos. Lo que equivale a decir que es una filosofía acorde a los tiempos empíricos que corren: histórica, crítica, demoleadora de tradiciones, anti-romántica, creadora de nuevos valores, más amoral que inmoral, o quizás un híbrido de ambas.

Nos justificamos en la brevedad del capítulo destacando que no hay en este Nietzsche una exaltación de la filosofía como tal. La primera de las ciencias ha perdido el trono. Debe ponerse de pie y trabajar junto al resto. Cuando se la rescata positivamente, es una herramienta más que funciona junto a las demás disciplinas que acumulan saberes. En combate contra la metafísica, vuelta contra sí misma, la filosofía puede y debe existir. Es deseable y necesaria, pero siempre bajo ciertas condiciones. El neokantismo y el propio meditar nietzscheano son la prueba de su éxito. Pero nunca en soledad. Con la filosofía sola no alcanza. Pero sin ella tampoco.

Por último, conviene distinguir los sentidos en que Nietzsche alude a lo filosófico, sobre todo cuando lo desvincula de lo metafísico. Nuestro *filósofo*, maestro en el arte de indefinir conceptos, no todo el tiempo toma los debidos reparos. De allí que en escritos venideros también proceda a juicios desiguales. Si los filósofos, en *Ecce homo* o en *El anticristo*, por caso, son considerados como *sacerdotes enmascarados* o *desarrollos ulteriores del tipo sacerdotal*; en *Más allá del bien y del mal*, por citar otro ejemplo, se distingue a los *obreros filosóficos* (más cercanos a la ciencia) de los verdaderos filósofos que crean valores; y se considera a los primeros como servidores de los segundos.<sup>724</sup> Nietzsche, pura dinamita, el pensador que partiría a la humanidad en dos. ¡Cómo iba él, justamente él, a salvarse de volar en mil pedazos! Todo buen mártir elige su muerte. Y cualquier explosión de ideas es preferible a la cruz.

---

<sup>724</sup> *Ecce homo*, Aurora, § 2, pág. 89. *El anticristo*, § 12, pág. 41. *Más allá del bien y del mal*, § 211, págs. 154 y 155.



## La culpa de los culpables

*Premios y castigos en el entierro del dios cristiano*

“Cuando estaba yo en mi causa primera, no tenía a Dios (...) me quería a mí mismo y no quería nada más; era lo que quería, y quería lo que era, y estaba libre de Dios y de todas las cosas... Por eso suplicamos a Dios que nos libre de Dios, y que concibamos la verdad y gocemos eternamente de ella, allí donde los ángeles supremos, la mosca y el alma son semejantes, allí donde yo estaba y donde quería eso que era y era eso que quería (...)”

Eckhart. *Sermón Beati pauperes spiritu.*

El ateísmo fue tradicionalmente propiedad de la izquierda. Al menos durante la Modernidad. Probablemente lo siga siendo. Durante el siglo XIX, y mal que le pese a Schopenhauer, dicho monopolio tuvo su fundamento teórico en lo insuperable de la riqueza analítica, política y poética de los mejores representantes de la llamada “izquierda hegeliana”.

“El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión*, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* [pundonor] espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma* espiritual.

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo.

Sobreponerse a la religión como la dicha ilusoria del pueblo es exigir para éste una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa *pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen, la crítica de este valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad*.

La crítica no arranca de la cadena de flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y broten flores vivas. La

crítica de la religión desengaña al hombre para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su sociedad como hombre desengañado que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su yo real. La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo.”<sup>725</sup>

Nuestros arrepentimientos (siempre tardíos) por el rodeo de esta cita tan extensa como inapropiada. Sin embargo, la intención es pertinente y busca poner de relieve los puntos de contacto entre algunas tradiciones. Y es que la *psicología* nietzscheana del cristianismo se asemeja en muchísimos aspectos a la crítica de la alienación llevada a cabo por los hegelianos de izquierda. Y en lo que no se parece se complementa fácilmente. En efecto, la cita anterior podría completarse con otra más concisa, bien condensada, unos pocos renglones que digan: “*Quien no sabe introducir su voluntad en las cosas, introduce en ellas al menos un sentido: es decir, cree que hay ya allí dentro una voluntad (principio de la ‘fe’)*.”<sup>726</sup>

Además de la decisiva pero vilipendiada obra de David Strauss, y de jactarse de tener a Bruno Bauer entre sus *lectores distinguidos*, consta que Nietzsche se interesó por los textos de Stirner, Feuerbach y Dühring.<sup>727</sup> Y sabemos que muchos de sus *arranques intempestivos* contra la racionalidad moderna, el realismo y la ciencia, estaban dirigidos principalmente contra Hegel y el hegelianismo, de quienes, obviamente, toma mucho más de lo que él cree. Entonces, más que dudar de los desconocimientos en la materia, tenemos que recordar nuevamente la humillación que le produce a nuestro autor el sentirse deudor de tradiciones impropias.

Nietzsche odiaba a Hegel, pero menos por haberlo leído detenidamente que por haber heredado el rechazo de un Schopenhauer que tenía en el de Stuttgart a su peor enemigo. El reformismo burgués de los hegelianos y un prejuicio de la época que asociaba hegelianismo a judaísmo terminaron de hacer el resto.<sup>728</sup> La repulsión no obsta para que en materia religiosa sean varios los supuestos compartidos por

---

<sup>725</sup> Marx, C. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, volumen I, págs. 491 y 492.

<sup>726</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, § 18, pág. 32.

<sup>727</sup> Sobre la influencia de *El único y su propiedad* en el pensamiento nietzscheano hay una vasta literatura probatoria, otros tantos debates (en los que intervinieron Overbeck, Köselitz, Elisabeth Nietzsche y hasta Eduard von Hartmann) y una anécdota muy graciosa sobre los temores del susodicho a las acusaciones de plagio, además de la vergüenza que le ocasionaba verse obligado a reconocer que varias de sus ideas llevaban el sello distintivo de un anarco-individualista. Por su parte, las referencias a *La esencia del cristianismo* de Feuerbach las encontramos tempranamente en un fragmento de carta a Gustav Krug y Wilhelm Pinder del 27 de Abril de 1862, *Correspondencia I*, págs. 211 y 212. También su *Fatum e historia* (1862) camina en ese sentido. Janz prueba la lectura de varios textos de Feuerbach en los años posteriores. Por último, al descubrimiento en 1865 de *La vida de Jesús* de Strauss debe Nietzsche sus primeras disputas familiares por motivos religiosos, cuestión que acabará en su negativa a comulgar por esos días y en su posterior renuncia a los estudios de teología. Durante años Nietzsche siguió leyendo con atención las obras de Strauss, a tal punto que dedica una *Consideración Intempestiva* a polemizar contra una de ellas (*La vieja y la nueva fe*). Sobre las disputas familiares véase la carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche, 3 de Mayo de 1865, *Correspondencia I*, pág. 328.

<sup>728</sup> González Varela, N. *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Barcelona, Montesinos, 2010.



Nietzsche y la izquierda hegeliana. El primero de ellos, obvio, es la suscripción a la crítica de antropocentrismo (que anida en todas las religiones) y que ya había sido formulada por Jenófanes en el siglo VI a.C. Los dioses son invención de los hombres y no a la inversa. Por eso cada cultura los forja a imagen y semejanza.<sup>729</sup>

El segundo supuesto consiste en sostener que toda religión supone un ocultarse del hombre en desmedro de sus propias creaciones. Las dos cosas, desaparecer y rebajarse. Nos negamos el mérito de nuestras obras y lo acompañamos de un sentimiento servil hacia ellas. Esto da como resultado una extrañísima forma de narcisismo: el hombre se arrodilla ante algo superior, sin percatarse de que en realidad se está homenajeando a sí mismo. En lugar de regocijarse, lo que hay es pura humillación, sumisión ante eso *otro* que aparece arriba nuestro: lo sobre-humano. De esta manera, *esclavizado ante las criaturas de su propio cerebro*<sup>730</sup>, la humanidad se niega su fortaleza y vitalidad, la capacidad para readueñarse de su vida: se prohíbe la libertad.

Con este negarse la libertad y la propia condición creativa a través de *sus* seres imaginados, el hombre religioso termina rechazando su vida real, el mundo tal como es, el estado de cosas que le viene dado, la posibilidad de subvertirlo: la religión es, ante todo, huída. Un evadirse de la realidad. Por eso el *más allá* (como trasmundo) consume y completa la alienación: deja al hombre fuera de sí y le permite escaparse del *más acá*. La crítica nietzscheana, la neohegeliana y también la freudiana, comparten esta denuncia hecha desde la inmanencia, cuestión que estrictamente hablando ya había sido exquisitamente planteada por ese auténtico visionario llamado William Blake. Hacia el final de sus *Proverbios del infierno*, el místico inglés cantaba:

“Los poetas antiguos animaban todos los objetos sensibles con Dioses o Genios, llamándolos con los nombres y adornándolos con las propiedades de los bosques, ríos, montañas, lagos, ciudades, naciones y de todo aquello que sus expandidos y numerosos sentidos podían percibir.

Y estudiaban en particular el genio de cada ciudad y país, y lo ponían bajo el auspicio de su divinidad mental.

Hasta que se construyó un sistema, que algunos aprovecharon para esclavizar al vulgo intentando concretar o abstraer a las divinidades mentales de sus objetos; así empezó el sacerdocio.

Eligiendo formas de veneración extraídas de los cuentos poéticos.

Y al fin proclamaron que los Dioses así lo habían ordenado.

---

<sup>729</sup> “Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos.” (...) “Los etíopes [dicen que sus dioses son] *de nariz chata y negros; los tracios, que [tienen] ojos azules y pelo rojizo.*” “Pero si los bueyes, [caballos] y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes, tal como si tuvieran la figura correspondiente [a cada uno].” En: Clemente de Alejandría. *Miscelánea*, v 109. Citado en: AA.VV. *Los filósofos presocráticos*. *Op. cit.*, págs. 281, 294 y 295.

<sup>730</sup> Marx, C. *El Capital*. La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1962. Tomo I, pág. 565.

Así los hombres olvidaron que todas las divinidades residen en el corazón humano.<sup>731</sup>

Y Nietzsche se suma al coro:

“Toda la belleza y toda la sublimidad que nosotros hemos atribuido a las cosas tanto reales como imaginarias yo quiero reivindicarlas como patrimonio y como producto del ser humano: como la más hermosa apología de éste. El ser humano como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder - ¡oh, qué generosidad la suya, propia de un rey, con la cual ha llenado de regalos a las cosas para *empobrecerse* y sentirse miserable! Ése ha sido hasta ahora su máximo desinterés, haber admirado, haber adorado y haber sabido ocultar ante sí mismo que él había sido el que había creado eso mismo que admiraba.”<sup>732</sup>

¡Terribles injusticias que genera el olvido! ¡Tantos castigos inmerecidos! ¡Cuántos premios no concedidos! El hombre religioso como artista, como poeta, como inventor, como mendigo de ilusiones. El hombre religioso como enemigo de la verdad, opositor al realismo, artífice de *otra* verdad, nihilista del mundo. En él se condensan buena parte de las frustraciones humanas.

Nietzsche considera que la vida ultramundana existe a condición de negar la terrenal. Lo mundano es lo que hay, lo sensible, lo natural. El ateo, decía Sylvain Maréchal, *es el hombre de la Naturaleza*. Aquí la pequeña gran deidad del ateísmo. Con la ventaja de que, a cambio de sus servicios, lo natural no exige renunciadas, ni sacrificios, ni humillaciones. La Naturaleza no prescribe obrar de este modo, ni orar de aquel otro. En el caso específico de Nietzsche, la naturaleza únicamente nos invita a que la aceptemos tal cual es. Y no parece cosa fácil, sobre todo cuando somos parte de ella. *Amor fati*. Amarlo todo puesto que todo es destino. Suena lindo y sin costo alguno, pero sólo hasta que caemos en la cuenta de que también hay que amar lo peor de uno mismo.

*El hombre es un animal que venera.*<sup>733</sup> Por ello asumir lo natural requiere de entereza y valentía personal. Vivir sin dioses es vivir en una adversidad inicial, entre vacío e incertidumbre. La Naturaleza no manda a hacer, no brinda un fin, ni un sentido, ni una forma correcta de encarar las cosas. No premia ni castiga. No garantiza nada: nos lanza al mar de la contingencia. Hay que aprender a nadar. Y encima a contracorriente. La libertad tiene dos caras. Y el mundo a la intemperie es doblemente mundo. Quienes no pueden con él, quienes no tienen la voluntad para moverse por sí mismos, pues ponen su fuerza fuera de sí, poca o mucha, real o potencial. Pero siempre fuera, como si solos se ahogaran. El rezo, la plegaria, el sacrificio y la oración expresan esa necesidad de salirse de uno para pedirle a otro. Causalidades imaginarias que ocultan al verdadero sujeto de acciones y omisiones,

---

<sup>731</sup> Blake, W. *Matrimonio del Cielo y el Infierno*. Buenos Aires, Need, 1998, pág. 29.

<sup>732</sup> Fragmento póstumo, noviembre de 1887-marzo de 1888, 11 [87], pág. 391.

<sup>733</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 343, pág. 213.

que descargan responsabilidades, que descansan de ellas. La *mala fe* del creyente, su autoengaño permanente. Estamos *condenados a ser libres*, pero seguimos adorando a los jueces que nos encarcelan.

Ni los dioses ni la fe mueven montañas. Son los cuerpos y las mentes convencidas de la fuerza sobrehumana. Y es en este aspecto donde aparecen las grandes diferencias entre Nietzsche y los hegelianos de izquierda; cuestiones que a primera vista aparentan ser políticas. Todos coinciden en que la enajenación es un mal. En que el hombre debe recuperar la relación con el mundo y consigo mismo. Su libertad, su racionalidad, su naturalidad, su sentido de realidad, también su valentía. Pero Nietzsche considera, sobre todo en el caso del cristianismo, que la religiosidad es expresión de la debilidad de temple, resultado de una conformación deficitaria del carácter, de escasa voluntad de vida, de resentimiento ante ella. Para él, la religión también es opio, pero no de los pueblos, sino de los débiles y mediocres, de los que necesitan consuelo para justificar su fracaso: la religión *liga* a quienes previamente tenían necesidad de lazos, y también de látigos.

Nietzsche no se condele de *los miserables*. Por eso deja librado el problema de la desalienación al temperamento individual, y a la suerte de poseer unos caracteres que permitan hacerlo. Hay quienes podrán ver la realidad, vivir en este mundo, actuar en él, dejar de querer la nada, recuperar la voluntad de vida y el instinto de acción, dictarse los propios valores, desafiar la autoridad, separarse del rebaño, *desligarse* de él. *Llegar a ser el que se es*. La frase de Píndaro hizo mella en el hijo del pastor. Educado y crecido bajo un luteranismo opresivo, tuvo que, quiso y pudo protestar contra todo, protestantismo familiar incluido. Y *llegó a ser el que era*, un espíritu libre que alcanzó su destino, que eligió aceptarlo. O lo que es lo mismo: la *lotería natural* le trajo buenas noticias.

Nietzsche tuvo la *suerte* de poder ser oveja negra. Pero así no piensan los jóvenes hegelianos. Hacen una valoración distinta del rebaño. Y en principio no lo toman como tal. La izquierda suele ser optimista acerca de la condición humana. Es más, su optimismo la lleva a menudo a creer que la especie no tiene esencia. Que el hombre es lo que vaya siendo. Que la libertad es su condición natural y primera. La libertad fundante y esencial. Arcilla pura, en el fondo, continuidad con la teología... Los hegelianos de izquierda confían en que, transformando sus condiciones, la humanidad podría tener una verdadera realización que acabaría con los fantasmas religiosos: que en un mundo justo del *más acá* se volverían innecesarios los consuelos del *más allá*. La autorrealización humana es factible. ¿Cómo hacerlo? ¿Crítica intelectual o revolución social? ¿Asesinar a Dios con argumentos mundanos o terminar con el mundo que hace imprescindible el argumento de Dios? Aquí comienzan las disputas entre los propios hegelianos, llamados rápidamente a dividirse entre idealistas y materialistas.

La otra gran discrepancia entre ellos y Nietzsche concierne al día después de la muerte de Dios. Si unos encuentran lícito terminar con todo resabio de religiosidad, sustituyendo la trascendencia divina por la inmanencia de la racionalidad humana; nuestro romántico parece ser menos proclive a que el trono

del difunto quede totalmente vacante. Su teoría del genio y las personalidades excepcionales, la idea de ultrahombre (*más allá* tiene que haber algo superior), su propio *apostolado*, su *conciencia de enviado*, la *divinización* de sí mismo, el tono evangelista de algunos de sus textos y la persistencia en resucitar a Dionisos, entre otras cosas, hacen que Nietzsche sea un blanco legítimo de las críticas de panteísmo o neopaganismo.<sup>734</sup>

Volvamos al *Origen*. Decíamos que el ateísmo había sido frecuentemente bandera de la izquierda. Entonces Nietzsche se nos aparece encarnando otra anomalía: la de haber sido el primer ateo *radical y visceral de la derecha política*.<sup>735</sup> También fue el genealogista más sutil de la doctrina judeocristiana. Puso de relieve tanto su humanidad como su antigüedad. Llegó al corazón de sus *argumentos*, reveló mecanismos, las *razones* y los *motivos* que hacían viables y necesarias sus creencias, desmanteló su moral, su política y la lógica institucional que los acompañaba, auscultó la mentalidad de fieles y jerarcas, trazó las antropologías correspondientes, analizó discursos, vinculó las fuentes históricas, los personajes, los preceptos, sus consecuencias éticas... asumió la tarea con plena conciencia de la enemistad, con ansias de victoria y rigurosidad intelectual a la vez. La victoria podía darse a condición de reconocer lo colosal del enemigo. Y la primera gran batalla dio comienzo en el período que nos ocupa: *Humano, demasiado humano* es la *confesión pública* del ateísmo nietzscheano.<sup>736</sup>

Si la inteligencia es la capacidad de adaptación al medio, entonces la genialidad debiera ser la facultad de subvertirlo, de volver a empapararlo de artificialidad y ridículo... Ver lo histórico allí donde se nos aparece como natural. En esto consiste, siguiendo a Ricoeur, la seña distintiva que Foucault encuentra en Nietzsche, Freud y Marx. El multifacético francés acierta al caracterizar a nuestro autor por una sospecha cuya sagacidad principiaba invirtiendo el carácter bondadoso del signo en general. Es dicha inversión, cruel y maliciosa, aunque se haga por estricta moralidad, la que permite la destrucción de la moral. Esta avanzada se da desde múltiples lugares, con objetivos dispares y apelando a diversas herramientas. Aunque aunando las fuerzas de tradiciones precedentes, no por ello dejó de ser osada. Si Dios ya estaba muerto, cosa dudosa en sí, Nietzsche fue el encargado de la autopsia. La suya fue una labor magistral, paciente, microscópica, meticulosa,

---

<sup>734</sup> Sobre la *religiosidad* nietzscheana puede consultarse el ensayo de Lou Salomé, que carece de cualquier tono acusatorio pero se encamina con muy buenos argumentos en esa dirección.

<sup>735</sup> Dannhauser, W. *Op. cit.*, pág. 788.

<sup>736</sup> Sabemos que ya en 1865 comienzan las primeras discrepancias con la ortodoxia recibida. Las desavenencias con la religión judeo-cristiana continúan durante 1866, bajo el impacto de la lectura de *El mundo como voluntad y como representación* y el agnosticismo kantiano. Hacia 1869 ya se van clarificando, aunque siempre *sotto voce* o en correspondencias a los amigos. Esta timidez irá menguando hasta volverse crítica explícita y radical entre 1874 y 1875, cuestión que seguirá *in crescendo* hasta la plenitud de su período ilustrado. Ver, entre otros, cartas a Carl von Gersdorff, 7 de Abril y 12 de Julio de 1866, *Correspondencia I*, págs. 383, 384, 401 y 402. - Carta a Hermann Mushacke, 11 de Julio de 1866, *Op. cit.*, pág. 399. - *Schopenhauer como educador*, Capítulo 6, pág. 81. - Fragmento póstumo, comienzo de 1874-primavera de 1874, 32 [1], pág. 535. - Fragmento póstumo, primavera-verano de 1874, 35 [12], pág. 572. - Carta a Carl von Gersdorff, 13 de Diciembre de 1875, *Correspondencia III*, págs. 127 y 128. - Carta a Elisabeth Nietzsche, 31 de Marzo de 1877, *Op. cit.*, pág. 206.

creativa... *A todas luces* hecha con auxilio de la Divinidad. Su resultado, a nuestro entender, es uno de los mejores aportes que Nietzsche hizo a la cultura.

Hay quienes encuentran respuestas simples a problemas que no lo son.<sup>737</sup> Amén por ellos, pero la impugnación de Nietzsche al cristianismo tiene innumerables y profundos motivos. Aquí resulta imposible elaborar un análisis (siquiera somero) de la cuestión. Sabemos que hay razones políticas, como los valores plebeyos, igualitaristas y democráticos que predominan en él: el colectivismo cristiano resulta nauseabundo al paladar negro de nuestro gran hombre.

También hay razones *morales*: motivos vitales y humanistas que apuntarían contra la llamada *moral de la renuncia*. La moral como una sutil forma de crueldad, como *universalismo de la venganza*.<sup>738</sup> Entre estas cuestiones que atañen a la vida tenemos desde el fomento cristiano de la debilidad, la flagelación, la culpa, el dolor y la mala conciencia, hasta la impugnación de los instintos, el cuerpo y el placer en general. O en otras palabras, y como concede el propio Jaspers, por el odio y la negación que profesa el cristianismo hacia la realidad. Por todo esto el cristianismo es considerado insano, es un credo que debilita, una enfermedad; y su Dios, por tanto, *un Dios de enfermos, un Salvador*.<sup>739</sup>

Además hay razones ideológicas, e incluso cuestiones que lindan con lo jurídico, todas manchadas de cierto tinte liberal. En este sentido, cada tanto

---

<sup>737</sup> Sirva como muestra el caso de Leonardo Polo para quien el ateísmo nietzscheano se explica, básicamente, por *su negativa a ser hijo* y *su rechazo de la dependencia radical*, producto del odio que Nietzsche sentía por su padre (Sic). Polo, L. *Nietzsche como pensador de dualidades*. Navarra, EUNSA, 2005, pág. 36 y también 117. Del contenido de la crítica nietzscheana, de los métodos empleados, de la tradición en que se inscribe, de algún acierto, aunque más no sea accidental... de todo ello, nada de nada. Por lo demás, como análisis y crítica, el libro de Polo es muy pobre, y es él quien se revela como el auténtico pensador de dualidades: buen exponente de que los *sanos* dogmas impiden pensar a *un otro* que reflexiona con esquemas que no son los propios, al *otro* que está en un polo distinto. En el fondo, lo único que Polo anhela es una excusa para desarrollar posiciones filosófico-cristianas, cosa que no estaría mal si ello no se hiciera con la previa y malograda declaración de intenciones que supondría *entender, aclarar, investigar* o *refutar* a Nietzsche. Para hacerlo efectivo, Polo debiera haber presentado seriamente aquello que desea criticar. Tendencioso, parcial, simplista, el autor parte de una selección arbitraria de textos y de pecados capitales como una mala documentación a nivel biográfico y filológico (que lo lleva a afirmar, por ejemplo, que el *espíritu libre* aparece en *Aurora* y en *La gaya ciencia*). Como colofón nos encontramos con un producto reduccionista y estérilmente reaccionario, cuyas únicas consideraciones *excitantes* son las que atañen al *sexo al margen de la procreación* (pág. 167). En conclusión, dicho libro carece del principio básico de la reconstrucción caritativa, una falencia que Polo debiera paliar, aunque más no sea por la piedad que también debe tenerse con los ateos.

<sup>738</sup> Sloterdijk, P. *Sobre la mejora de la buena nueva*. Madrid, Siruela, 2005, pág. 49. También Safranski, R. *Op. cit.*, pág. 198: “El análisis nietzscheano de la moral sigue la tendencia casi obsesiva a descubrir la crueldad primaria que la moral enmascara.”

<sup>739</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 370, pág. 259. Idéntica sentencia en *Nietzsche contra Wagner*, Nosotros, antípodas, pág. 86. También en *El caminante y su sombra* (§ 78, pág. 146): “La creencia en la enfermedad, como enfermedad. Sólo el cristianismo ha pintado al diablo en la pared del mundo; sólo el cristianismo ha introducido el pecado en el mundo. La fe en los remedios que contra él ofrecía ha ido paulatinamente socavándose hasta las más profundas raíces; pero sigue persistiendo la fe en la enfermedad que ha enseñado y difundido.”

Nietzsche aspira un aire progresista y pretende desterrar resabios reaccionarios de la legislación. Tal es el caso de la prohibición del suicidio y la eutanasia:

“(…) ¿por qué habría de ser más honroso para un hombre llegado a viejo, que siente la mengua de sus fuerzas, esperar su lento agotamiento y derrumbe que fijarse un plazo con plena conciencia?”<sup>740</sup>

“(…) Hay un derecho según el cual le quitamos la vida a un hombre, pero no uno según el cual le quitemos la muerte: esto no es sino crueldad.”<sup>741</sup>

Nietzsche declara que, merced al blindaje que proporciona su fe, el cristianismo se inmunizó exitosamente: es imposible destruirlo con argumentos - no se lo puede refutar, de la misma manera en que *no se puede refutar una enfermedad de la vista*.<sup>742</sup> Los errores salen indemnes de cualquier ataque; a lo sumo, lo que se puede poner en cuestión son las *necesidades* que obligaron a ellos, o lo que es lo mismo, las *causas* que ocasionaron la enfermedad. Ahora bien, al margen de que Nietzsche crea que no refuta contenidos, lo cierto es que sí lo hace. Y por ello es que contamos con muchas impugnaciones de orden estrictamente lógico y cognitivo, junto a acusaciones de preceptos imposibles, incursiones en contradicciones varias o, lisa y llanamente, un rechazo directo de la doctrina cristiana porque ésta se sostiene en burdas mentiras: en incontables ocasiones el cristianismo es acusado de falsedad. Estas últimas razones, dado el famoso imperativo de veracidad cristiano, podríamos decir que también son razones teológicas...

“(…) Un dios que engendra hijos con una mujer mortal; un sabio que incita a no trabajar más, a no juzgar más, sino a atender los signos del inminente fin del mundo; una justicia que acepta al inocente como víctima propiciatoria; alguien que ordena a sus discípulos beber su sangre; oraciones por intercesiones milagrosas; pecados cometidos contra un Dios, expiados por un Dios; temor de un más allá cuya puerta es la muerte; la figura de la cruz como símbolo en una época que ya no conoce la condena y la vergüenza de la cruz; ¡qué hálito estremecedor nos lanza todo esto, como procedente del sepulcro de un remotísimo pasado! ¿Cómo creer que algo así sea todavía creído?”<sup>743</sup>

Nietzsche se sirve de la filosofía y de la lógica contra la teología, cuestionando axiomas como el libre albedrío, la legitimidad del castigo, el platonismo sustancialista que lo encubre, la idea de Dios como motor inmóvil o *causa sui*, el supuesto de la creación *ex nihilo*, la supuesta imperfección del mundo de los sentidos, etc.

---

<sup>740</sup> *Humano, demasiado humano*, § 80, pág. 82.

<sup>741</sup> *Humano, demasiado humano*, § 88, pág. 84. Para la muerte libre y la eutanasia en el Nietzsche maduro ver *Así habló Zaratustra*, I, De la muerte libre, págs. 114 y 115.

<sup>742</sup> *El caso Wagner*, Epílogo, págs. 57 y 58.

<sup>743</sup> *Humano, demasiado humano*, § 113, pág. 103.

Por último, hay una serie de críticas que son de neto corte histórico, psicológico, antropológico y sociológico. Entre ellas encontramos la mentada denuncia de la religión como alienación, las pulsiones secretas que anidan en el hombre religioso, las cosmovisiones erradas que se inculcan o su evidente carácter antropomórfico. *Platonismo para el pueblo, metafísica del verdugo...* La irracionalidad e inmoralidad del cristianismo se hace visible por doquier.

No toda crítica dio en el blanco, ni fue exhaustiva la investigación que la guió. Aún así Nietzsche pulveriza las bases de la religión históricamente practicada y, sobremanera, la de raigambre judeocristiana. La muerte de Dios le debe mucho puesto que fue él, personalmente, un gran acelerador de la tragedia. Ninguna cosmovisión, credo o institución implota fácilmente. Nietzsche lo sabe, y por eso adjudica el deicidio al devenir histórico, pero también a sus hacedores concretos. No se le escapa que el proceso fue propulsado formidablemente por los tiempos modernos, y en particular por el racionalismo europeo de matriz ilustrada. En este sentido podemos decir que Nietzsche es hijo de su tiempo. Bastardo y desobediente, pero familia al fin.

Lo que aquí y ahora quisiéramos destacar, a los fines de nuestro objeto, es que para Nietzsche el cristianismo no es únicamente insalubre, injusto, retrógrado e inmoral, sino que además es falso, errado y mentiroso. Y ello porque no se corresponde con lo real, con los hechos, con la naturaleza, con el mundo objetivo, con los datos asequibles a todos. Las mentiras cristianas campean por doquier. Y con ellas, las verdades científicas nietzscheanas, involuntariamente o a drede, se fortalecen como nunca.

“*La tragicomedia de Ratisbona.* (...) Y para aumentar la impresión de horrible farsa, agréguese que ninguna de las tesis sobre las que entonces se controvirtió en Ratisbona, ni la del pecado original, ni la de la redención mediante intercesión, ni la de la justificación por la fe, es de ningún modo verdadera ni tiene tampoco nada que ver con la verdad, que todas ellas son ahora reconocidas como fuera de discusión; y, sin embargo, el mundo ardió en llamas a propósito de ellas, es decir, a propósito de opiniones a las que no corresponden en absoluto cosas ni realidades (...).”<sup>744</sup>

“(...) El cristiano (...) ha incurrido en el sentimiento de autodesprecio a causa de algunos errores, es decir, a causa de una interpretación falsa y anticientífica de sus acciones y sentimientos (...).”<sup>745</sup>

“(...) Cuando uno se percata del extravío de la razón y la fantasía, deja de ser cristiano.”<sup>746</sup>

---

<sup>744</sup> *Opiniones y sentencias varias*, § 226, pág. 78.

<sup>745</sup> *Humano, demasiado humano*, § 134, pág. 110.

<sup>746</sup> *Humano, demasiado humano*, § 135, pág. 111.

“Con la religión se echa uno a perder la cabeza - no hay que meditar *en absoluto*.”<sup>747</sup>

Tanto en el joven Nietzsche como en el último encontramos citas de este tenor.<sup>748</sup> Por eso la oposición entre ciencia y religión trasciende el período que estudiamos, haciendo de Nietzsche un realista con todas las letras. Donde mejor se aprecia esto es en *El anticristo*. Allí la verdad como adecuación resplandece en lo inadecuado del cristianismo. La *causalidad real y natural* (científica) se opone a la *causalidad imaginaria*; la razón sana hace lo propio con la enferma. La interpretación filológica que aborda *los hechos sin falsearlos* se diferencia de las lecturas erradas y mentirosas de la teología. El mundo fenoménico y sensible difiere del mundo fantasmagórico y ficticio del hombre religioso... Razón y fe, si acaso se comunican, es sólo para insultarse.

(...) Una religión como el cristianismo, que en ningún punto tiene contacto con la realidad, que se derrumba tan pronto como la realidad obtiene su derecho, aunque sólo sea en *un* punto, tiene que ser, como es obvio, enemiga mortal de la ‘sabiduría del mundo’, quiero decir, *de la ciencia*, - esa religión dará por buenos todos los medios con que puedan quedar envenenadas, calumniadas, *desacreditadas* la disciplina de espíritu, la pureza y la severidad en las cuestiones de conciencia del espíritu, la aristocrática frialdad y libertad de espíritu. La ‘fe’ como imperativo es el *veto* a la ciencia, - *in praxi* [en la práctica], la mentira a cualquier precio...”<sup>749</sup>

“En un terreno tan *falso*, en el que toda naturaleza, todo valor natural, toda *realidad* tenían contra sí los instintos más hondos de la clase dominante, creció el *cristianismo*, una forma de enemistad mortal, hasta ahora no superada, a la realidad.”<sup>750</sup>

“(...) Pero mi sentimiento cambia, estalla, tan pronto como ingreso en la época moderna, en *nuestra* época. Nuestra época está enterada... Lo que en otro tiempo no era más que algo enfermo se ha convertido hoy en algo indecente, - es indecente ser hoy cristiano. *Y aquí comienza mi náusea*. - Miro

---

<sup>747</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [86], pág. 254. También se afirma en el fragmento póstumo del otoño de 1880, 6 [290], pág. 652, que las religiones están basadas en *juicios falsos del intelecto*. En *Aurora*, I, § 58, pág. 112, se enfatiza el carácter irracional del cristianismo y se pone de relieve su preferencia por los afectos. En el fragmento póstumo, primavera de 1880, 3 [105], pág. 532, se oponen fe y cristianismo a ciencia, razón y voluntad de saber. Y también en *La gaya ciencia*, III, § 151, págs. 134 y 135, se dice que los trasmundos de la religión y la metafísica son *errores, defectos de la inteligencia, interpretaciones erradas* de la Naturaleza.

<sup>748</sup> Se opone ciencia a cristianismo en el fragmento póstumo, comienzo de 1874-primavera de 1874, 32 [1], pág. 535. Es llamado *hipócrita* y *embustero* en *Schopenhauer como educador*, Capítulo 6, pág. 81. Es acusado de falsedad y enemigo de la vida en el fragmento póstumo, primavera-verano de 1874, 35 [12], pág. 572. Y a través de Wagner es enemistado a la ciencia en *El caso Wagner*, Capítulo 3, pág. 27.

<sup>749</sup> *El anticristo*, § 47, págs. 91 y 92.

<sup>750</sup> *El anticristo*, § 27, pág. 62.



a mi alrededor: ni una palabra ha quedado ya de lo que en otro tiempo se llamó ‘verdad’, nosotros no soportamos ya ni siquiera que un sacerdote tome en su boca la palabra ‘verdad’. Aun cuando la pretensión de honestidad sea modestísima, nosotros *tenemos* que saber hoy que, en cada frase que dice, un teólogo, un sacerdote, un papa, no sólo yerra, sino que *miente*, - que ya no es libre de mentir por ‘inocencia’, por ‘ignorancias’. (...) ¡Qué *engendro de falsedad* tiene que ser el hombre moderno para *no avergonzarse*, a pesar de todo, de seguir llamándose cristiano!”<sup>751</sup>

A pesar de la elocuencia de las citas, hay autores como Jaspers que, para no adjudicarle a Nietzsche un criterio de verdad fuerte que lo acerque a la ciencia, siguen sosteniendo que éste no acusa al cristianismo de falsedad, o mejor dicho, que las mentiras cristianas que Nietzsche denuncia son menos de índole gnoseológico que pragmático-moral. Nuestro autor, afirma Jaspers, distinguiría las mentiras constructivas y creadoras, de aquellas otras (destructoras) propias del cristianismo.<sup>752</sup> De esta forma, habría unas mentiras que convienen a la vida y otras que le resultarían perjudiciales.

Pero Jaspers quiere tapar el sol con las manos puesto que la impugnación nietzscheana al cristianismo no es cuestión de perspectivas ni de una interpretación que no convenga a la vida: más bien no conviene a la vida porque rechaza los datos que ésta proporciona. Para Nietzsche, la doctrina cristiana es básicamente irracional, absurda, ilógica, antinatural. Lo repetimos: además de nociva y poco saludable, es falsa y mentirosa. Y si las citas anteriores no bastaran para entender que la mentira y la insalubridad cristiana son dos cosas separadas, pues entonces debiera alcanzar con comparar los juicios de Nietzsche sobre el budismo: éste también es pensado como una religión decadente, pero que no obstante asume la realidad, su práctica es objetiva y apegada a los hechos. El budismo es una *religión positivista*.<sup>753</sup>

¿Es que acaso Nietzsche podría acusar al cristianismo de construir un mundo falso y nocivo siendo un perspectivista radical, juzgando que toda construcción es resultado de una perspectiva determinada? ¿Cómo podría decir que el cristianismo miente sobre los hechos históricos reales sin afirmar la existencia previa de una realidad y de unos hechos históricos? El filólogo que lleva dentro le impide siquiera balbucearlo. De hecho, Nietzsche emprende y busca una exégesis auténtica de las escrituras cristianas. Y en su labor tampoco hay perspectivismo, sino búsqueda de objetividad histórica clásica: a la hora de saber quién era Jesús y cómo era su auténtica personalidad, cuál era su *verdadera* palabra, cómo se deformó su discurso gracias a Pablo y a los Padres de la iglesia. Y aquí la filología es considerada como una ciencia rigurosamente apegada a la verdad. El mismo espíritu es aplicado a la hora de rastrear la conformación religiosa del cristianismo, las fuentes de las que bebe, las religiones y credos que incorpora: hay un estudio histórico y sociológico de

---

<sup>751</sup> *El anticristo*, § 38, págs. 75 y 76. Ver además § 15 (págs. 44 y 45), § 30 (págs. 65 y 66), § 37 (pág. 74), § 42 (págs. 81 y 82), § 52 (pág. 100), § 62 (págs. 120 y 121), entre muchas otras.

<sup>752</sup> Jaspers, K. *Nietzsche y el cristianismo*. Bs. As., Leviatán, 1990, pág. 43.

<sup>753</sup> *El anticristo*, § 20 y § 23, pág. 50 y ss.

las religiones que persigue los *hechos* tal como sucedieron, la realidad *tal cual fue*. La verdad de los hechos, y las interpretaciones que los falsearon. Y eso lo piensa hasta el último Nietzsche, el *perspectivista*:

“Aquí cada palabra es símbolo; no hay ya en el fondo ninguna realidad. El peligro de confundirse sobre estos símbolos es extraordinario. Casi todos los conceptos y valoraciones de la Iglesia inducen a error: no se puede malentender el Nuevo Testamento más radicalmente de como lo ha malentendido la Iglesia. Le faltaban todas las condiciones previas para una comprensión: la neutralidad del historiador, a quien le importa un rábano si ‘la salvación del alma’ depende de la palabra. (...) ¿Para qué sirve toda la educación científica, toda la crítica y la hermenéutica, si semejante contrasentido de interpretación bíblica como el que la Iglesia mantiene no ha hecho todavía que el sonrojo se convierta en el color de nuestro cuerpo?”<sup>754</sup>

Pasamos velozmente por algunas de las cuestiones capitales que Nietzsche piensa en relación a la religión. Analizamos los vínculos con ciertas tradiciones silenciadas por nuestro autor. Mencionamos varias objeciones que Nietzsche esgrime para impugnar al cristianismo en particular y, finalmente, volvimos al problema de la verdad como correspondencia. Allí corroboramos que Nietzsche, cuando combate las mentiras, se vuelve más científicista y realista que de costumbre. Su crítica se apoya en la verdad, en la objetividad y en la ciencia, al tiempo que se empapa del espíritu ilustrado que separaba razón y fe. La falsedad y la inmoralidad, entre otras cosas, hacen imposible que Nietzsche haga las paces con el cristianismo. La libertad de espíritu supone inmanencia, desalienación, naturalismo... coraje para asesinar a Dios. Fuerza para vivir sin él. Y sin embargo, nuestro ateo nos decía que la verdad científica había sido engendrada en los confesionarios. Que el imperativo de veracidad era un legado del cristianismo. Que somos más devotos de lo que suponemos. ¿Qué hacemos entonces? ¿Obligados a postrarnos nuevamente? ¡Es que no se puede apostatar en ningún caso!

---

<sup>754</sup> Fragmento póstumo, noviembre de 1887-marzo de 1888, 11 [302], págs. 449 y 450. También en 11 [359], pág. 468.

## No te apropiará del trabajo ajeno

*Discutiendo los alcances del imperativo de veracidad cristiano*

“De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre. Por este principio de su tratado lo desterraron los atenienses, y sus libros fueron recogidos de manos de quienes los poseían y quemados en el foro a voz de pregonero.”

Protágoras de Abdera

Citado en Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos ilustres*.

Se ha escrito tanto sobre la Muerte de Dios que al final no se sabe qué es lo que ha muerto, ni cómo, ni por qué lo ha hecho. Peor aún (y esto sí que es grave) todavía no asistimos al dichoso velatorio. Contribuyendo en la indefinición, en estas páginas trataremos de precisar una especie de efecto general que produjo el acontecimiento, limitándonos a considerarlo en lo que hace al tópico de la verdad. Partimos de una buena definición: “*La frase de que Dios ha muerto implica que Dios existió alguna vez. Dios existió mientras se pudo creer en Dios; Dios ha muerto porque creer en Dios se ha vuelto imposible. (...) Los descendientes de los hombres que crearon a Dios, hombres que han sido radicalmente modificados por la creencia en Dios, ahora lo asesinan (...) El Dios cristiano es muerto por la probidad intelectual, que es consumación de la moral cristiana.*”<sup>755</sup>

Si la deidad ha muerto (o agoniza aún) ello es porque resulta inviable una cultura asentada en la mentira. Dios mismo constituye una amplia metáfora para designar cosas tales como la asociación entre Bien y Verdad, la obligación de alcanzar ambas, la existencia de un sentido previo a la existencia, los trasmundos, las esencias, la cosa en sí, la ética asentada en ella, etc. El Dios mentado no es únicamente cristiano ni teológico. Es también un dios metafísico y moral. Es parmenídeo, socrático, platónico, aristotélico, cartesiano, idealista, kantiano... y también es el panteón que puebla el sentido común. Por supuesto que el dios judeocristiano cuenta entre aquéllos, puesto que es su expresión más acabada y sutil. Su muerte supone lo que algunos autores han dado en llamar el *fin de la ontoteología*. Lo que se agota es una determinada forma de considerar al Ser, una manera de ubicarse en él, con un inicio y un destino dados de antemano.

Dijimos que para Nietzsche fue el propio Dios quien entregó las armas a sus fieles. A través de la metafísica, la religión y la moral, educó a los hombres en la veracidad, alertándolos de la indecencia que implica el engaño. Por ello hay más de suicidio que de crimen. Quizás, matizando, una suerte de eutanasia celestial. Dios se ha dado muerte mediatamente, generando las condiciones que *a posteriori* iban a destruirlo. De esta manera, también la moral se *disuelve, auto-superándose*.<sup>756</sup>

<sup>755</sup> Dannhauser, W. *Op. cit.*, págs. 788 y 789.

<sup>756</sup> Fragmento póstumo, verano de 1886-otoño de 1887, 5 [71], pág. 165 y Fragmento póstumo, otoño de 1887, 10 [192], págs. 362 y 363.

Aunque citado en capítulos iniciales, volvemos a reproducir este fragmento decisivo:

“(…) el ateísmo absoluto y franco (…) representa un triunfo definitivo trabajosamente conseguido de la conciencia europea, el acto más fecundo de una educación de dos mil años enderezada hacia la verdad y que finalmente se veda a sí misma la mentira de la fe en Dios. Se comprende qué fue lo que en realidad venció al Dios cristiano: fue la misma moral cristiana, la sinceridad aplicada con rigor creciente, la conciencia cristiana refinada en los confesionarios, que se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa. (...) Son maneras de pensar que hoy han pasado ya, que tienen en contra la voz de nuestra conciencia y que ante el tribunal de toda conciencia delicada resultan inconvenientes y desleales y arguyen mentira, afeminación y cobardía. Esta severidad, más que nada, es lo que hace de nosotros buenos europeos, herederos de la más reñida y más valerosa victoria sobre sí misma que ha conseguido Europa.”<sup>757</sup>

Masculina victoria de Europa sobre sí misma, contra la cobardía y la mentira que la arropaban. ¿Asesinato o suicidio? No queda claro. Quizás ambas cosas a la vez. Volveremos sobre el tema, pero menos sobre sus implicancias machistas y etnocéntricas que sobre las razones que determinan este fin de época. De todas formas es indudable que la razón es el tribunal y el verdugo simultáneamente. Su secular oposición a la fe vuelve aquí a recuperar sus bríos. ¿Pero dónde nace y se desarrolla dicha conciencia? ¿De la propia consciencia cristiana? Nietzsche dice que sí. Pero aquí trataremos de desmontar los alcances de su planteo. Para ello regresaremos al período que nos ocupa, recuperando algunas consideraciones acerca del cristianismo. Y de Nietzsche esperamos la misma actitud que el Dios cristiano tuvo para con sus fieles: que nos entregue argumentos para negarlo. Con él tenemos la munición asegurada... Quien no se pone de acuerdo consigo mismo termina dándole armas a sus enemigos.

Notamos que nuestro autor es renuente a presentar la verdad por la positiva. Dado que la muerte de Dios supone también la de la Verdad con mayúsculas, ésta suele aparecer con refulgencia, pero siempre de forma lateral o por la negativa, sobre todo cuando entran en juego sus antagonistas. La religión es un caso emblemático, por cuanto es negadora de la verdad y de la realidad. Entonces la correspondencia y el realismo se cuelan en Nietzsche cuando analiza las formas de conocimiento que *no se corresponden* con la *realidad*, cuando está obligado a denunciar mentiras, supersticiones, falsedades, ficciones hechas y derechas. La religión como mentira

---

<sup>757</sup> *La gaya ciencia*, V, § 357, pág. 236 y ss. Ya vimos que en más de una ocasión asocia Nietzsche arte, debilidad y feminidad, como contrapartida de una masculinidad científica: “*Las mujeres y los artistas egoístas sienten contra la ciencia algo que está compuesto de envidia y sentimentalismo.*” *Opiniones y sentencias varias*, § 265, pág. 85.

existe, *ergo*, verdad y realidad también. Lo mismo sucede con la oposición entre la verdad y las creencias.

Ya vimos que además de ser parte del mundo del error, Nietzsche postula que la religión es enemiga de la vida, y que se introdujo en ella contrariando todas las prescripciones racionales. O mejor dicho, es una parte de la vida que niega la vida. Así se entiende cómo, cuando pondera artificios *irracionales* como el religioso, Nietzsche puede reconciliar vida y saber. Porque la mentira, en este caso, no es imprescindible para la vida. Y pareciera que ésta última puede y debe ajustarse a razón. Nunca, y bajo ningún concepto, Nietzsche considera que el cristianismo resulta una ficción deseable, necesaria o útil.

Ahora bien, si la relación entre ciencia y religión se caracteriza por un enfrentamiento que, sin embargo, habilita cierto parentesco o continuidad (tesis que deriva en el *suicidio-eutanasia* de Dios), en otros pasajes la oposición es tan grosera que Nietzsche opta por desvincular ambas esferas, al punto de hacerlas inconmensurables. Este procedimiento nos aleja de Nietzsche, llevándonos por el camino del *crimen* de Dios. Reproducimos un fragmento en donde se abona lo dicho:

“(…) *Nunca religión alguna, ni mediata ni inmediatamente, ni como dogma ni como parábola, ha contenido verdad alguna.* Pues todas han nacido del miedo y de la necesidad, se han deslizado en la existencia por caminos erróneos de la razón; quizá alguna vez, puesta en situación de peligro por la ciencia, haya introducido subrepticamente en su sistema alguna doctrina filosófica para que luego se la encontrase en ella; pero es una artimaña de teólogos, de la época en que una religión duda ya de sí misma. (...) En realidad, entre la religión y la auténtica ciencia no hay parentesco, ni amistad, ni siquiera enemistad: viven en planetas diferentes. Toda filosofía en la oscuridad de cuyos enfoques últimos brille una estela de cometa religiosa hace en sí sospechoso todo lo que presenta como ciencia: presumiblemente todo esto es asimismo religión, aunque bajo la máscara de ciencia.”<sup>758</sup>

La extrañeza entre ciencia y religión es tan flagrante que nuestro autor pareciera retractarse de su postulado general, aquel que mentaba que fue el imperativo de veracidad cristiano el que condujo a la cultura científica moderna. El cristianismo no sólo sería falso y mentiroso, sino que además alentaría la falsedad y la mentira. En esta línea quedarían inhabilitadas aquellas teorías e interpretaciones que, apoyándose en una multitud de consideraciones de nuestro autor, pretenden una ilación directa, incluso de génesis, entre cristianismo y científicismo moderno.<sup>759</sup>

---

<sup>758</sup> *Humano, demasiado humano*, § 110, págs. 98 y 99. Discutiendo contra Schopenhauer y un hipotético valor cognitivo de las religiones, el aforismo citado comenzaba marcando cierta *injusticia* que la Ilustración había cometido al no valorar adecuadamente las religiones. Para sorpresa del lector, la crítica nietzscheana termina siendo un *ajusticiamiento* bastante más cruel que el acometido por los propios ilustrados, todavía bajo el influjo de valores como la compasión.

<sup>759</sup> En la toda la bibliografía consultada no hemos encontrado desacuerdo en este punto, prueba fulminante de nuestra haraganería en el abordaje del estado de la cuestión. Sólo Heidegger

Para algunas de estas interpretaciones, los ateos y agnósticos debemos de dar las gracias a fieles y religiosos, puesto que al final de cuentas el racionalismo ilustrado y moderno procede de ellos. La fe en la verdad, su búsqueda y la obligación de encontrarla, todo es de su entera factura y propiedad. Peor aún, no sólo debemos agradecer las ofrendas graciosamente concedidas, sino también reconocer que, por cientificistas, ilustrados o racionalistas, en el fondo seguimos siendo cristianos, aunque ignorantes de nuestra condición. Además de maleducados y descortesés, ciegos a lo evidente. Para caso prototípico contamos con Jaspers quien, además del imperativo de veracidad, encuentra en el cristianismo la conquista de una ciencia universal y las características de la verdad obtenida: “*La certeza que se afirma en semejante conocimiento de la realidad sigue siendo de origen cristiano, aunque su contenido haya cambiado radicalmente.*”<sup>760</sup> Pero luego Jaspers va un poco *más allá* cuando nos dice: “*Aquel cuyo ateísmo es verdaderamente real termina por no interesarse ya por la verdad.*”<sup>761</sup>

De esta manera se nos induce a creer que para aspirar a la verdad no se puede menos que creer en Dios, y que de faltarnos dicha creencia estaríamos condenados al más crudo escepticismo. De hecho, esto es lo que postula Jaspers para el caso particular de nuestro autor. En su interpretación, el circunstancial apego de Nietzsche a la ciencia se explicaría porque durante su período *ilustrado* nuestro immoralista seguía afectado por su antigua fe cristiana. Devenido luego en ateo consecuente, se habría convertido en nihilista y escéptico del conocimiento, incluida la propia ciencia.

Pero nosotros ya vimos que los posicionamientos nietzscheanos en torno a la verdad y la ciencia son bastante más complejos. Sabemos que su escepticismo precede a su etapa *ilustrada*. Y que ni siquiera en su momento de optimismo científico desmesurado Nietzsche cree en la verdad a la manera de un Dios. Justamente por ello es que puede ser ateo y perseguir, al mismo tiempo, unas formas debilitadas (aunque no menos ciertas) de la verdad. De hecho, cuando Nietzsche habla de *ateísmo científico* está pensando en que se pueden buscar las verdades humanas sin apelar a trascendente alguno: la ciencia que imagina anhela *esa* clase de verdades, débiles, provisionarias, sospechosas de sí mismas, predispuestas al derrumbe, incómodas en la quietud. Y nada de ello encontramos nosotros en la actitud cristiana ante la verdad. Nuestra primera declaración de fe: el cientificismo de Nietzsche no tiene ningún punto de contacto con una religiosidad soterrada.

“Esa sensación ardiente, abrasadora del extático, ‘ésta es la verdad’, ese agarrar con las manos y ver con los ojos en quienes están dominados por la fantasía, el palpar el otro

---

manifiesta algunas dudas, aunque termina suscribiendo a la idea de continuidad entre el cristianismo y la ciencia. A favor de la tesis nietzscheana tradicional: *Nietzsche I*, pág. 156 y *Nietzsche II*, pág. 348. En contra de la misma, contraponiendo filosofía a teología y acentuando que la fe cristiana no busca saber sino sólo una certeza para la salvación: *Nietzsche II*, págs. 112 y 123.

<sup>760</sup> Jaspers, K. *Op. cit.*, págs. 50 y 52.

<sup>761</sup> Jaspers, K. *Op. cit.*, pág. 62.

nuevo mundo - es una enfermedad del intelecto, no una vía de conocimiento.”<sup>762</sup>

“(…) Fue una osadía del cristianismo proclamar el secreto, exigir la fe y rechazar el saber. En todas partes, la religión se basa en la fe.”<sup>763</sup>

Y sin embargo, se recita al unísono que la ciencia es una criatura parida *por* y *en* el cristianismo. Que la probidad científica emana de él. Que la igualdad, la razón, el universalismo, la teoría de la historia, la sospecha, la crítica, la Ilustración, que todo esto es cristiano... ¡Si hasta la posibilidad del ateísmo es cristiana! *Gracias a dios soy ateo*, llega a decir Vattimo, convencido de que para salirnos del mito judeocristiano no podemos usar otra lógica más que la nacida en su interior.<sup>764</sup> ¿Pero cuál es esa lógica y en qué consiste?

Claro que en un sentido específico, aunque de cierta dialéctica mal entendida, no hay ateo o agnóstico sin Dios. Como no hay ciencia sin dogma, ni bien sin mal, ni verdad sin mentira, ni vida sin muerte. Los contrarios se definen recíprocamente. Pero afirmar la antinomia entre cristianismo y ciencia no es lo mismo que atribuirle al primero cualidades genéticas sobre la segunda, y mucho menos donarle gratuitamente unos frutos que no le corresponden. Razonar así nos llevaría a inconsistencias de toda clase: los explotados debieran agradecer a los explotadores las mejoras en sus condiciones de vida; los revolucionarios habrían de considerar que los conservadores y reaccionarios son los responsables últimos de los cambios, y así hasta el infinito. Aquí nosotros encontramos más un juego de lenguaje que la explicación de un proceso histórico y por eso, ya despegándonos de Nietzsche, no podemos suscribir al postulado que reza que la probidad científica deriva de la evolución del imperativo de veracidad cristiano. Daremos algunas razones.

Ni la ciencia, ni la Ilustración, ni la Modernidad racionalista le deben nada al cristianismo. Ciertamente que no alcanza con declarar el amor a la verdad y decir buscarla. Además hay que obrar en consecuencia, ser coherente con lo dicho y trabajar para alcanzarla. Por eso cuando decimos *al cristianismo no le corresponden los frutos de ellas* es porque pensamos que tanto labranza como cosecha le fueron absolutamente extrañas. Luego, que una vez obtenidos los resultados, fueron estos históricamente ignorados, desvirtuados, condenados, ahogados y frenados, y ello de mil maneras distintas que no hace falta enumerar, aunque sí recordar que la actitud aún persiste.

Onfray recuerda un simple dato histórico: la cantidad de libros ilustrados censurados por la Iglesia durante tanto tiempo, los obligados a retractarse, los asesinados... Si la Ilustración o la Modernidad fuesen de matriz cristiana, cómo explicar que en la extensa lista de condenados por la Iglesia figuren nombres como lo de Malebranche, Rousseau y Voltaire (que ni siquiera eran ateos) y mártires del

---

<sup>762</sup> Fragmento póstumo, verano de 1880, 4 [152], pág. 571.

<sup>763</sup> Fragmento póstumo, verano de 1876, 17 [76], pág. 253. Borrador del § 227 de *Humano, demasiado humano*, pág. 153.

<sup>764</sup> Vattimo, G. - Onfray, M. - Flores d'Arcais, P. *¿Ateos o creyentes? Op. cit.*, pág. 22.

oscurantismo religioso anti-ilustrado como Giordano Bruno y Giulio Cesare Vanini, entre otros.<sup>765</sup> La lista continúa al día de hoy y, sin embargo, no es ella el mayor problema: la cuestión no es qué libros ni qué autores fueron prohibidos o asesinados. Víctimas y verdugos aquí resultan secundarios: el tema es la prohibición como tal, y ésta refleja una tendencia caracterizada por cierta actitud hacia el saber. Entonces la pregunta es: ¿qué clase de vínculo genético puede tener la religión con la ciencia, la Ilustración o la razón, si la prohibición constituye parte sustancial de su ser histórico?

Lo reiteramos. El problema no puede enfocarse sobre esta o aquella orden, sobre tal o cual monasterio, sobre  $x$  científico o pensador. El cristianismo es un movimiento histórico excesivamente vasto. Tan multiforme como fructífero. Parió toda clase de criaturas, incluidas las científicas. Pero es innegable que en su seno hubo y habrá *direcciones de consciencia* que apuntaron y apuntan a reforzar la fe. Dichas direcciones le son imprescindibles, y son éstas las que no van en el camino de la ciencia. Aquí tampoco cuenta como objeción el hecho de que la idea de Dios tenga que ser una hipótesis previa (infalsable como tal) a toda investigación. El problema de Dios es también un problema de la ciencia y, como tal, compatible con ella. Lo mismo con el mundo sensible y su semi-existencia. Lo decisivo entonces no es *un* axioma de corte metafísico, sino la sujeción práctica de los datos, las hipótesis, los experimentos y los resultados, a su coincidencia o no con los textos sagrados, a la moral dominante y a los dogmas que le acompañan. La ciencia está obligada a modificar sus axiomas cuando los resultados la llevan a ello. Lo contrario no sucede en la religión: jamás está dispuesta a mutilarse. La pérdida de un miembro supone la muerte del organismo entero.

Por lo dicho es que el cristianismo actuó menos fomentando que clausurando las preguntas, fijando rápidamente los límites a la razón humana, denigrándola, vetando que se pudiera indagar en los *misterios* del mundo (no sólo en los de Dios), sustituyendo la investigación reflexiva por el dogma y la fe, postulando que hay saberes inaccesibles e imposibles. Tendente a garantizar refugio espiritual y seguridad epistémica, conservando lo existente y obturando el cambio, el cristianismo siempre repartió la palabra de forma desigual: acotando el conocimiento y su producción únicamente a unos pocos. Haciendo culto del silencio, estimó que la palabra no siempre conviene al hombre (y mucho menos a la mujer), que la auténtica sabiduría es de Uno, o de algunos que lo representan. Que el saber no es de todos, ni es libre, ni democrático, ni es deseable que circule en pos de la construcción colectiva. Seguramente no es ésta la lógica que Vattimo juzga apta para salirse de la tradición.

La Modernidad se hizo *contra* y *a pesar* del cristianismo, no *gracias* o *a través* de él. Luego, el cristianismo también se modernizó, quizás bastante más que lo que ateos y agnósticos se cristianizaron. Todo ello, se entiende, no obsta para que hayan existido grandes científicos cristianos y teístas en general.<sup>766</sup> Gracias a Dios los

---

<sup>765</sup> Vattimo, G. - Onfray, M. - Flores d'Arcais, P. *Op. cit.*, pág. 159.

<sup>766</sup> Reiteramos que aquí no estamos considerando a las personas particulares, sino a las fuerzas históricas, doctrinarias, institucionales, etc. Y, claro está que mucho menos nos adentramos en la



seguirá habiendo, lo cual es una prueba adicional, contra Nietzsche, de que ninguna *probidad intelectual* conduce inevitablemente al ateísmo. Otras preguntas: ¿Hubiera existido ciencia sin el supuesto afán de saber del cristianismo? Claro que sí. ¿Hubiera encontrado otros enemigos? Por supuesto. ¿Puede existir la ciencia sin enemigos que la acosen y la muevan desde el exterior? También respondemos afirmativamente. De hecho es lo que sucede en la actualidad. Aquí también discrepamos de Nietzsche: en tanto heredera del *pathos* escéptico, de la *crítica* ilustrada y de la *sospecha* moderna, la ciencia lleva en su vientre al enemigo, se niega sí misma permanentemente, pues de ella sale su propia negación.

Volvamos un poco a Nietzsche. Recordemos que no sólo el *ilustrado* abona la tesis de la continuidad entre el cristianismo y la ciencia. La idea aparece mejor formulada en *La genealogía de la moral* y en *Más allá del bien y del mal*, junto a otras cuestiones como el amor compartido por la verdad, la creencia de que la verdad es divina, la convicción de que surge del error, etc. Todas estas reflexiones son el resultado de la sospecha nietzscheana acerca de algo nunca antes preguntado: el valor de la verdad en sí. No obstante, si en Nietzsche hay argumentos para hablar de continuidad, también dijimos que contamos con una buena cantidad de pasajes que van en sentido contrario, vale decir, que desvinculan del cristianismo a la ciencia, a la Ilustración y al racionalismo. Esta separación pone de relieve el rechazo cristiano hacia ellas, la prohibición del saber, la apología de la mentira, la percepción de las novedades como anatema, la distancia entre la Verdad del cristiano y las verdades débiles.<sup>767</sup> En Nietzsche, a la par de la tesis debatida, también se desvinculan las esferas hasta hacerse incomunicables. ¿Podía esperarse otra cosa de este ateo al que tanto le costaba suspender el juicio?

En *Más allá del bien y del mal*:

“(…) Consideradas desde esta perspectiva, la piedad, la ‘vida en Dios’ aparecerían entonces como el engendro más sutil y extremado del *miedo* a la verdad, como adoración y embriaguez de artista ante la más consecuente de todas las falsificaciones, como voluntad de volver del revés la verdad, de no-verdad a cualquier precio.”<sup>768</sup>

En *Ecce homo*:

“El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, menos aún como un acontecimiento: en mí se da por supuesto, instintivamente. Soy demasiado curioso, demasiado *problemático*, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda. Dios es una respuesta burda,

---

multiplicidad de sentidos que adopta lo cristiano, las infinitas lecturas sobre sus textos sagrados, los intersticios y anomalías que hacen a toda institución y credo, etc.

<sup>767</sup> En el fragmento póstumo primavera-verano de 1875, 5 [94], págs. 81 y 82, se niega que el imperativo de verdad cristiano sea lo mismo que la búsqueda griega de la verdad. Por ello se enfatiza que el cristianismo es pre-griego, mágico y supersticioso. También en *Así habló Zaratustra*, II, De los sacerdotes, pág. 141.

<sup>768</sup> *Más allá del bien y del mal*, § 59, pág. 85.

una indelicadeza contra nosotros los pensadores - incluso en el fondo no es nada más que una burda *prohibición* que se nos hace: ¡no debéis pensar! (...)”<sup>769</sup>

En *El anticristo*:

“(…) El cristianismo tiene en su base algunas sutilezas que pertenecen a Oriente. Ante todo sabe que en sí es completamente indiferente que algo sea verdadero, pero que es de suma importancia *con tal que* se crea que es verdadero. La verdad, y la *creencia* de que algo es verdadero: dos mundos completamente divergentes de intereses, casi dos mundos *antitéticos* - a uno y a otro se llega por caminos radicalmente distintos.” (...) “Pero si lo que se necesita en general y ante todo es *fe*, entonces hay que desacreditar la razón, el conocimiento, la investigación: el camino que conduce a la verdad se convierte en el camino *prohibido*.”<sup>770</sup>

“(…) Dado que la enfermedad forma parte de la esencia del cristianismo, también el estado de ánimo típicamente cristiano, la ‘fe’, *tiene que* ser una forma de enfermedad, todos los caminos derechos, honestos, científicos del conocimiento *tienen que* ser rechazados por la iglesia como caminos *prohibidos*. Ya la duda es un pecado...”<sup>771</sup>

De regreso al tema. Nietzscheana y no, la idea de que la veracidad científica surge de los confesionarios como su consecuencia necesaria es, por lo menos, una desmesura que parte de otra omisión no menos desmesurada. Este despropósito es de índole histórico. En efecto, como Nietzsche reconoce, antes del mandamiento de amar la verdad, existieron un Parménides, un Sócrates, un Platón y un Aristóteles, por mencionar sólo a la gloriosa pléyade. Ellos, en mayor o menor medida, también fueron cristianizados, aunque a costa de unas cuantas y groseras mutilaciones. Luego, los gérmenes de la moderna ciencia y el amor por la verdad estaban ya sembrados en la filosofía griega y las cosmovisiones paganas en general, de las que el cristianismo se apropió tardíamente, dejando de lado lo que no conjugaba con el dogma. Por ello se puede sostener que el deseo de verdad, si no griego o pre-griego, es más universal que privativo de *un* credo religioso o una cultura. Cristianizar la voluntad de saber es pecar de vanidad.

Otro tópico a considerar en lo que a la verdad concierne: las formas, medios y fines de la ciencia nada tienen que ver con la religión. Se buscan verdades distintas, se vinculan a la realidad de maneras diferentes, utilizan herramientas cognitivas y métodos disímiles. Tanto más en relación a la crítica y a la duda, dos rasgos indispensables de la verdad que Nietzsche concibe en esta época. En los debates hermenéuticos acerca de las *Escrituras* no se buscaba *esa* verdad. Tampoco en los confesionarios. La educación cristiana no enseñaba a experimentar, ni a refutar

---

<sup>769</sup> *Ecce homo*, Por qué soy tan inteligente, § 1, pág. 36.

<sup>770</sup> *El anticristo*, § 23, pág. 54.

<sup>771</sup> *El anticristo*, § 52, págs. 99 y 100. También § 48, págs. 93 y 94.

seriamente los postulados de las autoridades, ni a contrariar genuinamente las ideas imperantes o consagradas, ni a conseguir la verdad a cualquier costa. Y mucho menos a hacerlas públicas y someterlas a debate. Lo *sagrado* no se discute. En el cristianismo se compelia a *una* clase de verdad y sólo a *una*. Las restantes que no conjugaran con ella serían idolatrías, mentiras, herejías... tratadas y penalizadas como tales.

Aunque racionales en tanto humanas, ciencia y cristianismo establecen valoraciones diferentes sobre la propia racionalidad, como también lo hacen en relación al cuerpo y los sentidos. El Nietzsche *ilustrado* expone magistralmente la divergencia. Por ello insiste (quizás de forma desmedida) en el carácter irracional de lo religioso, considerando las *supersticiones* como *desviaciones del intelecto que impiden el discernimiento de las verdaderas causas naturales*, destacando el rechazo del cristianismo hacia lo sensible, ponderando su condena de la duda como pecado, la formación de sujetos humildes y sumisos en la obediencia a la doctrina, etc. Ninguna cosmovisión que niegue tanto al hombre y a la naturaleza, que enceguezca frente a lo real (y así concibe Nietzsche al cristianismo), puede dar lugar a curiosidad intelectual o a semilla de escepticismo, mucho menos a una actitud científicista ante las cosas. Por esto resulta decisiva la separación nietzscheana entre verdad y veracidad, ciencia y creencia, razón y sinrazón, etc.

“*La duda como pecado.* El cristianismo ha hecho las cosas más extremas para cerrar el círculo y declarar pecado la duda. Uno debe zambullirse en la fe sin necesidad de razón, por un milagro, y luego nadar en ella como en el más claro e inequívoco elemento. ¡La sola mirada a tierra firme, el mero pensamiento de que quizás no se exista únicamente para nadar, la más leve conmoción de nuestra naturaleza anfibia, es pecado! Mas obsérvese que con ello quedan igualmente excluidas por pecaminosas la fundamentación de la fe y toda reflexión sobre su origen ¡Se requiere ceguera y vértigo y un cántico eterno sobre las olas en las que se ha ahogado la razón!”<sup>772</sup>

“*La prohibición sin razones.* Una prohibición cuya razón no entendemos o no admitimos es casi una orden no sólo para el porfiado, sino también para el ávido de conocimiento: puede llegarse al extremo de intentar enterarse de por *qué* se ha dado la prohibición. Las prohibiciones morales, como las del Decálogo, sólo convienen a épocas de razón sojuzgada (...).”<sup>773</sup>

“*¡En pro de la ‘verdad’!* Y aún hoy seguís diciendo que en ‘favor de la verdad del cristianismo hablaba la virtuosa conducta de los cristianos, su firmeza en el sufrimiento, la fe firme y, sobre todo, su propagación y crecimiento a pesar de toda tribulación’. ¡Cuán lamentable! ¡Aprended ya que todo

---

<sup>772</sup> *Aurora*, I, § 89, pág. 138. También en *Así habló Zaratustra*, I, De los trasmundanos, pág. 59.

<sup>773</sup> *El caminante y su sombra*, § 48, pág. 138.

eso no habla en favor ni en contra de la verdad, que la verdad se demuestra de forma distinta a la veracidad, y que la segunda no es de ningún modo argumento de la primera!”<sup>774</sup>

Hay otra cuestión de orden fáctico que debilita aún más el planteo nietzscheano que venimos objetando: el *amarás la verdad* y el *no mentirás* del cristianismo y su moral debieran haberse incorporado de manera radical entre sus fieles, siendo asumidos y aplicados a rajatabla, de modo tal que surtiera el efecto cultural e histórico que se supone. Pero al igual que sucede con ateos y agnósticos, la historia humana demuestra que dicho mandamiento bien se puede tomar a la ligera, o sólo de cara a la galería, incluso en los tiempos de la voluntad de saber. Y esto rige para los cristianos, los budistas, los musulmanes, los judíos... Quizás porque forjar una cultura estrictamente veritativa, además de horrendo, sea francamente imposible: engaño, ficción, olvido, encubrimiento y error resultan consustanciales a la supervivencia.

Resumiendo: hay una nueva ambivalencia nietzscheana a la hora de pensar el cristianismo y su aporte a una cultura que se zambulle en la verdad. Esta oscilación remite a las causas del acontecimiento conocido como la muerte de Dios. La cuestión a tratar es si fue *suicidio-eutanasia* o *asesinato*. En Nietzsche tenemos consideraciones que abonan ambas opciones. Nosotros creemos que el propio Nietzsche (y casi todos los analistas tras él) sobrevaloran la incidencia del cristianismo para explicar el cientificismo moderno y la cultura veritativa que de él se desprende. Ni *suicidio* ni *eutanasia*, aquí proponemos que la causa se caratule como *homicidio en legítima defensa*.

La misma argumentación regiría para el caso de una supuesta *sospecha malevolente cristiana* que estaría en la base de la desconfianza científica.<sup>775</sup> Aquí tampoco observamos ninguna actitud básica orientada en este sentido, nada que amerite afirmar que el cristianismo alienta la genuina sospecha. A excepción, eso sí, de la sospecha sacerdotal que se pone en práctica en la confesión, aunque con fines punitivos antes que por legítimo interés intelectual. Por el contrario, en doctrina y práctica, lo que se manda a los *fieles* es *fidelidad*, obediencia y credulidad ciega, puesto que las demandas en torno a la verdad son marginales. Las que ocasionalmente pueden crecer, apartándose de lo juzgado como conveniente, pues son rápidamente rectificadas, prohibidas, censuradas, tachadas de peligrosas, etc. Esto es lo que sucedió (y sucede) con las heterodoxias religiosas en general y, entre ellas, la que en nuestra opinión fue la única tendencia auténticamente sospechosa de la tradición judeocristiana: la que se escondía en el *Eclesiastés*. No sorprende, pues, que sus enseñanzas y consecuencias fuesen siempre negadas o desvirtuadas por el dogma oficial. Sobre todo porque allí sí había pensamiento libre y sospecha, además de inmoralidad, pesimismo, finitud y relativismo.

---

<sup>774</sup> *Aurora*, I, § 73, págs. 125 y 126.

<sup>775</sup> Maresca, S. *Op. cit.*, pág. 134.

Y es que en el plano bíblico, si exceptuamos al *Eclesiastés*, ¿qué nos queda en relación al saber? Los textos sagrados nos iluminarán. Comenzando por los clásicos *Génesis* y *Job*, repárese en la cantidad de fragmentos bíblicos que van en contra de la búsqueda del conocimiento, que prohíben la investigación de la verdad, que oponen fe a razón, que exigen obediencia y sumisión a lo ya dicho, legislado y establecido. Recuérdese la distancia que media entre el auténtico saber de un Dios omnisciente y las vulgares apariencias que consiguen los mortales cuando se dedican a investigar (*Samuel*, 16 6-7; *Salmos*, 139 1-10; *Sabiduría*, 7 15-21). Véase la condena de la incredulidad, la duda, la discusión, la crítica y la sospecha (el aleccionador y bellísimo *Job*; *Números*, 14 11-35; *Eclesiástico* 3 20-26). Valórese la actitud ante la libertad de culto y de espíritu, el pecado que supone alejarse del credo oficial, los secretos que el Dios omnisciente se reserva para sí (*Deuteronomio*, 4 7-35; 10 17; 12 2-3; 29 28; *Salmos*, 135 15-18; *Sabiduría*, 13 1-10). Tómese la idea del temor como principio del conocimiento, la subestimación y el rechazo de la inteligencia humana, o la prescripción de silencio en comparación con la verborrea divina (*Proverbios*, 1 7; 3 5-7; 10 19; 12 23; 17 27-28; *Eclesiástico*, 1 14; 1 27-30; 19 20-24). Nótese que el concepto de la fe es búsqueda de la verdad, pero sin exigencia de pruebas; que el conocimiento prescinde de la crítica; que el cuerpo es obstáculo para el saber (*Sabiduría*, 1 1-4; *Romanos*, 13 12-14). Piénsese la diferencia entre los saberes que se distribuyen entre unos y otros, las jerarquías entre lo esotérico-privado y lo exotérico-público (*Marcos*, 4 33-34).

Con posterioridad a los textos sagrados, el cristianismo tampoco sostuvo la verdad a cualquier precio. Óigase de nuevo el *canto a la locura* de San Pablo, o el fideísmo de Tertuliano y su *creo porque es absurdo*. Recuérdese que el sacrificio de Ignacio de Loyola, aquel con el que más se regocijaba Dios, era justamente el *sacrificio del intelecto*.<sup>776</sup> Adviértase en la Patrística la consolidación y apología del dogma junto al combate contra cualquiera (pagano o correligionario) que ose debilitarlo. Reléanse los límites impuestos a la razón en los gigantes del pensamiento cristiano: el *creo para entender* de Agustín de Hipona, los *artículos de fe* en Tomás de Aquino, la supremacía de las *verdades de la fe* en ambos. Véase la proliferación de toda clase de irracionalismo, desde el *voluntarismo* medieval de Duns Scoto al creacionismo contemporáneo que sostiene que el planeta Tierra tiene unos 6.000 años de antigüedad y que rechaza (sin pruebas) la *teoría* de la evolución arguyendo, o bien que los restos fósiles y geológicos son falsos, o bien que los dinosaurios todavía viven escondidos en alguna parte (los creacionistas aún continúan infructuosamente la búsqueda, un rastillaje que al cierre de esta edición se concentraba en las madrigueras de conejos).

Medítese también sobre la tasación de la filosofía grecolatina como mera propedéutica, y la lógica, instrumentalizada, al servicio de la salvación y unos contenidos bíblicos dados de antemano (Anselmo de Canterbury y la Escolástica en general). Indáguense en las causas del freno que sufrió la ciencia durante toda la Edad Media. La fuerza del *argumento de autoridad*, las condenas antes y después de los resultados experimentales, la suerte que acompañó a la heterodoxia de intelectuales de la talla de Marsilio de Padua o Guillermo de Ockham... Y así hasta llegar a las

<sup>776</sup> Camus, A. *El mito de Sísifo*, pág. 37.

palabras del nuevo Papa, entre las cuales, aunque veladamente, se realiza una autocrítica (siempre tardía, siempre insuficiente) por la actitud de la Iglesia ante la ciencia y los conocimientos derivados de ella, aunque se sigan proponiendo obstáculos para su libre desenvolvimiento.<sup>777</sup>

Por todo esto, haciendo profesión de dogmatismo y repudiando el anticientífico *voto de silencio*, nosotros recuperamos la vieja pero justificada antinomia que enfrenta a la ciencia con la religión, cuando no a la desvinculación total entre las partes: a pesar de que ambas declaren ir tras la verdad, ese *oscuro objeto del deseo* es bien distinto en cada caso y, por tanto, diferentes las puertas que nos adentran en él.

Un elemento adicional en lo que respecta a los saberes extraídos de cada una. Nietzsche los concibe para actuar de modos enfrentados. En uno, lenitivo y garante de refugio existencial; en el otro, fogueando la incertidumbre y la incerteza. El primero supone debilidad; el segundo requiere fortaleza. Razón y fe operan, además, en campos inconmensurables porque a una le corresponden la crítica, la provisionalidad, la refutación, la libre discusión, la des-moralización, el mundo sensible, la investigación empírica, el trabajo con las partes, la conciencia de lo inacabado del saber. A la otra, la creencia, el dogma, la moralización, la tradición, lo consuetudinario, el mundo inteligible, la férrea convicción, la prohibición del desvío, el holismo, la clausura, la conservación de lo ya revelado. Con estos rasgos resulta más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja a que la senda del Señor nos conduzca al laboratorio.

---

<sup>777</sup> Benedicto XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi. Sobre la esperanza cristiana*. Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2007.

## La animalidad restaurada

*A Dios lo que es de Dios, y al hombre... lo de las bestias*

“(...) Ni colmena, ni hormiguero.  
No comparéis a los hombres  
nada más que con los hombres.”

González Tuñón, R. *La luna con gatillo*.

El pirronismo de Sexto Empírico suspendía el juicio sobre toda realidad exterior. La representación mental de lo manifiesto a los sentidos, el fenómeno, resultaba el criterio de verdad, pero menos por ser verdadero en sentido fuerte que por ser inevitable o útil para la vida. Puede que las cosas tal como se nos aparecen sean distintas de como son en realidad. Pero como nunca podríamos saberlo, se optaba por no afirmarlas ni negarlas. Se trataba de *salvar las apariencias*. No se podía dogmatizar pero había que vivir. Y para tales menesteres la duda (que todo lo corroe) trae más problemas que beneficios. Asentir a lo que se impone era una cuestión de honestidad tanto como de supervivencia. Las sensaciones nos afectan directamente, son involuntarias e individuales y, como tal, resultan irrefutables: es inútil e inconveniente cualquier esfuerzo por negarlas.

Pero el escepticismo se había quedado corto. Con todos los argumentos encaminados hacia allí, se había olvidado de suspender el juicio acerca de la cosa en sí por excelencia: “*Pues bien, ya que la mayoría dice que Dios es la principal Causa Agente, indagemos en primer lugar sobre Dios. Dejando sentado de entrada lo siguiente: que nosotros, siguiendo a la gente normal (sic), decimos sin dogmatismos que hay dioses, y reverenciamos a esos dioses, y afirmamos que son providentes.*”<sup>778</sup> Algo más que un desliz. Atacado únicamente desde los márgenes, el escéptico asumía y adoraba la existencia de los objetos suprasensibles por antonomasia. Profesando *normalidad*, Sexto Empírico cedía ante la autoridad social. *Reverenciando el dogmatismo*. Inconsecuente con las peligrosas consecuencias de sus argumentos, el escepticismo capitulaba ante la *idea* de Dios. Y es que *asentir a lo manifiesto* incluía *las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales*. Los dioses formaban parte de cualquiera de las opciones, o podían ser todas ellas a la vez.

Lo intelectual nunca prescinde por completo de la sociedad en la que crece. Carne y hueso enraizados en tiempo y espacio. *Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo.*<sup>779</sup> En este sentido específico, la Sofística, agnóstica o atea en su mayoría, devenía más coherente y radical: su sospecha descendía a las profundidades, sin temor a lesionar el *sentimiento de humanidad*.

Pero al igual que sucedió con las dubitaciones kantianas, el escepticismo había dejado funcionando su sospechar malevolente. Al postular que la razón humana no era transparente ni infalible; que tampoco lo eran nuestros sentidos; que las percepciones de los animales *irracionales* no eran peores ni menos ciertas que las

<sup>778</sup> Sexto Empírico. *Op. cit.*, pág. 232.

<sup>779</sup> Marx, C. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pág. 497.

de los hombres; o que muchas especies se *expresaban*, captaban agudamente la realidad y hasta tenían inteligencia... al tener que suspender el juicio por todo ello, el escéptico había desencadenado una avalancha imparable. Suspendido el juicio, también el Juez cesaba en su cargo. La razón humana dejaba de ser el tribunal supremo. Dios en sí no se objetaba, pero sí lo hacía la facultad por él donada.

Con el escepticismo el sujeto ya no respaldaba ningún conocer *seguro*. No funcionaba como criterio de verdad. Restaurada la animalidad en el hombre, rebajado a la categoría de bestia cognoscente, ya no estaba claro que fuera él quien pudiera juzgar mejor que nadie: su falibilidad había sido puesta al descubierto y el privilegio epistemológico de la especie quedaba reptando por el suelo. Aparte de lo estrictamente cognitivo, la especie salía lastimada en su ego ya que buena parte de las argumentaciones laceraban una creencia esencial de las religiones occidentales: la que vincula la criatura al Creador. O mejor dicho, lo que los escépticos invalidarán, por anticipado y sin quererlo, era la noción de criatura a *imagen y semejanza* de la divinidad.

Forzadamente devueltos a la naturaleza, el hombre y su conocimiento se desacralizaban. *Los dioses habidos hasta ahora son los dioses ya sidos.*<sup>780</sup> Yacidos todos. Mundo desencantando. Dioses desencantados. El único encantado con esto es Nietzsche, quien recupera la ofensa escéptica y la pone al servicio del debilitamiento de la verdad.

“*Los errores fundamentales.* Sin los errores que son activos en todo placer y displacer anímico, nunca hubiera surgido una humanidad, cuyo sentimiento fundamental es y sigue siendo que el hombre es el ser libre en el mundo de la ausencia de libertad, el eterno *taumaturgo*, sea que actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el superanimal, el cuasidiós, el sentido de la creación, lo que no puede pensarse ausente, la clave del enigma cósmico, el gran soberano de la naturaleza y despreciador de la misma, ¡el ser que llama a su historia *historia universal!* ¡*Vanitas vanitatum homo!* [El hombre es vanidad de vanidades]”<sup>781</sup>

Denunciar el antropocentrismo, impugnar la noción de criatura, asesinar a Dios... Todos escarnios del mismo sacrilegio. Amalgamados desde el principio de los tiempos, caían simultáneamente. Las heridas narcisistas son el precio a pagar por el avance del saber. La ciencia las necesita. Por eso la insistencia nietzscheana en que sea un saber desinteresado, en que la vida no dependa de sus verdades...

“(...) Los astrónomos, quienes a veces participan realmente de un horizonte despegado de la tierra, dan a entender que la gota de *vida* en el mundo carece de significación para el carácter total del inmenso océano del devenir y perecer; que incontables astros tienen condiciones similares a las de la

<sup>780</sup> Heidegger, M. *Nietzsche II*, pág. 28.

<sup>781</sup> *El caminante y su sombra*, § 12, págs. 121 y 122.



tierra para la producción de la vida, que son por consiguiente muy numerosos, por supuesto apenas un puñado en comparación con la infinita cantidad de los que nunca han tenido el brote vital o han sanado de él ha mucho; que la vida en cada uno de estos astros, conforme a la duración de su existencia, ha sido un instante, una centella, con largos, largos lapsos temporales detrás, es decir, de ninguna manera la meta y el propósito último de su existencia.”<sup>782</sup>

“Antiguamente se trataba de llegar al sentimiento de soberanía del hombre apelando a su *procedencia* divina. Este camino nos está hoy vedado, pues a su puerta se yergue un mono, acompañado de otras bestias espantosas (...) El devenir arrastra tras de sí la existencia de ser que se ha tenido. ¡Por qué entre estas eternas representaciones tendría que haber una excepción para cualquier estrellita, y más aún para cualquier espécimen! ¡Basta de semejantes sentimentalismos!”<sup>783</sup>

El Alfarero ha muerto. Y con él se resquebraja la moralidad que todo lo cubría. Ahora toca revalorizar el mundo construyendo una *nueva apariencia, nuevas representaciones*. Esto se hace despegándose de los valores terrenales. Elevarse sobre ellos es ganar altura también sobre la Tierra, *planeándola* a la lejanía. Nietzsche no fue el único en levantar vuelo. La certeza de la pequeñez humana fue una constante en la historia de la filosofía, y fue afianzándose a la par que lo hacían los descubrimientos científicos.

En la conclusión a la *Crítica de la de la razón práctica* (que Nietzsche cita en *La genealogía de la moral*), Kant confesaba: *la astronomía aniquila mi importancia*. Y no es casual que las palabras salieran de su boca. Astrónomo y pionero de la biología moderna, para él no podía decirse que el hombre fuera más perfecto que el resto de las criaturas. Tampoco debíamos arrogarnos el privilegio de ser el fin de la creación. *Así en el cielo como en la tierra...* Kant, la astronomía y la biología tras él, denunciando el prejuicio de nuestra supremacía: ni somos los únicos, ni el centro del universo, ni el sentido de la existencia, ni sucedáneos de un dios. Por eso el joven Nietzsche, que todavía sigue apegado a mitos y religiones, le reprocha a Kant el efecto *corrosivo y disolvente* de su crítica.<sup>784</sup>

No hay separación entre el mundo natural y el mundo del hombre. La criatura no es soplo divino, no es espíritu.<sup>785</sup> Es nuestro orgullo el que nos impide ver que somos carne, nervios, tendones... materia. Y la materia es explicable por leyes químicas, físicas, mecánicas, zoológicas. El hombre es naturaleza, y ni siquiera

---

<sup>782</sup> *El caminante y su sombra*, § 14, pág. 122.

<sup>783</sup> *Aurora*, I, § 49, pág. 106. También en I, § 7, pág. 69.

<sup>784</sup> Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [28], pág. 330 y *Schopenhauer como educador*, Capítulo 3, págs. 44 y 45. También el último Nietzsche: Fragmento póstumo, otoño de 1887, 9 [3], págs. 235 y 236.

<sup>785</sup> *Aurora*, I, § 31, pág. 91.

es naturaleza suprema. No es su núcleo principal, ni su corolario. Si la especie no está en el centro, tampoco lo estará su morada: geocentrismo y antropocentrismo son dos capítulos del mismo sueño de infancia. Los prejuicios religiosos y metafísicos partían de un presupuesto tan instintivo como infantil: es a los niños a quienes les cuesta renunciar a la idea de que no hay nada más allá de sí mismos, asumir que hay cosas que preexisten a ellos, aceptar que su historia no es la historia universal, que *su* mundo no es *el* mundo, que el mundo sigue tras ellos. Kant, pietista pero newtoniano. Su Ilustración exigía que la especie saliera de su *minoría de edad*. A cualquier precio, *aniquilando las importancias* que hagan falta. Madurez compulsiva. Madurez compartida, de Königsberg a Röcken.

El telescopio y el microscopio surten el mismo efecto: confirmarnos diminutos. La astronomía y la biología animalizan al hombre, lo renaturalizan. Primeramente lo empequeñecen a la fuerza, haciéndole el mal. Si la verdad que reconforta era mentira, pues entonces la auténtica verdad debe de hacernos daño. Por eso la crítica y la sospecha científica son malevolentes. Por eso la filosofía histórica y la genealogía, al ser deconstructivas, son también destructivas. Porque destruyen el mito del origen, terminando con cualquier conato de grandeza. La alianza entre bien y virtud, entre beneficio y saber, sólo se podía romper a costa de lastimar todo aquello que descansaba en la tranquilidad del error. Quizás esto explique por qué en Nietzsche aparece tantas veces la ciencia ligada a la maldad. Si la curiosidad mató al gato, ¡qué puede esperar el hombre cuando mete el hocico donde no debe!

“(…) ¿Por qué es ahora el hombre más desconfiado y más malo? Porque existe la ciencia y necesita de la ciencia.”<sup>786</sup>

“La creencia en el bien ha hecho mejores a los hombres: del mismo modo que la convicción contraria los vuelve más débiles, más desconfiados, etc. Éste es el efecto obrado por La Rochefoucauld y por el autor de las *Observaciones psicológicas*: estos tiradores de precisión dan siempre en el blanco, aunque, en interés del bienestar humano, sería deseable que no poseyeran ese sentido del empequeñecimiento y de la sospecha.”<sup>787</sup>

“¡Junto a la conciencia malvada ha crecido hasta ahora todo *saber*! ¡Romped, rompedme, hombres del conocimiento, las viejas tablas!”<sup>788</sup>

“(…) en qué medida hoy nosotros en cuanto hombres de conocimiento nos hemos servido de todos nuestros *malos impulsos* y estamos lejos de celebrar una deseable alianza entre virtud y conocimiento.  
*Todos los malos impulsos* se han vuelto inteligentes y curiosos, científicos.”<sup>789</sup>

---

<sup>786</sup> *La gaya ciencia*, I, § 33, pág. 42.

<sup>787</sup> Fragmento póstumo, finales de 1876-verano de 1877, 23 [41], pág. 336.

<sup>788</sup> *Así habló Zaratustra*, III, De las tablas viejas y nuevas, § 7, pág. 278.

Insidioso, inquisidor, investigador, escéptico. Nietzsche es tan *malvado* como lo fuera Schopenhauer. Su saber crítico lleva la forma del sadismo, porque se regodea en él, porque disfruta aniquilando. Por eso es genial y disruptivo. Y la ciencia que reivindica se nutre de la misma inmoralidad. Exige terminar con los plácidos sueños del infante. No alimenta el narcisismo. Aquí parte de la *modestia* que Nietzsche le exige.

“Nosotros hemos trastocado lo aprendido. Nos hemos vuelto más modestos en todo. Al hombre ya no lo derivamos del ‘espíritu’, de la ‘divinidad’, hemos vuelto a colocarlo entre los animales. Él es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad. Nos defendemos, por otro lado, contra una vanidad que también aquí quisiera dejar oír su voz: según ella el hombre habría sido la gran intención oculta de la evolución animal. El hombre no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección... Y al aseverar esto, todavía aseveramos demasiado: considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos - ¡desde luego, con todo esto, también *el más interesante!*”<sup>790</sup>

El *animal espiritual*, el *más fuerte*, el *más astuto*, el *más desviado*, el *más interesante*. En Nietzsche toda modestia se queda a medias. Al igual que su filosofía, la ciencia empequeñece y engrandece a la vez. Descentra al hombre de su universo, pero lo reubica grandiosamente en él. El sabernos pequeños no deja de ser un *sabernos* y, como tal, nos enaltece. Narcisos que sobreviven. No es lo mismo ser materia estelar a secas que *polvo de estrellas* autoconsciente...

El contexto en el que produce nuestro autor es particularmente favorable: astronomía, zoología, anatomía, biología, química, física, todas avanzan a paso firme, reinstalando lo natural. Y cada descubrimiento nos empequeñece aún más, pisotea lo humano. Es indudable que el impacto del darwinismo fue descomunal. Pero Darwin fue un nombre. Un símbolo. Una *marca registrada*. En realidad no fue más que una síntesis, el epifenómeno de una corriente subterránea que le antecedió desde siglos. La selección natural también funciona en la ciencia. Darwin fue la gota que colmó el vaso. En él se condensa una tendencia histórica irreversible. Y ello a pesar de que todavía cuente con detractores: *avergonzados* familiares de los simios empecinados en negar el parentesco. Caprichos de la biología, y también de los caprichosos. No hay peor mono que el que no quiere ver. La humanidad, *divino tesoro*. Por eso *deicidio* y *homicidio* son dos caras de la moneda... Una moneda falsa.

---

<sup>789</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1887, 10 [97], pág. 329.

<sup>790</sup> *El anticristo*, § 14, pág. 43. También en *Más allá del bien y del mal* (§ 230, pág. 180) se demanda a la *ciencia* que devuelva lo humano a la naturaleza y le saque los privilegios donados por la religión y la metafísica.

Los valores velan por nosotros, y lo hacen velando lo que hay... Ahora compárese la labor des-cubridora y destructiva de la ciencia, su desapego de las funciones vitales. Las heridas que genera contrastan con las propiedades encubridoras, medicinales y cicatrizantes de las disciplinas del error. El problema es el destino del sujeto. Por eso en varios lugares Nietzsche opone la despersonalización propia de la astronomía con la moralidad de la astrología.<sup>791</sup> Ciencia y superstición, verdad y mentira. Las monedas falsas están fuera de circulación, pero aún existen los mercados negros donde se puede comprar tranquilidad.

Antropocentrismo. En el fondo hay una misma actitud en el hombre moral, religioso y metafísico. Ésta consiste en no poder mirar lo circundante más allá de sí mismo y su sentimiento de grandeza. Bajarse del pedestal, resignar el orgullo, enfrentarlo todo prescindiendo de velos y valores. Nietzsche sabe de los peligros desérticos de la ciencia. La inseguridad de la muerte de Dios. Los traumas de despertar abruptamente a la especie, de arrancarla de la candidez de sus sueños. Pero restaurar lo animal en el hombre es parte de aquella voluntad de saber intransigente. Es comprensible. Como también lo será que el último Nietzsche retroceda sobre sus pasos. Vuelta a las potencias que encubren lo real... todo es ilusión, voluntad de poder y falsificación; crítica del escepticismo, de la ciencia, de la astronomía, de la biología que animaliza... Hay que frenar el autodesprecio humano: ya bastante empobrecido está el hombre como para seguir restándole valor. Pero entrados nuevamente en la caverna, ¿podrán los adultos entretenerse con las viejas sombras? ¿Surtirán efecto los juguetes de la infancia? Nietzsche sabe que no, que ya es tarde. Nihilismo significa que los juguetes están rotos, que ya *no valen para nada*...

La ciencia des-moraliza al *Ser*. Con ello queda el hombre *desmoralizado*. ¡Cómo no deprimirse si la antropología tiene vínculos con la zoología! ¡Si de hijos de Dios pasamos a primos de los monos! Aquí otro enfrentamiento de Nietzsche al cristianismo. El problema de éste último no es tanto el divorcio de Dios como la condena de lo natural. Machista desde siempre, al cristianismo le resulta imposible aceptar que quien manda no es el Padre sino la Madre. Como el platonismo corre por su sangre, lo natural es sinónimo de maldad. En la Naturaleza está la maldad humana, en el componente bestializante de sus impulsos, en lo que es no es libre sino animal.

Hay, según Sloterdijk, dos tendencias básicas, dos influjos o fuerzas formativas que caracterizan al hombre: la *domesticadora* y la *bestializante*. Una enfatiza y potencia lo inhibitorio. La otra hace lo mismo con lo desinhibitorio.<sup>792</sup> En el fondo, esta valoración responde a cuestiones políticas e ideológicas que siempre atravesaron a la filosofía. Lo que está en discusión es la legitimidad de los impulsos animales que anidan en el hombre. ¿Qué cosas le están permitidas? ¿Qué rasgos lo definen como especie? ¿Cuánto podemos llevar de natural y cuánto de divino? La historia de la moral se encuentra signada por este dilema.

---

<sup>791</sup> *Humano, demasiado humano*, § 4, pág. 45.

<sup>792</sup> Sloterdijk, P. *Reglas para el parque humano*, pág. 6.

*Buen vecino de las cosas más próximas*, vitalista, sensualista, materialista *sui generis*, naturalista, realista, antimetafísico, ateo... Aquí Nietzsche tiene bien claro de qué bando juega. Pero lo suyo no es el *vale todo*, ni la liberación irrestricta de una maldad natural otrora contenida. Porque el hombre desinhibido no necesariamente es un hombre malo. Porque la naturaleza no es maldad.<sup>793</sup> Por eso renaturalizar al hombre es reencontrarse con una Naturaleza que ha sido previamente des-humanizada (des-moralizada, des-platonizada, des-cristianizada). Una vuelta a la naturaleza sin cargas morales, a su pureza cristalina.<sup>794</sup> Todo un mundo por venir. Y nada vino sin embargo. Ni el espíritu libre, ni el ultrahombre, nada de nada. ¡*Vanidad de vanidades!* Todo es atrapar vientos. Narciso también pertenece a la historia del nihilismo. Los mitos griegos, los nietzscheanos... Y el hombre expulsado de otros tantos paraísos, en su orfandad de siempre, paralizado y sediento, buscándose en unas aguas que siguen sin reflejarlo y de las que ya no bebe... Ahogado en las fuentes de su innegable belleza.

---

<sup>793</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [400], pág. 669.

<sup>794</sup> Fragmento póstumo, primavera-otoño de 1881, 11 [211], pág. 806.



## Conclusiones inconclusas

### El círculo que no cuadra

*O por qué un irracionalista continúa pensando*

“El ojo que ves no es  
ojo porque tú lo veas;  
es ojo porque te ve.”

Machado, A. *Nuevas canciones*.

A contramano de muchas declaraciones, a nosotros sí nos preocupa que Nietzsche sea contradictorio, paradójico, ambiguo.<sup>795</sup> Este dato irrefutable, que se desprende de la lectura comparada de los propios textos, no es una ligereza, ni un recurso filosófico, ni la estrategia de una crítica que pretende romper con la lógica y la metafísica, ni una predilección estética, ni un abandono deliberado de la vocación sistemática de la filosofía, ni un desafío a la gramática. Lejos de eso, que dicho discurso sea contradictorio (en relación a los mismos temas y en los mismos momentos) es una falencia de la producción nietzscheana, ella misma sustentada en la impugnación de las contradicciones, mentiras, ambigüedades, paradojas e incoherencias ajenas.

Nuestro trabajar con Nietzsche (al igual que en los demás comentaristas) requiere de la cita de *sus* textos como apoyo a *nuestras* opiniones; de la relación entre *su* obra, *su* época y *su* vida concreta; de sus vínculos con otros intelectuales y de las tradiciones filosóficas que incidieron en su obra. Si recabamos todo esto (mal o bien es otro problema) es porque aspiramos a entender a Nietzsche de forma objetiva, vale decir, persiguiendo alcanzar algo más que nuestra propia perspectiva. Esto es, buscamos un análisis de Nietzsche que se corresponda con lo que Nietzsche fue en realidad, y no con la vara de lo que nos agrada o conviene de él de acuerdo a nuestras fuerzas, temple, necesidades vitales o carácter. La interpretación trata de no deambular caprichosamente al ritmo de nuestros humores sino que pretende ser epistemológicamente correcta. Y busca su validez, no en las necesidades interpretantes del analista, sino en la veracidad de los análisis sobre lo interpretado. Justamente por eso es que leemos los textos y tratamos de entender qué es lo que se dice en ellos.

Las pruebas de que la mayoría de los nietzscheanos, se digan o no perspectivistas, trabajan presuponiendo la noción de correspondencia las hallamos tanto en su discurso como en la práctica intelectual que llevan a cabo. Se destierra el concepto de cosa en sí, se rechaza lo real objetivo y se desestima la verdad como correspondencia, pero recurrentemente se nos sugiere cómo debe leerse tal concepto y cómo no debe entenderse tal otro; se aclara el significado de *x* noción; se discute en favor de una lectura adecuada y se ofrecen pruebas y razones que explican por qué son inadecuadas otras; se *argumenta* en pos de tal posición; se cita al

---

<sup>795</sup> Tratan específicamente el problema tanto Parmeggiani, M. “La ambivalencia de sentido en el lenguaje y el pensamiento de Nietzsche” como Santiago Guervós, L. “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”.

referente original; se relacionan textos, hechos y, lo que es *más grave* aún, se busca apoyo en la *objetividad de lo real* para confirmar la lucidez del filósofo. ¿O no se apela a los hechos para reforzar la agudeza de las visiones nietzscheanas, la capacidad para la descripción de una época, la perspicacia para adelantarse a su tiempo? Procesos y acontecimientos históricos, hechos puros y duros, sirven a tales fines. Esos mismos hechos que previamente se habían dado por muertos, disueltos en la pluralidad de las interpretaciones...

Todos estos procedimientos que apelan a lo real, yerros inevitables, compartidos... ¿qué significan si no la sub-posición de que podemos alzarnos con la forma adecuada, correcta, verdadera, de entender a Nietzsche? En caso contrario, ¿sobre qué se sostiene la idea de que existen unas interpretaciones mejores que otras? ¿Acaso no hay que aspirar a captar lo objetivo -sensible y fenoménico- para utilizarlo como guía, ideal regulativo que ha de tener un lugar ya que efectivamente sirve? Presumir de la caducidad de estas nociones es un acto declamatorio, impracticable en la disciplina filosófica, en la filología, o cualquiera sea el nombre con que se designe el esclarecimiento del sentido de un discurso de este tenor. Una cosa es asumir que el Nietzsche en sí es inalcanzable. Otra muy distinta es que sea inexistente. Creemos que los partidarios del perspectivismo nietzscheano suelen confundir estos dos enunciados.

A fines de 1888 Nietzsche comienza a firmar sus cartas como el *Anticristo*, *Dionisos*, *El crucificado*, etc. El desplome mental ha comenzado, y para Enero de 1889 ya resulta irreversible. Lo sabemos por las correspondencias así como por los testimonios de amigos y familiares. Pero si no suponemos la adecuación y lo real objetivo... ¿cómo hablar locura en su caso? ¿Cómo decir que Nietzsche divaga, se extravía, percibe equivocadamente la realidad? ¿Acaso el trastorno mental de Nietzsche tampoco fue un *hecho*? ¿Aquí también hay pluralidad de miradas y el objeto Nietzsche *es* o *no es* de acuerdo a la voluntad de poder de cada uno, a su facultad de asimilación interpretativa? Creerse la reencarnación un dios griego, ¿no supone una percepción errada de la realidad? Quien no acepta la razón y sus reglas compartidas debe inhibirse de hablar de la locura, por lo menos como un dato médico o biológico. Dejemos, pues, de aludir al *hecho objetivo* de la salud psíquica nietzscheana, a su desvarío mental, al colapso de sus facultades. Lo mismo vale para su lucidez previa. Y que cada intérprete se forme el Nietzsche que quiera o pueda. Y así Nietzsche dependerá únicamente del ojo que lo ve.

También es un *hecho* que en los nietzscheanos, al igual que en Nietzsche, la correspondencia y el realismo sobreviven. Y primeramente lo hacen por la negativa. Los intérpretes nuevamente, sean perspectivistas o no, impugnan las posiciones rivales por considerarlas, entre otras cosas, falsas, erradas, sin sustento (¿dónde sino en lo real?) y contradictorias (con otros datos relevantes). Los mismos intérpretes aducen malas interpretaciones, falsificaciones, deformaciones y manipulaciones del pensamiento de Nietzsche. Y para probar todo esto entran en guerras de citas que afirman la coherencia entre las partes de su discurso, para encontrar *el* sentido de un texto, para hacer primar *un* sentido sobre los demás... para fundar *en* Nietzsche sus



opiniones sobre Nietzsche.<sup>796</sup> Pero entonces el pensamiento de Nietzsche tiene una forma original, primera... en caso contrario cómo hablar de falsificación, manipulación, etc. Nuestro objeto no vale para todo: hay un algo previo que habilita decir unas cosas y prohíbe otras. Hay *un* Nietzsche *en sí*... que puede y debe ser descubierto, rectificado, analizado, trabajado, reconstruido, entendido correctamente. Hay objeto, amén de la pluralidad de miradas que lo captan.

Otra cuestión hartamente debatida. Nietzsche conmueve los cimientos de la cosmovisión occidental: razón, lógica, verdad, ley de no contradicción, percepción, adecuación, ciencia, filosofía, moral, religión, metafísica... Su escepticismo crítico, empero, requiere de muchos de los elementos que pretende destruir. Para criticar la razón se apoya en ésta. Para demoler el realismo apela al realismo. Para denunciar la causalidad imaginaria requiere de una causalidad real. Lo mismo sucede con la lógica.<sup>797</sup> Y es que hacer visible la mentira supone afirmar una verdad: por lo menos la verdad de que *x* es mentira.

Refractario a la moral de las virtudes en uso, Nietzsche no puede evitar el círculo vicioso... hay una cosa que, una vez desvalorizada, se ha mostrado tal como es: *nada de conocimiento verdadero, objetivo o desinteresado, el hombre es creador de valores, ficciones, ilusiones*. Y en éste, el preciso momento de la afirmación, ya hay pretensión de verdad, de objetividad. Hay psicología y antropología, conocimiento con mayúsculas: declaración sobre la naturaleza humana, ciencia, ley que engloba, cualidades generales de una *x*, objeto, juicios universales sobre él, voluntad de verdad, fe en alcanzarla.

De lo anterior se desprende que, ni miradas infinitas, ni intuición artística, ni voluntad de poder que interpreta, la verdad aparece también de la mano de la crítica racional y no puede siquiera mostrarse si no es a condición de suponer una teoría correspondentista que la permita y una razón que la ejercite. Como advierte Fink, hay un serio problema en Nietzsche: “(...) *Tal vez -visto de manera más radical- el intelecto sea, junto con todas sus verdades, una mentira. Pero ¿con qué quiere Nietzsche apreciar y valorar la verdad o la mentira del intelecto? ¿Posee un lugar superior situado fuera de éste, desde el que poder contemplarlo mirando hacia abajo?*”<sup>798</sup> Aquí sostenemos de nuevo que este paso en falso de Nietzsche no es superfluo o anecdótico, ni está buscado a drede en función de objetivos filosóficos ulteriores. En tanto Nietzsche es hombre de conocimiento cree en el conocimiento como tal y, por tanto, requiere también de esa esquiva *x*, del objeto a conocer. Con caracteres posteriores añadidos, artificial o no, explicado o

---

<sup>796</sup> Caso típico el de Vattimo cuando ataca el criterio de verdad como correspondencia pero pide *fidelidad* al pensamiento nietzscheano. Ver: “La filosofía como ejercicio ontológico”. En: *Diálogo con Nietzsche*, pág. 115.

<sup>797</sup> A la par de las numerosas impugnaciones, también encontramos elogios y defensas durante toda la producción nietzscheana. Entre otros: Fragmento póstumo, verano de 1872-comienzo de 1873, 19 [43], pág. 335. - *Schopenhauer como educador*, Capítulo 8, pág. 114. - *Aurora*, Prólogo (1886), § 3, págs. 63 y 64. - *La gaya ciencia*, V, § 348, págs. 218 y 219. - *El caso Wagner*, Capítulo 9, pág. 39 y Capítulo 10, pág. 42. Pueden incluirse además las aprobaciones al *lógico riguroso* de Boscovich o las críticas a las creencias y opiniones por ser *ilógicas o falsas* (como en el caso del cristianismo o de Wagner).

<sup>798</sup> Fink, E. *Op. cit.*, págs. 43 y 44.

descrito, ajustado a nuestra condición humana, cosa en sí o fenómeno, dicho objeto existe más allá de las interpretaciones y deformaciones a las que se lo somete. De allí que no compartamos las lecturas que insisten en que Nietzsche piensa, permanentemente y en relación a todo, que la llave está en el intérprete, que no hay hechos u objetos, que el mundo es un texto pasible de ser interpretado infinitamente.<sup>799</sup>

Destruir el realismo desde el realismo. Imposible:

“(…) También la *lógica* estriba en presupuestos a los que nada corresponde en el mundo real, por ejemplo, en el presupuesto de la igualdad de las cosas, de la identidad de la misma cosa en distintos puntos del tiempo; pero esa ciencia nació de la creencia opuesta (la de que en efecto en el mundo real hay semejantes cosas). Lo mismo sucede con las *matemáticas* que a buen seguro no habrían nacido si desde un principio se hubiese sabido que en la naturaleza no hay ninguna línea exactamente recta, ningún círculo verdadero, ninguna medida de tamaño absoluto.”<sup>800</sup>

Pero la naturaleza y el mundo existen. Objetos a conocer y correspondencia con él... El referente no ha desaparecido. Lo real no ha muerto. En caso contrario, ¿qué es lo que interpretaríamos y quién lo haría? Puesto que si todo fuera interpretación desaparecerían tanto lo interpretado como el intérprete. Y Nietzsche necesita de ambos. Por la misma razón que requiere de la argumentación lógica para destruir la lógica; de las consideraciones gnoseológicas para terminar con la gnoseología; de su propia metafísica para enfrentar a la metafísica en general.<sup>801</sup>

Dijimos, Nietzsche y los nietzscheanos utilizan muchos de los ídolos que dicen desechar (libertad, unidad, causalidad, yo, ser, sustancia...). *Errores, a priori, prejuicios, invenciones e ilusiones* quizás no sean exclusivos de la ciencia ni se deban a una hipertrofia de la razón. Tal vez formen parte del pensamiento humano, de su puesto en el mundo y de su forma de acercarse a las cosas, que es también una forma de vivirlas. En el caso puntual de Nietzsche, los supuestos que se jacta de haber destruido se le cuelan por todos lados; con el agravante de que a ellos añade otros no menos discutibles. Las escalas de valores nietzscheanas, las varas que miden el conocer, que lo habilitan, siempre conllevan una referencia a lo real objetivo: así con la salud, la nobleza, el estilo, la belleza, el placer, el dolor, la fuerza o la vitalidad. Las medidas son tan viejas como la misma verdad, la objetividad o la cosa en sí. Como bien señala Reboul: “*Para hablar como los lingüistas, la teoría del conocimiento de Nietzsche no admite ‘referente’ sino solamente ‘diferencias’. Sin embargo, diferencia significa también preferencia; el valor de un conocimiento ya no depende de su objeto, sino de su altura, de su propia nobleza.*”

---

<sup>799</sup> Blanchot, M. “La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria”. Colección *El hombre y su mundo*, N° 12, Bs. As., Ediciones Caldeón, 1973. También Nehamas, A. *Op. cit.* Para el debate sobre el laxo concepto de “interpretación”, remitimos a la obra de Petruccioli, A. *El marxismo en la encrucijada*. Bs. As, Prometeo Libros, 2010, págs. 274-278.

<sup>800</sup> *Humano, demasiado humano*, § 11, págs. 47 y 48.

<sup>801</sup> Colli, G. *Op. cit.*, pág. 177.

¿Tan sólo le queda a Nietzsche ir hasta el final de su relativismo, de su perspectivismo? ¿No está obligado, para justificar la diferencia, a tener que apoyarse sobre una realidad en sí que sirva de garantía a la interpretación noble?''<sup>802</sup> Y nosotros respondemos afirmativamente: Nietzsche no tiene más remedio que apoyarse en lo real objetivo.

Es cierto que el conocimiento en Nietzsche oscila entre la *poiesis* y la *mimesis*, que nunca se decanta explícitamente por ninguna de las dos opciones: invención o descubrimiento, ilusión o imitación. Aquí yace el dilema junto con el difunto. Por un lado, la verdad, una mentira. Por el otro, la verdad existiendo y pudiendo ser descubierta. Ya sugerimos que en los textos que nos ocupan hay una notoria primacía del elemento mimético. Pero aún más, franqueando los límites de este trabajo sostenemos que ni siquiera en su producción tardía nuestro autor se muestra firme y unánime partidario del ficcionalismo. Vimos sobrados elementos que indican que Nietzsche no puede abandonar livianamente el racionalismo, el realismo y el cientificismo de su período ilustrado. Recuérde-se, para no ir más lejos, que es el *canto del gallo del positivismo* quien despierta a la razón, haciéndola bostezar por vez primera.<sup>803</sup> Estas tendencias realistas, jamás abandonadas por completo, malviven junto a las otras fuentes de su pensamiento:

“Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar en *lo prohibido*, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me ha puesto al descubierto la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres.”<sup>804</sup>

“Lo que me separa, lo que me pone aparte de todo el resto de la humanidad es el haber *descubierto* la moral cristiana.”<sup>805</sup>

“Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir *-en oler-* la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz.”<sup>806</sup>

Únicamente los cínicos llegan *olfateando* a la verdad. No así el resto de los humanos. Y además de humano y gran pensador, Nietzsche sabía perfectamente de su círculo vicioso. Sabía también que la fuerza de su planteo consistía en haber descubierto la condición fabuladora de la razón. Y que ese descubrir no se daba únicamente mediante intuición, sino que también se llegaba a él contemplando,

---

<sup>802</sup> Reboul, O. *Op. cit.*, pág. 41. Es éste un excelente trabajo comparativo que recupera el legado kantiano de Nietzsche y donde se desmontan algunos de los más sonados prejuicios nietzscheanos: su ontología (parcialmente heraclíteica); su concepción (compartida con Schopenhauer) de la razón como un instrumento al servicio de la vida; la identificación del verdadero yo con el cuerpo y los instintos; la oposición entre lo bello y lo feo, etc.

<sup>803</sup> *Crepúsculo de los ídolos*, Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula, págs. 51 y 52.

<sup>804</sup> *Ecce homo*, Prólogo, § 3, pág. 17.

<sup>805</sup> *Ecce homo*, Por qué soy yo un destino, § 7, pág. 129.

<sup>806</sup> *Ecce homo*, Por qué soy yo un destino, § 1, pág. 124. Todas las cursivas son de Nietzsche; los *descubrimientos* también.

preguntando, razonando, respondiendo, descubriendo, pensando los datos de los sentidos... *fabulando*.

Descubierta la mentira, sobrevive la verdad. El problema que se plantea, pues, es el de saber cómo es que fabulamos. O, en términos más generales, ¿cómo reconstruir una historia de los yerros inevitables sin apelar a ellos? Hay un Nietzsche escéptico que no responde a estas cuestiones, y existe otro que intenta darles forma. En ambos casos nos perdemos en un laberinto de paradojas. Este extraviarse es una auténtica pérdida puesto que, repetimos, nosotros no asumimos gratuitamente la paradoja de la verdad de la no verdad.<sup>807</sup> El círculo no cuadra. Maestros en el arte del ataque y la defensa, tampoco los escépticos pudieron resguardar su visible talón de Aquiles. Y Nietzsche sabía perfectamente de estas debilidades, pues el problema aparece explícitamente planteado en Cicerón y en Diógenes Laercio, clásicos bien masticados por nuestro autor, a los que dedicó mucho tiempo como estudiante y también como docente.

Varios analistas nos meten de lleno en el tema que estamos discutiendo. Veamos un caso típico. López Castellón argumenta que la ciencia jovial que propugna Nietzsche en el período que nos ocupa “(...) *consiste pues en tomar conciencia de que no hay un saber, de que la verdad es también un ídolo a romper mientras un juego subconsciente y rápido de instintos prácticos (más eficaces que ese brote tardío de la evolución orgánica al que llamamos conciencia) nos construye una lógica cuyo único valor radica en orientarnos en la realidad sin revelárnosla. Nietzsche se esfuerza aquí por devolver a la realidad su verdadero aspecto.*”<sup>808</sup>

Tomamos el párrafo para reforzar lo que venimos diciendo. Ante estos argumentos (pues argumentan a favor de una lectura adecuada de la obra de Nietzsche, en pro de un sentido primero de ésta) nos preguntamos: ¿Cómo se puede devolver a la realidad su *verdadero* aspecto cuando se dice previamente que no hay verdad? ¿Cómo llega Nietzsche a saber de la existencia y el funcionamiento de ese *juego de subconsciente y rápido de instintos prácticos*? ¿Cómo probar que *lo real es algún tipo de movimiento pulsional*?<sup>809</sup> ¿Cómo sabemos lo que es la conciencia?<sup>810</sup> ¿Por qué aseverar que es un *brote tardío de la evolución orgánica*? ¿Se la conoce por intuición, por experiencia universal, a través de una simple mirada no-conceptual, *olfateándola*? ¿Acaso no se sabe de la conciencia también gracias a ella? Y ella misma, ¿no es la facultad que está puesta en cuestión? Y en todo caso, ¿puede el hombre conocer

---

<sup>807</sup> Sánchez Meca, D. *La experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 98.

<sup>808</sup> López Castellón, E. “La alegría de saber”. *Op. cit.*, pág. 69.

<sup>809</sup> Fragmento póstumo, otoño de 1880, 6 [253], pág. 647. Con relación al problema de los instintos suscribimos al planteo de Safranski: “*En realidad no puede negarse el fondo instintivo en el conocimiento. Pero esto nada cambia en el hecho de que, por ejemplo, en esta frase sobre el poder de los instintos se reivindica la validez de la verdad con independencia de ellos. Si la verdad fuera solamente expresión de un instinto no sería verdadera; pero si no fuera verdadera, en consecuencia no sería expresión de un instinto, cosa que afirma la frase en cuestión. Con lo cual dicha frase, como cualquier otra que reivindique su validez como verdadera, cae en un suelo sin fondo, carece de sentido. Por tanto, tiene que haber un criterio de verdad que ponga en juego algo distinto de las fuerzas instintivas.*” Safranski, R. *Op. cit.*, págs. 258 y 259.

<sup>810</sup> Repárese en la importancia de la zoología y la fisiología para las críticas nietzscheanas a la conciencia. Confrontar con *La gaya ciencia*, V (1886), § 354, pág. 224 y ss.

prescindiendo totalmente de la razón? ¿En qué consiste ese conocer sin razón siendo que el hombre es un animal racional? ¿Es posible dicho conocimiento? Por último, ¿no queda anticuada la antiquísima distinción entre cuerpo e instintos, por un lado, razón y lógica, por otro? ¿Acaso podemos hablar de pensar o sentir, de fidelidad en un caso y de engaño en otro? Dicha separación, con tal pretensión de nitidez, ¿no es artificial? ¿No resulta un abuso clasificatorio, en exceso analítico y contra-instintivo? ¿No será ella misma otro pecado más de la razón antes que del siempre acusado cuerpo?

Hay quienes niegan las contradicciones de Nietzsche, hay quienes las subestiman, quienes las asumen sin más, y también están los que intentan resolverlas. Las salidas propuestas al círculo vicioso son muchas. Veremos algunas. *Grosso modo* están quienes separan el problema del sentido del problema de la verdad, afirmando que en Nietzsche vale más el arte que la verdad, la vivencia de experiencias más que la explicación de ideas. No nos detendremos en esta visión. A lo largo de este trabajo, destacando la fuerza y el alcance del Nietzsche *ilustrado*, retrocediendo o incluso yendo más allá de él, fuimos poniendo en evidencia los inconvenientes de esta interpretación que hace primar desmesuradamente una faceta nietzscheana sobre las demás, que procede constatando un único y monolítico criterio de verdad, que subestima la voluntad de saber y que exalta la faceta irracionalista de Nietzsche.

Para Rodríguez González, por poner el caso de otro análisis perspectivista, la interpretación es un proceso infinito, producto de la pluralidad de perspectivas. Pero al mismo tiempo, en el prólogo a uno de sus estudios, el mismo autor pretende, con justos anhelos, que aquél sea una “elaboración exhaustiva y definitiva” de la gnoseología de Nietzsche. Respondemos preguntando... ¿Exhaustivo y definitivo con relación a qué? ¿Es que se puede negar la verdad y, simultáneamente, aspirar a ella, desencadenando los procedimientos tradicionales para alcanzarla? ¿Acaso no son infinitos los ojos que contemplarán a Nietzsche? ¿Cómo se aspira a lo definitivo si previamente se lo declara infinito?

Quizás avanzaríamos al reconocer que, más allá de su problemática existencia, no existe sujeto que pueda pensar sin el *a priori* de la correspondencia. La verdad es una necesidad vital, y toda verdad supone algún tipo de correspondencia, cuando no incondicionalidad, lo que implica una buena dosis de trascendencia. Quien más, quien menos, a la hora de escribir y afirmar, el perspectivista también pretende veracidad en el sentido clásico e ingenuo del término: objetividad, universalidad, necesidad y cierta perdurabilidad en el tiempo resistiendo el embate de las mejores objeciones contra sus postulados. Pero, ¿cuán reconocidos están estos rasgos? ¿Se hacen explícitos? ¿Qué consecuencias acarrearía asumirlos?

Sigamos en el asunto y resumamos malamente una buena argumentación para destruir el círculo vicioso nietzscheano: la que aparece en un artículo de M. Parmeggiani. De dicho trabajo se concluye que la contradicción o el círculo vicioso nietzscheano son sólo aparentes. Y para demostrarlo se recurre a la distinción entre los distintos niveles lógicos del discurso de Nietzsche.

La argumentación en cuestión parte de la ontología del devenir: en Nietzsche, se nos dice, la realidad es cambio y pluralidad radical en múltiple y constante fluir.<sup>811</sup> De esta manera, cualquier intento por captarla sólo puede reducirla, congelarla... *ergo*, el ser humano simplifica y falsifica lo realmente existente. Parmeggiani denomina *tesis nominalista nietzscheana* a la idea de que toda simplificación es, por definición, arbitraria y, por tanto, falsa, puesto que niega la naturaleza esencial de lo que es. Dicha idea se combina con la llamada *tesis trascendental kantiana*: el conocimiento sólo es posible simplificando ese devenir, puesto que el entendimiento no puede hacerse cargo de lo real en su multiplicidad y mutabilidad. Para ello tiene que reducir lo real a unos pocos objetos persistentes. Esta tendencia simplificadora, condición trascendental del conocimiento, sería una especie de *a priori* nietzscheano: el entendimiento requiere de ponerlo previamente si es que quiere conocer.<sup>812</sup>

Aclara Parmeggiani que, según Nietzsche, las interpretaciones falsifican, pero no porque muestren un objeto en lugar de otro, o porque lo representen inadecuadamente, sino porque muestran ‘un objeto’ donde en realidad no hay ninguno, pues lo que hay es un complejo de elementos siempre cambiantes.<sup>813</sup> En este sentido, no se pone tanto énfasis en aquella multiplicidad de miradas que disuelven el referente *a posteriori* como en la ontología previa que impediría hablar de objetos en sí. Las cosas no son de una u otra forma: directamente no hay cosas. La falsificación consiste aquí en conjeturar una existencia falsa, y el intelecto humano está condenado a dicha conjetura.<sup>814</sup>

Parmeggiani habla de tres niveles distintos en la crítica nietzscheana. El primero apuntaría a *congelar* los efectos persuasivos de creencias y convicciones<sup>815</sup> para que éstos pierdan su carácter de conocimiento inmediato y pasen a ser una interpretación más entre otras: mostrar el carácter pre-supuesto de los objetos ilusorios, enfatizar que son juicios previos, puestos previamente, antes que postulados sobre cosas que hay. En este nivel, dice Parmeggiani, Nietzsche *no refutaría contenidos cognitivos*.<sup>816</sup> En el segundo nivel de la crítica, Nietzsche no se conformaría con demostrar que las certezas consagradas son interpretaciones, sino que además intentaría demostrar que son interpretaciones superficiales de los fenómenos. De esta forma se llegaría a una completa neutralización de la fuerza

---

<sup>811</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, pág. 215.

<sup>812</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, págs. 216 y 217. El artículo de Parmeggiani defiende que el concepto nietzscheano de ilusión (*Schein, illusion*) deriva del concepto kantiano de ilusión trascendental, aunque en Nietzsche sea aplicado a nuevos ámbitos. *Op. cit.*, págs. 202 y 203.

<sup>813</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, pág. 217.

<sup>814</sup> En Kant, el efecto engañoso de la razón hace creer en las ilusiones trascendentales: Dios, yo y mundo, al ser conceptos puros que la experiencia no alcanza a captar, son *ideas* que no tienen un objeto correspondiente en los sentidos. En Nietzsche sucedería algo similar: las ilusiones son falsas, pero no en la medida en que tienen un contenido cognitivo que no se corresponde con la realidad, sino porque crean un objeto allí donde no lo hay.

<sup>815</sup> La metáfora del congelamiento está tomada de *Ecce homo*, Humano, demasiado humano, § 1, pág. 80.

<sup>816</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, pág. 207.

ilusoria de esos contenidos cognitivos. Por último, el tercer nivel de la crítica coincide más o menos con lo que Nietzsche denomina *genealogía*.<sup>817</sup>

Con esta manera de caracterizar la crítica y la falsificación, opina Parmeggiani, se puede resolver la aparente contradicción nietzscheana y salir del dichoso círculo: “*Para evaluar un contenido como falso, Nietzsche, a pesar de lo que pueda parecer, no recurre a contraponerlo a otro verdadero. Es decir, no es como si dijese: el objeto considerado dicen que es así, pero en realidad es de otra manera. Sino como si dijese: dicen que el objeto es así, pero en realidad lo que ocurre es que ‘no hay objeto’, sino una multiplicidad cambiante que habrá que considerar parte por parte, y a través de sus largos procesos temporales densos de cambios.*”<sup>818</sup>

Ahora bien, Parmeggiani necesita resguardarse de la objeción de que la ontología nietzscheana (la del devenir) es ya una imagen o interpretación verdadera de lo real, en el sentido de correcta, de modo que Nietzsche volvería a contradecirse. Para eso se advierte que quien procediera de ese modo estaría *mezclando sofisticadamente los distintos niveles lógicos* a los que alude Nietzsche. A tales fines toma el ejemplo del yo: “*Hay que distinguir entre un nivel más bajo, ‘objetual’, en el que se describe concretamente el objeto. Por ejemplo, en la antropología cartesiana, el hombre posee un yo que está constituido por la autoconciencia. Y otro nivel superior, ‘metaobjetual’, en el que no se da ninguna descripción concreta, porque se habla, no del objeto, sino de las descripciones que se intentan dar de él: afirmando que ninguna descripción es válida porque no hay objeto alguno que describir. En el ejemplo propuesto, la antropología metafísica se mueve en el nivel objetual, mientras Nietzsche desarrolla su crítica desde un nivel superior, que podríamos llamar ‘metaobjetual’. Por tanto, las afirmaciones de Nietzsche no son ‘verdaderas’ en el mismo sentido en el que lo son las de la antropología metafísica. Al pertenecer a un nivel lógico superior, las aserciones de la crítica nietzscheana no pertenecen al grupo de ‘descripciones más verdaderas del objeto’, no versan directamente sobre el objeto, sino sobre las relaciones que intermedian entre las descripciones y el objeto.*”<sup>819</sup>

Creemos nosotros que lo primero que puede ponerse en cuestión es la propia ontología nietzscheana que llevaría a la falsificación. También los métodos que la constatan. En efecto, ¿por qué la concepción de lo real como fluir, devenir y multiplicidad no sería también una simplificación? ¿Acaso el devenir no es un *a priori* sub-puesto arbitrariamente? ¿Cómo saber que *en realidad lo que hay es un complejo de elementos siempre cambiantes*? ¿Cómo decir que la verdad es simplificación sin que esta idea sea, ella misma, menos simple, arbitraria, falsa? Nuevamente, ¿de dónde extrae Nietzsche su ontología, la afirmación del devenir y la negación de cosas y objetos? ¿Cómo sabe que hay movimiento en lugar de quietud, pluralidad en lugar de unidad? ¿Lo sabe por los sentidos que nos engañan, por la razón que fabula, mediante la introspección de un intelecto y un yo que en realidad no existen? ¿Cómo procede la

---

<sup>817</sup> “Una vez que se ha mostrado su superficialidad, la crítica se dirige a ofrecer una explicación de cómo, siendo interpretaciones superficiales, han podido convertirse en certezas y evidencias, es decir, de cómo han adquirido esa fuerza ilusoria de persuasión. (...) El famoso método genealógico pertenece propiamente a esta tercera fase. Trazándolo de manera general, su objetivo es describir el proceso histórico por el cual meros prejuicios arbitrarios e injustificados se han convertido en certezas e incluso evidencias.” Parmeggiani, M. *Op. cit.*, pág. 213.

<sup>818</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, pág. 218.

<sup>819</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, pág. 219.

genealogía para historizar el error? ¿Qué privilegio epistemológico la inunda? ¿O acaso el privilegiado es el propio Nietzsche? Pero entonces volvemos a la teoría del genio, que en su momento habíamos enterrado con sobrados motivos.

También sostenemos aquí que las presunciones nietzscheanas no sólo apuntan a *relaciones entre las descripciones y el objeto*: aunque con rasgos distintos a los tradicionales, son proposiciones de un objeto y presuponen su existencia. La ontología heraclítica no es menos positiva que la parmenídea. Tampoco lo es la voluntad nietzscheana en comparación con la schopenhaueriana. Todas dogmatizan sobre *lo que es*. Lo mismo sucede con el presunto sustituto hermenéutico de la correspondencia: la siempre imprecisa noción de vida, que vendría a suplantar a la clásica antinomia entre verdad y falsedad.<sup>820</sup> Por otro lado, la crítica nietzscheana de primer nivel sí que intenta demostrar la falsedad de los conceptos o proposiciones, y también refuta enfáticamente multitud de contenidos cognitivos: el *congelamiento* actúa demostrando la falsedad, la inconsistencia, la falta de lógica de los argumentos, lo inapropiado de proposiciones y conceptos, los falsos motivos, las causas imaginarias y las acciones que no son tales.

Por esto no nos convence Parmeggiani cuando sostiene: “*Cuando Nietzsche contraponen a la interpretación metafísica de la naturaleza humana bajo el concepto de yo, su propia interpretación como ‘sistema vital de impulsos’, no está contraponiendo a una descripción concreta otra descripción concreta más verdadera, sino sencillamente a una descripción concreta, una serie de criterios metodológicos de investigación más fructíferos para acercarse a lo real. Deducir de ahí que a la vez nos propone una ‘descripción verdadera’ es malentender el proceder de su pensamiento. Es decir, bajo su crítica no hay que sobrentender la afirmación dogmática ‘la naturaleza humana no es como dicen ellos sino como digo yo’, sino el criterio metodológico: ‘allí donde la investigación se haya detenido en una substancialización (la unidad del yo), no te detengas, sino sigue intentando sacar a la luz, pacientemente, la pluralidad y el cambio que hay detrás’. Pienso que sólo bajo este punto de vista hay que entender las descripciones concretas que desde luego ofrece Nietzsche incesantemente: como propuestas para sacar a la luz más y mejor el devenir. Pero en cuanto descripciones concretas también ellas, aunque en menor grado, simplifican el devenir, y por tanto caen bajo el efecto de ilusión.*”<sup>821</sup>

Preguntamos: ¿Menor grado por qué y en relación a qué? ¿Acaso el objeto no era inexistente? ¿Por qué hablaríamos de menor ilusión o falsedad siendo que éstas no son cuestiones de gradación en tanto continúan poniendo como existente lo que no es? ¿No era arbitraria toda simplificación y, en consecuencia, falsa sin más? ¿Cómo podría ser más exitosa o fructífera una investigación sobre la nada? Nosotros tampoco creemos que las afirmaciones ontológicas de Nietzsche sean puros criterios metodológicos. Antes bien, asumimos que son eso, afirmaciones ontológicas que presuponen la existencia de unos objetos y niegan otros. Plural o múltiple, cambiante o consistente, el objeto está. Y si afirmamos la inexistencia de todo objeto, también será falsa e inexistente la  $x$  que fluye, múltiple y cambiante, rehuendo la consistencia. Como también serán estériles los mecanismos cognitivos que nos permiten llegar a dichas conclusiones.

---

<sup>820</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, pág. 214.

<sup>821</sup> Parmeggiani, M. *Op. cit.*, págs. 219 y 220.



Por tales razones nos parece inapropiado el argumento de los distintos niveles lógicos. Por ejemplo, en el caso de la antropología metafísica cartesiana, en los términos de Parmeggiani, ésta también podría ser una indicación acerca de qué y cómo hay que buscar. Pero aún concediendo la distinción de niveles, la salida epistemológica que nos propone Parmeggiani tampoco estaría exenta de problemas. ¿Cómo seguir conociendo más y mejor, cómo captar los objetos que en realidad no son, cómo *sacar a la luz lo que hay detrás*? ¿Detrás de qué? ¿Con qué órganos y facultades aprehenderlo? ¿Cómo entender algo (*parte por parte*) de esa *multiplicidad cambiante* a través de sus *largos procesos temporales densos de cambios*? ¿Acaso tiempo y espacio no son también *a priori*, simplificaciones inexistentes, presupuestos arbitrarios que falsean lo que hay?

Conclusión. Nietzsche sí opone contenidos verdaderos a contenidos falsos. Y por esto no escapa a su propio círculo. Lo que afirma es una ontología, y ésta contiene proposiciones descriptivas sobre el objeto en cuestión: ninguna de ellas es de un *orden lógico superior* porque en multitud de momentos (lo hemos destacado) el mundo se le aparece como un conjunto descifrable y legislado de cosas realmente existentes. Los *a priori* también funcionan como contenidos: son unos y no otros. La naturaleza del ser humano y el contenido del yo son presupuestos infinidad de veces. Quizás por eso no se encuentre en toda la obra nietzscheana aclaración alguna de lo que Parmeggiani presupone: que su concepción de la verdad corresponde a un nivel lógico distinto (*metaobjetual*) de afirmaciones. Y más bien se hallan, y por doquier, afirmaciones ontológicas y metafísicas, psicológicas, biológicas y antropológicas donde Nietzsche sí dice cómo le parece que es realmente el mundo, la naturaleza humana, la naturaleza en general y el conocimiento de ésta. En este caso las apariencias no engañan. Nietzsche hace genealogía, pero ésta depende tanto de una ontología como de una antropología filosófica sin más. Sea como cosa en sí o como fenómeno, nuestro autor desperdiga proposiciones con pretensión de verdad sobre objetos que cree realmente existentes. Nietzsche niega y afirma, *dogmatiza* acerca de lo falso tanto como de lo verdadero. Sus argumentos siguen mordiéndose la cola.

Si la de Parmeggiani es una de las defensas más consistentes para proteger a Nietzsche del círculo vicioso, quizás la más prestigiosa sea la de Heidegger. Ya vimos que el autor de *Ser y tiempo* sostiene, aunque por razones diferentes a las nuestras, que Nietzsche sigue preso de la adecuación, aunque ello no es óbice para resguardarlo de los ataques por presentar enunciados paradójicos como los que estamos discutiendo:

“En efecto, ante una frase del tipo de la citada [la verdad es una ilusión] se tiene inmediatamente preparada la defensa con una argumentación aniquiladora. El señor Nietzsche dice que la verdad es una ilusión. Pues bien, si se quiere ser ‘consecuente’ -y no hay nada que vaya más allá de la ‘consecuencia’- también la frase de Nietzsche sobre la verdad es una ilusión y por lo tanto no precisamos seguir ocupándonos de él. La vacía sagacidad que presume con

este tipo de refutaciones da la impresión de que ya todo estuviera liquidado. En su refutación de la frase de Nietzsche sobre la verdad como ilusión se olvida, sin embargo, de algo, que si la frase de Nietzsche es verdadera, no sólo su propia frase, al ser verdadera, se convierte en ilusión, sino que con la misma necesidad también tiene que ser una 'ilusión' la consecuencia verdadera proferida como refutación de Nietzsche. Pero el defensor de la sagacidad, que entretanto se ha vuelto aún *más* inteligente, replicará que entonces también será una ilusión nuestra caracterización de su refutación como una ilusión. Por supuesto, y la refutación mutua podría continuarse sin fin para confirmar continuamente aquello de lo que ya se ha hecho uso en el primer paso: que la verdad es una ilusión. A esta frase, los artificios refutativos de la mera sagacidad no sólo no la conmueven, sino que ni siquiera la tocan.”<sup>822</sup>

Para empezar una defensa *ad hominem* luego de un ataque de idénticas características: las posiciones que señalan el círculo vicioso nietzscheano no deducen de cotejar la paradoja que se deba desestimar rápidamente el planteo nietzscheano. Únicamente señalan su carácter aporético, así como las complicaciones prácticas y teóricas que supone suscribirlo. Más aún, quienes se ocupan del tema suelen ser estudiosos, sino abiertamente nietzscheanos, por lo menos bajo su influjo. Por lo demás, ninguno de los críticos de los que tenemos constancia presume de haber liquidado el asunto, y mucho menos de volverse más inteligente en el camino. Las cuestiones del conocimiento que son irresolubles o complejas, antes que sagacidad, lucidez o potencia, suelen devolvernos nimiedad, cuando no la sensación de una desoladora ignorancia... Pocos son los pueden ver a la lejanía, elevándose sobre los hombros de los gigantes. El resto queda aplastado bajo sus pies, condenado a mirar los surcos y residuos dejados por sus huellas.

En segundo lugar, creemos que el yerro de la defensa heideggeriana es que invierte la carga de la prueba. Por lo menos en los términos en los que plantea su argumentación. Nietzsche se sentía el filósofo antimetafísico por excelencia y, consecuentemente, invalidaba de antemano todas aquellas afirmaciones que fueran indemostrables. Así, procedemos con él como él hacía con los demás. Por tanto, no es a los críticos sino al propio Nietzsche a quien le toca explicar un enunciado paradójico y axiomático como el que afirma el carácter ilusorio de la verdad. Y también a él (y a sus defensores en este aspecto) les compete responder cómo es posible seguir haciendo ciencia o filosofía una vez que se ha anunciado que toda verdad es una ilusión. Más aún, debieran de responder cuán lícito es un discurso cuando ya se ha introducido el germen del malentendido general. Esto explica que los críticos del círculo vicioso nietzscheano, como quieran seguir investigando, pensando y hablando, vean la necesidad de escaparse de la Babel que la sentencia nietzscheana les propone habitar.

---

<sup>822</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, págs. 404 y 405. Véase Cicerón, M. T. *Cuestiones académicas*, Primeras cuestiones académicas, Libro II, pág. 63.

“*La verdad es una ilusión*”. Descartado que la sentencia nietzscheana pueda considerarse una meta-afirmación o una proposición de un nivel superior y distinto a las otras, conviene aquí acercarnos a Popper y distinguir lo falso de lo falsable. En principio, el enunciado sobre el carácter ilusorio de la verdad puede no ser falso, pero según Heidegger tampoco sería falsable, con lo cual no podría probarse su veracidad de acuerdo a los procedimientos comunes en estos casos. Y ya no mediante refutación racional pues, como veremos, ni siquiera valdrán los argumentos lógicos y demostrativos en su contra. Es incommovible e intocable como axiomático que es. Como Heidegger no piensa que un enunciado infalsable tenga serias complicaciones, pero en el fondo reconoce el problema que lleva consigo la paradoja (¿a qué dedicarle entonces tanta sagacidad y artificio para diluirla?), continúa desarrollando cuál sería la forma adecuada de entender la sentencia nietzscheana. Por eso enseguida nos dice qué debemos hacer con ella, empezando por aceptar *un* concepto de verdad (y su esencia) que *a posteriori* devendrá más heideggeriano que nietzscheano:

- 1) No se puede tomar la proposición ‘*La verdad es una ilusión*’ y ser aplicada a sí misma, tomándola como una verdad entre otras, sin reflexionar sobre lo que quiere decir aquí ‘ilusión’, sin preguntar por la conexión entre ilusión y la esencia de la verdad.
- 2) Estas refutaciones apelan a la lógica como instancia suprema del pensar y pretenden que la lógica sólo valga para el adversario. De esta manera expulsan la meditación auténtica y cuestionante.
- 3) Una proposición esencial sobre la verdad (como la nietzscheana) no puede ser refutada por proposiciones que, ya en cuanto proposiciones, en la medida en que han de expresar algo verdadero, le están subordinadas, del mismo modo en que una casa no puede rebelarse contra la circunstancia de que, para mantenerse en pie, tiene que tener algo así como cimientos.
- 4) A proposiciones del tipo de la de Nietzsche no se las puede refutar; en efecto, una refutación, en el sentido de una demostración de que son incorrectas, no tiene aquí ningún sentido; toda proposición esencial remite a un fundamento que no puede eliminarse sino que, por el contrario, sólo exige que se ahonde en él de manera más profunda. Todos los respetos al sano entendimiento común, pero hay ámbitos, y son los más esenciales, a los que no llega. Hay algo que requiere un modo de pensar *más estricto*. Si la verdad ha de reinar en todo pensar, su *esencia* presumiblemente no puede ser pensada por el pensar común y sus reglas del juego.<sup>823</sup>

Conclusión, ni el *enfermo entendimiento común* ni las *supremas reglas del pensar* nos permiten ahondar en la veracidad de la sentencia nietzscheana. Tampoco en el

---

<sup>823</sup> Heidegger, M. *Nietzsche I*, págs. 405 y 406. También Vattimo lo sigue explícitamente en “El nihilismo y el problema de la temporalidad”. Ver: *Diálogo con Nietzsche*, pág. 58.

problema de la esencia de la verdad y su conexión con la ilusión o la mentira. Para ello debemos darnos una auténtica meditación, que es a la que los planteos heideggerianos conducen. Ajustarnos a las categorías de éste, pensar con su lógica (¿como hacerlo si no es la del resto de los mortales?) y compartir sus presupuestos. Vale decir, aceptar los axiomas heideggerianos para luego suscribir a los nietzscheanos, pero siempre vistos desde Heidegger. Desenlace sumamente afortunado: el Nietzsche heideggeriano (el auténtico) nos estará permitido a pesar de no contar con las condiciones innatas para ello. ¡Esto sí que es *ir adquiriendo sagacidad en el camino!*

Nosotros sí creemos que sea lícito cuestionar las bases de una casa, y tanto más si no nos sentimos huéspedes capacitados para habitarla. Lo mismo hacemos con los presupuestos de la lectura heideggeriana de Nietzsche. No aceptamos que se lo defina como un pensador enemigo de la ciencia. Creemos más bien que el enemigo de la ciencia es Heidegger, y que es él quien quiere que Nietzsche también lo sea. Tampoco asumimos otro presupuesto suyo tan esencial como arbitrario: que la *auténtica* filosofía de Nietzsche haya quedado relegada como ‘obra póstuma’.<sup>824</sup> En el fondo lo que no compartimos es que una lectura adecuada de la obra de Nietzsche deba partir, dicho en palabras de Heidegger, de una *apropiación* del pensamiento nietzscheano, para develar su único pensamiento: el de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo.<sup>825</sup>

Ya dijimos varias veces que el Nietzsche heideggeriano nos obliga a hablar más de Heidegger, de su filosofía y de sus conceptos, antes que de Nietzsche. Nos compele a asumir (cosa que no hacemos) sus postulados y valoraciones si queremos discutir sobre la interpretación de una sentencia de Nietzsche. Pero como Heidegger no es motivo de este ensayo, y como no sabemos ni podemos explicar su filosofía para luego volver esclarecidos a Nietzsche, de nuevo procedemos cobardemente, vale decir, esquivando el problema y cuestionando las premisas que para nosotros sí son cuestionables: Heidegger deja pendiente el cómo es posible seguir pensando, investigando y actuando a sabiendas del carácter ilusorio de la verdad. También queda por responder cómo es que hizo Nietzsche para sortear dicho obstáculo. Por lo demás, Heidegger también defiende con argumentos y lógica tanto su particular visión de Nietzsche como el carácter inexpugnable de la afirmación que dice que “la verdad es una ilusión”. Demuestra, prueba, utiliza la lógica y las *supremas reglas del pensar*, todo ello para convencernos de la potencia de su visión. Sin embargo, nos impide, en puntos determinantes, actuar con las mismas herramientas para estar en desacuerdo. En otras palabras, argumenta en favor de la veracidad de un axioma pero prohíbe lo mismo en su contra. Invirtiendo sus dichos, pretende que la lógica valga sólo para sí mismo.

Privarse de atacar una proposición bajo el argumento de que es axiomática, fundante o metafísica, no puede ser un procedimiento válido. Uno puede (si desea) no aceptar el suelo de un edificio ajeno; así como puede (y debe) cuestionar el propio, si es que se tiene la suerte de tenerlo. De hecho, esto mismo es lo que hacen

---

<sup>824</sup> *Op. cit.*, pág. 25.

<sup>825</sup> *Op. cit.*, pág. 389.

Heidegger y Nietzsche con las cosas que no quieren morar, y lo hacen argumentando e invalidando los puntos de partida (metafísicos) de lo que no les convence. ¿O es que Heidegger no hace lo propio con la historia de la metafísica que no comparte? ¿Y no rechaza la ciencia porque ésta no se plantea adecuadamente los fundamentos, porque tiene cimientos inadecuados, porque nace de olvidos imperdonables? ¿Y Nietzsche no es quien rechaza por metafísica e infalsable la unidad platónica de Bien y verdad, la dualidad de mundo verdadero y mundo aparente, la existencia de Dios, el orden moral del mundo...?

Avanzando lentamente por culpa del sentido común. Finalmente presentamos un único argumento contra el planteo heideggeriano. Éste último tiene un defecto: nos dice que la proposición “la verdad es una ilusión” es axiomática e intocable mientras no se medite adecuadamente sobre el sentido de los términos en cuestión. Hasta tanto es inexpugnable, ya no sólo para el entendimiento común sino también para la lógica y la argumentación. Es un axioma que exige reflexión profunda y meditación auténtica, al que no pueden aplicarse los procedimientos usuales... No compartimos la opinión, como tampoco compartimos el sentido de ‘ilusión’ y ‘verdad’ que Heidegger pone en boca de Nietzsche. En Nietzsche hay pluralidad de verdades y otros tantos significados para ‘ilusión’. No obstante, pensamos que en la proposición nietzscheana se alude al sentido clásico de verdad como correspondencia con los hechos. E ilusión equivale aquí a engaño y error. En caso contrario no tendría sentido detenernos en una paradoja que no es tal.

Pero el punto en cuestión consiste en saber si es realmente axiomática la proposición nietzscheana. Nietzsche nos dice que la verdad es una ilusión, es cierto, pero también lo es que aporta pruebas en su favor. No presenta la sentencia como una mera intuición, un primer principio indemostrable o un artículo de fe que ha de creerse sin más; antes bien, nos da argumentos para avalarla, incluso algunos que podrían calificar de empíricos (o por lo menos relacionados con la experiencia y que le son dados de la ciencia de su tiempo). A lo largo de su obra se recogen consideraciones que apoyan la sentencia y la transforman casi en una conclusión: cuestiones relacionadas no sólo con la metafísica especulativa, sino también con el lenguaje y los sentidos, el funcionamiento de la razón, los hábitos mentales, las leyes de la herencia, la moral y la religión históricamente practicadas, los mecanismos de supervivencia, el cuerpo, las pulsiones, la biología del resto de las especies, la evolución del ser humano, etc.

Conclusión: la frase de Nietzsche puede someterse, sino a una contrastación empírica, por lo menos al debate lógico, racional y argumental. Aunque no siempre lo haga, por lo menos en este punto, Nietzsche afirma probando y argumentando. ¿Por qué entonces no probar y argumentar en su contra? Aquí la trampa, no de Nietzsche, sino del argumento heideggeriano para blindarlo. Y mientras tanto el círculo sigue sin cuadrar. Con el agravante de que los cantos que nos meten en él son diabólicamente convincentes...

La paradoja del círculo vicioso no es el sello de la producción nietzscheana. Ni en todo momento, ni en todo lugar, Nietzsche sostiene que la verdad sea ilusión

o mentira. Por el contrario, este problema se nos presenta únicamente con el Nietzsche radicalmente escéptico, que es insoslayable, pero que no es el único. No obstante debemos reiterar que la base del ficcionalismo nietzscheano, tal como la mayoría de los perspectivistas la entienden, reposa usualmente en la idea de la voluntad de poder. El hombre interpreta, impone a las cosas sus esquemas creativos que las violan y desfiguran. Toda interpretación-valoración-acomodamiento al mundo es una alteración-simplificación-falsificación del devenir. Ante ello preguntamos nuevamente: las cosas, el mundo, el devenir, ¿no funcionan a la vez como voluntad de poder interpretante? ¿No moldean, no imponen, no modifican al sujeto? ¿Y si impusieran? ¿Entonces habría algo de cierto en las percepciones y razonamientos del hombre? ¿Humanizar la naturaleza no es sólo *una parte* del proceso cognitivo? ¿Acaso no está también el sujeto compulsivamente naturalizado? ¿No hay una relación dialéctica, de confrontación y lucha, en todo conocer? ¿No es demasiado optimista suponer que la especie no se vea alterada, deformada, coaccionada por las cosas circundantes? ¿O su creatividad es indeterminada, libre, sin influencia alguna? ¿Podrá el hombre, en esta lucha contra las cosas, recibir algo de ellas, recoger un donativo de lo que ellas son?

Creemos que una de las debilidades del ficcionalismo consiste en adjudicar al mundo un lugar absolutamente pasivo. Queriendo enfatizar acertadamente la antropomorfización (humanización) de las cosas, cae en el defecto que critica: en dicha concepción el sujeto es omnipotente en su faceta creativa; la perspectiva humana juega libremente con el mundo; éste último nunca *impone* nada al sujeto. En el fondo, parece, el ser humano continúa siendo concebido como un heredero de la divinidad platónica-aristotélica: causa primera, incausada, motor inmóvil, aquello que mueve sin ser movido... *como el amor mueve al amante*. Pero después de Nietzsche resulta tan difícil seguir aceptando con incredulidad, si no el amor incausado, por lo menos la idea de un sujeto tan semejante a los dioses.

## La adecuación

### *Objetando resoluciones inadecuadas*

“Quien del pasaje de un autor ‘da una explicación más profunda’ que lo que éste encerraba, no ha explicado, sino *oscurecido*, al autor. Esta es la situación de nuestros metafísicos con respecto al texto de la naturaleza; peor aún. Pues para aportar sus profundas explicaciones, a menudo arreglan primero el texto; es decir, lo *corrompen*.”

Nietzsche, F. *El caminante y su sombra*, § 17.

Desde el comienzo hemos tratado de argumentar que el principal inconveniente que tienen algunas interpretaciones sobre Nietzsche es el haber encontrado unicidad, coherencia y homogeneidad en toda su obra. Una sola gnoseología, un concepto de verdad, una forma de concebir el mundo, una moral, una política, un sujeto ideal al que se aspira. Esto se patentiza con el tratamiento que tiene el llamado Nietzsche *ilustrado*, las más de las veces ignorado por incompatible, cuando no indeseable. En el mejor de los casos se reconocen matices, quiebres y ambigüedades, pero se lo piensa de una manera que desvirtúa sus implicancias o las minimiza: rara vez se le otorga un valor *per se*.

En lo tocante a la verdad, aquella subestimación procede concibiendo el período estudiado, tal y como hemos mostrado, como mero *tránsito* hacia las supuestas posiciones definitivas de Nietzsche, que serían las más logradas, las genuinas.<sup>826</sup> También lo hace concibiéndolo como *medio*, *disfraz* o *maniobra estratégica subrepticia* para realizar otras tareas, las auténticamente nietzscheanas: destrucción de la metafísica, aceleración del nihilismo, transvaloración de todos los valores o edificación del perspectivismo. Estos posicionamientos son los que hemos calificado de evolucionistas y teleológicos. Comunes a cierto perspectivismo, a la tradición heideggeriana y a muchas de las lecturas posmodernas de nuestro autor, sabemos que están fundados en algunos comentarios retrospectivos del propio Nietzsche, en el desarrollo ulterior de su pensamiento y, aunque tácitamente, en la prescripción metódica sugerida por Simmel.

Así las cosas, aunque algunos comentaristas reconozcan el cientificismo de *Humano, demasiado humano* y el fervor ilustrado que impregna todo el período no por ello admiten la primacía de cierta forma de concebir la verdad como adecuación en él. Es anatema reconciliar a Nietzsche con el criterio realista y correspondentista de verdad. Es cierto que dicha idea está fuertemente cuestionada hoy (en parte gracias a

---

<sup>826</sup> Como ya se ha mencionado, además del temprano ensayo de Lou Salomé, éste es el caso de las visiones clásicas de Fink y Heidegger en las que se supone que el *espíritu libre* no es un modelo estable sino una figura transitoria en camino hacia el *Zaratustra*. Como éste último es la verdadera esencia del pensamiento nietzscheano, todo lo anterior nos conduciría inevitablemente a él. Lo que equivale a decir que en las producciones precedentes se encontraban contenidos ya, como crisálidas, los planteos que luego verían la luz en dicho texto. Fink, E. *Op. cit.*, págs. 70, 84 y 91, entre otras. Los planteos generales de Ferrater Mora también abonan esta interpretación, a la que también sigue explícitamente López Castellón, E. en “La alegría de saber” (págs. 52 y 61) y “La travesía del desierto” (pág. 15).

los ataques nietzscheanos) pero ello no nos conduce a suponer que Nietzsche la haya desestimado tan fácilmente en su momento, y mucho menos en los textos que nos interesan. Sucede que este tópico está íntimamente relacionado con la valoración que nuestro autor hace de la ciencia. Y también con la valoración que los nietzscheanos hacen de Nietzsche. Refrendar la ciencia es mantener algo de la correspondencia entre el conocimiento y las cosas. Y viceversa, quien suscriba a la correspondencia probablemente estimará positivamente los conocimientos científicos.

Amén del escepticismo, el romanticismo inextirpable y el timorato perspectivismo que aparecen, vimos que Nietzsche, en el período analizado, concibe un saber que se corresponde o adecua a la realidad, con todas las limitaciones, debilidades y salvedades reseñadas. En este sentido específico, a la par de los otros Nietzsches, nuestro autor se inscribe en la línea de la epistemología kantiana que, al tiempo que veda el acceso a la cosa en sí, habilita un conocimiento seguro (aunque humano, específico) para los objetos fenoménicos.<sup>827</sup>

Kant, en efecto, no tuvo especiales problemas en asumir *nominalmente* la doctrina tradicional de la *adaequatio rei et intellectus*, una fórmula que él, sin embargo, modifica en el sentido de “*la conformidad del conocimiento con su objeto*”<sup>828</sup>. Pero sólo nominalmente, porque para el constructivismo kantiano, la verdad no puede depender, como sucedía en Aristóteles, de la simple adecuación de la mente a un objeto. Habla Kant, por ello, de *con-formidad*, esto es, de formas compatibles. Una doctrina epistemológica que ha abandonado la concepción similarista de la representación cognitiva y que ha hecho del objeto una realidad “construida” *en y por* las estructuras transcendentales del sujeto, no puede asumir sin problemas la adecuación como *explanans* de la verdad. En definitiva, si la verdad consiste en la *conformidad* de sujeto-objeto, lo primero que necesita aclaración son los elementos que componen la fórmula: *conocimiento* y *objeto*, pues ni uno ni otro pueden ser entendidos en términos del realismo clásico.

Kant, y lo mismo vale para Nietzsche, es consciente, frente a ese realismo metafísico, de que la verdad no se decide nunca fuera del ámbito del sujeto o de los sujetos. *Tener algo por verdadero es un suceso de nuestro entendimiento*, que tiene que ver con la relación que mantiene el juicio con el propio entendimiento<sup>829</sup>. Por eso, plantea al final de la *Crítica de la razón pura* y en el § 40 de la *Crítica del Juicio* una noción

---

<sup>827</sup> “La definición del nombre verdad, de que es la conformidad del conocimiento con su objeto, ya está admitida y supuesta en esta obra (...)” Kant, E. *Crítica de la razón pura*, pág. 230. “La conformidad del conocimiento con su objeto es la verdad.” *Op. cit.*, pág. 341. “Por más alto que fuera el grado de claridad que pudiéramos dar a nuestra intuición, nunca nos aproximariamos a la naturaleza de las cosas en sí; porque en todo caso sólo conoceríamos perfectamente nuestra manera de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y esto siempre bajo las condiciones de tiempo y espacio originariamente inherentes al sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que no es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos.” *Op. cit.*, pág. 216. El kantismo nietzscheano, como no podía ser de otra manera, está empapado de consideraciones humanas y escépticas, aunque recordamos que sus juicios epistemológicos generales se apoyan en una multiplicidad de tradiciones.

<sup>828</sup> *Crítica de la razón pura*, A 58 / B 82.

<sup>829</sup> *Crítica de la razón pura*, A 820 / B 848.



sustantiva de *verdad* que va aparecer, en términos de corrección, también en el campo de la moralidad: un juicio, dice Kant, es verdadero de un modo objetivo (= transubjetivo) cuando “*es válido para todo ser que posea razón*”<sup>830</sup>, o sea, si es capaz de provocar el asentimiento potencial de todos los otros. Es una noción que se traduce en la máxima de someter siempre nuestro juicio a la opinión de los otros. Kant señala en la *Crítica del Juicio*:

“Pero por *sensus communis* debe entenderse la idea de un sentido *comunitario*, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por así decir, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse de esta manera a la ilusión que parte de las condiciones subjetivas privadas, que podrían fácilmente considerarse objetivas y tener una influencia perniciosa sobre el juicio. Así pues, esto acontece por el hecho de que uno atiene su juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae de las simples limitaciones que, de un modo azaroso, dependen de nuestro propio discernimiento.”<sup>831</sup>

Es la misma fórmula que emplea en “El canon de la razón” de la *Crítica de la razón pura* para distinguir entre conocimiento y opinión:

“El criterio para saber si tener algo por verdadero es convicción o mera persuasión es, por tanto, externo, y consiste en la posibilidad de comunicarlo y en comprender su validez para toda razón humana.”<sup>832</sup>

El giro copernicano de la filosofía trascendental kantiana prepara, así, un deslizamiento claro de la verdad como *adaequatio* hacia la idea de la verdad como *consensus*. Y decimos que sólo prepara porque para el filósofo de Königsberg, como pone de manifiesto el texto del § 40 de la *Crítica del Juicio* citado, existe, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, una *comunidad universal de razón*; una comunidad que es, en último término, *natural, psicobiológica*, y que impone determinadas restricciones (*reglas*) a nuestra interacción con el mundo. Son las restricciones que la reflexión trascendental descubre como *formas a priori*, esto es, como subjetivo-constituyentes o transcendentales y que imponen una determinada visión del mundo.

La noción de adecuación sobrevive también en el *kantismo nietzscheano*, a pesar de ser metafísica. O mejor dicho, la supervivencia se explica, no por su sesgo metafísico, sino por su carácter ineludible: la fe en la verdad no deja de ser fe, puesto que es vital y necesaria, pero además reporta beneficios cognitivos, vale decir, conduce a certezas o verdades débiles. Estaríamos, en cualquier caso, ante otra

---

<sup>830</sup> *Crítica de la razón pura*, A 820-821 / B 848-849.

<sup>831</sup> *Crítica del Juicio*, § 40; Ak., V, 293-294.

<sup>832</sup> *Crítica de la razón pura*, A 820 / B 848.

forma de realismo, pero no de anti-realismo o ficcionalismo. Al menos en el período analizado.

Hay un segundo sentido en el que este Nietzsche es kantiano en lo gnoseológico: la adhesión a la idea de que el ser humano es depositario de las condiciones de objetividad, aunque dichas condiciones tomen en Nietzsche la forma de errores constantes. Una verdad fundada sobre inventos, magnitudes fijas, ficciones útiles que sirven en el terreno de lo humano. La más de las veces escéptico con respecto al *noúmeno*, pero optimista en lo concerniente al fenómeno, el conocimiento es creativo pero no por ello menos certero ni fundado. El kantismo nietzscheano se expresa en la célebre pretensión de edificar un *nuevo mundo aparente*, ya que no con las viejas *formas puras de la intuición*, sí con nuevas *categorías* y los descubrimientos aportados por la ciencia. Esto es lo que posibilitaría *elevarse por encima de la serie*, aunque no pueda abandonarse la estricta condición humana:

“Cuando Kant dice: ‘El entendimiento no extrae sus leyes de la naturaleza, sino que se las prescribe a ésta’, esto es completamente verdadero respecto al concepto de naturaleza que estamos obligados a conectar con ella (naturaleza = mundo como representación, es decir, como error), pero que es la suma de una multitud de errores del entendimiento. A un mundo que *no* sea nuestra representación le son enteramente inaplicables las leyes de los números: éstas únicamente valen en el mundo del hombre.”<sup>833</sup>

La pomposa declaración de haber disuelto la antinomia entre cosa en sí y apariencia queda aún por efectuarse toda vez que el optimismo nietzscheano cede ante la posibilidad de un saber humano y que, como tal, busca ir más allá de sí. Las idas y venidas de su gnoseología no quedan ahí.

El entendimiento, dijimos, es creativo y activo: *autopoyético*. Si la creatividad está ligada a la potencia falsificadora, su actividad, empero, es la otra cara de la moneda: conoce falsificando y creando, pero conoce al fin. Nietzsche, al igual que Kant, aunque en términos distintos a éste, reconoce los dos componentes. Habla de errores y ficciones. Éstos permiten al hombre un grado de certeza sobre el mundo, válido en el terreno de la representación humana. No es caprichoso que lo definamos como conocimiento: el saber científico no tiene el mismo estatuto que cualquier otra *fantasía* proveniente de la especie. Es cualitativamente distinto, alejado de las demás *creaciones*: creencias, opiniones, dogmas, mitologías y *supersticiones* morales, metafísicas, artísticas o religiosas. La ciencia, aunque en menor medida, tiene también sus fantasías, pero es ella misma (junto a la filosofía) la encargada de eliminarlas. En la primacía de una disciplina sobre otras, en la jerarquía que las separa, y en las razones que se esgrimen para justificarla, está presupuesta la supervivencia de la verdad como adecuación.

---

<sup>833</sup> *Humano, demasiado humano*, § 19, pág. 54. En *Más allá del bien y del mal* (§ 21, págs. 42 y 43) se afirma exactamente lo mismo con relación a los errores constantes, aunque no se derivan conclusiones optimistas en torno al conocimiento.

Aunque es cierto que destierra el concepto de verdad trascendente y absoluta (cosa que la moderna ciencia hacía rato comenzaba a hacer), también lo es que la práctica científica que Nietzsche concibe, en contra y partir de aquellas ficciones, se constituye como un conocimiento seguro, al margen de su mera eficacia: su verdad muestra solidez y durabilidad, más allá del ámbito estrictamente utilitario del saber. Los errores a partir de los cuales conocemos revelan una nueva situación paradójica en donde son radicalizados los postulados kantianos. *Formas puras de la intuición y categorías* cobran otro nombre, ora son simplificadas como en la relectura schopenhaueriana, ora pueden ser superadas o sustituidas por otras. Pero lo decisivo aquí es que su función sigue siendo la misma: extraer verdad de ellas y, en movimiento contradictorio, trascender la estricta esfera de nuestra representación para arrancarle secretos a las cosas. Este procedimiento también es parte del legado kantiano.<sup>834</sup>

Nietzsche se apropia de Kant también en lo que al escepticismo compete. El armazón crítico del de Königsberg es valorado por Nietzsche como una forma de ponerle coto al optimismo ingenuo. El fenomenismo y la imposibilidad de acceder a la cosa en sí, su crítica de la metafísica y los límites impuestos a la ciencia y a la razón... De todo ello se sirve Nietzsche para atacar al desmesurado optimismo científico, aunque también lo use contra el idealismo, la religión y la metafísica especulativa. De esta manera Nietzsche revaloriza el kantismo *sui generis* de sus tiempos de estudiante de filología en Leipzig, cuando estaba bajo la influencia de Lange y Schopenhauer: allí destacaba la *gloriosa enemistad al realismo* o el *relativismo corrosivo y disolvente* de Kant.<sup>835</sup> Dicha recuperación, al igual que sucediera con sus restantes textos de juventud, será positiva o negativa dependiendo del grado que ostente el propio optimismo nietzscheano acerca del saber, de su necesidad de crítica o escepticismo, etc. En todo caso, conducente o no hacia el encumbramiento de la ciencia, Nietzsche siempre se apoya en Kant a la hora del debilitamiento de la certeza:

“(...) Como alemanes, dudamos con Kant del valor definitivo de los experimentos científicos y, en general, de todo lo que no puede ser conocido *causaliter*, lo cognoscible nos parece de menos valor, en cuanto cognoscible.”<sup>836</sup>

Por último, hay un elemento adicional que acerca el planteo nietzscheano a la teoría kantiana del conocimiento: ambos parten de la experiencia sensible y ponderan que no hay conocimiento sin ella. Tampoco hay objetos como tales.

---

<sup>834</sup> “(...) La razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que le propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje.” Kant, E. *Crítica de la razón pura*, pág. 154.

<sup>835</sup> *Schopenhauer como educador*, Capítulo 3, págs. 44 y 45. - *David Strauss, el confesor y el escritor*, Capítulo 6, pág. 67 y ss. Ver también: Carta a Hermann Mushacke, 11 de Julio de 1866, pág. 399. - Carta a Carl von Gersdorff, finales de Agosto de 1866, págs. 412 y 413. - Carta a Paul Deussen, finales de Abril-principios de Mayo de 1868, pág. 495 (todas en *Correspondencia I*). Sobre Kant, Schopenhauer y Lange juntos la famosa carta a Hermann Mushacke, Noviembre de 1866, *Correspondencia I*, pág. 430.

<sup>836</sup> *La gaya ciencia*, V (1886), § 357, pág. 235.

Nietzsche sigue aquí la tradición del siglo XIX, experimental, materialista, biologicista y orientada hacia el mundo concreto de los entes. La invalidación kantiana de la metafísica tiene su correlato predecible en una mirada vuelta hacia el mundo, alejada tanto del idealismo como del romanticismo, pero sobre todo como una clara impugnación del dualismo platónico-cristiano. Una ciencia experimental, vinculada a lo corpóreo y a lo natural, tributaria del neokantismo, del empirismo de corte humano y refractaria a cualquier forma de esencialismo metafísico.

Ante la inexistencia o caducidad de los trasmundos, la ciencia, entonces, es saber de lo tangible, y sólo sobre ello es posible el conocimiento. Y esto a pesar de las impugnaciones que se habían hecho al empirismo y a la fiabilidad de los sentidos en general.

“*Veracidad.* Alabo todo linaje de escepticismo, al cual puede contestarse: ¡experimentemos! Más no quiero oír hablar de cosas ni cuestiones que no admiten experiencia. Estos son los límites de mi veracidad, pues en ese punto pierde el valor sus derechos.”<sup>837</sup>

“(…) Debemos volver a convertirnos en *buenos vecinos de las cosas más próximas* y no mirar tan despreciativamente como hasta ahora por encima de ellas a nubes y trasgos nocturnos.”<sup>838</sup>

Resumiendo: dado que el mundo y los hechos no desaparecen ni se disuelven con la pluralidad de interpretaciones, y más aún, puesto que tal constructivismo, perspectivismo o ficcionalismo aún no se ha hecho presente con plenitud, el concepto de verdad como correspondencia sale vivo de las críticas de nuestro autor. Por lo menos en términos generales y en el período que nos ocupa.

Dejando al margen la cuestión de si ya en Kant encontramos una teoría del conocimiento y de la verdad en clave bioconstructivista y evolutiva (una cuestión que Eugenio Moya ha trabajado en su *Kant y las ciencias de la vida*, 2008), lo cierto es que en Nietzsche se abandona el proyecto de una reflexión lógico-trascendental que explicita las condiciones universales y necesarias de todo conocimiento objetivo de la realidad, pero se mantiene una reconstrucción histórico-empírica del modo en que el sistema perceptivo-cognitivo humano se ha configurado en la historia natural de la especie: lo que ha impulsado la constitución del sistema perceptivo y cognitivo humano y la forma de experiencia correspondiente hasta su forma actual ha sido su carácter funcional respecto a la conservación de los individuos y la reproducción de la especie o, como suele decir Nietzsche, por su utilidad para la vida.

¿Apoyaría Nietzsche la reproducción de la vida humana como criterio de verdad? Esta es la tesis de quien, como Galpasoro<sup>839</sup>, por ejemplo, apoya una

---

<sup>837</sup> *La gaya ciencia*, I, § 51, pág. 53.

<sup>838</sup> *El caminante y su sombra*, § 16, págs. 123 y 124.

<sup>839</sup> “Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento”. Apéndice al libro de Ursúa, N. *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 305-336.

interpretación evolucionista de la teoría del conocimiento de Nietzsche. Pero recordemos que Nietzsche no siempre asimila *veritas* y *adaptatio*, verdad y utilidad (adaptativa), sino que justamente sucede lo contrario: es el error el que resulta útil, adaptativo. Verdad y vida aparecen, pues, la mayor parte de las veces, opuestos. Como vimos, esta valoración es parte decisiva del núcleo romántico de Nietzsche, aunque ciertamente encuentre contrapesos durante el período ilustrado de nuestro autor, cuando se reconcilian transitoriamente la vida y la voluntad de saber.

De todas formas debe quedar claro que en este período que analizamos no hay ni infinitas verdades, ni eliminación de ella. En lo que compete a la vinculación con la hermenéutica, no hay en *este* Nietzsche ningún rastro del conocimiento como articulación entre comprensión y precomprensión, vale decir, como interpretación. Las cosas no están des-cubiertas previamente sino que, por el contrario, el sujeto sale al mundo a encontrárselas, y éstas se le presentan en la modalidad de la presencia, como objetos sensibles, como fenómenos. Por tales razones resulta anacrónico, en este período, introducir las nociones de perspectivismo y voluntad de poder, como también lo es concebir al conocimiento como interpretación valorativa, como proceso asimilativo o como pulsión de apropiación y dominio.<sup>840</sup> Ya dijimos que el conocimiento intenta desvincularse de la vida, y que incluso puede no resultarle perjudicial, cuestión que es posible sólo porque entró en crisis la ontología irracionalista y pesimista que Nietzsche sostuvo en sus ensayos anteriores.

En una clásica (y sobrevalorada) obra de Klossowski, Nietzsche afirmaría que todo lo que es pensable es irreal. Así se destruiría el principio de realidad, al tiempo que nuestro autor se confirmaría como un irracionalista. Para esta interpretación Nietzsche sería el responsable de la inversión del axioma hegeliano, y también de la impugnación de la sentencia parmenídea que sostiene que lo que es real es pensable y lo que es pensable es real. Aquí tampoco asentimos a dicho planteo e invalidamos un eventual irracionalismo nietzscheano, tanto más en el período que nos ocupa. Contra lo que sostiene Klossowski, son ficciones y errores lo que hacen de lo real algo pensable y cognoscible, justamente porque el Ser ya no es concebido como puro horror, ni la verdad entendida como momento terrible de aquél.<sup>841</sup> Las tendencias dominantes son justamente las contrarias, de allí que argumentásemos en favor de un Nietzsche primordialmente ilustrado, optimista, científicista y racionalista, que aspira a cierta objetividad, a un conocimiento des-sensorializado, que cree en el progreso del conocimiento, en la posibilidad del descubrimiento de regularidades generales, etc. Este científicismo ilustrado se presenta pues, en la mayoría de los casos, presuponiendo una adecuada correspondencia entre los enunciados y sus objetos. Del mismo modo, las cosas son entendidas a la manera positivista y científica: como entes.

---

<sup>840</sup> Nuevamente, para seguir esta clase de análisis, véase Rodríguez González, M. *La teoría nietzscheana del conocimiento*, pág. 177, 200 y ss., 288 y 413. Maresca, S. *Op. cit.*, pág. 30. Nehamas, A. *Op. cit.*, págs. 85, 88, 117, entre otras.

<sup>841</sup> Klossowski, P. *Nietzsche y el círculo vicioso*, pág. 82.



## Crónica del fracaso

*Pasando revista a lo visto y oído*

“La verdad no puede decirse para que sea comprendida y no creída.”

Blake, W. *Proverbios del Infierno*.

A lo largo de este trabajo tratamos de probar que existen varios Nietzsches. La metáfora de la pluralidad alude, primeramente, al Nietzsche *ilustrado*, explícitamente incompatible con el joven Nietzsche romántico y escéptico tanto como con el venidero, el hermeneuta. Más aún: la variedad aparece también en el período en cuestión, dejando traslucir innumerables incoherencias, matices y tradiciones filosóficas enfrentadas. Esto se observa comparando los distintos textos entre sí, y al interior de cada uno de ellos. Además de acercar a los intérpretes a la esquizofrenia intelectual, esta situación hace complicadísimo hablar de *una* gnoseología y de *una* ontología nietzscheana, volviendo infundadas e inconsistentes todas aquellas reconstrucciones sobre su obra que la pretenden lógicamente coherente y filosóficamente unitaria. Reiteramos que dichas reconstrucciones sólo pueden edificarse a condición de sacrificar, omitir y desvirtuar una cantidad de elementos relevantes y sustanciales de su pensamiento. Siendo que principian en aquella inextirpable pluralidad, también se yerra al suponer *una* teoría nietzscheana de la verdad, sea cual sea el contenido que ésta tuviere. Lo mismo vale para las etapas restantes: tanto para el joven Nietzsche como para el que comienza en el *Zarathustra* y termina en los fragmentos póstumos de 1888. Sobre todo en este último resulta hartamente difícil la reconstrucción homogénea de su pensamiento o su continuidad sin más.

En el Nietzsche específicamente ilustrado, y en lo que al tópico de la verdad concierne, hemos encontrado por lo menos dos posiciones básicas, netamente irreconciliables. Amén de ellas, existen posturas *intermedias* que juegan entre los márgenes. El primero de los Nietzsches analizados está profundamente empapado de postulados escépticos, en donde resaltan argumentos extraídos del relativismo, de la Sofística, del Escepticismo antiguo propiamente dicho, de una valoración peculiar que se hace de Hume y de Kant, del pesimismo y del romanticismo de Schopenhauer, así como de los propios textos nietzscheanos de juventud. Todos ellos dan como resultado un nuevo escepticismo que veda explícitamente la posibilidad de alcanzar la cosa en sí y pareciera impugnar cualquier forma de conocimiento, incluido el fenoménico.

La inaccesibilidad del saber se apoya, a su vez, en una multiplicidad de consideraciones que no siempre son articulables entre sí: la idea de que no hay modo privilegiado ni órganos para acercarse a las cosas tal cual son; la afirmación de la existencia de un mundo de la representación del que no se puede salir; la falibilidad de los sentidos; la condición fabuladora del intelecto y el carácter horroroso de una verdad que hace imposible enfrentarla. Además, como retorno al viejo escepticismo se recuperan, aunque en menor medida, algunas consideraciones sobre el lenguaje, poniendo de relieve que éste se halla preso de la gramática y de la

metafísica y que, como tal, impone límites específicos al saber: hace de toda palabra un prejuicio, esencializa una realidad que carece de esencia, arroja opacidad sobre el mundo, edifica un cosmos ficticio al lado del real, simplifica lo complejo, petrifica lo dinámico, moraliza un ser que está falto de todo sentido, etc.

Otras consideraciones desalentadoras sobre el saber refieren a la *animalidad* humana definida por un constante metaforizar el todo circundante; la fatal condena al olvido, al error y al engaño, lo cual vuelve inevitable toda clase de antropomorfismos; la verdad como ficción vital para encubrir la espantosa condición del Ser; la convicción de que todos los seres perciben el mundo de distintas maneras y de que el hombre, en tanto animal que es, no cuenta con una percepción correcta ni con la posibilidad de discernir cuál de ellas lo sería.

Finalmente, a estas declaraciones que inhibirían la posibilidad de una verdad fuerte como correspondencia o adecuación con lo real, se suman otras proposiciones y planteamientos que le sirven de complemento: inutilidad o displacer del conocimiento científico; no racionalidad del mundo o imposibilidad de racionalizarlo convenientemente; carencia de herramientas para acceder o pensar lo múltiple; inexistencia de leyes, orden y finalidad en el ser; caracterización de éstos como simples esteticismos humanos. Por último, la alerta sobre el hecho de que cualquier intento por acometer dicha racionalización incurre en un yerro moralizante, religioso y metafísico. Tal es el caso de la ley de causalidad: puesto que ni causas ni efectos residen en las cosas, cualquier suposición de este tipo revela el componente poético y ficticio del conocimiento humano. En este Nietzsche específico, pues, poetizar, crear, metaforizar, sub-poner e inventar, no serían formas del conocer, y mucho menos del des-cubrir.

En los textos que estuvimos trabajando es indudable que las apreciaciones escépticas y las críticas aparecen desperdigadas, con mayor o menor fuerza y cantidad. Sin embargo, tal como hemos tratado de demostrar, ninguna de ellas conduce, y mucho menos tomadas en su totalidad, a pensar en la posibilidad de un Nietzsche enfrentado a la ciencia, irracionalista o anti-moderno. Tampoco permiten endilgarle posiciones postreras como el perspectivismo, la noción de conocimiento como voluntad de poder o dominación, el relativismo gnoseológico o un socioconstructivismo radical, similar en el que se apoyan las teorías posmodernas. Esto se hace palmario cuando se considera la notoria primacía de un segundo Nietzsche, caracterizado por la hegemonía de elementos ilustrados y positivistas: optimista, científicista, moderno, racionalista y defensor del criterio correspondentista de verdad. Contradictorio con el anterior, pero consciente de que se vive en los tiempos de la muerte de Dios y la voluntad de saber, este Nietzsche *no nietzscheano* es el que suele ser ignorado o desvirtuado en aras de interpretaciones simplificantes y unitarias.

Fin de la metafísica, la moral, las religiones, las creencias infundadas y, en menor medida, también del arte. Época de la caducidad de las disciplinas del error. Dichos tiempos, piensa Nietzsche, han empujado a los hombres hacia la verdad. El imperativo de veracidad ha calado tan hondo que hay una suerte de reconciliación



entre la vida (al menos de la superior, la del espíritu libre) y el conocimiento: por un lado, los errores ya no son imprescindibles en su magnitud de antaño, con lo cual se habilita la posibilidad de su erradicación. Por el otro, la verdad no sólo es soportable sino que además vuélvese una necesidad vital. Aunque con distintos conceptos de ella y con pluralidad de rasgos, ésta toma, la más de las veces, la forma clásica de la adecuación que primaba en la época, sobre todo en la tradición científica, realista, positivista y moderna propia del neokantismo. Así tenemos que para nuestro autor el conocimiento progresa y el saber se acumula; el ser no es pura irracionalidad ni horror sino que, por el contrario, los rasgos de los objetos colaborarían en la posibilidad del conocimiento: hay regularidades, necesidades, el mundo se *presta* a ser racionalizable, y por momentos aparece incluso plagado de determinaciones, leyes y fatalismos de toda clase.

Por lo dicho es que este nuevo Nietzsche se reconcilia con el sujeto cognoscente, pacta cierta tregua con las facultades racionales de la especie y considera plausible que, si el hombre desarrollara ciertas aptitudes, el determinismo ontológico imperante lo conduciría a un conocimiento certero y progresivo de las cosas. Aunque ocasionalmente coquetea con el realismo ingenuo y la posibilidad de un conocimiento del mundo *tal como es en realidad*, en la mayoría de los casos el amor por la verdad se compatibiliza con un Nietzsche fenomenista, materialista, experimentalista, orientado al mundo sensible y partidario de un saber humano sobre de los entes. Este saber, aunque propio de la especie, en modo alguno es falso o errado. Ello es posible toda vez que de los errores pueden extraerse verdades.

Conocer los órganos del conocimiento y adentrarse en la forma en que se conoce, bucear en los yerros inmemoriales o indagar en las causas por las cuales las verdades resultaron mentiras necesarias, todas ellas son variantes que Nietzsche habilita para la verdad (un saber de orden antropológico, sociológico y psicológico). Además, y más allá del estricto conocimiento del hombre sobre el hombre, se postulan como alcanzables las certezas sobre el mundo exterior. Ello es dable si se elimina, progresivamente, la historia de la génesis del mundo como representación. Se trata aquí de buscar concordancia con lo real, una *humanización lo más fiel posible* del todo circundante. También, se nos dice, podremos elevarnos por encima de los hechos que configuran nuestros errores y *contemplar la serie desde arriba*. Todo ello parte de la esperanza y la prescripción de que el hombre puede y debe inventar un *nuevo mundo aparente*, más acorde al realmente existente. De este nuevo mundo se puede extraer un conocimiento cierto de los fenómenos. Aquí, lo *aparente*, como en Kant y la ciencia contemporánea a Nietzsche, no es sinónimo de falso, y menos aún opuesto a lo real, como en la tradición platónico-cristiana.

Reiteramos que, a nuestro entender, Nietzsche aún no ha disuelto por completo la dualidad entre cosa en sí y apariencia, ni cuando se ubica en la tradición optimista kantiana, ni cuando se posiciona en los límites del escepticismo. En el primer caso la requiere para alcanzar el conocimiento fenoménico; en el segundo, para impugnar el acceso a la cosa en sí e invalidar la posibilidad de una verdad trascendente al sujeto. En un tercer momento, cuando retoma ciertas cuestiones de la gnoseología de Schopenhauer, también sostiene el dualismo: sobre todo al pensar

el mundo como representación, por oposición a la Voluntad, que funciona como el equivalente schopenhaueriano de la cosa en sí kantiana.

Aunque las verdades extraíbles no sean eternas ni plenamente independientes del sujeto, hay algunas que resisten al tiempo y que se transforman en certezas con aires de trascendencia: ostentan seguridad y durabilidad, más allá de su mera utilidad práctica. La verdad avanza, mejora, es acumulable: por ello es que existen conocimientos seguros. La muerte de Dios, al tiempo que caducidad de la verdad trascendente, supone el fin de la mentira y la posibilidad de una cultura veritativa, plagada de saberes en lo humano y lo mundano. Esta avanzada de la razón llevan a nuestro autor a creer en una tradicional bandera moderna: el progreso. Éste existe, sobre todo en el conocimiento, pero también en otros ámbitos del quehacer humano. Aunque en modo alguno ineluctable, su existencia es posible y está probada por numerosos datos.

El predominio y la superioridad de la ciencia se fundamentan desde distintos lugares. El primero y fundamental es su desapego a la moralidad. La ciencia no sólo es la menos moralizante y moralizada de todas las prácticas humanas, sino que es la encargada de extirpar dicha moralidad. Esto último, junto al racionalismo que prima, hacen que Nietzsche piense en una moral científica y racionalmente fundada.<sup>842</sup> La ciencia es la encargada de batallar contra las disciplinas del error, y ello porque cuenta a su lado con las facultades propias del ansia de verdad que caracterizan al período. Un caso típico nos remite a la causalidad científica: la ciencia devuelve la causalidad compleja a las cosas, amplía nuestras descripciones del mundo fenoménico, elimina la causalidad simple, *imaginaria* y moralizante de las demás disciplinas. Por todas estas razones se eleva como un principio epistemológico lícito que conduce a saberes. En ese movimiento de depuración, la ciencia también debe purgarse a sí misma de sus restos metafísicos, sobre todo a partir de una historia científica del error. A tales fines se postula la filosofía histórica, la genealogía, el método químico, la crítica y todos los mecanismos que Nietzsche asocia con el quehacer científico.

Auténtica apología de los procedimientos definatorios de la ciencia, lo de Nietzsche continúa valorando el método, la sospecha, el control intersubjetivo de los resultados, la libre discusión y el carácter hipotético, débil y provisorio de los saberes alcanzados. Paradójicamente, es la debilidad y contingencia de tales verdades fenoménicas lo que garantiza su fortaleza y persistencia ulterior. Este elogio del método, el combate intelectual y la historicidad de la verdad conducen a un enaltecimiento de la crítica, tal como la entendía la modernidad en sus versiones más promisorias, vale decir, la razón volviéndose contra sí misma. En este sentido, reiteramos, puede pensarse que el escepticismo nietzscheano es parte constitutiva de esta crítica sospechosa y malévol. De esta manera, podemos distinguir dos clases diferentes de escepticismo en Nietzsche. El uno apunta a la imposibilidad de alcanzar la cosa en sí y rechaza el concepto de verdad trascendente; el otro es un escepticismo regular y regulador del saber, atañe sobre todo a verdades particulares y funciona en pos de ellas.

---

<sup>842</sup> *Humano, demasiado humano*, § 25, pág. 58.

Añadimos algunos elementos más que fundamentan la primacía del científicismo, del optimismo y del racionalismo del período: aunque obligado a fabular y atrapado en el mundo de la representación, el conocimiento es posible, entre otras cosas, porque los errores humanos son constantes, como el caso de tiempo y espacio. Es la constancia de dichas magnitudes lo que permite *extraer verdad del error*. Lo mismo sucede con los axiomas metafísicos y *artículos de fe* que están en la base del conocimiento. Aquí Nietzsche, como se dijo, procede a reelaborar el armazón kantiano, acotándolo, extendiéndolo o revalorizándolo, pero siempre enfatizando su carácter apriorístico. Sabido es que no queda descartada la posibilidad de inventar nuevas formas y categorías, ya que esto resulta imprescindible para edificar un nuevo mundo aparente.

La prescripción de realismo científico se resume en la sentencia nietzscheana que demanda que la ciencia sea *imitación en conceptos de la naturaleza*. Por lo demás, ésta yerra menos groseramente porque es radicalmente distinta a la metafísica, la moral, la religión, las creencias y el arte. Se define por contraposición a ellas. Y tan diferente es que puede eliminarlas, combatir las, señalar sus errores, desmitificar sus logros, desvelar sus trampas. Al tiempo que destructora y desalienante, la ciencia trasciende la mirada estricta de lo humano y se dirige hacia el mundo. A pesar de lo limitado e interminable de la tarea, allí sus resultados no son nada despreciables: la ciencia *más avanzada* ha probado muchas cosas y lo seguirá haciendo. Además, con errores en su base o sin ellos, predice, descubre, describe más y mejor.

A contramano de lo que sostienen ciertos estudiosos, la predilección nietzscheana por la ciencia tiene fundamentos primariamente gnoseológicos y ontológicos, y no es elegida únicamente por su *ethos*, por los hábitos y conductas que inculca en los sujetos que la practican. Lo que equivale a decir que Nietzsche prefiere la ciencia porque ésta obtiene verdades, más allá de lo que nuestro autor entienda por ellas en cada caso. Este éxito se potencia cuando la ciencia se ramifica acotadamente en sus objetos de estudio y se desvincula de la filosofía mal entendida, alejándose de sus tentaciones, de sus preguntas sin respuestas, de la ambición de totalidad, de los trasmundos y sus objetos inasibles: la metafísica, antes que la filosofía, es el gran obstáculo para el saber. Limitadas en su labor, sin grandiosas pretensiones, modestas y sin brillo, las ciencias particulares abordan exitosamente las partes, con lo que se acercan bastante más al ideal de un conocimiento desinteresado.

En este sentido adicional las ciencias también son menos moralizantes que las disciplinas del error, por cuanto no trabajan pensando en la utilidad, sino que buscan el saber por el saber mismo, sin arreglo a conveniencia. Ésta y otras razones aportan sobrados indicios para hablar de un Nietzsche que cree en una objetividad científica, aunque moderada: el sujeto puede y debe quedar relativamente al margen del proceso cognitivo merced a un saber desapasionado, imparcial, desensorializado, neutro, etc. La objetividad está presupuesta en la misma noción de adecuación tanto como en la lucha que entabla Nietzsche contra las disciplinas del

error. Así, las mentiras de la religión, la metafísica, las creencias y la moral habilitan el no-error o la no-mentira de la ciencia y la filosofía que la acompaña.

La búsqueda de objetividad científica y despersonalización se configura por oposición a la vieja gnoseología nietzscheana que anclaba en la figura del genio, la intuición y el arte. En simultáneo con la pérdida del peso específico del sujeto en desmedro de un saber más anónimo, social y colectivo, es indudable que hay en los textos trabajados, si no un ocaso, por lo menos un renegar de las viejas potencialidades del arte. Éste ya no está a la vanguardia de la especie, ni resulta la puerta privilegiada para acceder al mundo. Tampoco el ideal de cultura se apoya en él. En la *evolución* humana el científico toma su lugar. Con riesgos de desaparecer por completo, empero, una ocasional piedad lo deja sobrevivir, aunque ya no en los viejos términos. Sin embargo, la mayor parte de las veces el arte es pensado como falaz, hermano de la moral, enemigo de la verdad, fuente de un escepticismo paralizante e impotente.

Se prescribe, entonces, un nuevo arte acorde a los nuevos tiempos, menos pretencioso, al servicio de la ciencia, complemento de ella. Y *asoma* también una concepción instrumentalista de lo estético así como cierto mandato de realismo. En otros pasajes, sin embargo, Nietzsche considera viables y pertinentes algunas de sus características: su ligereza, por ejemplo, officiaría de contrapeso a la gravedad de la ciencia; su creatividad, fantasía y arrebató también serían alimento para el hambre de saber. De todas formas, cualquiera sea la función y el concepto que Nietzsche se haga del arte, lo cierto es que ya no lo es con mayúsculas. La muerte de Dios, el escepticismo y la voluntad de saber han pulverizado las esquirlas de cualquier metafísica de artista.

Tensionado por el problema de la utilidad del saber y el valor de la verdad, lo de Nietzsche es aquí más oscilante y sinuoso que de costumbre. En ocasiones nuestro autor se muestra preocupado porque la humanidad no vaya a resistir el sinsentido y el vacío generado post derrumbe de las disciplinas del error. También teme que la especie se ahogue en una cultura estrictamente veritativa y caiga extenuada en el desierto de la ciencia. Otras veces es renuente a considerar los riesgos de la aventura o se muestra indeclinable en sus decisiones. Las imprecisiones nietzscheanas se basan en una no menos vaga consideración sobre las fortalezas humanas. La especie debe poder enfrentarse a la verdad. En momentos pareciera apta para hacerlo, en otros la supervivencia es privilegio de los fuertes, los siempre capaces de soportar toda clase de *tiranías*. Por último, se buscan salidas equilibradas entre la verdad y la mentira, la razón, la ilusión y las demás facultades humanas. La metáfora del *doble cerebro* y el anhelo de una *ciencia jovial* son dos ensayos en dicho sentido.

En la versión optimista que venimos analizando se procede a una tregua entre la vida y el conocimiento. El conocimiento puede ser saludable e incluso reportar placer. Ello es así cuando Nietzsche se desvincula consecuentemente del romanticismo y se inhibe de considerar a la verdad como horror y al Ser como irracionalidad. En otros lugares, como ya se señaló, es la aparente inutilidad del

saber lo que le aporta su fortaleza epistémica, resguardándolo del lastre metafísico. Cualesquiera sean los resultados y las salidas que Nietzsche propone al respecto, lo que en todo momento juzga indeseable es que la humanidad retroceda a los tiempos del error. La voluntad de saber ha llegado para quedarse y ninguna consideración humanitaria puede interponerse en su camino.

La intemperie existencial es la nota de los tiempos que corren y ésta es una nueva razón por la cual Nietzsche prefiere a la ciencia: al destruir las mentiras, la ciencia acelera el proceso, termina con los trasmundos y sus ídolos, aniquila los restos de la divinidad. Resta saber si ella también sería capaz de forjar una humanidad apta para sobrevivir en el absurdo y la absoluta falta de *telos*. Como vimos, Nietzsche vacila al respecto, aunque abogue claramente por una clase de individuos capacitados para hacerlo. Estos ideales de sujeto son el *espíritu libre* y el *filósofo experimental*. Ambos se ajustan a razón y, en menor medida uno que otro, también a ciencia. Son la encarnación de los tiempos que corren. El desapego del mundo instituido, la provisionalidad, la crítica permanente, la incertidumbre, la valentía, el autocrearse, el dictarse los propios valores, el amor por la verdad, la oposición a tradiciones o creencias y la libertad ganada a partir de la racionalidad, todos ellos son rasgos que los caracterizan.

Por último, reiteramos que tanto el cientificismo como el optimismo nietzscheano del período impiden recuperar consecuentemente una de las viejas armas de su etapa romántica: la crítica del lenguaje. En efecto, las consideraciones sobre el tema son pocas y operan circunstancialmente, en los límites de su producción. Por lo demás, Nietzsche distingue entre el lenguaje en general y un lenguaje preñado de metafísica y moral. Es sólo el segundo el que impide acceder al conocimiento de las cosas. Así, en el peor de los casos, si toda palabra es prejuicio, hay prejuicios mejores que otros. En la versión más optimista: las palabras no son prejuicios ni perjuicios, puesto que se puede renombrar adecuadamente las cosas y desenmascarar los errores seculares del encubrimiento metafísico.

Para concluir ratificamos que los contados fragmentos que podrían encaminarse en dirección al perspectivismo son notoriamente marginales, por cuantía, lateralidad y falta de sistematización. En este Nietzsche, a no dudarlo, *hay hechos, no sólo interpretaciones*. No hay anonadamiento del mundo ni disolución de los entes en la pluralidad de miradas. La búsqueda de objetividad, el cientificismo, el racionalismo, la primacía de la verdad como adecuación y la voluntad de saber impiden tales lecturas anticipatorias, totalmente inoportunas para las producciones de esta época.



# Bibliografía

## Fuentes primarias

### Ediciones críticas

*Nietzsche. Werke.* Edición crítica a cargo de Colli, G. y Montinari, M., Berlín, Walter de Gruyter, 1982.

- *Fragmentos póstumos (1869-1889).* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, traductores varios, Madrid, Tecnos, 2006-2008, 4 volúmenes.

- *Correspondencia (1850-1889).* Edición española dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós, traductores varios, Madrid, Trotta, 2005-2012, 6 volúmenes.

### Traducciones al castellano

Nietzsche, F. “El drama musical griego”. En: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1973.

- “El Estado griego”. Traducción de Mariana Rojas Bermúdez. *Cinco prólogos a cinco libros no escritos.* En: AA.VV. *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia,* Bs. As., Alianza, 1997.

- “El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza”. Conferencias pronunciadas en la Universidad de Basilea (1872). En: Nietzsche, F. *Obras completas.* Buenos Aires, Aguilar, 1963, Tomo v.

- “Ensayo de autocrítica”. En: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1973.

- “Exhortación a los alemanes”. En: Nietzsche, F. *Escritos sobre Wagner.* Traducción de Joan B. Llinares, Madrid, Biblioteca nueva, 2003.

- “Fatum e Historia”. En Nietzsche, F. *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869).* Traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997.

- “Historia de la elocuencia griega”. Lecciones pronunciadas en la Universidad de Basilea (1872-1873). En: Nietzsche, F. *Obras completas.* Buenos Aires, Aguilar, 1963, Tomo v.

- “Historia de la literatura griega”. Parte III. Lecciones pronunciadas en la Universidad de Basilea (1875-1876). En: Nietzsche, F. *Obras completas.* Buenos Aires, Aguilar, 1963, Tomo v.

- “Historia de la literatura griega”. Partes I y II. Lecciones pronunciadas en la Universidad de Basilea (1874-1875). En: Nietzsche, F. *Obras completas.* Buenos Aires, Aguilar, 1963, Tomo v.

- “Homero y la filología clásica”. En: Nietzsche, F. *Obras completas.* Buenos Aires, Aguilar, 1963, Tomo v.

- “La filosofía en la época trágica de los griegos”. En: Nietzsche, F. *Obras completas.* Buenos Aires, Aguilar, 1963, Tomo v.

- “La relación de la filosofía de Schopenhauer con una cultura alemana”. Traducción de Alfredo Tzveibel y Mariana Rojas-Bermúdez. *Cinco prólogos a cinco*

- libros no escritos*. En: AA.VV. *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*. Maresca, S. (Comp.), Bs. As., Alianza, 1997.
- “La visión dionisiaca del mundo”. En: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1973.
  - “Libertad de la Voluntad y *Fatum*”. En Nietzsche, F. *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud* (1856-1869). Traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997.
  - “Retórica”. Lecciones pronunciadas en la Universidad de Basilea (1874). En: Nietzsche, F. *Obras completas*. Buenos Aires, Aguilar, 1963, Tomo V.
  - “Sobre el pathos de la verdad”. Traducción de Osvaldo Langellotti y Mariana Rojas Bermúdez. *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*. En: AA.VV. *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*., Bs. As., Alianza, 1997.
  - “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. En: Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*. Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.
  - “Sócrates y la tragedia”. En: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1973.
  - *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995.
  - *Aurora*. Traducción de Eduardo Knörr, Bs. As., EDAF, 1999.
  - *Consideraciones intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
  - *Consideraciones intempestivas, 2. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Traducción de Germán Cano, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.
  - *Consideraciones intempestivas, 3. Schopenhauer como educador*. Traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.
  - *Consideraciones intempestivas, 4. Richard Wagner en Bayreuth*. En: Nietzsche, F. *Escritos sobre Wagner*. Traducción de Joan B. Llinares, Madrid, Biblioteca nueva, 2003.
  - *Correspondencia I (Junio 1850-Abril 1869)*. Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2005.
  - *Correspondencia II (Abril 1869-Diciembre 1874)*. Traducción de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani, Madrid, Trotta, 2007.
  - *Correspondencia III (Enero 1875-Diciembre 1879)*. Traducción de Andrés Rubio, Madrid, Trotta, 2009.
  - *Correspondencia IV (Enero 1880-Diciembre 1884)*. Traducción de Marco Parmeggiani, Madrid, Trotta, 2010.
  - *Correspondencia V (Enero 1885-Octubre 1887)*. Traducción de Juan Luis Vernal, Madrid, Trotta, 2011.
  - *Correspondencia VI (Octubre 1887-Enero 1889)*. Traducción de Joan B. Llinares, Madrid, Trotta, 2012.
  - *Crepúsculo de los ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1979.



- *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud* (1856-1869). Traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1997.
- *Ecce homo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1976.
- *El anticristo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997.
- *El caso Wagner*. Traducción de Arántegui, J., Edición de Colli, G. y Montinari, M., Madrid, Siruela, 2002.
- *El culto griego a los dioses*. Lecciones pronunciadas en la Universidad de Basilea (1875-1878). Traducción de Diego Sánchez Meca, Madrid, Aldebarán, 1999.
- *El libro del filósofo*. Traducción de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 2000.
- *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1973.
- *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*. Traducción de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007.
- *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Traducción de Manuel Barrios Casares y Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2008.
- *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Traducción de Jesús Conill y Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2008.
- *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Traducción de Juan L. Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008.
- *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996, 2 volúmenes.
- *La gaya ciencia*. Traducción de Ramón D. Tarruella, Bs. As., El Ateneo, 2001.
- *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2006.
- *Los filósofos preplatónicos*. Traducción de Francesc Ballesteros Balbastre, Madrid, Trotta, 2003.
- *Más allá del bien y del mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1975.
- *Mi hermana y yo*. En: Nietzsche, F. *Obras inmortales*. Traductores varios, Barcelona, Edicomunicación, 1985.
- *Nietzsche contra Wagner*. Traducción de Arántegui, J., Edición de Colli, G. y Montinari, M., Madrid, Siruela, 2002.

#### **Otras traducciones utilizadas**

- *El caminante y su sombra*. Traducción de Alicia Varela, Bs. As., Gradifco, 2004.
- *Epistolario*. Traducción de Luis López Ballesteros, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.
- *Estudios sobre Grecia*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1968.
- *Fragmentos póstumos (1876-1879)*. En: Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996, 2 volúmenes.

- *Humano, demasiado humano*. Traducción de Edmundo Fernández González y Enrique López Castellón, Madrid, Edimat, 1994.
- *La voluntad de poder*. Traducción de Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2000.
- *Obras completas*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury y Felipe González Vicen, Buenos Aires, Aguilar, 1963, 5 volúmenes.
- *Opiniones y sentencias*. En: Nietzsche, F. *Obras inmortales*. Traductores varios, Barcelona, Edicomunicación, 1985.

## Estudios sobre Nietzsche

- AA.VV. *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*. Maresca, S. (Comp.), Bs. As., Alianza, 1997.
- *Nietzsche bifronte*. López Castellón, E. y Quesada, J. (Eds.), Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
  - *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- Andreas-Salomé, L. *Nietzsche*. Madrid, Zero, 1986.
- Barboza, S. “Creencia y olvido en la verdad científica”. En: AA.VV. *Nietzsche: verdad y tragedia*. Maresca, S. (Comp.), Bs. As., Alianza, 1997.
- Barrios Casares, M. “Friedrich Nietzsche, 1875-1882: La metamorfosis de un espíritu libre”. Introducción al Volumen II de Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1869-1889)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, traductores varios, Madrid, Tecnos, 2006-2008.
- “Nietzsche: La crítica de la metafísica como curvatura de la Ilustración”. En: Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Volumen I. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1996.
  - “Nota sobre los comienzos de la disolución postmetafísica. Del platonismo en el Nietzsche ‘ilustrado’”. *Perspectivas nietzscheanas* Nº 5 y 6, Bs. As., EUDEBA, 1998.
- Bataille, G. “Nietzsche y los fascistas.” En: Bataille, G. *Obras Escogidas*, Barcelona, Barral, 1974.
- Blanchot, M. “La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria.” Buenos Aires, Ediciones Caldén, 1973, Colección *El hombre y su mundo*, 12.
- Borges, J. L. “Algunos pareceres de Nietzsche.” Publicado en *La Nación*. Buenos Aires, 11 de febrero de 1940.
- “Nietzsche. El propósito de ‘Zarathustra’”. Publicado en *La Nación*, Buenos Aires, 15 de octubre de 1944.
- Burgos, E. “La idea ‘se convierte en una mujer’. Nietzsche y el cristianismo”. *Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía: La Filosofía en la Educación de la Humanidad*. Boston, Massachusetts, EE.UU., 11 de agosto de 1998. Publicado *on line* desde el 29 de enero de 2000 en *The Paideia Archive. Philosophy and Gender*.
- Brandes, G. *Nietzsche*. Madrid, Sexto piso, 2008.

- Campioni, G. “El *Deva* de los *Dialogues Psilosophiques* y el superhombre de Nietzsche. Renan como ‘Antípoda’.” En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- “Nietzsche, Byron y el titanismo”. En: AA.VV. *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 1998, Nº 7, págs. 155-184.
  - “Nietzsche y la novela francesa de su época. Bourget y los Goncourt.” En: AA.VV. *Nietzsche bifronte*. López Castellón, E. y Quesada, J. (Eds.), Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
- Camus, A. *El hombre rebelde*. Buenos Aires, Losada, 1967.
- Castrillo, D. y Martínez, F. Prólogo a *Aurora*. Bs. As., EDAF, 1999.
- Chechetto, A., Genise, G. y Pardo, R. “Nietzsche y los sujetos históricos de conocimiento”. En: AA.VV. *La ciencia y el imaginario social*. Bs. As., Biblos, 1996.
- Colli, G. *Introducción a Nietzsche*. Valencia, Pre-textos, 2000.
- Dannhauser, W. “Friedrich Nietzsche.” En: Strauss, L. y Cropsey, J. (Comps.). *Historia de la filosofía política*. México, FCE, 1996.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- Detwiler, B. “El individualismo nietzscheano: los futuros señores de la tierra.” En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- Díaz, E. “Nietzsche y la liberación del gran hastío.” En: *Perspectivas nietzscheanas*, año VII, números 5 y 6, Buenos Aires, EUDEBA, Octubre de 1998, pp. 123-131.
- Enguita, J. “El legado de Nietzsche y su pensamiento político”. AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- “Nihilismo e Historia: la confrontación entre Heidegger y Nietzsche.” En: AA.VV. *Nietzsche bifronte*. López Castellón, E. y Quesada, J. (Eds.), Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
- Fernández de Mires, A. “La trampa de la verdad”. En: AA.VV. *Nietzsche: verdad y tragedia*. Maresca, S. (Comp.), Bs. As., Alianza, 1997.
- Ferraris, M. *Nietzsche e la filosofía del noveciento*. Milano, Bompiani, 1989.
- *Nietzsche y el nihilismo*. Madrid, Akal, 2000.
- Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1969.
- Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- *Nietzsche, Freud y Marx*. Bs. As., El cielo por asalto, 2000.
  - *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 1988.
- Galparsoro, J. I., “Nietzsche y la física contemporánea”. En: *Enrabonar* 38/39, 2007, pp. 243-266.
- “Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento”. Apéndice al libro de Ursúa, N. *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 305-336.
- González Varela, N. *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Barcelona, Montesinos, 2010.

- Habermas, J. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1982.
- Heidegger, M. *Nietzsche I*. Barcelona, Destino, 2000.
- *Nietzsche II*. Barcelona, Destino, 2000.
- Janz, C. P. *Friedrich Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1987, 4 volúmenes.
- Jaspers, K. *Nietzsche y el cristianismo*. Bs. As., Leviatán, 1990.
- Jiménez Moreno, L. “Nietzsche contra el despotismo de ‘los buenos y los justos’”. En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- Kaufmann, W. “La raza de señores”. En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- Klossowski, P. *Nietzsche y el círculo vicioso*. La Plata, Terramar, 2005.
- Laiseca, L. *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana de Nietzsche*. Buenos Aires, Biblos, 2001
- Larrauri, M. *La potencia según Nietzsche*. Valencia, Tándem, 2005.
- Lefebvre, H. *La violencia y el fin de la historia*. Bs. As., Siglo XX, 1973.
- Leon-Geyer, A. “La crítica del lenguaje de Nietzsche en el marco de su época: Influencias y divergencias”. Ponencia en las *Primeras jornadas de fenomenología*, Pontificia Universidad Católica del Perú, del 13 al 14 de diciembre de 2005.
- López Castellón, E. “La alegría de saber”. En: AA.VV. *Nietzsche bifronte*. López Castellón, E. y Quesada, J. (Eds.), Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
- López Castellón, E. “La travesía del desierto”. En: Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. Madrid, Edimat, 1994.
- Lukács, G. *El asalto a la razón*. Barcelona, Grijalbo, 1976.
- Magliano, R. “La guerra: rostro horrendo de la verdad.” En: AA.VV. *Nietzsche: verdad y tragedia*. Maresca, S. (Comp.), Bs. As., Alianza, 1997.
- Maresca, S. *La muerte de Dios y el filósofo experimental*. Bs. As., Alianza, 2007.
- *Nietzsche y la Ilustración*. Bs. As., Alianza, 2004.
- Medina, D. *Miradas cruzadas: Nietzsche y Rousseau*. Gaceta nietzscheana de creación, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona (No se consignan más datos bibliográficos).
- Montinari, M. “Nietzsche”. Colección *Los hombres de la historia*. Bs. As., CEAL, 1995.
- Nehamas, A. *Nietzsche, la vida como literatura*. México, FCE, 2002.
- Nolte, E. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid, Alianza, 1995.
- Parmeggiani, M. “La ambivalencia de sentido en el lenguaje y el pensamiento de Nietzsche”. En: AA.VV. *Nietzsche bifronte*. López Castellón, E. y Quesada, J. (Eds.), Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
- Petrolati, F. “*Adaequatio* y complejidad biológica. Un problema de la interpretación heideggeriana de Nietzsche”. En: Moya, E. y Prior, A. (Eds.). *La filosofía y los retos de la complejidad*, Actas del III Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.

- “Perspectivas nietzscheanas. Notas sobre la naturaleza de la *cosa en sí* en Kant y en Schopenhauer.” *Daimon, Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 2007, Nº 41, 59-75.
- Picó, D. “Una locura transitoria. Aproximación a Nietzsche y la música.” En: AA.VV. *Nietzsche bifronte*. López Castellón, E. y Quesada, J. (Eds.), Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
- Polo, L. *Nietzsche como pensador de dualidades*. Navarra, EUNSA, 2005.
- Quesada, J. “De la problematicidad erótica: ¿Por qué amamos la vida?” En: AA.VV. *Nietzsche bifronte*. López Castellón, E. y Quesada, J. (Eds.), Madrid, Biblioteca nueva, 2005.
  - “Metafísica y metapolítica para el II y el III Reich: Prometeo como hermeneuta (Nietzsche y Heidegger).” En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- Reboul, O. *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Rodríguez González, M. “Ese *cuero* que somos: Una aproximación a la filosofía nietzscheana de la mente.” En: *Ágora. Papeles de filosofía*. Volumen 26, Nº 2, Santiago de Compostela, 2007, págs. 31-50.
  - “Heidegger o el orgullo del que se atreve a pensar.” En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 2, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, 2000, págs. 401-405.
  - “Jesús de Nietzsche, Jesús de Wittgenstein”. En: AA.VV. *Wittgenstein y la tradición clásica. Los peldaños de una escalera*. Valencia, Pre-textos, 2010.
  - “La lectura nietzscheana de Lange y la filosofía de la mente.” En: Moya, E. y Prior, A. *La filosofía y los retos de la complejidad*. III Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía. Murcia 8-10 de Febrero de 2007.
  - *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- Rojas Bermúdez, M. “La verdad en la filosofía de la época trágica.” En: AA.VV. *Nietzsche: verdad y tragedia*. Maresca, S. (Comp.), Bs. As., Alianza, 1997.
- Romero Cuevas, J. M. “¿Existe una teoría del conocimiento en la filosofía de Nietzsche?” *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLII, (106-107), Mayo-Diciembre 2004, págs. 133-146.
- Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona, Tusquets, 2001.
- Sánchez Meca, D. “La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia.” En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
  - *La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Tecnos, 2005.
- Sánchez, C. “Nietzsche y Foucault. Verdad, invención y política.” *Talca, Revista de la Academia*, Nº 2, 1996, pp. 39-50.
- Santiago Guervós, L. “Arte y política: el dionisismo político del joven Nietzsche.” En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.

- “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica.” En: Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta, 2000.
- Santos, L. M. “El maestro de la destrucción.” En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- “Individuo y sociedad.” En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coord.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.
- Sazbón, J. *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*. Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2009.
- Simmel, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Bs. As., Terramar, 2005.
- Sloterdijk, P. *Sobre la mejora de la buena nueva*. Madrid, Siruela, 2005.
- *Reglas para el parque humano*. Revista Observaciones Filosóficas, Madrid, 2005.
- Tzveibel, A. “Dimensiones de la ficción.” En: AA.VV. *Nietzsche: verdad y tragedia*. Maresca, S. (Comp.), Bs. As., Alianza, 1997.
- Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.
- *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona, Península, 2003.
- *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1990.
- Warnock, M. “El concepto de verdad en Nietzsche”. En: AA.VV. *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Enguita, J. y Quesada, J. (Coords.), Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2000.

## Otras obras consultadas

- AA.VV. *¿Qué es ilustración?* Madrid, Tecnos, 1989.
- *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée De Brouwer, edición Latinoamericana, 2001.
- *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. 1, Olaso, E. (Ed.), Madrid, Trotta, 1994.
- *Hermenéutica*. Domínguez Caparrós, J. (Comp.), Madrid, Arco/Libros, 1977.
- *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1978, 3 volúmenes. Introducción, traducciones y notas de Eggers Lan, C. y Juliá, V. [tomo I] - de Cordero, N. [tomo II] - de Poratti, A. [tomo III].
- *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid, Gredos, 1996. Introducción, traducción y notas de Melero Bellido, A.
- Aimino, D. “Descartes: orígenes de la modernidad y ontología de la subjetividad.” No se consiguen mayores datos bibliográficos.
- Artaud, A. *Textos*. Bs. As., López Crespo Editor, 1971.
- Asensi, M. *Literatura y filosofía*. Madrid, Síntesis, 1995.
- Benedicto XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi. Sobre la esperanza cristiana*. Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 2007.

- Benítez, L. y Robles, J. “La vía de las ideas”. En: AA.VV. *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. 1, Olaso, E. (Ed.), Madrid, Trotta, 1994.
- Blake, W. *Matrimonio del Cielo y el Infierno*. Buenos Aires, Need, 1998.
- Bretón, A. *Manifiestos de surrealismo*. Barcelona, Labor, 1995.
- Bunge, M. *La causalidad*. Bs. As., Sudamericana, 1997.
- Camus, A. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires, Losada, 1967.
- Calvo, T. “El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón”. En: Marrades, J. y Sánchez, N. (eds.). *Mirar con cuidado: Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-textos, 1994.
- Castoriadis, C. *El avance de la insignificancia*. Bs. As., EUDEBA, 1997.  
- *Sobre El político de Platón*. Bs. As., FCE, 1999.
- Cicerón, M. T. *Cuestiones académicas*. Traducción de Agustín Millares Carlo, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- Collingwood, R. *Idea de la historia*. México, FCE, 1968.
- Dascal, M. “Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna.” En: AA.VV. *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. 1, Olaso, E. (Ed.), Madrid, Trotta, 1994.
- Descartes, R. *Discurso del método/ Meditaciones metafísicas*. Madrid, Boreal, 1998.
- Di Cesare, D. *Wilhelm von Humboldt y el estudio filológico de las lenguas*. Barcelona, Anthropos, 1999.
- Diógenes Laercio. *Vidas de filósofos ilustres*. Barcelona, Omega, 2003.
- Eagleton, T. “Acerca de decir la verdad”, en: Panitch, L. y Leys, C. (Eds.), *Socialist Register 2006. Telling the truth* (The Merlin Press, London- Monthly Review Press, New York-Fernwood Press Publishing, Halifax), págs. 269-285, Trad. Lizárraga, F.
- Eggers Lan, C. y Juliá, V. *Los filósofos de Mileto*. Bs. As., Cátedra, 1978.
- Engels, F. *La situación de Inglaterra*. En: Marx, C. y Engels, F. *Escritos sobre literatura*. Bs. As., CEAL, 1971.
- Fernández, M. *Papeles de reciénvenido*. Buenos Aires, CEAL, 1967.  
- *Todo y nada*. En: *Obras completas*. Buenos Aires, Corregidor, 1995, volumen 9.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Madrid, Alianza, 1979.
- Feyerabend, P. *Contra el método*. Barcelona, Ariel, 1989.
- Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004.  
- *Genealogía del racismo*. La Plata, Altamira, 1996.  
- *Hermenéutica del sujeto*. Bs. As., Altamira, 1996.  
- *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.  
- *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 2006.
- García Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Bs. As., Losada, 2004.
- Givone, S. *Voz y disidencia*. Madrid, Akal, 2001.
- Gómez Lobo, A. *Parménides*. Texto griego, traducción y comentario. Bs. As., Charcas, 1985.

- Granger, G. *La razón*. Bs. As., EUDEBA, 1972.
- Guthrie, W. *Historia de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1977.
- Habermas, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.
- Hamann, J. *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*. En: AA.VV. *¿Qué es ilustración?* Madrid, Tecnos, 2007.
- Hauser, A. *Historia social de la literatura y el arte*. Madrid, Guadarrama, 1969.
- Hegel, G. W. F. - Hölderlin, F. - Schelling, F. *Primer programa de un sistema del idealismo alemán*. En: Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. México, FCE, 1998, págs. 219 y 220.
- Heidegger, M. *La pregunta por la cosa*. Bs. As., Alfa, 1975.  
- *Ser y tiempo*. Bs. As., FCE, 2004.
- Herder, J. G. *Una metacrítica de la Crítica de la razón pura*. En: *Obra selecta*. Madrid, Alfaguara, 1982.
- Hernández Iglesias, M. “La caridad bien entendida”. En: Frápolli, M. J. y Nicolás, J. A., *Verdad y experiencia*. Granada, Comares, 1998.  
- *El tercer dogma*. Madrid, Antonio Machado, 2003.
- Hesse, H. *Demián*. México, Editores Mexicanos Unidos, 1998.  
- *El lobo estepario*. Bs. As., Buro, 1999.
- Humboldt, W. *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona, Península, 1991.  
- “Über den Nationalcharakter der Sprachen”. En: *Gesammelte Schriften*, 17 vol., ed. de Akademie Preussischen der Wissenschaften, Berlín, 1903-1936, vol. IV.  
- “Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues”. En: *Gesammelte Schriften*, vol. VI.
- Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Tecnos, 1998.
- Jaspers, K. *La filosofía*. México, FCE, 1968.
- Jáuregui, C. Introducción a la *Crítica de la razón pura*. Bs. As., Losada, 2004.
- Kant, E. “Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?” En: AA.VV. *¿Qué es ilustración?* Madrid, Tecnos, 1989, aparecido originariamente en: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), págs. 214-216.  
- *Crítica de la razón pura*. Bs. As., Losada, 2004.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1983.
- Kuhn, T. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona, Paidós, 1989.  
- *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1975.
- Lafont, C. *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993.
- Laplace, P. *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. Madrid, Alianza, 1985.
- Larrosa, J. *El ensayo y la escritura académica*. En: *Revista Propuesta Educativa*, Año 12, Nº 26, Buenos Aires, FLACSO, Julio de 2003.
- Lessing, G. E. “Acerca de la verdad.” En: AA.VV. *¿Qué es ilustración?* Madrid, Tecnos, 1989, págs. 67 y 68. Extraído de Lessing, G. “Eine duplik” (1788), en G. E. *Lessings Schriften*, editadas por K. Lachmann, vol. 13, Göschen, Leipzig, 1897, pág. 23.



- Marx, C. *El Capital*. La Habana, Editorial de ciencias sociales, 1962, 3 volúmenes.
- *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En: Marx, C. y Engels, F. *Obras Fundamentales*. México, FCE, 1982, Volumen I.
  - *La cuestión judía*. Bs. As., Contraseña, 1974.
  - *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana, Editorial política La Habana, 1965.
  - *Miseria de la filosofía*. México, Siglo XXI, 1987.
- Mill, J. S. *Sobre la libertad*. Madrid, Alianza, 1984.
- Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*. Bs. As., Losada, 1980.
- Moya, E. *Kant y las ciencias de la vida*. Madrid, Biblioteca nueva, 2008.
- Olaso, E. "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna". En: AA.VV. *Del Renacimiento a la Ilustración*. Vol. 1, Olaso, E. (Ed.), Madrid, Trotta, 1994.
- Pérez Jara, J. *Determinismo y causalidad: sobre la inexistencia del libre arbitrio*. Thémata. Revista de filosofía. N° 38, 2007.
- Petrucelli, A. *El marxismo en la encrucijada*. Bs. As., Prometeo Libros, 2010.
- Platón. *Parménides*. En: Platón. *Diálogos*. Madrid, Gredos, 1988, Vol. v.
- *República*. Bs. As., EUDEBA, 1977.
  - *Sofista*. En: Platón. *Diálogos*. Madrid, Gredos, 1988, Vol. v.
  - *Teéteto*. En: Platón. *Diálogos*. Madrid, Gredos, 1988, Vol. v.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1985.
- Rorty, R. - Habermas, J. *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Bs. As., Amorrortu, 2007.
- Sade. *Diálogo entre un sacerdote y un moribundo*. Bs. As., Argonauta, 1980.
- *Los infortunios de la virtud*. Madrid, Edimat, 1998.
- Sensible, P. *La tinta derramada sobre El Cascotazo*. Neuquén, Mare nostrum, 1978.
- Scavino, D. *La filosofía actual: pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 2000.
- Schopenhauer, A. *Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*. Traducción de Luis F. Morenos Claros, Madrid, Trotta, 1997.
- *Sobre la libertad humana*. Madrid, Alba, 2000.
  - *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Traducción de Miguel de Unamuno, Barcelona, Altaya, 1998.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid, Gredos, 1993.
- Thomson, G. *Los primeros filósofos*. Bs. As., Siglo XX, 1977.
- Vattimo, G. - Onfray, M. - Flores d'Arcais, P. *¿Ateos o creyentes?* Madrid, Paidós, 2009.
- Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. México, Gedisa, 1987.
- Vernant, J. *Orígenes del pensamiento griego*. Bs. As., EUDEBA, 1983.
- Villacañas, J. *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Akal, 1997.

Wagner, R. *La música*. Traducción de Blasco Ibáñez, V. En: *Nietzsche contra Wagner*. Madrid, Siruela, 2002.

Williams, B. *Verdad y veracidad*. Barcelona, Tusquets, 2006.

Zeller, E. *Sócrates y los sofistas*. Bs. As., Nova, 1955.

# Cronología de las obras de Nietzsche

- 1856-1869** Composiciones poéticas, diarios, novelas, dramas
- 1861** Ensayos sobre Hölderlin, Byron y el *Wallenstein* de Schiller
- 1862** Napoleón III como presidente  
Ensayos y trabajos sobre César, Livio, Krimhilda y Horacio, el mundo pagano y cristiano  
Fatum e Historia (escrito para *Germania*)  
Libertad de la voluntad y fatum (*Germania*)  
Crónicas (*Germania*)
- 1863** Sobre lo domoníaco en la música (conferencia para *Germania*)  
Trabajo histórico sobre el rey ostrogodo Ermanarich  
Críticas a los poemas de su amigo Wilhelm Pinder
- 1864** Trabajo sobre *Edipo rey* de Sófocles  
Dissertatio de Theognide Megarensi (trabajo sobre Teognis de Megara)
- 1865** Las condiciones religiosas de los alemanes en América del Norte (conferencia para *Gustav Adolf*)  
Los poetas políticos alemanes (conferencia para *Franconia*)
- 1866** La última redacción de la Teognidea (conferencia en la Asociación Filológica)  
Sobre las fuentes histórico-literarias de Suidas (conferencia en la Asociación Filológica)  
Sobre las interpolaciones en los trágicos (borradores para una conferencia en la Asociación Filológica)  
Para la historia de la compilación de sentencias de Teognis (publicado en *Museo renano*)
- 1867** Sobre la tradición de los escritos aristotélicos (conferencia)  
La guerra de aedos de Eubea (conferencia)  
Borradores sobre Demócrito e inicio de los trabajos sobre Diógenes Laercio  
Visión retrospectiva de mis dos años en Leipzig
- 1868** Sobre la teleología o sobre el concepto de lo orgánico desde Kant (plan de tesis de doctorado)  
Apuntes filosóficos sobre Demócrito, Kant y Schopenhauer  
Escritos filológicos sobre Demócrito, Hesíodo, Homero y Diógenes Laercio  
Contribuciones a la crítica de los líricos griegos: El lamento de Dánae (publicado en *Museo renano*)  
Sobre las fuentes de Diógenes Laercio (disertación)  
Varrón y Menipo (conferencia)
- 1869** Recensiones de publicaciones filológicas para el *Litterarisches Zentralblatt*  
Sobre las fuentes de Diógenes Laercio (publicado en *Museo renano*)  
Homero y la filología clásica (conferencia inaugural en Basilea)  
Prolegómenos a las *Coéforas* de Esquilo (apuntes de sus lecciones, 1869-1870)  
Los líricos griegos (apuntes de sus lecciones, 1869-1870)  
Sobre la gramática latina (apuntes de sus lecciones, 1869-1870)  
El certamen de Hesíodo (apuntes de sus lecciones, 1869-1870)  
Sobre los orígenes del lenguaje fFragmento póstumo, 1869-1870)
- 1870** El drama musical griego (conferencia)  
Sócrates y la tragedia (conferencia)  
Analecta Laertiana (publicado en *Museo renano*)  
Contribución al estudio de las fuentes y a la crítica de Diógenes Laercio  
Introducción a las tragedias de Sófocles (apuntes de sus lecciones)  
Sobre las *Cuestiones académicas* de Cicerón (apuntes de sus lecciones)  
La visión dionisiaca del mundo (manuscrito no publicado)  
El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su stirpe y su rivalidad (publicado en *Museo renano*)  
Manuscritos sobre Empédocles (fragmentos de un drama)  
El origen del pensamiento trágico (modificación de *La visión dionisiaca del mundo*)  
Rítmica griega (apuntes de sus lecciones, 1870-1871)
- 1871** Sócrates y la tragedia griega (impresión privada de la conferencia, con algunas

- modificaciones)  
 Sobre la disputa de Homero y Hesíodo (publicado en *Museo renano*)  
 Enciclopedia de la filología clásica (apuntes de sus lecciones)  
 Introducción al estudio de los diálogos platónicos (apuntes de sus lecciones, 1871-1872)  
 Introducción a la Epigrafía latina (apuntes de sus lecciones, 1871-1872)  
 Borradores de *El nacimiento de la tragedia*
- 1872** Publicación de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*  
*El porvenir de nuestros centros de enseñanza* (cinco conferencias, más prólogo y proyectos de continuación)  
 Los filósofos preplatónicos (apuntes de sus lecciones y borradores para una obra sobre los griegos, 1872; 1875-1876; 1876)  
 Cinco prólogos a cinco libros no escritos (no publicado, regalado a Cosima Wagner).  
 Incluye: 1) Sobre el *pathos* de la verdad; 2) Sobre el futuro de nuestros centros de enseñanza; 3) El Estado griego; 4) La relación de la figura de Schopenhauer con una cultura alemana; 5) El certamen homérico.  
 Historia de la elocuencia griega (apuntes de sus lecciones, 1872-1873)  
 Consideraciones sobre el horizonte de Bayreuth
- 1873** Un mensaje de año nuevo para el editor del semanal *En el nuevo Reich* (publicado en *Musikalisches Wochenblatt*)  
 La filosofía en la época trágica de los griegos (manuscrito inconcluso)  
*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (no publicado)  
 Publicación de *David Strauss. El confesor y el escritor* (Consideración Intempestiva, I)  
 Exhortación a los alemanes (manifiesto en favor de Bayreuth, no publicado)  
 Sobre *Retórica* de Aristóteles y el *Gorgias* de Platón (apuntes de sus lecciones)
- 1874** Publicación de *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Consideración Intempestiva, II)  
 La descripción de la retórica antigua (apuntes de sus lecciones)  
 Publicación de *Schopenhauer como educador* (Consideración Intempestiva, III)  
 Historia de la literatura griega, I y II (Apuntes de sus lecciones, 1874-1875)
- 1875** Notas para *Sobre la religión* (fragmento proyectado como Consideración Intempestiva)  
 Nosotros, filólogos (proyecto de Consideración Intempestiva, no publicado)  
 La ciencia y el saber en conflicto (fragmento de Consideración Intempestiva)  
 El culto griego a los dioses (apuntes de sus lecciones, 1875-1876)  
 Demócrito (apuntes de sus lecciones, 1875-1876)  
 Historia de la literatura griega, III (apuntes de sus lecciones, 1875-1876)
- 1876** Publicación de *Richard Wagner en Bayreuth* (Consideración Intempestiva, IV)  
*La filosofía en la época trágica de los griegos* (última versión, no publicada)  
 Los amigos y enemigos de Wagner (fragmento de Consideración Intempestiva)  
 El librepensador y La reja del arado (fragmentos de Consideración Intempestiva que se integran a *Humano, demasiado humano*)
- 1878** Publicación de *Humano, demasiado humano* (tomo I)
- 1879** Publicación de *Opiniones y sentencias varias* (parte 1º del tomo II de *Humano, demasiado humano*)  
 Publicación de *El caminante y su sombra* (parte 2º del tomo II de *Humano, demasiado humano*)
- 1880** Redacción de *L'ombra di Venezia* (futuro texto de *Aurora*)
- 1881** Publicación de *Aurora*  
 Primeras notas y apuntes para *Así habló Zaratustra*
- 1882** Publicación de *La gaya ciencia* (versión sin libro V, prólogo ni epílogo)  
 Idilios de Messina (poemas aparecidos en la *Internationaler*)  
 Continúa la redacción de *Así habló Zaratustra*
- 1883** Publicación de *Así habló Zaratustra* (partes I y II)
- 1884** Publicación *Así habló Zaratustra* (parte III)
- 1885** Impresión privada de *Así habló Zaratustra* (parte IV)  
 Sobre la ordenación jerárquica de las personas (borrador inconcluso)  
 Explicación a mis amigos y Pensamientos sobre bien y mal (borradores de *Más allá del bien y del mal*)

- Primeros borradores de *La voluntad de poder*  
Esbozos de *El caso Wagner*
- 1886** Publicación de *Más allá del bien y del mal*  
Ensayo de autocrítica (nuevo prólogo a *El nacimiento de la tragedia*)  
Nuevo prólogo y reelaboración de *Humano, demasiado humano* (para una segunda impresión)  
Nuevo prólogo a *Aurora*  
Ampliación de *La gaya ciencia* (se añaden un prólogo, el libro V y las Canciones del Príncipe Vogelfrei, éstas últimas son una ampliación de los *Idilios de Messina*)
- 1887** Publicación de *La gaya ciencia* en su versión definitiva  
Publicación de *La genealogía de la moral*  
Intento de transvaloración de todos los valores y La inocencia del devenir (borradores inconclusos de *La voluntad de poder*)
- 1888** Composición de los *Ditirambos dionisiacos*  
Comienza a escribir *Crepúsculo de los ídolos*  
Publicación de *Ecce Homo*  
Publicación de *El caso Wagner*  
Escribe *El anticristo*  
Comienza a escribir *Nietzsche contra Wagner*  
Promemoria (manifiesto político contra Bismarck y la dinastía Hohenzollern)
- 1889** Publicación de *Crepúsculo de los ídolos*  
Cartas de la locura
- 1891** Reedición de sus obras (con prólogos de Köselitz-Gast) y publicación incompleta de los *Ditirambos dionisiacos*
- 1892** Aparición de *Así habló Zaratustra* (completo)
- 1894** Fundación del *Archivo Nietzsche* y reedición de sus obras bajo dirección de la hermana
- 1895** Publicación de *Nietzsche contra Wagner* y *El anticristo*
- 1900** Muerte de Nietzsche
- 1901** Publicación de *La voluntad de poder* (selección de fragmentos póstumos)
- 1906** Segunda edición de *La voluntad de poder* (considerada como definitiva)