

VERDAD, FICCIÓN Y COSIFICACIÓN EN F. NIETZSCHE

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS *

RESUMEN

Este trabajo pretende aportar algunas luces en torno a los usos que hace Nietzsche de la categoría filosófica de "verdad"; se quiere ofrecer una presentación ordenada de ellos, que haga posible alcanzar una visión completa de todo lo que Nietzsche pretendía abarcar con ese término. Se ha querido respetar el carácter intencionalmente asistemático del pensamiento nietzscheano. También se han tenido en cuenta los diferentes momentos o situaciones que marcaron la vida y la obra de este filósofo. Con un propósito puramente metodológico, se establece una distinción entre dos ámbitos temáticos en torno a los cuales se pueden ordenar los diferentes usos nietzscheanos del término "verdad": el ámbito de lo ontológico-existencial y el ámbito de lo histórico-moral. Esta distinción determina la división de este estudio en dos partes: la primera gira en torno a tres ejes –verdad-ser, verdad-vida, verdad-ciencia–; en la segunda se muestran los nexos entre verdad y devenir y genealogía y verdad. Finalmente se indica un sentido del término "verdad", aplicable en los dos ámbitos señalados y en casi todas las etapas de la producción nietzscheana: la verdad como disolvente de lo reificado.

* Universidad de Granada, España

TRUTH, FICTION AND REIFICATION IN NIETZSCHE

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS *

RESUMEN

This paper intends to shed some light on the ways Nietzsche uses the philosophic category of truth. It is necessary to make a ordered presentation of each one of these, in order to reach a complete vision of everything Nietzsche meant to involve with such term. This has been done meaning to respect the deliberate non-systematic nature of Nietzsche's thought. Also this work has been done keeping in mind the moments and situations that marked his life and work. A distinction between two thematic branches in which Nietzsche's usages of truth can be sorted, is done with a merely methodological purpose: one is the ontological-existential side, the other is the historic-moral side. This distinction implies the division of this paper in two parts : the first is dedicated to three axis: -truth-being, truth-life, truth-science-, the second part shows the connections between truth and becoming, and the connections between genealogy and life. Finally, a sense of the term truth is stated, a sense that can be used in both branches and in almost every stage of Nietzsche's work: truth as a dissolvent of everything that is reificated.

* Universidad de Granada, España

SE SUELE ATRIBUIR a Nietzsche la tesis nihilista "Nada es verdadero, todo está permitido", justificándose tal atribución en la *defensa* que el propio Nietzsche realiza de ella al final de *La genealogía de la moral*¹. El presente trabajo se centrará en el análisis de la primera mitad de esta afirmación: para Nietzsche, ¿nada es verdadero?. En otras palabras, ¿pone Nietzsche en crisis definitiva la categoría de verdad situándose con ello más allá de lo verdadero y de lo falso en un pragmatismo para el que el único criterio de verdad es el aumento del sentimiento de fuerza? Para afrontar esta cuestión con rigor es preciso adoptar una metodología analítica. Para movernos en la jungla formal y conceptual de la obra de Nietzsche resulta fundamental realizar distinciones metodológicas y ensayar modelos explicativos que aporten claridad a una propuesta filosófica explícitamente no sistemática, como es el caso que nos ocupa. Esta falta de sistematicidad ha conducido a que la obra de Nietzsche haya sido recibida por algunos bien como mera confusión, bien como punto de partida para atribuirle una posición (casi de cualquier tipo) que no es sino del intérprete o como excusa para hacer simplemente literatura.

En virtud de ello, se propondrá una distinción metodológica básica. Se va a diferenciar un ámbito de lo ontológico-existencial de un ámbito de lo histórico-social. El primero incluiría el plano de la relación sujeto-objeto, la relación cognitiva y práctica entre la especie humana y la naturaleza y entre la criatura finita y el ser. Correspondería al ámbito de despliegue de las ciencias naturales y, en términos generales, de la ontología. El segundo ámbito, el de lo histórico social, correspondería, *grosso modo*, al campo y problemática de las ciencias humanas, en el caso de Nietzsche, fundamentalmente la historia.

En relación al ámbito de lo ontológico-existencial se sostendrá que existen *tres nociones de verdad* en la filosofía de Nietzsche considerada como un todo. Esto es arriesgado pues hubo en el pensamiento de Nietzsche una evolución considerable entre el primer romanticismo schopenhaueriano idealizador de la figura de Wagner y

1. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1972 (=GM), III, parágrafo 24, p. 173.

el último crítico radical del pensamiento y la moral de Occidente. Pero creo que esta distinción de tres nociones de verdad posibilita la entrada en la selva filosófica nietzscheana y permite dar cuenta precisamente del movimiento interno de su pensamiento. Se va a distinguir entre la verdad en sí del ser, la verdad constituida desde los intereses de la vida y la verdad establecida por la ciencia. A continuación se realizará un pormenorizado análisis de estas nociones de verdad y de la relación que guardan entre sí. Efectivamente, también J. Granier distingue tres sentidos de la idea de verdad en la obra de Nietzsche: una verdad originaria, una verdad en sentido pragmático (como error útil) y una verdad metafísica constituida por una voluntad denigrante de lo sensible². Esta verdad metafísica aparecería desde nuestra perspectiva, en el primer Nietzsche sobre todo (aunque también en el último) ligada a la praxis científica y su objetivación (cosificación) de lo real que elimina lo cualitativo y hace depender el mundo así constituido de un mundo suprasensible producido a partir de una concepción realista del sistema de conceptos de que hace uso el científico³. El fundamento de esta discrepancia y el alcance de la misma será tratado más adelante. Posteriormente se expondrá la que puede considerarse problemática nuclear de la forma en que Nietzsche plantea el conflicto entre verdad y vida.

Por último se realizará una aproximación a la cuestión de la verdad en el ámbito de lo histórico-social para acabar definiendo una mirada global sobre la problemática de la verdad en la filosofía de Nietzsche.

2. GRANIER, J., *Le problème de la vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 30 y ss.

3. En este sentido, puede determinarse una coincidencia extrema entre ciertos borradores de la primera y última época de la producción teórica de Nietzsche. Cfr. NIETZSCHE, F., "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en NIETZSCHE, F., VAHINGER, H., *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 1990 (=SVM), p. 26 y el fragmento póstumo titulado "Origen del «mundo verdadero»", NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos (1885-1888)*, en J.B. Llinares Chover (ed.), *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona, 1988, p. 147-294 (=FP), fragmento 14[153], p. 212.

1. SER, VIDA Y CONOCIMIENTO: EL PROBLEMA DE LA VERDAD Y SENTIDO DE LO REAL

1.1. La verdad en sí del ser

ESTA CATEGORÍA es central en la filosofía de Nietzsche en los diferentes momentos de su evolución. Desde *El nacimiento de la tragedia* (1872) la verdad del ser, lo verdaderamente real, es definido como devenir, como desmesura, como informe sobreabundancia⁴. Lo verdadero sería la no-identidad, la no-permanencia, la no-regularidad, por lo tanto la ausencia de leyes naturales y de orden⁵. De esta manera la verdad del ser apunta a su ausencia de finalidad, a su carácter irracional, a su carencia última de sentido⁶.

¿Es accesible para Nietzsche esta verdad? En su primera obra es la experiencia dionisiaca (la embriaguez) provocada fundamentalmente por la música (aunque también por la orgía, la fiesta y los estupefacientes) la que abre a los individuos a tal verdad. Se trata de una posición de tipo romántico que Nietzsche irá abandonando paulatinamente y que culminará con la publicación de *Humano, demasiado humano* (1878). Con tal distanciamiento Nietzsche va modificando su tesis inicial en favor de una posición que va problematizando (hasta presentar incluso como inviable) la posibilidad de un acceso a la verdad de lo real. Nietzsche en este proceso, curiosamente, tomará prestadas de Kant algunas de sus tesis epistemológicas⁷. A pesar de esta problematización del acceso a la verdad, la categoría de verdad del ser seguirá funcionando en la filosofía del Nietzsche maduro y sólo a partir de ella será posible otorgar coherencia a sus textos. De ahí que se haya afirmado que

4. NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973 (=NT), p. 58-9 y 138-9.

5. NIETZSCHE, F., *La gaya ciencia*, M.E. Editores, 1994 (=GC), parágrafo 109, p. 127 y ss..

6. Según J. Quesada, "la verdad dionisiaca (...) nos recuerda lo que significa metafísicamente la vida, la existencia; un total sinsentido, un absurdo lleno de sufrimiento y males inmisericordes", QUESADA J., *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 118.

7. Por ejemplo, el Nietzsche de 1873, llega a sostener que la cosa en sí es incognoscible, que la naturaleza es "una x que es para nosotros inaccesible" o bien defiende el carácter a priori del espacio y el tiempo. SVM, p. 22, 24 y 32.

Nietzsche sostiene una *tesis metafísica* acerca de la verdad del ser, de la que, como se verá más adelante, difícilmente puede dar cuenta teórica⁸.

Hemos de poner de relieve una característica de la verdad del ser que se pone de manifiesto ya en *El nacimiento de la tragedia*. El acceso de los individuos a la verdad a través de la experiencia dionisiaca conlleva una violentación brutal de éstos. Los individuos al ser enfrentados con una verdad de lo real definida en términos de devenir, caos informe, indiferenciación, sufren un shock esencial, un desfondamiento ontológico, pues su ser radicalmente limitado, finito, aparece como mera *apariencia*, como carencia de ser⁹. De aquí parte una tesis que Nietzsche no abandonará jamás: la de que existe un antagonismo entre verdad (la verdad del ser) y vida¹⁰. La vida humana se sostiene sobre determinadas exigencias acerca de la manera de presentarse lo real, exigencias que son arruinadas por la verdad esencial del ser haciendo en consecuencia sucumbir aquélla. Esta lucha entre verdad y vida obliga a ésta a *construir* sus propias *verdades* que velen la verdad del ser permitiéndole subsistir. Es el tema que tratamos a continuación.

8. Cfr. CONILL, J., *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 46 y 56 que remiten a trabajos de J. Hennigfeld y R. Bittner.

9. Cfr. NT, cap. 21.

10. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche habla del "peligro de que el hombre se desangre al entrar en contacto con la verdad reconocida", cuestión que queda a sus ojos expresada en los versos de Byron:

"El conocimiento es dolor;

los que más saben

deben se los que con mayor profundidad lloren la verdad fatal:

el Arbol de la Ciencia no es el Arbol de la Vida."

Humano, demasiado humano, Akal, Madrid, 1996 (=HDH), volumen I, parágrafo 109, p. 98. Nietzsche plantea este antagonismo de una forma general, tal cual, sin realizar una justificación precisa de esta tesis. Como es habitual en sus textos, no se aclara siquiera el estatus metafísico de esa realidad denominada "vida" ni el por qué de la hostilidad de la verdad con ella. Se ensaya aquí una interpretación de la realidad "vida" en términos de vida de la especie humana y se explica desde ahí, en relación al ser humano, el antagonismo.

1.2. La verdad constituida desde los intereses de la vida

LAS EXIGENCIAS DE LA vida son incompatibles con el contenido de la verdad de lo real. Para Nietzsche, la especie humana requiere para su interacción favorable con lo real de la existencia (o, al menos, *postulación, proyección*) de identidades, permanencias, regularidades¹¹, leyes, orden. En un mundo que se muestra como caos, como azar radical, el hombre, sostiene Nietzsche, sucumbiría, sería incapaz de actuar. La perspectiva de la vida es, por tanto, *pragmática*. No persigue, no necesita la verdad en sí, sino aquella estructuración de lo real que, aun siendo *ficticia*, sea condición de su supervivencia, de su desarrollo¹². Nietzsche retoma una estrategia de cuño kantiano: estas exigencias de la vida, condiciones de posibilidad de la supervivencia de la especie, actuarían para los individuos como elementos *a priori* constituyentes de la experiencia humana de lo real. Esta experiencia, consecuentemente, excluiría para Nietzsche por definición la apertura a la verdad del ser. Pues la perspectiva de Nietzsche no se centra en la interacción exitosa del ser humano con el medio, que podría servir de base para sostener que, al dar buenos resultados, el aparato perceptivo y el entendimiento humano de alguna forma aportan información válida de lo real¹³. Nietzsche, en cambio, sostiene que la criatura humana, en tanto que concreción de ese fenómeno natural que es la vida, es *esencialmente* incapaz de vivir en la realidad tal como es, es decir, completo sinsentido y ausencia de toda regularidad e identidad. Por ello, *proyecta* tales condiciones de su supervivencia y así *falsifica* lo real. En consecuencia, podemos estar seguros de que si una determinada

11. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973 (=CI), "La «razón» en filosofía", parágrafo 2, p. 46.

12. Cfr. VERMÁL, J.L., *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, 1987, p. 101 y ss.

13. Es la tesis de la escuela de K. Lorenz. Cfr. RIEDL, R., *Biología del conocimiento. Los fundamentos filogenéticos de la razón*, Labor, 1983. Para Riedl, "la evolución es un proceso de adquisición de conocimiento" (p. 7). "«La vida misma –podemos resumir con Konrad Lorenz– es un proceso de conocimiento». No se trata en esta adquisición de conocimiento de una especie de impulso hacia la verdad, sino de algo tan trivial como pragmático como es el éxito vital inmediato (...) esta pragmática trivial no le pone otro límite al proceso que el de acumular como conocimiento precisamente sólo aquello que se muestra y acredita como conveniente" (p. 26). Sobre esta cuestión, ver CONILL, J., *Op. Cit.*, p. 30 y 78.

forma de experimentar lo real es necesaria para la vida, no es más que una falsificación. El entendimiento humano, dice Nietzsche, al estar constituido por la proyección de esas condiciones de la supervivencia de la especie, que tendrían el estatus de meras ficciones, engaña por naturaleza¹⁴.

La apertura a la verdad resultaría así solapada para una humanidad cuya forma de experiencia, constituida por el entendimiento, ha devenido racional. Sólo el romanticismo del primer Nietzsche puede aún apelar a una experiencia místico-artística capaz de romper ese entramado representacional engendrado por la vida de lo finito que aspira a perseverar. Con la puesta en suspenso de su metafísica de artista (que ya no aparece de manera explícita ni siquiera en el temprano fragmento sobre verdad y mentira de 1873) esta referencia ya no es posible y la apertura a la verdad se problematiza. A partir de entonces la verdad del ser se mantiene bien como un referente de tipo negativo, es decir, como lo opuesto a las verdades sustentadas en la experiencia humana y por tanto como algo antagónico por definición respecto a la vida¹⁵. O bien el filósofo se sitúa en una posición capaz de dar cuenta en términos sustantivos de tal verdad haciendo con ello gala de una sabiduría que lo eleva por encima de los mortales y de la cual difícilmente puede dar cuenta¹⁶. Efectivamente, desde esta perspectiva, que los textos de Nietzsche posibilitan, el filósofo parece ocupar una posición elevada por encima de las necesidades de la vida¹⁷, capaz de acceder a la verdad de lo real y de sostener una mirada crítica sobre los efectos de la ciencia en tanto que constituyente de mundo. La posición de Nietzsche es por lo tanto *desde el principio* la de un elitismo

14. SVM, p. 18.

15. Así, por ejemplo, ya en "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" la verdad de lo real aparece sólo como figura negativa (aunque conservando un estatuto un tanto ambiguo) en dos lugares en el texto. SVM, p. 19-20 y 33.

16. Sabiduría que ha estado ligada en Nietzsche siempre a lo dionisíaco y a la figura del dios Dionisoss del cual se definía en sus últimas obras como *iniciado* y *discípulo*. Ver NIETZSCHE, F., "Ensayo de autocrítica" en NT, p. 29, NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972 (=MBM), § 295, CI, "Lo que debo a los antiguos", párrafo 5, p. 136 y *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1971 (=EH), Prólogo, p. 16.

17. Es lo apuntado por LEFEBVRE, H., *Nietzsche*, F.C.E., 1972, p. 140; Cfr. CONILL, J., *Op. Cit.*, p. 56.

filosófico que se sostiene en una afirmación de la diferencia de fortaleza intelectual, anímica, física de los cognoscentes¹⁸, la cual se convertirá en una tesis fundamental para la posición del último Nietzsche. Por otra parte, se puede afirmar que en las obras de Nietzsche posteriores a *El nacimiento de la tragedia* ambas posiciones, la verdad como figura negativa y como aquello a lo que únicamente el filósofo, por su valor y constitución, tiene acceso, conviven sin tensión alguna.

Es interesante señalar que ya de manera tentativa en *Sobre verdad y mentira* y, sobre todo, a partir de *Humano, demasiado humano* Nietzsche va haciendo uso de una argumentación de tipo biológico-evolutivo (sustentada en Lamarck antes que en Darwin) que le permite algo muy importante: dar cuenta de cómo se constituye el sistema categorial configurador de la experiencia humana explicando cómo intervienen en tal proceso (y cómo son integrados) los intereses y exigencias de la vida de la especie. De esta manera, Nietzsche lleva a cabo, por un lado, una *naturalización* del proceso de configuración del sistema categorial humano al ligarlo al proceso evolutivo-natural de la especie. Por otro lado, hace algo análogo a Hegel: *historizar* el sistema categorial humano (y los principios mismos de su sensibilidad) concibiéndolo como algo configurado a través de un proceso histórico¹⁹. Sólo que si para Hegel tal aproximación histórica sobre los constituyentes de la experiencia reconstruía el proceso a través del cual la conciencia se eleva a la verdad, a lo absoluto como correlato del movimiento por el que el Espíritu se manifiesta y deviene real; por el contrario, Nietzsche considerará que esta historia es la del distanciamiento respecto a la verdad, del avance en el campo del error, la ficción y la falsedad²⁰. Con ello, permanecemos en un contexto en el que se

18. EH, Prólogo, p. 17.

19. El mismo Nietzsche sostiene en un fragmento póstumo de abril-junio de 1885: "(...) creemos exclusivamente en el devenir, también en lo espiritual; somos *históricos* de pies a cabeza. Este es el gran giro. Lamarck y Hegel". FP, p. 234, fragmento 34[73].

20. De ahí su definición más conocida de verdad: "*La verdad es la especie de error* sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos. El valor para la vida decide en última instancia", FP, p. 177, fragmento 34[253]. Cfr., DESIATO, M., *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1998, p. 157-8.

sostiene que existe algo así como la verdad de lo real sólo que su experiencia por parte de los seres humanos ha sido excluida en el proceso evolutivo de la especie. El texto donde esto aparece claramente y donde se presenta la posible tarea del filósofo es el parágrafo 110 de *La gaya ciencia* (1882), "Origen del conocimiento". Nietzsche sostiene en este texto que el ser humano primitivo era un tipo de criatura incapaz de vivir en el mundo tal como realmente es (es decir, sin regularidades, permanencias, identidades) y sólo pudo sobrevivir proyectando formas falsas, ficticias de experimentar la realidad (que calmaban toda angustia y posibilitaban la acción) que luego eran incorporadas en la organización fisiológica de los individuos y transmitidas en forma de herencia al aparato categorial de la siguiente generación. En el momento presente, al final del proceso, una vez que el aparato categorial humano ha sido configurado, será precisamente la figura del filósofo la capacitada para elevarse sobre tal experiencia constituida y afrontar la cuestión de hasta qué punto la verdad excluida es asimilable por la vida. Este será su experimento vital. Nietzsche otorga al filósofo, de esta forma, un impulso a la verdad, un compromiso con la veracidad que prosigue su posición defendida en las *Consideraciones Intempestivas* (1873-1876). Allí, como se expondrá luego, la verdad y la veracidad tienen gran valor al ser claramente intempestivas respecto de un rumbo histórico orientado a la barbarie. El filósofo, en el contexto que tratamos, sigue haciendo gala de este impulso a la verdad que desde los parámetros del primer Nietzsche tiene para el individuo que la ejercita fuertes costes²¹. Será este valor de la veracidad lo cuestionado por el último Nietzsche, tal como veremos.

Pero en este planteamiento que toma a la especie como un todo introduce ya Nietzsche elementos individualistas: como decíamos, existe un tipo de individuo, el filósofo, capaz de elevarse, por su arrojo, por su constitución física, sobre las exigencias de la vida de la especie y experimentar en carne propia (en *Así habló Zaratustra* se hace referencia a un "sajar en vivo" en relación a la tarea de aspirar a la verdad²²) hasta qué punto la verdad es integrable por la vida. Con

21. "El hombre schopenhaueriano asume el sufrimiento voluntario de la veracidad", NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador*, Aguilar, Madrid, 1967 (6ª ed.) (=SCH), apartado 4.

22. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972 (=Z), p. 278.

ello, Nietzsche introduce una *diferencia* entre los individuos que marcará sus tesis del periodo que abarca los últimos 5 años de su producción teórica. Nietzsche avanzará en ellos hacia una consideración marcadamente individualista de la relación hombre (vida)-verdad al entender que son las diferencias fisiológicas y caracteriológicas individuales las determinantes a la hora de ver hasta qué punto la verdad es reasimilable (de una manera diferencial) por los individuos²³. Nos encaminamos al *perspectivismo* del último Nietzsche según el cual elementos constituyentes de la especificidad individual, factores particularizadores, serán determinantes para lo que el individuo tome por verdad. Hasta tal punto que en sus últimas obras, *El Anticristo* y *Ecce Homo*, donde lleva a cabo ciertamente una banalización de posicionamientos teóricos anteriores del mismo Nietzsche²⁴, se llega a hacer depender el acceso a la verdad *únicamente* del arrojamiento individual, de la valentía. Por ejemplo, en *Ecce Homo* podemos leer: "¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida (...) el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del valor"²⁵. Esto, que alcanza su culminación en los textos finales ya estaba ciertamente anticipado por apuntes de los meses anteriores. Así, en un fragmento póstumo de otoño de 1887 se esboza ya esta idea: "El grado y fortaleza de la valentía de uno mismo son los que deciden sobre en qué lugar juzga 'aquí está la verdad'"²⁶. Lo que sorprende tremendamente en estos textos finales es que se considere este factor como el único en juego.

23. Podemos leer en MBM, párrafo 39: "Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de «verdad» que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada".

24. En relación con el problemático estatus de los últimos textos de Nietzsche del año 1888 ver JANZ, C.P., *Friedrich Nietzsche, 3. Los diez años del filósofo errante*, Alianza, 1985, los capítulos "Final y ataque" y "La *transvaloración* no se lleva a cabo" y sobre todo *Friedrich Nietzsche, 4. Los años del hundimiento*, Alianza, 1985, p. 18 y ss., donde el autor muestra el carácter *menor* de estos escritos. Una discusión detenida sobre este tema excede claramente los límites de un estudio como éste.

25. EH, p. 17.

26. Fragmento citado por A. Sánchez Pascual en CI, nota 12, p. 145.

Un desarrollo quizás paradójico del perspectivismo conducirá, a causa de la priorización del momento diferencial individual (los intereses, deseos, pulsiones, necesidades, arrojo personal constitutivos del punto de vista ontológico-individual) en la configuración de lo que en cada caso sea tenido por verdad, a un distanciamiento más radical de lo que sea lo verdadero²⁷. El posicionamiento nietzscheano desemboca en una especie de monadología sin perspectiva unificante (es decir, divina)²⁸ en la que al ser el acceso a lo verdadero cada vez más problemático se tiende, en consonancia con la perspectiva propia de la vida, a un *pragmatismo* cuyo criterio de verdad será el aumento del sentimiento de poder del individuo y para el que significa una especie de liberación el deshacerse del peso de la verdad²⁹.

1.3. La verdad constituida por la ciencia

LA CONCEPCIÓN nietzscheana de la ciencia y su valor ha variado a lo largo de su producción teórica. Vamos a distinguir *tres periodos* en esta producción atendiendo al cambio de estatus de la ciencia en relación a la vida y a la verdad de lo real.

a) Para el primer Nietzsche, fundamentalmente el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* –y de los póstumos de los años siguientes que culminan en el fragmento sobre verdad y mentira– la ciencia, en tanto que aspira mediante el método lógico deductivo a determinar la verdad profunda y total de lo real, tiene unos efectos radicalmente *negativos*. Recordemos que en la primera obra de Nietzsche la verdad del ser, entendida como devenir, caos informe, era accesible a los individuos en la experiencia místico-estética de la

27. "(...) no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas; y si alguien, movido por la virtuosa exaltación y majadería de más de un filósofo, quisiera eliminar del todo el «mundo aparente», entonces, suponiendo que *vosotros* pudierais hacerlo, –¡tampoco quedaría ya nada de vuestra «verdad»! (...) ¿Por qué el mundo que *nos concierne en algo* –no iba a ser una ficción?", MBM, parágrafo 34, p. 60.

28. RENAUT, A., *La era del individuo*, Destino, 1993, p. 250 y ss.

29. Un fragmento póstumo de 1888 sostiene que "la creencia *de que no existe ninguna verdad* es un gran baño y un relajamiento de los miembros", Nietzsche, F., *Kritische Studienausgabe*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, 1988 (=KSA), Band 13, p. 491, 16[30].

embriaguez dionisiaca. Esta experiencia rasgaba el plexo experiencial que posibilita la vida de los seres humanos finitos, un mundo constituido por el principio de individuación ontológica que configuraba un entramado de realidad individuada, definida según regularidades y formas delimitadas³⁰. Lo propio de este mundo de la representación, asociado por Nietzsche a lo apolíneo, es que los individuos sumergidos en él saben, por el estatus mismo de la apariencia apolínea, que tal ámbito experiencial no es real, que es aparente, que no corresponde a lo real aunque no se esté en condiciones de acceder al fondo esencial del ser³¹. En lo dionisiaco el individuo sufre una ruptura en su experiencia de lo real como realidad individuada abriéndosele la verdad del ser y sufriendo por ello el golpe de su desfundamiento ontológico. Mas al ser tal experiencia *transitoria* y con objeto de permitir la supervivencia de la criatura finita, lo apolíneo reconstruye el plexo experiencial posibilitante de la existencia individual³² siendo ésta al fin consciente del fondo caótico sobre el que se eleva de una forma radicalmente frágil su existencia (en esto consistía el carácter *trágico* de lo griego para Nietzsche).

En el primer Nietzsche, lo propio de la ciencia consiste en tomar el tejido experiencial generado por lo apolíneo como la *realidad misma*³³ y no como apariencia que vela el fondo de las cosas, aunque permitiendo vislumbrar, por el hecho de saber su ser apariencia, que 'algo' se mueve detrás. El mundo de formas individuales generado por lo apolíneo es tomado por lo verdaderamente real. La posición de Nietzsche implica de esta forma una crítica al uso que la ciencia hace del criterio de verdad como *correspondencia*³⁴. Pues con tal criterio la ciencia produce dos efectos esenciales. Por un lado, lleva a cabo una cosificación del ámbito experiencial apolíneo al conferir realidad, es decir, coseidad a las figuras y metáforas elaboradas para

30. NT, p. 58-9.

31. NT, p. 42-3.

32. NT, p. 169.

33. Sobre el investigador científico dice el joven Nietzsche que "su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas", SVM, p. 28-9.

34. Sobre esto, ver VERMAL, J.L., *Op. Cit.*, p. 161 y ss.

posibilitar la vida de los seres individuales. El mundo constituido por la ciencia es así un mundo cosificado, configurado mediante un uso de los conceptos que ha olvidado su génesis y los ha considerado el instrumento adecuado para atrapar lo real desde la perspectiva de su cálculo y su medición. De este mundo centrado en la categoría de cosa (individualidad con identidad consistente y, por tanto, mensurable) se ha eliminado, desde los parámetros de Nietzsche, lo cualitativo³⁵. Por otro lado la ciencia, al afirmarse como única vía de acceso a la verdad, es excluyente del ámbito en el que se daban el tipo de experiencias en las que la verdad se hacía patente (lo dionisiaco). Teniendo en cuenta que la generación de una cultura artística, cuestión fundamental para Nietzsche hasta 1876, se sustenta en la mutua imbricación de lo apolíneo y lo dionisiaco entrelazados en un antagonismo productivo, no es de extrañar que la ciencia sea calificada en este contexto como *barbarizante*³⁶. Pero ciertamente, no se refiere aquí a la ciencia como tal sino a la forma de ciencia heredera de Sócrates que, impulsada por un instinto de conocimiento desmesurado, pretende conocer el ser en su totalidad y en su profundidad tomando como leyes del ser las relaciones causales que gobiernan lo sensible, lo experienciable. Al hacer degenerar lo apolíneo, al excluir el fondo dionisiaco en el que arraiga lo trágico, la ciencia socrática es definida como fuerza anticultural, generadora de barbarie. De ahí la tarea otorgada por el primer Nietzsche al filósofo: la tarea de instalar a la ciencia en los límites que le corresponden dominando para ello su instinto desmedido de conocimiento. El filósofo, "Tribunal Supremo de una cultura artística" contra todas las transgresiones³⁷, mostrará a la ciencia que es incapaz de acceder a la verdad de lo real³⁸, que todo un ámbito de saber se extiende ante sus impotentes artefactos conceptuales: la sabiduría dionisiaca. Deslegitimando de esta forma las pretensiones cientistas, aunque respetándole, no obstante, su utilidad técnica, Nietzsche abre el

35. Pues "en el reino del entendimiento todo lo cualitativo es simplemente *cuantitativo*", NIETZSCHE, F., *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974 (=LF), p. 39. Ver también p. 32-33 de dicha obra.

36. Cfr. NIETZSCHE, F., *David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Alianza, 1973, p. 30-1 y fragmentos póstumos 8 y 42, p. 157 y 172 y EH, p. 73.

37. LF, p. 35.

38. Este es, según Nietzsche, el mérito de Kant y Schopenhauer. Cf. NT, p. 147-8 y 159.

espacio para la intervención del arte y del mito en la configuración de la experiencia. El arte y el mito, dice Nietzsche son los cauces a través de los cuales "ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental en el hombre (...) muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños"³⁹. Con ello, el primer Nietzsche devuelve sus derechos a la forma de experiencia propia del ser humano, el cual, a través de metáforas (de carácter esencialmente artístico), se hace inteligible lo real en tanto que criatura abocada a un enfrentamiento práctico con el medio. Propugna una toma de conciencia del papel activo de los individuos en la configuración de su experiencia y se propone hacer de esta actividad algo conscientemente artístico⁴⁰.

b) Desde *Humano, demasiado humano* (1878) se da un cambio de valoración respecto a la ciencia de acuerdo con el giro ilustrado que se suele detectar en Nietzsche en esta época y el abandono de su metafísica de juventud y sus cuestiones centrales⁴¹. Ahora la ciencia en tanto que disolvente de supersticiones e ignorancias constituye un instrumento para el filósofo a la hora de evaporar las ilusiones que enmascaran los mecanismos psicológicos de la experiencia religiosa o el carácter naturalista de la vida moral⁴². Respecto a la ciencia natural, se nos dice en dos lugares, enigmáticamente, que es "la imitación de la naturaleza en conceptos"⁴³. No encontramos, pues, valoración crítica negativa alguna respecto a la ciencia con la salvedad de que aquellos "entusiastas" que aspiran a elevarse con facilidad a lo alto no deben "dejarse llenar por la ciencia" pues ésta

39. SVM, p. 34.

40. Este es uno de los momentos en que Nietzsche ocupa una posición de mediación entre el romanticismo del s. XIX y, tal como sostiene BÉGUIN, A., en su obra *El alma romántica y el sueño*, FCE, México, 1954, su heredero en el s. XX, el surrealismo. Cfr. las posición de Nietzsche con la exposición que del proyecto surrealista realiza M. Nadeau en su obra *Historia del surrealismo*, Ariel, 1972, p. 255 y ss..

41. Cfr. FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, 1973, Capítulo segundo.

42. Cfr. NIETZSCHE, HDH, vol I, parágrafo 1. Siendo además el método científico un modelo ético de probidad intelectual, ver GRANIER, J., *Op. Cit.*, p. 75 y ss.

43. HDH, vol. I, parágrafos 38 y 136. En *La Gaya Ciencia*, la ciencia es definida en términos análogos como "una humanización relativamente fiel de las cosas", GC, § 112, p. 132.

les haría pesados⁴⁴, lo cual en un contexto de desublimación de lo humano, demasiado humano, no parece ser una crítica contraria a la ciencia en modo alguno.

c) A partir de *Así habló Zaratustra* (1883-5) el papel de la ciencia vuelve a ser redefinido. Ahora aparece impulsada por lo que se denomina *voluntad de verdad* que aspira a alcanzar de manera efectiva la verdad de lo real presuntamente a través de un "impulso al conocimiento frío, puro y sin consecuencias" que criticaba ya el primer Nietzsche⁴⁵ y que otorga a tal verdad un valor supremo, cuasi-sagrado, desligable de toda praxis⁴⁶. Por sostenerse en esta voluntad de verdad la ciencia vuelve a mostrar efectos cosificantes sobre lo real. Pues lo propio de "la voluntad de verdad es un *hacer-fijo*, un *hacer-verdadero-perdurable*, un *perder-de-vista* aquel carácter *falso*, una reinterpretación de este carácter que conduce al *ente*"⁴⁷. La voluntad de verdad pierde de vista el carácter de constructo de la experiencia humana de lo real en forma de cosas y substancias y, por lo tanto, su carácter falso e interpreta estas proyecciones de la especie como realidades en sí. Así se constituye la categoría de *ente*. El ente, la cosa, la substancia, por tanto, son productos del tipo de aproximación a lo real propio de la ciencia y, sobre todo, de la manera en que la ciencia comprende el estatus de sus herramientas conceptuales. Casi en los mismos términos en los que el primer Nietzsche arremetía contra el uso que la ciencia hace del principio de correspondencia, se desvela ahora el mecanismo de objetivación de lo real propio de la metafísica (y de la ciencia):

44. HDH, vol. II,2, parágrafo 315.

45. SCH, apartado 6.

46. G. Deleuze, pertinentemente, vincula la voluntad de verdad tal como la tematiza Nietzsche con la postulación de un mundo ideal verdadero: "Sabemos que «la vida tiende a confundir, a engañar, a disimular, a cegar». Pero el que quiere la verdad quiere en primer lugar despreciar este elevado poder de lo falso: hace de la vida un «error», de este mundo una «apariencia». Opone pues el conocimiento a la vida, opone al mundo otro mundo, un ultra-mundo, precisamente al mundo verídico." DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986, p. 136. De esta forma, en Nietzsche, la verdad de la ciencia, que aparece expresada en los juicios con pretensión de validez permanente, está ligada originariamente a la metafísica. Esta tiene en sus juicios la verdad, la tiene objetivamente ante sí como «mundo verdadero»; STEGMAIER, W., "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", en *Nietzsche-Studien*, 14, 1985, p. 72.

47. FP, p. 209, fragmento 9[91].

El extravío de la filosofía radica en que en lugar de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para el arreglo del mundo con fines de utilidad ('por principio', pues, para un *falseamiento* útil) se creyó tener en ellas el criterio de la verdad, o bien, de la *realidad*. El 'criterio de la verdad' ha sido, de hecho, simplemente *la utilidad biológica de un tal sistema de falseamiento por principio* (...) La intención era engañarse de manera útil: los medios para ello, la invención de fórmulas y signos con cuya ayuda se redujo la multiplicidad desconcertante a un esquema práctico y manejable.⁴⁸

De ello resulta que la ciencia, embarcada en la tarea de simplificar (y con ello de falsear) lo real, configura un mundo que posibilita la vida de los seres humanos, al permitir su intervención práctica en el medio, mas, con ello muestra que se sustenta realmente en una voluntad de falsedad al servicio de la vida.

"A la ciencia, hasta ahora, le ha sido lícito levantarse únicamente sobre este fundamento de ignorancia, ahora ya firme y granítico, a la voluntad de saber sólo le ha sido lícito levantarse sobre el fundamento de una voluntad mucho más fuerte, ¡la voluntad de no-saber, de incertidumbre, de no-verdad! No como su antítesis, sino –¡como su refinamiento! (...) nos damos cuenta y nos reímos del hecho de que la mejor ciencia sea precisamente la que más quiere retenernos dentro de este mundo *simplificado*, completamente artificial, debidamente fingido, debidamente falseado, porque ella ama, queriéndolo sin quererlo, el error, porque ella, la viviente, –¡jama la vida!"⁴⁹

Por ello su motor oculto no es sino la voluntad de poder⁵⁰, factor que hace de la ciencia, a pesar de su autopercepción positivista, un instrumento de la vida (que para Nietzsche es la forma esencial de la voluntad de poder⁵¹). Nietzsche propone, como consecuencia de esta vinculación profunda entre ciencia y vida, una elevación sobre la

48. FP, p. 212, fragmento 14[153].

49. MBM, parágrafo 24, p. 47-8.

50. En un fragmento de otoño de 1885 se sostiene: "la «voluntad de verdad» se desarrolla al servicio de la «voluntad de poder»; vista con exactitud, su verdadera tarea es contribuir a la victoria y perduración de una determinada especie de no-verdad, es tomar una totalidad coherente de falseamientos como base para la conservación de una especie determinada de seres vivos", FP, p. 161, fragmento 43[1]. Ver También KSA 12, 9[36], p. 352.

51. MBM, parágrafo 13, p. 34-5. Cf. Z, "De la superación de sí mismo", p. 169 y ss.

forma actual de la ciencia y la voluntad de verdad que la impulsa problematizando el *leit motiv* de ésta: el *valor de la verdad*⁵². Con su crítica final al valor de la verdad y a la veracidad⁵³ Nietzsche parece haber asumido la perspectiva de la vida como *normativa*. Como se ha probado, desde ella el valor de la verdad es nulo. Aspira únicamente a la ficción útil que *funciona*, que tiene *efecto* como verdad, efecto que se mide fundamentalmente a nivel *práctico*. Es este centramiento en la perspectiva de la vida, correlativo al perspectivismo del último Nietzsche lo que acaba cuestionando el valor y el sentido de la categoría de verdad de lo real. Mas la posición de Nietzsche no es un auténtico pragmatismo pues esa verdad de lo real permanece negativamente como contrafigura de las verdades configuradas desde la perspectiva de la vida. Es lo inalcanzable y lo que destruiría la vida si se hiciera accesible. Es esa presencia negativa la que posibilita llamar errores a las verdades de la vida⁵⁴. Y es, de nuevo, la base para una crítica análoga a la ya realizada a la ciencia: la ciencia en tanto que vinculada necesariamente a la perspectiva de la vida es incapaz de acceder a lo verdaderamente real.

Otra crítica a la ciencia que aparece en este momento final y que en cierto modo repite la realizada en el fragmento sobre verdad y mentira ha ejercido gran influencia posteriormente. Me refiero a la tesis de Nietzsche de que la ciencia ateniéndose a lo cuantitativo, constituye una experiencia de lo real vacía de significación: "Una interpretación «científica» del mundo, tal como la entendéis sería, pues, una de las más *estúpidas*, es decir, una de las más pobres de

52. "La voluntad de verdad necesita una crítica –con esto definimos nuestra propia tarea–, el *valor de la verdad* debe *ser puesto en entredicho* alguna vez por vía experimental...", GM, III, parágrafo 24.

53. "¿Por qué la verdad a toda costa?", MBM, parágrafo 16, p. 37.

54. "(...) la verdad es un error porque intenta una referencia que no sólo no puede encontrar su objeto sino que además es una negación de un mundo más profundo, un continuo cerrarse a un nivel de experiencia más esencial." VERMAL, J.L., *Op. Cit.*, p. 163. Debe sostenerse, en consecuencia, que la posición del último Nietzsche no es la de un pragmatismo de la verdad sino un *pragmatismo del error* que atiende a cómo determinados errores, por ser útiles, son *tomados* por verdades. Mas se sigue asumiendo que existe, quizás carente de valor, quizás inaccesible, quizás destructiva de la vida, algo así como lo verdaderamente real, la verdad del ser. Debo esta indicación a Fernando González de Requena Redondo.

significados de todas las interpretaciones imaginables"⁵⁵. Esta deslegitimación de la aproximación científica a lo real, que pretende ser objetiva, va a conducir a valorar las virtualidades de la relación subjetivista, perspectivista con lo real. De manera análoga a su posición en *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche va a legitimar el tipo de configuración de la experiencia propia del ser humano, propia de su naturaleza (diríamos, de su constitución ontológica). Como hemos visto, para el último Nietzsche, los factores individuales configuran cada polo subjetivo como una peculiar perspectiva sobre el ser, lo que se denomina "el carácter perspectivista de la existencia"⁵⁶. Determinan que la relación de cada perspectiva con lo real sea *hermenéutica* y que la experiencia sea configurada a través de una práctica de interpretación. En consecuencia para Nietzsche, por ser perspectivista toda existencia es "esencialmente una existencia interpretativa"⁵⁷. En contraste con la ciencia será este carácter perspectivista de toda existencia el que configure formas de experiencia cargadas de significado proyectado por el foco subjetivo. La perspectiva finita pone evidentemente en juego en su interpretación de lo real los factores psicofísicos constituyentes de su individualidad y su especificidad. Esta puesta en práctica de los factores configuradores de la subjetividad finita queda reflejada en la experiencia constituida como *significatividad*, como íntima vinculación entre la forma en que es configurada la experiencia y la subjetividad que interpreta⁵⁸. Esta concepción de la experiencia como configurada de manera diferencial por las infinitas perspectivas, generadoras, a partir de su praxis interpretadora, de significado, librando al mundo representado de ser sin-sentido, absurdo, constituye patentemente un precursor de las hermenéuticas de nuestro siglo⁵⁹.

Una vez realizada la exposición de las concepciones de la verdad en la filosofía de Nietzsche en relación al ámbito ontológico-

55. GC, Libro V (añadido en la segunda edición de 1887), párrafo 373, p. 260. Y, para Nietzsche, "un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente absurdo" (*ibidem*).

56. GC, Libro V, párrafo 374, p. 260.

57. *Ibidem*.

58. La significatividad resultaría de la proyección de los aspectos ligados a la finitud de la perspectiva en la experiencia constituida.

59. Sobre esta cuestión ver CONILL, J., *Op. Cit.*, Segunda Parte.

existencial, estamos en condiciones de mostrar el fundamento de la discrepancia existente entre la lectura de J. Granier y la que se pone en práctica en el presente trabajo. Cuando Granier diferencia una verdad metafísica constituida desde una voluntad denigrante de lo sensible parece estar pensando en la perspectiva propia del platonismo-cristianismo que en los últimos escritos de Nietzsche aparece como perspectiva falsificadora de lo real⁶⁰. Se puede integrar en la presente lectura esta concepción de la verdad propuesta por Granier entendiéndola como teorización de un desarrollo tardío de la evolución teórica de Nietzsche. Así sería posible desde nuestros parámetros concebir la generación de esta verdad denigrante de lo real a partir de una concepción no homogénea de la realidad "vida", considerando que por sufrir una degeneración, una corrupción, plasmaciones debilitadas de la vida construyen verdades (proyectan errores que acrecientan su poder) que falsean ensuciando lo sensible. Tal sería la posición cristiana, una posición marcada por la debilidad y la degeneración de la vida. Esta posición constituiría desde nuestra lectura *una de las perspectivas posibles* según el espacio abierto por el perspectivismo del último Nietzsche. Sería un caso de verdad útil para la vida, sólo que se trataría de una vida *degenerada*.

De todas formas cabría sostener que esta posición del último Nietzsche sale a la luz únicamente en *El Anticristo* y *Ecce Homo*, textos de los que debe decirse, siguiendo a C.P. Janz, que constituyen momentos de una pendiente *descendente* de la trayectoria intelectual de Nietzsche y que en algunas cuestiones introducen quizás banalizaciones de planteamientos anteriores de considerable calado teórico⁶¹. En resumen, si consideramos la tercera concepción de la verdad de Nietzsche tal como lo hace Granier, a saber, como verdad metafísica devaluadora, por cosificante y nihilizante de lo cualitativo y del devenir, de lo sensible, hay que ligarla consecuentemente a la

60. Así en *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1974, se sostiene que el "mundo de ficción" generado por el cristianismo se caracteriza porque "falsea, desvaloriza, niega la realidad", p. 39-40.

61. Ver nota 25. En *El Anticristo*, obra con la que el último Nietzsche pretendía según Janz culminar su producción filosófica en tanto que constituiría la realización de la *transvaloración de todos los valores*, "la parte probablemente más significativa de su filosofía, la crítica del conocimiento parece totalmente olvidada", JANZ, C.P., *Friedrich Nietzsche, 4. Los años del hundimiento*, Ed. Cit., p. 18.

ontología inherente a la práctica científica tal como se ha mostrado fue tematizada por el primer y el último Nietzsche.

1.4. ¿Una problemática epistemológica o existencial?

DEBE SOSTENERSE que, en la base de la posición nietzscheana en torno a la verdad, existe una problemática de tipo existencial que se pone de manifiesto en la tesis de que existe un antagonismo esencial entre verdad y vida. Sobre todo porque, al definir lo verdadero de la manera en que Nietzsche lo hace, está sosteniendo una oposición fundamental entre la ausencia de finalidad y de sentido en lo real natural, por una parte, y las posibilidades de vida para la especie, por otra parte; se trata aquí de una afirmación que Nietzsche no demuestra.

Nietzsche no creía que fuera posible para el ser humano vivir aporoblemáticamente en una realidad natural *desencantada*, es decir, en una realidad con la que el hombre se enfrenta como objetividad manipulable, sometible; una realidad que se muestra radicalmente ajena a ese producto netamente humano que es el sentido, el significado. Esta realidad ofrece siempre una resistencia no eliminable, según los intereses de la especie aunque puede ofrecer a los individuos ricas experiencias de tipo estético. Nietzsche fue consciente de que lo real natural carecía de sentido pero negó que el ser humano pudiera sobrevivir en tal realidad, ya fuera desde la perspectiva de la interacción funcional con una realidad que es mero devenir, ya fuera desde la perspectiva existencial que sigue conservando el lugar de Dios, ahora ciertamente vacante. Esta tesis según la cual el sinsentido de lo real aniquila la vida, es atribuible solamente a una determinada posición filosófica: la de un ateísmo, difícil de asimilar, que deduce de la muerte de Dios consecuencias ambivalentes, algunas de ellas insoportables.

En esta cuestión Nietzsche es, además, insosteniblemente *idealista*. Pues asumiendo que todo sentido es generado por la especie, no sin embargo fue capaz de comprender que todo sentido es construido por el ser humano y aportado a lo real a través de la tarea de transformación práctica de la realidad natural y mediante el proyecto de conocimiento encarnado en la ciencia. La

significatividad de la realidad proviene de la praxis humana de conocimiento y transformación de la misma realidad. La construcción de sentido es el proceso mismo de transformación de lo real en el que se la incorpora prácticamente al plexo de intereses de la humanidad y se la hace entrar en el horizonte cognitivo de la especie. Nietzsche, en cambio, entendió esta aportación de sentido como mera *proyección*⁶², en el marco de una relación meramente contemplativa de sujeto-objeto, con lo cual no logró trascender los términos sobre los que se sostuvo la crítica de la religión que su estimado filósofo Feuerbach había hecho cuarenta años atrás.

2. INTEMPESTIVIDAD DE LA VERDAD. SENTIDO DE LA GENEALOGÍA

HASTA AHORA NOS hemos centrado en lo que podríamos llamar un plano metafísico-existencial. Es decir, el plano de la relación entre la existencia finita y la verdad del ser. Ahora bien, podríamos apuntar asimismo nuestra atención al plano de lo histórico humano, al ámbito de lo histórico-social. ¿Existe para Nietzsche alguna verdad en este ámbito?, ¿es accesible o propugna una forma de ficcionalismo análoga a la que en su producción madura sostiene en relación a lo ontológico-natural?

Como se ha apuntado, la verdad y la veracidad tienen en las *Consideraciones Intempestivas* (1873-6) auténtica importancia. Allí se nos define la verdad como "tribunal del mundo" y se sostiene que "la justicia estricta y grande" es "el núcleo más noble del llamado impulso a la verdad"⁶³. De la veracidad se afirma que con ella nadamos siempre en contra de la corriente histórica⁶⁴ pues desgarra

62. "Para conservarse, el hombre empezó *implantando* valores en las cosas,-él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano" (subrayado mío), Z, "De las mil metas y de la única meta", p. 95 y ss. En un fragmento de verano de 1886-primavera de 1887 podemos leer "No buscar el sentido en las cosas:sino *introducirlo!*", FP, p. 283, fragmento 6[15]. En un fragmento posterior se incide en esta idea: "INTRODUCIR UN SENTIDO -esta tarea *resta* aún, sin duda, por cumplir suponiendo que *no haya ningún sentido*", FP, p. 287, fragmento 9[48].

63. NIETZSCHE, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, en J. B. Llinares (ed.), *Op. Cit.*, p. 53-113 (=UIHV), p. 83.

64. UIHV, p 98.

el entramado de falsedades sobre los que se apoya un proceso histórico diagnosticado como catastrófico en tanto que, por ejemplo, saca a la luz la miseria interior del hombre moderno⁶⁵. La veracidad, asimismo, sostiene Nietzsche, daña "seriamente la llamada formatividad [Gebildetheit] a la sazón imperante" y es capaz "incluso de provocar el derrumbe de toda cultura decorativa"⁶⁶, de esa cultura reducida a entretenimiento que es el síntoma fundamental del avance de la barbarie. A pesar de este su carácter destructivo, la "veracidad promueve también, y necesariamente, la exigencia que prepara la verdadera formación [Bildung]"⁶⁷, pilar de la cultura genuina. Decir la verdad de lo que ocurre, decir la verdad acerca de las miserias de la subjetividad moderna, romper el andamiaje de falsedades sobre los que se sostiene la propia época, tiene en este momento del pensamiento de Nietzsche un papel claramente *intempestivo*, antagónico respecto a la propia época y, por ello, "a favor de un tiempo futuro"⁶⁸. La verdad, decir la verdad es antagónico de la barbarie en ciernes. La cuestión de la verdad en el plano de lo sociohistórico se muestra así cargada de significado ético e, incluso, político.

Por otra parte, en el Nietzsche maduro, precisamente en la misma obra en que al final se pone en cuestión el valor mismo de la verdad, se plantea la cuestión de la verdad en el ámbito de lo humano (en la moral) de una manera en cierto modo análoga a la posición antes expuesta. La exigencia⁶⁹ central que se propone *La genealogía de la moral* (1887), es la expuesta por el propio Nietzsche en el prólogo: "necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron"⁷⁰. Esto es necesario pues hasta ahora "se tomaba el valor de esos «valores» como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda

65. UIHV, p. 78.

66. UIHV, p. 113.

67. *Ibidem*.

68. UIHV, p. 56.

69. La "nueva exigencia", GM, p. 23.

70. *Ibidem*.

duda"⁷¹. Frente al carácter objetivo de los valores se precisa una crítica que desfundamente tal objetividad. Se necesita una aproximación histórica que muestre esta objetividad como devenida investigando, dice Nietzsche, su origen y su historia, es decir afrontándola como resultado de un proceso histórico, un proceso marcado además por el conflicto, las relaciones de poder, la lucha⁷². Es decir, el proceso de configuración de los valores como valores morales, con validez *objetiva*, será mostrado por la perspectiva histórica como no-moral, como anti-moral.

Este es el objetivo, como se sabe, de la genealogía. La genealogía, como estrategia de desfundamentación de lo devenido objetivo se presenta como una *metodología rigurosa*. Nietzsche pretende que la genealogía, asumiendo una metodología histórica consistente, se oriente en "la dirección hacia la efectiva *historia de la moral*"⁷³. En tal aspiración Nietzsche quizás se acerca a una autocomprensión positivista de su tarea: la consigna del genealogista, sostiene Nietzsche, debe ser "*el gris*, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana"⁷⁴. Por ello la investigación de los genealogistas ingleses, carente de método histórico, está abocada "a resultados cuya relación con la verdad es algo más que frágil"⁷⁵. La genealogía de la moral tendría, en consecuencia, una relación con la verdad *fuerte*. Con tal metodología los genealogistas "se han educado para sacrificar todos los deseos a la verdad, a toda verdad, incluso a la verdad simple, áspera, fea, repugnante, no-cristiana, no-moral... Pues existen verdades tales"⁷⁶. Tales verdades, inenabrigables para la perspectiva que consagra el carácter objetivo de los valores vigentes, hacen referencia a la historia, oscura, de su origen y su devenir realidades fijas. La genealogía se muestra así como estrategia de desfundamentación de

71. *Ibidem*.

72. GM, Segundo tratado, apartados 1-3.

73. GM, p. 24.

74. *Ibidem*.

75. GM, p. 71.

76. GM, p. 30. Nietzsche llega a calificar su posición como un "amor a la verdad", GM, p. 84.

lo objetivado, como *crítica a lo reificado*, en tanto que muestra su *historia*, lo que para la perspectiva presente no puede ser recibido sino como obscenidad⁷⁷.

La genealogía, en tanto que crítica del devenir cosas en sí los valores, tiene la función de "preparar el terreno para la tarea futura del filósofo"⁷⁸. Nihilizando la validez de los valores vigentes, posibilita al filósofo el "solucionar el *problema del valor*, (...) determinar la *jerarquía de los valores*"⁷⁹. La estrategia genealógica, como historia crítica, como crítica a lo reificado, está asimismo puesta en práctica en el temprano fragmento *Sobre verdad y mentira*. Aquí tanto las verdades configuradas por la ciencia, como las verdades instituidas por el orden social son cuestionadas poniendo de relieve el olvido del proceso real, nunca pacífico, por el que han recibido objetividad. De ahí su famosa tesis: "¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son"⁸⁰.

Con esto constatamos que en el ámbito de lo humano (lo histórico-social) existen para Nietzsche verdades olvidadas, oscurecidas desde la perspectiva de los valores (y verdades) que han acabado imponiéndose; verdades que la estrategia genealogista es capaz de sacar a la luz: la verdad de lo reificado como *proceso* sustentado en la violencia desnuda, en el conflicto, un conflicto que el presente cristalizado vela. De esta forma se pone de manifiesto hasta qué punto la genealogía prosigue la caracterización de la veracidad que hemos apuntado en las *Intempestivas*. Al ser su

77. "Todo lo que pervive durante mucho tiempo se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que en su origen fuera una sinrazón. ¿No nos parece sentir que estamos ante una blasfemia o ante una paradoja siempre que alguien nos muestra el origen histórico concreto de algo? ¿No está todo buen historiador constantemente *en contradicción* con su medio ambiente?", NIETZSCHE, F., *Aurora*, M.E. Editores, 1994, parágrafo 1, p. 35.

78. GM, p. 62, nota.

79. *Ibidem*.

80. SVM, p. 25.

objetivo fluidificar un presente rigidificado que cierra todo posible trascendente a sí mismo, la genealogía se pone al servicio de una tarea de apertura de nuevos posibles, una tarea de elaboración de nuevas perspectivas en relación a los valores y verdades instituidos en la formación social vigente. Su motor es ético y patentemente político. Su objetivo es flexibilizar el presente petrificado abriendo un abanico de posibles en el que los individuos una vez que han adquirido su conciencia de sujetos activos deben decidir responsablemente qué porvenir realizar.

3. LA VERDAD Y LO REIFICADO

UNA CARACTERÍSTICA común a la verdad tanto en el joven como en el último Nietzsche así como en los ámbitos ontológico-existencial como histórico-social es su carácter disolvente sobre lo reificado. Por una parte, en tanto que devenir irracional, en tanto que caos informe, arruina la pretensión de la ciencia natural de llevar a cabo una objetivación cognitiva de lo real. Obliga a pensar su objetivación de la realidad como una actividad de relevancia práctica mas carente de alcance cognitivo. La esencial irracionalidad de lo real es inaprensible para la perspectiva objetivante de la ciencia y, además, hace fracasar, desgarrar, esa cosificación de lo real que la ciencia practica. En el plano histórico-social, asimismo, la verdad de nuestro presente y de nuestro pasado tiene el poder de movilizar, de sacudir fluidificándolo un presente rígido que niega toda transcendencia respecto a sí. En este último plano, la verdad es lo inmoral, lo irracional, aquello a lo que Nietzsche se refiere como conflicto, lucha, violencia originaria, relación de poder. Es aquello velado por un presente que se afirma como realización de lo racional, como culmen de la historia, como consagración de la moral y cuya irrupción provoca el shock subjetivo de percepción de la apertura esencial del presente que arruina su pretensión de ser marco intrascendible. El contraste de Nietzsche con Hegel no puede ser más patente. Si éste, contemporáneo de la Revolución Francesa contemplaba la sociedad y el Estado burgués como realización de la Idea, de la Razón, como lugar en el que confluían lo real y lo racional, Nietzsche, situado en el otro extremo del s. XIX, crítico acérrimo de la sociedad moderna, no podía compartir ya esta óptica. Para Nietzsche ésta, a pesar de su pretensión de ser racional, de tener

sólidos cimientos, se sustenta sobre un fondo de irracionalidad que intenta ocultar y reprimir pero que cuando irrumpe (o se constata que permanece oscuramente como presencia negativa) moviliza su apariencia de consistencia y la enfrenta a su ausencia de fundamento. Lo verdaderamente real en tanto que devenir irracional, desmesura, violencia originaria, es para Nietzsche aquello sobre lo que realmente se asienta la sociedad burguesa, aquello que ésta es incapaz de asimilar, de integrar, que trata de velar a toda costa. Y es aquello que acaba disolviendo su apariencia pétrea, su pretensión de permanencia mostrando la fluidez esencial sobre la que frágilmente se sustenta al modo de un hombre "pendiente en sus sueños del lomo de un tigre"⁸¹. Esta relación entre la verdad y lo reificado tiene patentes consecuencias *prácticas*. Una vez comprendida la posición de sujetos activos por parte de los individuos, conduce a la toma de partido, a la intervención práctica sobre un marco, sobre un contexto, que al fin ha dejado de mostrarse hermético.

81. SVM, p. 20.