

La crítica de la verdad en Nietzsche

Gisela Riba Vegas

NIA: 99.726

Facultat d'Humanitats

TRABAJO DE FIN DE GRADO UPF / 2012

DIRECTOR DEL TRABAJO

Jordi Ibáñez Fanés



ÍNDICE

Introducción	2
1. Verdad y lenguaje	4
1.1 Genealogía del lenguaje	4
1.2 En las redes del lenguaje	6
2. Perspectivismo	11
3. Crítica del idealismo en <i>Humano, demasiado humano</i>	16
3.1 La refutación del criterio idealista de la «verdad»	16
3.2 Psicología del desenmascaramiento	19
3.3 El espíritu libre	24
4. Crítica de la noción tradicional de verdad en <i>La Gaya Ciencia</i>	28
5. El nihilismo: la muerte de Dios	36
Conclusiones	46
Bibliografía	48

INTRODUCCIÓN

El objeto del presente trabajo es el analizar la crítica de Nietzsche al concepto de verdad, tratando de identificar aquellos elementos filosóficos fundamentales que le hacen adoptar una de las actitudes más radicales e influyentes del pensamiento contemporáneo. De este modo he elegido los núcleos de su filosofía que ponen en cuestión prácticamente toda la tradición de pensamiento de Occidente.

Al hablar de «crítica de la verdad» me refiero, pues, a la crítica de una concepción determinada de la verdad. El ataque de Nietzsche se dirige contra todo fundamento trascendente, contra todo «en sí». Y al poner en cuestión el problema del fundamento mismo, la posibilidad de fundamentar lo que aparece en un mundo verdaderamente real, la posibilidad de una garantía veritativa de tipo trascendental, llámese dios, realidad en sí o mundo suprasensible, emprende una crítica de todo el pensamiento metafísico. Para Nietzsche, la metafísica es la esencia de lo que se ha llamado filosofía, es lo que distingue a todo el proyecto de pensamiento que define a nuestra cultura. Por tanto, la reflexión fundamental de Nietzsche es una reflexión crítica sobre la totalidad del pensamiento occidental.

La naturaleza metafísica que según él caracteriza al pensamiento filosófico se basa en la instauración de una dualidad, por la que lo que aparece en cada caso está determinado por una instancia trascendental que constituye el «ser verdadero». Contra esta concepción ontológica que domina todo el pensamiento occidental, contra una noción de verdad caracterizada como representación de un mundo verdadero existente en sí se dirige la crítica de Nietzsche.

La intención es mostrar cómo, a partir de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, se va desarrollando una crítica del concepto de verdad, que desemboca en *La gaya ciencia* en un modelo de pensamiento que aspira a una superación del pensar metafísico. Si Nietzsche logra o no escaparse de la tradición que critica y plantear una nueva alternativa es un aspecto que no trataré. Para ello habría que adentrarse en su último período y esto implicaría la realización de un trabajo de mayor extensión. Por este motivo, he preferido centrarme en aquellas obras de su primer y segundo periodo que más ponían en cuestión la noción tradicional de verdad.

El núcleo de la crítica nietzscheana es que la verdad es una especie de error, una ilusión, útil y necesaria para el mantenimiento de la especie. «Las verdades son

ilusiones de las que se ha olvidado que lo son», afirma Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Como veremos detenidamente, Nietzsche no contrapone la verdad al «error», dado que la verdad es una «clase de error». No obstante, también utiliza el término «verdad» en otro sentido, especialmente en *La gaya ciencia*. Nietzsche se pregunta: «Esta voluntad incondicional de verdad: ¿qué es?». La voluntad de verdad significa que no queremos engañarnos, nuestro compromiso con la verdad nos lo impide. Como señala Bernard Williams, la exigencia de veracidad nos lleva a sospechar de todo aquello que se nos presenta como verdad.

En el primer capítulo trataré la crítica nietzscheana del lenguaje llevada a cabo en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Primero veremos su concepción de la génesis del lenguaje para, seguidamente, poder entender por qué Nietzsche considera que el lenguaje no refleja la realidad, sino que más bien la desfigura, la falsea. Para refutar la tesis de J. Hennigfeld y Bernard Williams, según la cual la concepción nietzscheana del lenguaje presupone una metafísica, partiré de la interpretación de Juan Luis Vermal. A continuación analizaremos el perspectivismo nietzscheano (cap. 2) planteado en *La Gaya ciencia* para ver cómo Nietzsche supera las formulaciones de *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Para ello, nos serviremos del análisis que Jesús Conill hace de este nuevo criticismo perspectivista.

En el tercer capítulo se trata de exponer la crítica del idealismo que Nietzsche lleva a cabo en *Humano, demasiado humano*. Nietzsche se alza aquí contra toda forma de desdoblamiento idealista del mundo, centrandó su crítica especialmente en la diferenciación kantiana entre fenómeno y cosa en sí. El estudio que Eugen Fink hace de la psicología desenmascaradora nietzscheana y de la figura del espíritu libre nos servirá de marco para la interpretación. A continuación, pasaré a comentar la crítica de la noción tradicional de verdad en *La gaya ciencia* (cap. 4), centrándome especialmente en los fragmentos 110 y 344. Analizaremos la tesis del error como base del conocimiento y de la verdad así como el otro sentido dado a la verdad: «la voluntad incondicional de verdad». Para esta última partiremos del estudio que hace Bernard Williams acerca del anhelo de veracidad. También nos serviremos de la interpretación que hace Juan Luis Vermal del concepto de «vida» en Nietzsche. Finalmente, analizaremos el tema de la «muerte de Dios» anunciado en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*, entendida como pérdida de fundamento suprasensible y meta de todo lo existente, y su consecuencia postrera: el nihilismo (cap. 5). Para ello nos serviremos del estudio de Eusebi Colomer y F. Martínez Marzoa, así como de la interpretación de Heidegger.

1. VERDAD Y LENGUAJE

El vínculo lenguaje y verdad es un tema en el que la filosofía nietzscheana repara constantemente debido a que encuentra allí uno de esos nexos típicos de la metafísica, generados y olvidados por ella misma, cuyo análisis y desmembramiento abre la posibilidad de repensar la relación entre lenguaje y verdad en su mutua constitución e interacción. Pensar el problema de la verdad en Nietzsche implica pensar la manera en que éste concibió el lenguaje, pues uno de los aspectos más importantes de su pensamiento es su reflexión radical sobre el lenguaje y la perspectiva estética desde la que lo piensa.

1.1 GENEALOGÍA DEL LENGUAJE

Para exponer la concepción del lenguaje de Nietzsche es necesario acudir a *Verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito de 1873 en el que, para esclarecer la cuestión de la verdad, Nietzsche presenta una genealogía del lenguaje.

En primer lugar, por lo que se refiere al origen del lenguaje, sobresale la concepción del hombre como «sujeto creador artístico», al que es esencial un impulso a la formación de metáforas. La fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica, sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. Según Nietzsche, el creador del lenguaje «se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces». El filósofo explica así ese proceso: «¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta».¹ Por tanto, este impulso artístico actúa en la formación de las palabras y de los conceptos, y constituye la fuerza de mediación entre las esferas heterogéneas del sujeto y del objeto, entre las que sólo es posible una relación estética. Es éste un aspecto básico para entender por qué Nietzsche considera que el lenguaje es incapaz de expresar adecuadamente la realidad.

¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, pág. 22.

En segundo lugar, por su utilidad para la comunicación, se requiere la fijación de los significados de las palabras mediante convenciones sociales. Estas convenciones son la consecuencia de un “tratado de paz” —un consenso o contrato social a la manera de Rousseau, o mejor de Hobbes—, con que acaba la guerra de todos contra todos.

Y, en tercer lugar, se necesita también olvidar el papel que ha desempeñado el impulso a la formación de metáforas en el origen del lenguaje. Debido a este olvido es como se produce la hipóstasis de los conceptos y la voluntad de la verdad, a la que subyace la fe en que se puede reproducir la realidad en sí. Según Nietzsche, el hombre, por razones de utilidad social, ha adquirido el compromiso moral de «mentir gregariamente». Pero con el tiempo y el uso inveterado «se olvida de su situación; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—».² Por tanto, el impulso a la verdad tiene su raíz en la inconsciencia, en el olvido de que el concepto es el *residuo de una metáfora*.

En principio, pues, la genealogía nos pone de manifiesto que el lenguaje es esencialmente metafórico y, por consiguiente, que no hay que hacerse ilusiones de que vayamos a conocer las cosas en sí.

Además, la genealogía nos descubre las fases por las que discurre el proceso de generación del lenguaje, que son las siguientes: (Realidad) – Figura (o metáfora intuitiva) – Sonido (o palabra) – Concepto. Los sonidos y las palabras son figuras de las sensaciones, pero reproducidas en un «material» distinto.

Las sensaciones son, pues, figuras de los estímulos nerviosos. Y el tránsito entre las distintas fases se debe al impulso artístico o formador de metáforas, que constituye un impulso primordial y originario. Por consiguiente, para Nietzsche, se da ya movimiento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación y de la sensación al sonido. En consecuencia, todas las palabras tienen radicalmente un origen metafórico: «el lenguaje es de raíz metafórico».³

² *Ibid.*, pág. 25.

³ *Ibid.*, pág. 27.

1.2 EN LAS REDES DEL LENGUAJE

En las primeras líneas del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche nos cuenta una fábula:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.⁴

Con esta fábula Nietzsche quiere mostrarnos hasta qué punto el intelecto humano actúa en la naturaleza sin objeto alguno y de manera arbitraria. El conocimiento no es un dato natural ni algo evidente por sí mismo; es una artimaña con la que el intelecto se crea un punto de referencia en el mundo, que le permitirá defenderse con éxito en un medio hostil. El conocimiento está al servicio de la autoconservación. De la misma manera, los hombres han dado nombre a las cosas para ponerse de acuerdo entre sí y vivir en una condición de convivencia pacífica. Por tanto, el origen del conocimiento y del lenguaje lo encuentra en un valor puramente pragmático.

El problema, para Nietzsche, reside en que el hombre ha creído que el intelecto humano es capaz de dominar la realidad reconduciéndola a la universalidad formal de las definiciones, eliminando así las diferencias. El hombre ha imaginado que existe una correspondencia entre el nombrar las cosas y las cosas mismas, ha creído en una burda referencialidad del lenguaje.

Nietzsche nos está planteando que el lenguaje, por un lado, es imprescindible para nuestra conservación, y por el otro, sólo expresa imágenes engañosas de la realidad. Como afirma Juan Luis Vermal, Nietzsche «parece partir de una posición radicalmente nominalista por la que toda palabra, todo concepto es ya una metáfora de lo real o por lo menos una simplificación que crea una identidad donde no la hay, una igualdad entre lo desigual»,⁵ y que por lo tanto siguiendo su propio criterio, es falsa, falsifica lo real, aunque se mantenga porque esa simplificación es necesaria, o por lo menos útil, y está garantizada por el consenso social.

⁴ *Ibid.*, pág. 17.

⁵ Juan Luis Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, pág. 149.

Una vez elaborados estos conceptos, el pensamiento humano sigue su propia lógica. Se creará un mundo propio, pero no en base al mundo de la realidad, sino en base a los conceptos y esquemas que se ha formado de esta realidad. Un mundo ilusorio que, sin embargo, ha sido afirmado durante tanto tiempo que ya nadie es consciente de su carácter artificial. En palabras de Nietzsche, «las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son».⁶ Decir la verdad «no significa más que mentir según una convención establecida».⁷

Según la concepción que bosqueja en este ensayo, es como si la acción de usar cualquier concepto falsease una realidad que en sí misma es... ¿amorfa? ¿Informe? ¿Quizá caótica? ¿Completamente desestructurada? «El carácter del mundo en su conjunto [...] es un eterno caos, [...] en el sentido de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría»,⁸ nos dice Nietzsche en *La Gaya Ciencia*. El mundo es flujo y devenir, nacimiento y muerte sin reposo, un proceso de transformación incesante en el que nada permanece y si algo permaneciera sólo podría ser mentira y autoengaño. Un pensamiento similar ya había sido expresado por uno de los filósofos presocráticos, Heráclito, que ejerció una profunda influencia sobre Nietzsche. Según Heráclito era imposible sumergirse dos veces en el mismo río, pues la segunda vez el río, que sigue su propia corriente, ya no «es», en realidad, idéntico al anterior y, por tanto, ya no es el «mismo» río. En propiedad no se puede hablar de «este río», pues bajo las mismas palabras la entidad ha cambiado. El río sigue su curso escurriéndose entre las redes de la noción de río y del mismo nombre «río».

Según Nietzsche la realidad no puede ser expresada, pues desde el momento en que salen de nuestros labios las palabras, las categorías lógicas y gramaticales, se está destruyendo el carácter fluido y cambiante de esta realidad sin «cosas» fijas, sin «identidades». No somos siquiera capaces de pensar de forma adecuada esta realidad, pues «nuestro pensamiento sólo sabe operar sobre la ilusión de que hay cosas perdurables, que hay cosas idénticas, que hay cosas, sustancias, cuerpos».⁹ Necesitamos, pues, negar, violentar la realidad para conocerla.

La tragedia del pensamiento reside, según Nietzsche, en la incapacidad de pensar por sí mismo la realidad en su devenir. La elaboración, «la mentira», es necesaria. Incluso «las asunciones más falsas son para nosotros justamente las más

⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, op. cit., pág. 25.

⁷ *Ibid.*

⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2009, fragmento 109, pág. 148.

⁹ *Ibid.*, fragmento 110, pág. 149.

imprescindibles, el hombre no puede vivir sin dejar la ficción lógica, sin medir la realidad con el patrón del mundo *inventado* de lo incondicional [...] y una negación de esta ficción, una renuncia a ella en la práctica, equivaldría a una negación de la vida»,¹⁰ afirma Nietzsche. Sólo «congelando» la realidad en devenir hasta llegar a un estado en el que nada fluye sino que *es*, el pensamiento obtiene un asidero que le permite actuar de manera efectiva.

Llegados a este punto, la crítica lingüística se ha hecho tan radical que nos lleva a plantear las siguientes cuestiones: ¿Cómo sostener y justificar un pensamiento, si éste se efectúa lingüísticamente y el lenguaje nos fuerza al engaño? ¿Nos incapacita el lenguaje para conocer la verdad y la realidad? ¿Presupone esta concepción nietzscheana del lenguaje una metafísica?

Según J. Hennigfeld, la valoración nietzscheana del lenguaje proviene de un determinado enfoque metafísico: «De aquel que se basa en la oposición de un “en sí” y un “para nosotros”, situando la realidad y la verdad del lado del “en sí”». ¹¹ Para Bernard Williams también esta idea del mundo «en sí mismo» es precisamente un «residuo del tipo de metafísica que Nietzsche quería superar». ¹² No obstante, Williams opina que Nietzsche superó las formulaciones de *Verdad y mentira* y que llegó a pensar que no había un punto de vista desde el cual nuestras representaciones pudieran ser contrastadas de manera global tal como el mundo (en este sentido) es en realidad. ¹³

No estoy de acuerdo con quienes afirman que Nietzsche aún mantiene la idea de un mundo «en sí mismo» (o «como es en realidad»). A las diversas imágenes del mundo (correspondientes a las acepciones lingüísticas) no hay que contraponerles otro mundo «en sí» e independiente del lenguaje, como si en él estuviera el criterio y el lugar de la realidad y de la verdad. Nietzsche niega decididamente que detrás de ese mundo ficticio y aparente de los conceptos haya un mundo existente en sí que se le escaparía al conocimiento. Afirmar esto sería evidentemente repetir la posición de una cosa en sí, contra la que Nietzsche dirige todo su ataque. ¹⁴ Pero, y esto es lo paradójico, tal cosa no

¹⁰ Citado en Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, págs. 52-53, extraído de Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1967, 35 (37).

¹¹ *Ibid.*, pág. 49.

¹² Bernard Williams, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Tusquets, Barcelona, 2006, pág. 28.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Véase, por ejemplo, F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 2011, fragmento 16, pág. 53: «Tal vez reconozcamos que la “cosa en sí” es digna de una risa homérica: que *parecía* ser tanto, incluso todo, y que *está* propiamente vacía, especialmente vacía de sentido».

quiere decir para Nietzsche que no haya un mundo. Según Juan Luis Vermal, «Nietzsche mantiene una exterioridad al lenguaje que le permite criticar no sólo la proyección a la realidad de las unidades sustanciales creadas en el lenguaje, sino ya la formación de esos conceptos mismos». ¹⁵ Este mundo es siempre *diferente* de las entidades que aparecen en el conocimiento, pero esto no quiere decir que tenga existencia sustancial. «El mundo conceptual será siempre una ficción, que en la medida en que sea consciente de ello sabrá que es una manera de ordenar un mundo que siempre lo excede, [...]. Este mundo no puede ser otra concepción del ser sino que se muestra en la imposibilidad de ser concebido», ¹⁶ señala Vermal. Por tanto, para Nietzsche, el mundo «verdaderamente real», más allá de las ficciones del conocimiento, no existe como mundo «en sí», sino sólo como «diferencia», como el «excederse».

Una interpretación con puntos de contacto con la ofrecida es la que hace Arthur Danto desde una perspectiva más analítica. Danto señala que Nietzsche, después de criticar la dualidad kantiana, la mantiene: «Sentía [...] que aún quedaba un mundo. Puesto que quería decir que todas nuestras creencias eran falsas, estaba obligado a introducir un mundo respecto del cual fueran falsas; y éste tenía que ser un mundo sin distinciones, ciego, vacío, sin estructura». ¹⁷ Por tanto, si bien Nietzsche aún mantiene cierto dualismo, pues afirma un mundo sin orden y sin estructura que el lenguaje falsifica y deforma, este mundo no se afirma como mundo «en sí», sino como un excederse de todo lo que es.

Cabe destacar, además, que con esta sospecha que instaura Nietzsche, que nos hace abjurar de la fe en la cognoscibilidad de las cosas y de la fe en el conocimiento, resulta así imposible seguir la vía de la verdad defendida por autores como Parménides, Platón, Descartes o incluso en parte el propio Kant en liza contra el escepticismo, Hegel y el idealismo, la escuela fenomenológica y Heidegger, o la tradición analítica que parte del primer Wittgenstein o del positivismo lógico, y que confía, con toda su diversidad de posiciones y de matices, en la identidad de pensamiento (concepto) y ser. En efecto, hemos visto que Nietzsche afirma la discrepancia de los dos órdenes, «eliminando así de modo radical toda trascendencia, que desde esta perspectiva no sería más que el sojuzgamiento de lo que *es* bajo el concepto representante». ¹⁸ El falseamiento originario, producido por el lenguaje, impone la inversión del enfoque ontológico de Parménides (y

¹⁵ Juan Luis Vermal, *op. cit.*, pág. 149.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 156.

¹⁷ Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, Nueva York, 1965, pág. 96.

¹⁸ Juan Luis Vermal, *op. cit.*, pág. 156.

de alguna manera de toda la metafísica). De ahí que Nietzsche contraponga a la equiparación de ser y concepto la tesis de que todo concepto es una ficción, que el pensamiento no puede agarrar lo real.¹⁹

¹⁹ Véase F. Nietzsche, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, *op. cit.*, pág. 23: «Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores, y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto con las esencias primitivas».

2. PERSPECTIVISMO

En la *Gaya Ciencia*, texto de 1882, las formulaciones de *Verdad y mentira* son superadas (o enriquecidas) por un nuevo criticismo perspectivista. Este perspectivismo nietzscheano nos introduce en el ámbito de las valoraciones e interpretaciones, por consiguiente, los *límites* del pensamiento se encuentran ahora en el mundo del *sentido* y de su *interpretación*.

Como afirma Jesús Conill, este nuevo criticismo perspectivista tiene en cuenta, al menos, tres puntos de referencia: los sentidos, los impulsos y las vivencias.

En primer lugar, somos prisioneros de nuestro aparato sensorial, de la fisiología de los sentidos. Nuestras propias dotaciones sensoriales son como una «cárcel»; aunque este condicionamiento no tiene ningún sentido determinista, ya que todos nuestros juicios perceptivos están atravesados por una actividad interpretadora: «Todas las percepciones sensibles están impregnadas de *juicios de valor*».²⁰ Ya en *Aurora*, publicada un año antes a *La Gaya Ciencia*, Nietzsche formula su perspectivismo. Veamos un fragmento:

Veo y obro dentro de un espacio limitado y la línea de ese horizonte es mi más próximo destino [...], del cual no puedo escapar. Alrededor de cada ser se extiende un círculo que le pertenece. Medimos el mundo con arreglo a estos horizontes en que nuestros sentidos nos encierran [...]. Llamamos sensación a esta manera de medir, ¡y en sí todo es error! [...] Los hábitos de nuestros sentidos nos envuelven en un tejido de sensaciones mentirosas que son la base de todos nuestros juicios y de nuestro entendimiento. No hay salida, no hay escapatoria, no hay atajo alguno hacia el mundo real. Estamos en nuestra tela como la araña, y sea lo que quiera lo que cacemos, no podrá ser nunca más que aquello que se deje enredar en la tela.²¹

En segundo lugar, el pensamiento cuenta con un mundo de impulsos, tendencias, necesidades, afectos, instintos. El pensamiento es una «*cierta relación de unos impulsos con otros*».²² Hay una lucha constante entre nuestros impulsos. El pensamiento consciente no lo es todo, ya que «la mayor parte de nuestro actuar mental es inconsciente».²³

²⁰ Citado en Jesús Conill, *op. cit.*, pág. 69, extraído de F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, 505 (SA III, 499).

²¹ Citado en *Ibid.*, pág. 70, extraído de F. Nietzsche, *Aurora*, Aguilar, Madrid, 1884, fragmento 117.

²² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 333, pág. 239.

²³ *Ibid.*, pág. 240.

Y, en tercer lugar, hay que añadir todavía que todo lo que podemos entender está determinado por lo que se ha experimentado: «Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia.»²⁴ Ahora bien, nuestra experiencia es limitada. El «pecado original de los filósofos consiste en la falta de sentido histórico»,²⁵ es decir, falta de sentido con respecto a lo que significa estar ligado radicalmente a la naturaleza perspectivista de la experiencia, ya que quieren convertir en verdad eterna lo que se refiere a un tiempo y a un espacio determinados y es fruto de una evolución. De ahí que el perspectivismo de la experiencia exija, más bien, una «filosofía histórica», que preste atención al devenir, frente a aquellos que no se quieren hacer cargo de la dinamicidad de la experiencia y se aferran a que «lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*».²⁶

Así pues, las perspectivas son inevitables e indispensables. Nuestra existencia tiene un carácter perspectivista e *interpretador*. Una existencia sin interpretación, sin «sentido», se convertiría en un absurdo o «sin sentido».²⁷ El intelecto humano se ve a sí mismo siempre en formas perspectivistas. Pero, para Nietzsche, este perspectivismo no significa una clausura: no se puede «decretar desde nuestro rincón que sólo se *pueden* tener perspectivas de este rincón»,²⁸ sino que «el mundo encierra infinitas interpretaciones».²⁹

Ahora bien, que las perspectivas sean imprescindibles no equivale a que sean verdad. Nietzsche acepta que «la falsedad» no es ya una objeción, puesto que «la cuestión está en saber hasta qué punto [...] favorece la vida [...]»,³⁰ de modo que «la no-verdad es condición de vida».³¹ Así pues, «la verdad» y «falsedad» se subordinan al «valor de la vida», como criterio perspectivista.

El perspectivismo ejerce, primero, una *función crítica* de los «hechos», de la «verdad», del «significado», de la «realidad».³² Según Conill, «lo que se critica es el estatuto epistemológico privilegiado que se atribuye a lo “dado”. Nietzsche está desenmascarando el “mito de lo dado”».³³ Lo que las cosas son antes de nuestra

²⁴ Citado en Jesús Conill, *op. cit.*, pág. 70, extraído de F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, pág. 57.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *op. cit.*, pág. 42.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 374, pág. 302.

²⁸ *Ibid.*, pág. 303.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, fragmento 110, pág. 149.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, fragmento 57, pág. 105.

³³ Jesús Conill, *op. cit.*, pág. 71.

apropiación interpretativa, lo que son en sí mismas, es una «vana hipótesis». «No podemos salir de esta óptica nuestra».³⁴ La pregunta «¿qué es eso?» es una posición de sentido desde algún punto de vista. Equivale a «¿qué es eso para *mi*?».

La perspectiva, pues, es la manera misma en que se abre la experiencia humana del mundo. No hay conocimiento, verdad, concepciones del mundo sin el horizonte de significado que los posibilita, un horizonte que no podemos rebasar, pues nos constituye, un horizonte en el que opera el poder de la historicidad, de la tradición. Cada perspectiva es una posición sobre el mundo, una manera de valorarlo, éste es el elemento inherente a toda perspectiva. La perspectiva misma es una valoración, valoración que se inscribe siempre en horizontes de sentido, en horizontes históricos. Como señala Conill, «cada perspectiva tiene su contexto de sentido específico y sus peculiares condiciones de verdad, es decir, su “verdad-sentido”».³⁵

El criticismo perspectivista nietzscheano prosigue la filosofía kantiana de los límites, aunque el trazado de esos límites varíe. Kant quiso en algún momento titular la *Crítica de la razón pura*: «Límites de la sensibilidad y de la razón», y concibió toda la filosofía en *perspectiva antropológica* (como cuando refirió todas las preguntas fundamentales a una última: ¿qué es el hombre?).³⁶ De un modo semejante, Nietzsche quiere averiguar los límites de la razón humana en su criticismo perspectivista: «Comprender los límites de la razón —sólo eso es verdaderamente filosofía [...]»³⁷ No obstante, el criticismo perspectivista de Nietzsche amplía y radicaliza el perspectivismo kantiano hasta llegar al carácter perspectivista de la existencia y al nuevo infinito de las interpretaciones del «mundo» y del «sujeto»:

Nosotros, los pensantes-sentientes, somos quienes efectiva y continuamente *creamos* algo que todavía no existe: el mundo entero, siempre creciente, de apreciaciones, colores, acentos, perspectivas, jerarquizaciones, afirmaciones y negaciones.³⁸

Este enfoque nietzscheano puede articularse, según H. Ottmann, por lo menos, en tres líneas diferentes: la de la *apariencia*, la del *lenguaje* y la de la *vida*.³⁹

³⁴ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 374, pág. 303.

³⁵ Jesús Conill, *op. cit.*, pág. 73.

³⁶ Véase *Ibid.*, pág. 76.

³⁷ Citado en *Ibid.*, pág. 77, extraído de F. Nietzsche, *El anticristo*, Alianza, Madrid, 1974, 55.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 301, pág. 221.

³⁹ Véase Jesús Conill, *op. cit.*, pág. 77.

En primer lugar, como prolongación del estudio kantiano de los límites *fenoménicos* del mundo. El fenómeno y la apariencia constituyen los límites del mundo cognoscible. Todo lo experimentable es fenómeno o apariencia. Según Kant, hay un concepto «límite» de lo que afecta a los sentidos, una «cosa en sí» desconocida, que podemos pensar pero no conocer porque es lo que bajo el modelo del esquematismo trascendental y de lo que Kant llamó «el giro copernicano» en su propia filosofía crítica debe ser reconocido como el ser sin la mediación del concepto. Nietzsche, que seguramente no entendió la cosa en sí kantiana como una consecuencia lógica de ese giro copernicano, sino como una suerte de residuo óptico situado fuera de los dominios ontológicos del conocimiento, agudiza el criticismo, ya que para él no hay «ningún agujero en la capa del fenómeno». Por consiguiente, el *fenómeno*, cuando en él no aparece nada más, se convierte en puro aparecer: *apariciencia* y nada más. Veamos como lo expresa Nietzsche en *La gaya ciencia*:

¡Qué es ahora para mí la apariencia! Ciertamente no la antítesis de cualquier esencia. [...] ¡Ciertamente no una máscara muerta que se puede poner, y también quitar, a una x desconocida! La apariencia es para mí lo actuante y lo viviente mismo que en su autoburlarse llega al extremo de dejarme sentir que aquí no hay más que apariencia [...].⁴⁰

Una segunda forma de llevar a cabo el criticismo de los «límites» toma la figura lingüística y sigue el hilo conductor de la interpretación. Nietzsche responsabiliza a la *seducción del lenguaje* de muchos rasgos de nuestra imagen del mundo: la ficción de las cosas iguales, la ficción del yo, la de la apariencia y esencia, etc. En efecto, con el lenguaje hemos heredado una interpretación de la realidad. La estructura del lenguaje se vuelve estructura de la realidad. Nietzsche nos dice lo siguiente:

Como el hombre ha creído, durante largos espacios de tiempo, en las ideas y en los nombres de las cosas como en *aeternae veritates*, es por lo que [...] creía realmente tener en el lenguaje el conocimiento del mundo. El creador de palabras no era bastante modesto para creer que no hacía más que dar denominaciones a las cosas. [...] Fue mucho después, [...] cuando los hombres comienzan a entrever que han propagado un error monstruoso en su creencia en el lenguaje. [...] La lógica también descansa en postulados a los cuales nada corresponde en el mundo real: por ejemplo, en el postulado de la igualdad de las cosas, de la identidad de la misma cosa en distintos momentos; [...].⁴¹

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia, op. cit.*, fragmento 54, pág. 102.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano, op. cit.*, pág. 47.

En tercer lugar, el criticismo de los límites adopta una forma vitalista. No se trata de condiciones y límites de una razón pura, sino de una «razón impura», que es producto de metáforas y del desarrollo de la vida. Este criticismo vitalista reformula la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad del «conocimiento» y considera que todo conocimiento condicionado vitalmente es apariencia. La vida es interpretación y toda interpretación hace el mundo disponible y, cuando tales procesos de interpretación nos sirven con éxito, entonces los llamamos «verdaderos». Pero nos está vedado saber cómo es el mundo independientemente de nuestras condiciones para vivir en él. Y del éxito no se puede deducir la verdad:

Nos hemos fabricado un mundo en que podemos vivir —suponiendo cuerpos, líneas, planos, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido. [...] Pero no por ello son algo demostrado. La vida no es un argumento; entre las premisas de la vida bien pudiera figurar el error.⁴²

⁴² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 121, pág. 158.

3. LA CRÍTICA DEL IDEALISMO EN *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

En *Humano, demasiado humano* la religión, la metafísica y el arte son condenados; no se los considera ya como los modos fundamentales de la verdad, sino que aparecen como una ilusión que hay que destruir.

Nietzsche hace desfilar por la mesa de disección psicológica los más bellos sentimientos de la humanidad, mostrando sin escrúpulos el carácter *humano, demasiado humano* de todo cuanto hasta entonces se venía considerando como sagrado, eterno y de origen sobrehumano.

El mundo ideal que la metafísica nos presenta es tan sólo una inmensa ficción que proviene de nuestras necesidades y aflicciones humanas. Un sueño que el hombre se inventa para escapar a la caducidad y dar a su existencia un significado infinito.

Nietzsche se alza así contra toda forma de desdoblamiento idealista del mundo, contra la «manía de los trasmundos», centrando su crítica de modo especial en la escisión schopenhaueriana, de origen kantiano, entre la «cosa en sí» y la apariencia fenoménica. Este libro es, pues, en su conjunto, un repudio seco y cortante de toda forma de idealismo. En su *Ecce Homo* dice de él: «Donde vosotros veis cosas ideales, veo yo ¡cosas humanas, ¡ay!, sólo demasiado humanas!».

3.1 LA REFUTACIÓN DEL CRITERIO IDEALISTA DE LA «VERDAD»

El pensamiento metafísico, invocando una armonía preestablecida entre «el ser» y las exigencias subjetivas de la humanidad, toma espontáneamente el *placer* (considerado como consuelo, promesa de felicidad, certeza) por el criterio de «lo verdadero».⁴³ Nietzsche nos dice que la satisfacción subjetiva que proporciona la creencia es para el yo una confirmación de la «verdad» de la misma. Es la humana necesidad de consuelo la que ha engendrado todas las ilusiones metafísicas, religiosas, y aun artísticas. El error, para Nietzsche, ha sido creer que si una idea es bienhechora, en el sentido de útil, por consiguiente ella misma es buena y verdadera. Pero la fuerza de una creencia, su poder,

⁴³ Véase Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, pág. 93.

derivados de su utilidad para la vida, no garantiza para nada su verdad. Vemos, pues, una crítica radical de la creencia y de esta confusión entre el *grado* de la convicción y la *probabilidad* de una «verdad»:

Si abstraemos del sentimiento profundo los elementos del pensamiento que van mezclados a él, queda el sentimiento *fuerte*, y éste no garantiza respecto al conocimiento nada más que a sí mismo, exactamente lo mismo que la creencia arraigada no prueba más que su fuerza, y no la verdad de lo que se cree.⁴⁴

El filósofo cede a esta ilusión bajo la influencia de preocupaciones religiosas:

Se cree involuntariamente que las partes de una filosofía que llevan un colorido de religión están mejor probadas que las demás; pero, en el fondo, es lo contrario, tan sólo se tiene el íntimo deseo de que *pueda* ser así, y, por tanto, de que aquello que hace feliz sea también lo verdadero. Este deseo nos conduce a tomar por buenos, razonamientos malos.⁴⁵

Es más, para Nietzsche, la creencia no es nada más que la habituación a principios intelectuales o religiosos sin razones, y sólo por hábito:

Obligad, por ejemplo, a un espíritu gregario a que dé razones contra la bigamia, y veremos por experiencia si su celo sagrado por la monogamia se funda en razones o en la costumbre.⁴⁶

De hecho, no solamente el *placer* inherente a una convicción no puede ser jamás la *prueba* de su verdad, sino que éste aparece más bien como un argumento en contra de la doctrina que se defiende. «La opinión agradable se acepta como verdadera: es la prueba del placer (o como dice la Iglesia, la prueba de la fuerza), de la cual todas las religiones están tan orgullosas, cuando debieran avergonzarse de ella. Si la fe no hiciese feliz, no habría fe; por consiguiente ¡cuán poco valor debe tener!»,⁴⁷ nos dice Nietzsche.

Entre el conocimiento y la creencia, entre el saber y las convicciones no hay una diferencia de grado, sino un antagonismo mortal. «Las convicciones son enemigos de la verdad, más poderosos que las mentiras».⁴⁸ Cuando Nietzsche ataca la argumentación famosa «la fe salva, luego es verdadera», mostrando que el «luego» no hace más que

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit., pág. 51.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 120.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 173.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 116.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 271.

disfrazar de silogismo un puro acto de creencia⁴⁹ y haciendo la deducción contraria («la fe salva, luego es falsa»), es la piedra angular de la metafísica lo que se destruye, es decir, el postulado según el cual el criterio de lo «verdadero» reside en la satisfacción subjetiva que nos proporciona su posesión, la seguridad de que el descubrimiento de la «verdad» va necesariamente unido al progreso moral del hombre hacia el bien.⁵⁰

Nietzsche ha decidido aquí llevar esta filosofía del desengaño hasta sus últimas consecuencias y no retrocede ante el desenlace trágico que se avecina. Sabe bien que el conocimiento es dolor; pero quien por suerte o por desgracia ha sido liberado de las cadenas no puede ya morar por más tiempo, aunque quisiera, en el mundo de las tinieblas y el error.⁵¹ Nietzsche lo expresa así:

¡Cuánto nos gustaría cambiar esas afirmaciones falsas de los *homines religiosi*, de que hay un dios que exige de nosotros el bien, que nos ama, que en toda desgracia quiere nuestro sumo bien, [...] por verdades que serían tan saludables, calmantes y bienhechoras como esos errores! Pero esto es precisamente lo trágico, que no se pueden creer esos dogmas de la religión y de la metafísica cuando se lleva en la cabeza y en el corazón el estricto método de la verdad, y, por otro lado, que nos hemos vuelto [...] tan tiernos, excitables y apasionados, que tenemos necesidad absoluta de medios de salvación y de consuelo del género más elevado; de donde proviene también el peligro de que el hombre se sienta herido al contacto de la verdad reconocida, más exactamente: del error comprendido.⁵²

Cuando Nietzsche habla en *Humano, demasiado humano* de un «estricto método de la verdad» o de una filosofía analítica y «científica» no se refiere a la investigación de un ámbito de lo real, como hacen las ciencias positivas, sino a un modo de preguntar concreto, a un investigar crítico. Como señala E. Fink «ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica».⁵³ Se trata aquí de la crítica de la filosofía, de la religión, del arte y de la moral transmitidos. Significa que ya no podemos por más tiempo continuar engañados por nuestros propios engaños; nuestra exigencia de veracidad así nos lo impone.

⁴⁹ Véase *Ibid.*, págs. 62 y 63: «En este caso se aplica el efecto al predicado: bienhechor, bueno, en el sentido de útil, y se dota entonces a la causa del mismo predicado: bueno, pero aquí en el sentido válido lógicamente».

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 277: «No hay armonía preestablecida entre el progreso de la verdad y el bien de la humanidad».

⁵¹ *Ibid.*, págs. 70 y 73.

⁵² *Ibid.*, págs. 106 y 107.

⁵³ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1984, pág. 54.

3.2 PSICOLOGÍA DEL DESENMASCARAMIENTO

Como ya se ha dicho, Nietzsche proclama en *Humano, demasiado humano* el predominio de la ciencia: ante su tribunal quiere examinar las pretensiones de la religión, la metafísica y el arte, la moral, el genio y la cultura. Y este examen se lleva a cabo como un proceso de desilusionamiento.

Como afirma Eugen Fink, el vehículo de su pensamiento es una vez más —lo mismo que en *El nacimiento de la tragedia*— la psicología. «Pero ahora no se trata ya de una psicología especulativa, sino más bien de una psicología destructiva, desenmascaradora».⁵⁴ Lo fundamental de su interpretación 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 de rencores, el altruismo en el egoísmo. Así pues, Nietzsche quiere encontrar el origen de los valores considerados superiores en su lado más bajo, más despreciable. De manera crítica y desconfiada, y lleno de sospechas, Nietzsche «analiza los grandes sentimientos de la humanidad y los desenmascara como un “embuste superior”, en una palabra: como “idealismo”».⁵⁵ Vemos, pues, un repudio seco, cortante, de toda forma de idealismo.

Para Nietzsche, lo llamado «sobrehumano» es, en verdad, sólo una ilusión demasiado humana. El hombre no penetra con su mirada, como cree el metafísico, en el corazón del mundo, no puede conocer la cosa en sí, porque la fe en una cosa en sí situada más allá del fenómeno, que por el momento nos está oculta, pero que se desvela en la filosofía, es tan sólo una superstición de los metafísicos. «Vemos todas las cosas a través de la cabeza humana, y no podemos cortar esta cabeza; pero todo lo que hasta ahora a hecho considerar (a los hombres) las hipótesis metafísicas como valiosas, terribles, placenteras, todo lo que las ha creado, es pasión, error y engaño en sí mismo; los peores métodos del conocimiento, y no los mejores, son los que han enseñado a creer en ellas. Tan pronto como se ha puesto al descubierto que estos métodos son el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, se las ha refutado».⁵⁶ La revelación psicológica de la genealogía de la metafísica, la religión, el arte y la moral, que tienen su origen en instintos y tendencias casi siempre ocultos, subterráneos, es la

⁵⁴ *Ibid.*, pág. 54.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 55.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *op. cit.*, pág. 46.

manera que tiene Nietzsche de luchar. Según Fink, «la inspección psicológica la considera ya como una refutación; no examina en absoluto el carácter de verdad de la religión o de la metafísica; considera que esta cuestión queda ya eliminada cuando se puede mostrar que detrás de la voluntad de verdad se encuentran tendencias vitales que no son “desinteresadas”, que aspiran a una redención o a cosas semejantes».⁵⁷ Del interés, del anhelo de redención, deduce luego Nietzsche inmediatamente esta consecuencia: luego la voluntad de conocimiento metafísico es sólo un deseo enmascarado, es sólo una necesidad demasiado humana.

La destrucción psicológica de la metafísica que Nietzsche lleva a cabo se dirige contra la separación de cosa en sí y fenómeno, contra todo desdoblamiento del mundo. La metafísica aparece como una inmensa ficción, como un sueño que el hombre se inventa, como una mentira vital con la que se auxilia y escapa a la caducidad y puede dar a su existencia un significado infinito. A la metafísica, dice Nietzsche, se la puede definir «como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero lo hace como si éstos fueran verdades fundamentales».⁵⁸ Nietzsche nos ofrece una gran número de sutiles elucidaciones psicológicas del deseo metafísico de consuelo; quiere mostrar como detrás de todos los conceptos de la metafísica —ya sea el concepto de cosa, o el de substancia, o el de libertad de la voluntad— hay necesidades y anhelos del hombre. Al ilustrar psicológicamente la religión, el arte, la moral, Nietzsche cree que en el futuro la metafísica se volverá banal, más aún, carecerá de interés.⁵⁹ Pues la metafísica sólo tiene, en efecto, importancia para la vida cuando se encuentra vinculada a propósitos fundamentales del corazón humano, cuando ofrece a éstos el armazón conceptual. Disociada de ellos, se convierte en el caprichoso giro en el vacío de un pensamiento que no tiene ya base alguna. Nietzsche no ve ahora en la metafísica más que un instrumento vital. También la religión es interpretada en un sentido semejante; se rechaza de antemano toda pretensión de verdad en ella, ya sea una pretensión estricta o sólo alegórica. «Nunca ha contenido todavía una religión, ni directa ni indirectamente, ni como dogma ni como símbolo, una sola verdad. Pues toda religión ha nacido de las angustias y de las necesidades, se ha deslizado en la existencia a través de los errados

⁵⁷ Eugen Fink, *op. cit.*, pág. 55.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *op. cit.*, pág. 54.

⁵⁹ Véase *Ibid.*, pág. 46: «Tan pronto como la religión, el arte y la moral se describan en su origen de modo que podamos explicarlos por completo sin recurrir a la adopción de conceptos metafísicos al comienzo y en el curso del camino, cesa el gran interés, que se atribuía al problema puramente teórico de la “cosa en sí” y de la “apariencia”».

caminos de la razón». ⁶⁰ Y de manera parecida ofrece Nietzsche una «explicación psicologizante», utilizando la expresión de Fink, del tipo del santo, del asceta, que explica por el ansia de poder, por la tiranía de sí mismo, por una necesidad de venganza, por el goce que le producen las grandes emociones, por el instinto de hacer comedia, etc., y, sobre todo, por el equívoco de los demás con respecto a este hombre desgraciado. No ven «el carácter retorcido y enfermo de su naturaleza, con su mezcolanza de pobreza espiritual, ignorancia, salud estropeada y nervios sobreexcitados». ⁶¹ Ya este ejemplo muestra con claridad cuál es el estilo de desenmascaramiento psicológico de Nietzsche. Según Fink, «cualquiera percibe inmediatamente lo peligroso y problemático de este método. Se ve muy pronto la ilusión que domina a esta desilusión, a saber: la fe ilustrada de poder interpretar todos los impulsos del hombre hacia lo sobrehumano como un “autoengaño idealista”». ⁶² Y es que Nietzsche ha perdido ahora el sentido de la grandeza humana; posee una tendencia a deshacer el encanto, a atacar todo lo que hasta ahora brillaba como una estrella en el cielo del hombre. Sólo mientras el hombre no se conoce del todo, sólo mientras es extraño a sí mismo, pueden existir la metafísica y la religión. Al llegar el hombre al conocimiento psicológico de sí, el fantasma desaparece. Lo que Nietzsche exige aquí es una filosofía del desengaño consecuente, «una recuperación del hombre del inexistente país del ideal». ⁶³

También el arte es considerado como una ilusión que hay que destruir. Nada más sorprendente en el autor de *El nacimiento de la tragedia* que esta condena del arte, realizada a primera vista sobre pautas rigurosamente platónicas. Lo que en ambos casos se reprocha al arte es su alejamiento de la verdad, su carácter irreal y engañoso, su apariencia fantasmal. Los poetas y demás artistas, nos dice Nietzsche, «se dedican intencionadamente a calumniar lo que llamamos realidad y a dotarla de un carácter de incertidumbre, de *apariencia*, de inautenticidad [...] para que después de haber realizado este oscurecimiento se interpreten sus conjuros mágicos [...] como la vía de la “verdad verdadera”, de la “realidad real”». ⁶⁴ Sin embargo, la coincidencia entre ambos autores, por lo que respecta a la lejanía entre el arte y la verdad, es tan sólo aparente. En realidad nos hablan de dos verdades muy distintas. Para Platón, la actividad del artista es condenable, entre otras cosas, porque, enredada en el reflejo de las apariencias,

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 108.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 124.

⁶² Eugen Fink, *op. cit.*, págs. 57 y 58.

⁶³ *Ibid.*, pág. 58.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *op. cit.*, pág. 139.

pierde de vista el modelo originario: la verdad ideal, perfección eterna e inmutable, que se encuentra en el mundo suprasensible. En este sentido, el arte no sería más que una copia de una copia. Para el Nietzsche de *Humano, demasiado humano* el arte (un tipo de arte concreto) es heredero de la metafísica y como ella prefiere refugiarse en un mundo de sueños y mentiras bienhechoras, antes que afrontar el riesgo del conocimiento.⁶⁵

Los artistas piensan que la realidad es fea y no creen que el conocimiento de la misma realidad, aun la más fea, es bello también, pues no conocen como Nietzsche la verdadera pasión del conocimiento; esa pasión cuya única y gigantesca finalidad es la verdad, por dolorosa y terrible que ésta sea.

Esta verdad, que podríamos llamar «verdad trágica», es, como vemos, la antítesis de la verdad ideal de la metafísica. No se trata ya de una ficción moral que contempla el mundo desde las «orejas» del bien y del mal, descalificando todo aquello que causa displacer en nombre de un supuesto mundo ideal que se estima como el único verdadero; sino de una verdad última —la del eterno flujo de todas las cosas⁶⁶— que recoge todos los atributos que rechazaba la metafísica: la contradicción, la lucha, la alternancia de la creación y la destrucción, la ambigüedad, el claro-oscuro de la luz y la sombra, la irracionalidad, etc.

El arte no es ya para Nietzsche el órgano de la más honda intelección del mundo; es, ante todo, autoexpresión del artista. En cuanto ilusión vital que induce constantemente a vivir, el arte está dominado, según la concepción de Nietzsche, por las ilusiones metafísicas y religiosas; transfigura a éstas y con ello las consolida:

No sin profundo dolor confesamos que los artistas de todos los tiempos, en sus impulsos más elevados, han glorificado de un modo celeste precisamente aquellas ideas que ahora vemos son falsas. Ellos son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no habrían podido serlo si no hubieran creído en la verdad absoluta de aquellos. Cuando decrece la fe en tal verdad, cuando se extinguen los abigarrados colores que rodean las mayores lejanías del conocer y soñar humanos, aquel género de arte no puede volver a florecer.⁶⁷

Sin embargo, tiempo atrás el joven Nietzsche escribía: «La vida sólo es posible gracias a las ilusiones del arte» o «sólo como fenómeno estético aparecen justificadas la

⁶⁵ *Ibid.*, págs. 164 y 165.

⁶⁶ Véase *Ibid.*, pág. 52: «Por un lado, no se tiene en cuenta el hecho de que ese cuadro —lo que para nosotros, los hombres, se llama actualmente vida y experiencia— ha llegado a ser poco a poco lo que es, e incluso está enteramente en su *devenir*, y por esta razón no podría ser considerado como una dimensión estable, [...]».

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 142.

existencia y el mundo».⁶⁸ En sus últimas obras reaparece, con enorme fuerza, la misma apología del arte. ¿Qué significa entonces este período de enemistad con el arte?

En primer lugar, cabe destacar que en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se encarga de desmitificar y desengañar a quienes demasiado tiempo estuvieron engañados por las mentiras «transmundanas» negadoras de la vida. No es de extrañar entonces que en esta obra no tenga cabida la apología del arte. Además, es sólo contra una cierta concepción del arte contra la que Nietzsche dirige sus ataques. «Unos quieren gozar de su naturaleza, por medio del arte, otros quieren, con su ayuda, abstraerse momentáneamente y elevarse por encima de su naturaleza. Según estas dos necesidades, hay una doble especie de arte y de artistas».⁶⁹ Es solamente esta segunda concepción del arte, tan bien ejemplificada por la estética de Schopenhauer y la música de Wagner, la criticada por Nietzsche. En la serena contemplación de las ideas que la obra de arte nos proporciona, accedemos, según Schopenhauer, a una suspensión de la Voluntad que es, a sus ojos, el orden de todo dolor y todo mal. Querer es primordialmente querer vivir, pero la vida nunca es algo completo y definitivo; su carácter es esencialmente insatisfactorio. Bajo el narcótico de la contemplación, el hombre se libera del ruin acoso de la Voluntad, y sumido en un sueño de eternidad olvida, al menos momentáneamente, el cruel espectáculo de la vida y de su engañoso devenir.⁷⁰ Nietzsche se enfrenta a esta concepción balsámica del arte en cuya necesidad metafísica de consuelo no ve otra cosa que nuestro sentimiento de debilidad ante la vida y nuestra impotencia para transfigurarla. «Hablando francamente, se pueden decir algunas cosas desfavorables de sus medios (los de los artistas) de aliviar la vida: corrigen y curan tan sólo de pasada, sólo por el momento; impiden incluso al hombre que trabaje en un mejoramiento verdadero de su estado, al suprimir y descargar mediante paliativos la pasión de los inquietos, que les impulsa a la acción».⁷¹

Para Nietzsche, la música de Wagner —y con ella el romanticismo tardío— es el prototipo de arte narcotizante característico de la modernidad. Se dirige al hombre fatigado que tras una prolongada jornada de trabajo busca refugio en un arte excitante que le saque del tedio cotidiano de su anodina existencia. Los artistas modernos, comenta irónicamente Nietzsche, «tienen en sus armas los estimulantes más poderosos,

⁶⁸ Citado en Friedrich Nietzsche, «Prólogo», *Humano, demasiado humano*, op.cit., pág. 18, extraído de F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000.

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit., pág. 135.

⁷⁰ Véase Friedrich Nietzsche, «Prólogo», *Humano, demasiado humano*, op. cit., pág. 22.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit., pág. 135.

capaces hasta de asustar a un hombre medio muerto; poseen estupefacientes, medios de embriagar, quebrantar, de provocar crisis de lágrimas; con todos esos medios subyugan al hombre fatigado y le conducen a un estado de febrilidad nocturna, de desbordamiento, de arrebatos y de temor». ⁷² Pero una mente despejada no se deja engañar tan fácilmente y no tarda en percibir cuanto «teatro» hay tras ese heroísmo grandilocuente y altisonante.

También el papel del genio es visto ahora de manera distinta, más fría. «Nietzsche polemiza con su propia opinión anterior, según la cual el genio posee una función cósmica, y el sentido de la cultura consiste en engendrarlo». ⁷³ Tales ideas las rechaza como «supersticiones»; junto al genio artístico sitúa al sabio, al científico, más aún, otorga a éste un rango superior, pues no se encuentra prisionero de la ilusión metafísica.

3.3. EL ESPÍRITU LIBRE

El saber crítico se convierte ahora en un poder que ataca la vida misma ⁷⁴, que destruye su seguridad, su ilusa ceguera. Tal como Fink subraya, Nietzsche conoce la antítesis que se da entre la vida y la ciencia (entendida como crítica), y se decide ahora por esta última. Tal decisión, la ejemplifica, por así decirlo, en una figura, en un papel que él asume: la figura del «espíritu libre». «El “espíritu libre” de Nietzsche tiene distancia con respecto a sí mismo y tiene, sobre todo, una osadía de alma que no se asusta de nada». ⁷⁵ El «espíritu libre» parece ser un ilustrado; opera con astucia y racionalidad; destruye ilusiones. Lo propio suyo es su carácter experimentador, la audacia grande. El «espíritu libre» hace experimentos consigo mismo, con el mundo y con Dios, pone en todas partes un signo de interrogación y no se recata ni siquiera ante las cosas más estimadas y veneradas. Desconfía como jamás se había desconfiado, cultiva una psicología de doble fondo y saca a luz algo más que un mero trasfondo. «No tiene recato ni respeto alguno, y mucho menos frente a aquello a lo que el mundo da importancia; posee un sexto sentido para percibir los ocultos rodeos del “ideal”; es el

⁷² *Ibid.*, pág. 136.

⁷³ Eugen Fink, *op. cit.*, pág. 58.

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, *op. cit.*, pág. 65: «Pero nuestra filosofía, ¿no se convierte así en una tragedia? La verdad, ¿no es hostil a la vida, a lo mejor?».

⁷⁵ Eugen Fink, *op. cit.*, pág. 59.

perseguidor que persigue por muchas sendas». ⁷⁶ Se orienta a la verdad libre de ilusiones, aun cuando ésta deba ser tal vez mortal. Veamos un fragmento en el que Nietzsche nos presenta la figura del «espíritu libre»:

Podemos esperar que un espíritu en el que el tipo de «espíritu libre» debe un día madurar y sazonzarse hasta que la perfección tenga una aventura decisiva en un acto de desligamiento, y que antes no haya sido más que un espíritu esclavo que parecía encadenado para siempre a su rincón y a su columna. ¿Cuál es la ligadura más sólida? ¿Cuáles son los lazos casi imposibles de romper? Entre los hombres de una especie rara y exquisita, serán los deberes: [...] la timidez y el enternecimiento ante todo lo que es antiquísimamente venerado y digno, el reconocimiento al suelo que la ha sustentado, a la mano que la ha guiado, al santuario en que aprendió a rezar..., lo que le obligue más duramente. La gran liberación para los esclavos de esta índole se opera repentinamente, como un temblor de tierra. [...] “Antes morir que vivir que vivir aquí”: así habla la voz imperiosa de la seducción, ¡y este “aquí”, este “entre nosotros” es todo lo que ella ha amado hasta ahora! Un miedo y una desconfianza súbitos de todo lo que amaba; un relámpago de menosprecio hacia lo que ella llamaba su “deber”. ⁷⁷

El «espíritu libre» es libre en la medida en que se libera de la gran esclavitud de la existencia humana respecto de los «ideales», en la medida que escapa al dominio de la religión, de la metafísica y la moral. La difamación de éstas, que desvela «científicamente» (según piensa Nietzsche) sus raíces, que descubre los trasfondos vergonzosamente silenciados y olvidados, no tiene sólo el sentido de «desenmascarar», de sacar a luz la mentira de la religión, la metafísica y la moral. El pensamiento director que guía al desenmascaramiento es, más bien, éste: el hombre se ha perdido, ha colocado sobre su vida pesos inmensos, se ha inclinado ante lo sobrehumano; religión, metafísica y moral son formas de esa esclavitud; el hombre venera lo sobrehumano, organiza su vida de acuerdo con ello y no sabe ya que fue él mismo el que colocó esas estrellas en el cielo; el hombre adora lo que él mismo ha creado; lo sobrehumano es sólo apariencia que representa algo humano, espejismos en que la esencia creadora del hombre aparece como si estuviera fuera de todo ello.

El «espíritu libre» de *Humano, demasiado humano* representa precisamente ese camello de la fábula de Zaratustra ⁷⁸ que se ha mudado en león. Allí, en la soledad del desierto, el espíritu conquista su libertad, arrojando por la borda el peso de los valores y

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 60.

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, op. cit., pág. 35.

⁷⁸ Friedrich Nietzsche, «De las tres transformaciones», *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2009, págs. 53-55.

la creencias establecidas que el camello portaba en su joroba; pues quiere ser señor aunque sea en su propio desierto, y para ello se transforma en león, capaz de un santo decir no a todo cuanto hasta entonces se venía tomando por *bueno, bello y verdadero*. «¿Quién es el gran dragón, al que el espíritu no quiere seguir llamando señor ni Dios? “Tú debes” se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice “yo quiero”». ⁷⁹ Así, el león se crea su libertad, contrapone al «tú debes», que domina al camello, su soberano «yo quiero». Su frialdad y desconfianza significan sólo la negación que hace sitio a la futura afirmación, es decir, la proyección de nuevos valores.

El león guerrero se transforma a su vez en viajero que camina errante, sin norte, por el desierto de la ciencia. Y son muchas las tentaciones que le asaltan durante sus marchas humildes y penosas. Pero su compromiso con la verdad le prohíbe sucumbir al hechizo de cualquier mágico oasis, donde encantadoras muchachas le ofrecen «la copa refrescante de la verdadera bebida de la vida»: el maravilloso espejismo de los sistemas filosóficos que dice tener la solución a todos los enigmas de la vida.

Para Fink, «el descubrimiento desilusionante de los trasfondos demasiado humanos de todo lo “ideal” no conduce, pues, sólo a derribar la bóveda celeste de la religión, la metafísica y la moral que el hombre ha levantado sobre sus existencia, sino que da lugar, de manera más decisiva todavía, a una reconversión del hombre, a una cambio en su actitud fundamental, a una metamorfosis de la existencia humana». ⁸⁰ El hombre no busca ya los fines fuera, sino dentro de sí mismo; la vida no está ya sujeta a los preceptos de la moral ni condicionada por un trasmundo metafísico situado por detrás del mundo fenoménico; no está cohibida por ningún poder sobrehumano. Se ha hecho libre. El hombre percibe el carácter de riesgo de la existencia:

Un deseo sedicioso, voluntario, impetuoso como un volcán, de viajar, de expatriarse, de alejarse, de despejarse, de serenarse; [...] quizá un paso y una mirada sacrílega *hacia atrás*, allá, donde hasta ahora ha amado y rezado; quizá un rubor por lo que acaba de hacer, y un grito de alegría al mismo tiempo por haberlo hecho, un estremecimiento de embriaguez y de placer interior, en el que se revela una victoria, [...] pero que es, en fin, la *primera* victoria. ⁸¹

Por vez primera se puede tener ahora un sentimiento existencial completamente nuevo: la gran osadía del espíritu, que no se ha atado a nada, que es libre para todo, que tiene

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 54.

⁸⁰ Eugen Fink, *op. cit.*, pág. 62.

⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano, op. cit.*, págs. 35 y 36.

que darse su propia meta y su camino a sí mismo. En definitiva, el «espíritu libre» es la antítesis del «espíritu gregario», que no se ha emancipado de lo tradicional siendo incapaz de cuestionar las opiniones y creencias de su tiempo. Por tanto, el «espíritu libre» es la liberación del hombre para alcanzar la soberanía de sí, la toma de posesión de sí mismo.

4. CRÍTICA DE LA NOCIÓN TRADICIONAL DE VERDAD EN «LA GAYA CIENCIA»

En el paso que da Nietzsche en *La gaya ciencia* se acentúan los que serán los caracteres básicos de su crítica al concepto de verdad tradicional: el conocimiento se basa en «errores», en la posición arbitraria de ciertos supuestos ontológicos fundamentales que «permiten el dominio del ente y de este modo son útiles para la vida».⁸² Estos errores básicos están al comienzo de la historia humana y forman parte de todas las funciones vitales:

Quien, por ejemplo, no sabía encontrar con la suficiente frecuencia lo «mismo» respecto a su alimento o a los animales hostiles a él, [...] tenía menos perspectivas de sobrevivir que quien ante todo lo parecido deducía en seguida la igualdad. Pero sólo la propensión prevaleciente a tratar lo parecido como igual, una propensión ilógica —porque no hay nada en sí mismo igual—, puso los fundamentos de la lógica. Asimismo, para que se formara el concepto de substancia, indispensable para la lógica, a pesar de que en rigor no le corresponde ninguna realidad, fue preciso que por mucho tiempo no se viera ni se sintiera lo mudable en las cosas. [...] Todo alto grado de cautela en la deducción, toda propensión al escepticismo, entraña un grave peligro para la vida.⁸³

Por tanto, la verdad se basa en el error, y gracias a ello se genera un conocimiento que sirve para el mantenimiento de la especie. Sin embargo, Nietzsche emplea también el término «verdad» en otro sentido. La verdad es el movimiento de duda que va surgiendo lentamente frente a aquellas suposiciones básicas que estructuran la vida humana. Su carácter de condiciones vitales las hace poco menos que intocables, y en caso de conflicto no cabe otra posibilidad: el conocimiento no puede enfrentarse a la vida y tendrá que esperar el momento en que esta misma se lo «permita», es decir, en que no sea realmente peligroso para su mantenimiento, para salir a la luz.

Los eleáticos, el verdadero comienzo de la filosofía occidental, representan por cierto una elevación respecto de aquellos «errores naturales»,⁸⁴ pero lo son en la medida en que efectúan su primera formulación radical. Son ellos, es decir el punto de partida de la metafísica, quienes sellan el «conocimiento invertido» que ya se encontraba en los

⁸² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia, op. cit.*, fragmento 1, pág. 57.

⁸³ *Ibid.*, fragmento 111, págs. 151 y 152.

⁸⁴ *Ibid.*, fragmento 110, pág. 150.

«errores naturales». La sustancia (aún no formulada), la cosa, se convierten en lo que eran realmente; lo opuesto al ser del devenir y que lo relega a un plano derivado (la *doxa* de Parménides). Se afirma, por una lado, el mundo verdadero de la permanencia y la unidad (el ser), negando así la pluralidad, el movimiento y el cambio, y por el otro, el mundo de las apariencias, en el que viven los mortales. Por tanto, con Parménides se inicia un tipo de filosofar que dará lugar, más tarde, a la metafísica platónica.

A partir de este momento, es decir del intento de vivir efectivamente el error que está en la base del conocimiento (y de la experiencia humana cotidiana), éste tiende a confundirse con los principios de la vida misma, y será desde esta posición desde la que podrá enfrentarse a un conocimiento destructivo que para poder tener alguna vigencia también tendrá que estar entrelazado con la misma.⁸⁵

A propósito de esto, Nietzsche ve la interdependencia de una serie de fenómenos que, a pesar de su apariencia, van mucho más allá de una caracterización psicológica de los pensadores que dieron aquel paso: ellos tenían que atribuirse a sí mismos, dice Nietzsche, la intemporalidad y la permanencia que caracterizan a la sabiduría.⁸⁶ De este modo, el conocimiento (y aquel que conoce) se desligan de todo contacto con impulsos e instintos y la razón aparece como una «actividad totalmente libre y que huye de sí misma». Con esto Nietzsche no se dirige simplemente contra la concepción de una racionalidad que olvide sus ligaduras humanas, sino sobre todo en contra de una determinada comprensión de lo real que queda subsumido dentro de la totalización que propone el conocimiento y por lo tanto no puede reconocer la «esencia del cognoscente» ni la «violencia de las pulsiones» como verdaderos conformadores de lo real.⁸⁷ Sin embargo, en la medida en que se vuelve posible un conocimiento escéptico, este conocimiento, también mezclado con la vida y el poder, se enfrentará a aquellos errores naturales. En ese momento el pensador (y esta es la función histórica en la que se ve el propio Nietzsche) es el campo de batalla en el que se enfrentan «el impulso de verdad» y «aquellos errores conservadores de la vida», una vez que aquél ha demostrado que es también un «impulso conservador de la vida». La verdad en este segundo sentido es ante todo «la fuerza de destruir los prejuicios básicos y de acercarse al abismo del que nos separaban, separación que hasta el presente ha permitido que el

⁸⁵ *Ibid.*, fragmento 110, págs. 150 y 151.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, fragmento 110, pág. 150.

hombre siga existiendo». ⁸⁸ Por eso, para Nietzsche aquí se centra la cuestión fundamental de nuestra época y de su vida: «En relación con la importancia de esta lucha, todo lo demás es indiferente». ⁸⁹ Cuando subraya la importancia histórica de diversas concepciones falsas que han regulado los pensamientos de las personas y les han suministrado seguridad intelectual, las *opone* a la verdad y se pregunta qué va a surgir de la lucha entre ellas y una creciente conciencia de la verdad: «¿En qué medida soporta la verdad que se la incorpore?; esta es la cuestión, este es el experimento». ⁹⁰ Así, la posibilidad de transitar este camino no está de ningún modo asegurada y requiere una experimentación sin igual. Pero, ¿es capaz el hombre de acercarse a la verdad sin destruirse?

Ya en *Humano, demasiado humano* Nietzsche había señalado la necesidad de cuestionar y desenmascarar todas aquellas ilusiones metafísicas y religiosas, de afrontar el riesgo del conocimiento, cuya finalidad es la verdad, por dolorosa y trágica que esta sea. Uno de los pasajes más iluminadores sobre este tema se encuentra en el fragmento del Libro V de *La gaya ciencia*:

Esta voluntad incondicional de verdad: ¿qué es? ¿Es la voluntad *de no dejarse engañar*? Pues cabe interpretar también en este último sentido: siempre que en la generalización «no quiero engañar» se incluya el caso particular «no quiero engañarme a mí mismo». Pero ¿por qué no engañar? Pero ¿por qué no dejarse engañar? ⁹¹

Las razones por las que no queremos ser engañados, añade a continuación, son prudenciales; visto bajo esa luz, querer aprehender correctamente las cosas en nuestro trabajo intelectual o en nuestra vida práctica será una cuestión de utilidad. Pero no es de ninguna manera posible que estas consideraciones sustenten un valor *incondicional* de la verdad: muchas veces resulta más útil creer falsedades. Nietzsche se pregunta por una voluntad incondicional de verdad. Y responde:

Esta debe haberse originado a pesar del hecho de serle demostrada constantemente la inutilidad y la peligrosidad de la “voluntad de verdad”, de la “verdad a toda costa”. “A toda costa”: ¡oh, qué bien comprendemos esto una vez que hemos ofrecido y sacrificado fe tras fe sobre este altar! De modo que la “voluntad de verdad” *no* significa “no quiero dejarme engañar”, sino —no queda

⁸⁸ Juan Luis Vermal, *op. cit.*, pág. 103.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia, op. cit.*, fragmento 110, pág. 151.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, fragmento 344, pág. 255.

otra alternativa— “no quiero engañar ni aun a mí mismo”: y *con esto nos encontramos en el terreno de la moral*.⁹²

La «voluntad incondicional de verdad» no significa que queremos creer todas y cada una de las verdades. Significa que queremos entender quiénes somos, corregir errores, evitar engañarnos a nosotros mismos, superar la cómoda falsedad. Como afirma Bernard Williams, «el anhelo de veracidad pone en marcha un proceso de crítica que debilita la convicción de que hay alguna verdad segura o expresable en su totalidad».⁹³

El valor de la veracidad, así entendido, no puede descansar sólo en sus consecuencias. Diversas creencias pueden ser necesarias para nuestra vida, pero esto no demuestra que sean verdaderas: «la vida no es una argumento».⁹⁴ Como habíamos visto en *Humano, demasiado humano*, la búsqueda de la verdad en este sentido no tiene por qué conllevar el bienestar de los individuos.

Aunque se aferra a los valores de la veracidad, Nietzsche tiene muy claro que la verdad puede ser no sólo inútil, sino destructiva. En particular, las verdades de su propia filosofía, que cuestionan la metafísica, la religión y la moral, en caso de que llegaran a admitirse podrían desembocar en un nihilismo destructivo, aspecto que veremos en el próximo capítulo.

Según Nietzsche ya no podemos continuar creyendo en estas mentiras. «Hasta cierto punto, Nietzsche creía que ya en su época esto era una necesidad histórica o social: que, al menos entre las personas reflexivas, estas creencias sencillamente no podrían mantenerse durante demasiado tiempo o no les quedaba mucha vida».⁹⁵ Es una buena pregunta si llevaba razón; en especial cuando pensamos en las formas secularizadas, políticas que, tal como Nietzsche supuso, se dejan engañar por las mismas ilusiones. Lo que sin lugar a dudas es cierto es que Nietzsche consideró que no tener en gran estima esas ilusiones se trataba de una necesidad *ética*. Es evidente, y Nietzsche era consciente de ello, que prescindir de la ficción y llevar la exigencia de veracidad al extremo sería empujar a la humanidad al suicidio. Es preciso, pues, si queremos vivir, utilizar la mentira, aunque ahora, eso sí, con conciencia de que lo es.

⁹² *Ibid.*, pág. 256.

⁹³ Bernard Williams, *op. cit.*, pág. 13.

⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 121, pág. 158.

⁹⁵ Bernard Williams, *op. cit.*, pág. 26.

De hecho, Nietzsche no piensa que el ideal de veracidad se retire una vez descubiertos sus orígenes metafísicos, y tampoco supone que la veracidad pueda desvincularse de la preocupación por la verdad:

Se habrá comprendido lo que me propongo decir, que sigue siendo una *fe metafísica*, la fe sobre la que descansa nuestra fe en la ciencia; que también nosotros, los cognoscentes de ahora, los ateos y antimetafísicos tomamos *nuestra* llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina.⁹⁶

La veracidad, considerada como ideal, conserva su poder y, lejos de concebir la verdad como prescindible, la principal preocupación de Nietzsche es cómo puede hacerse soportable la verdad:

¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu? Eso se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (creer en el ideal) no es ceguera, el error es *cobardía*.⁹⁷

La tesis del error como base del conocimiento aparece en el fragmento 110 de *La gaya ciencia*:

El origen del conocimiento. —Durante lapsos tremendos, el intelecto no producía más que errores; algunos de ellos resultaban útiles y beneficiosos para la conservación de la especie: quien los encontraba, o los heredaba, contaba con ventajas en su lucha por sí mismo y su prole. [...] Sólo en una etapa muy tardía surgieron los que negaron y pusieron en duda tales proposiciones. Sólo muy tarde se presentó la verdad, como la forma más precaria del conocimiento.⁹⁸

Desde el enfoque nietzscheano, pues, la verdad puede considerarse una especie de error, aquella que está ligada a las condiciones de vida de una clase de seres vivos o de un individuo. Por eso, en el concepto de verdad estará siempre entremezclado el error. La verdad es una subclase de aquello que es, a la vez, su contrario, su opuesto.

Esta tesis aparece con mayor claridad en un texto inédito de la misma época, en el que se destaca sobre todo otro aspecto que señala el alcance de la crítica nietzscheana.

⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 344, págs. 256 y 257.

⁹⁷ Citado en Bernard Williams, *op. cit.*, pág. 26, extraído de Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, prefacio, 3.

⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 110, pág. 149.

En él leemos: «Sin la suposición de un tipo de ser opuesto a la verdadera realidad no tendríamos nada con lo que el ser pudiera medirse, compararse y reproducirse: el error es la premisa del conocimiento.»⁹⁹ De este modo se falsea el hecho, pero es imposible conocerlo sin falsearlo. Esto no lo hace verdadero, «pero con ello *existe un representar*», que permite a su vez una serie de grados de falsedad. «El establecimiento de los grados de falsedad y la necesidad del error fundamental» son «*condiciones vitales del ser representante*».¹⁰⁰ El «ser» inventado por el «error natural» y que encuentra su primera forma de pensamiento en los pensadores eleáticos llega a su consumación en el «ser representante», en el ser de y para la representación, cuya forma de verdad es la certeza. Nietzsche se pregunta cómo es posible una especie de verdad a pesar de la fundamental falta de verdad del conocimiento en general. Y responde: «El ser representante es *cierto*, nuestra única certeza». Esta es la esencia del cogito cartesiano (*cogito ergo sum*) que Nietzsche rescata. Sin embargo, para Nietzsche, que el ser representante sea el yo no es lo fundamental, sino simplemente la afirmación del ser como ser representante. Además, como ya hemos visto en el segundo capítulo, el conocimiento, para Nietzsche, está condicionado por un mundo de impulsos, afectos y necesidades, aspectos que Descartes rechaza. Cuando Descartes dice que el yo es una *res cogitans*, elimina toda corporeidad y experiencia sensible; sólo podemos conocer la realidad mediante el pensar, es decir, mediante las ideas innatas (matemáticas) de nuestra mente. Así, pues, Nietzsche rehabilita lo que parecía *lo otro de la razón* (cuerpo, sentidos y pasiones) como condiciones de posibilidad del pensamiento.

Nietzsche muestra que desde la perspectiva del ser-representante se genera la ficción de un mundo asequible, disponible, al que nosotros iríamos quitando los sucesivos velos que lo cubren, que no serían más que la superposición de falsas entidades, para llegar a su imagen incorrupta. Cada vieja verdad que se transforma en error, nos dice Nietzsche, aparece así como un triunfo de la razón, sin advertir que las nuevas verdades no son nuevas visiones más perfectas sino el resultado de nuevas perspectivas que se inauguran a otro nivel:

Tal vez ese error fuera para ti en ese entonces, en que aún fuiste otro —siempre eres otro— tan necesario como todas tus «verdades» de ahora, algo así como una piel que ocultaba y disimulaba mucho que por entonces aún no debías ver. Tu nueva vida, no tu razón, ha matado para ti esa

⁹⁹ Citado en Juan Luis Vermal, *op. cit.*, pág. 103, extraído de Friedrich Nietzsche, IX, 11 (325).

¹⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 112, págs. 152 y 153.

opinión: no la necesitas más, por lo que ahora se deshace y la sinrazón sale de ella como un gusano a la luz.¹⁰¹

La pretensión de la razón metafísica, que es la misma que la razón científica y la razón corriente, es la de establecer un sujeto inmutable, un sujeto representante que niegue de una vez por todas ese «ser siempre otro». Al afirmar este ser-otro del yo, al quitar a la razón la responsabilidad por el cambio de perspectiva, Nietzsche recurre a otra instancia que por ahora no es más que un nombre «para la falta de fundamento óntico suficiente de aquello que se toma por verdad»¹⁰²: «La vida».

Juan Luis Vermaal destaca que, cuando Nietzsche afirma que la vida no necesita ya la antigua verdad y por lo tanto deja aparecer la sinrazón, esto no debe entenderse en el sentido de una nueva instancia explicativa. «La “vida” no es, en realidad, un punto de referencia explicativo, y no lo será sobre todo en la medida en que el hombre asuma su propia superación como hombre, que equivale precisamente a la superación de su ser genérico (gregario)».¹⁰³ Por más que al emplear expresiones como «al servicio (o en perjuicio) de la vida», una «vida ascendente (o descendente)», Nietzsche parezca dar la impresión de una nueva «razón de ser», con ellos no señala más que la falta de fundamentación radical que está implícita en el concepto de vida. «Cuando criticamos, no se trata de una actitud arbitraria e impersonal, se trata [...] de una prueba de que se encuentran en nosotros fuerzas vitales y dinámicas que provocan el desprendimiento de una costra. ¡Negamos y tenemos que negar, porque algo en nosotros *quiere* vivir y afirmarse, algo que acaso no conocemos aún, no vemos aún!».¹⁰⁴ En este sentido, la presencia de estas «fuerzas vitales» dentro de nosotros es la capacidad de afirmar perspectivas propias, no generalizadas.

Este sentido del concepto de vida se muestra más claramente en el fragmento 344 del Libro V. Aquí, al preguntarse por la voluntad de la verdad que caracteriza a la ciencia, llega a la respuesta de que es algo más que un cálculo de conveniencia, que con ella nos encontramos «en el campo de la moral» y ante «un principio destructor y hostil a la vida». Y concluye: «La “voluntad de verdad” podría tratarse de una oculta voluntad de muerte».¹⁰⁵ Según múltiples afirmaciones, la verdad es un error útil a la vida. Ahora parece decirnos lo contrario: la verdad es enemiga de la vida y bien podría tratarse de

¹⁰¹ *Ibid.*, fragmento 307, págs. 225 y 226.

¹⁰² Juan Luis Vermaal, *op. cit.*, pág. 106.

¹⁰³ *Ibid.*, pág. 107.

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 307, pág. 226.

¹⁰⁵ *Ibid.*, fragmento 344, pág. 256.

una voluntad de muerte. ¿Se trata simplemente de una contradicción en que cae Nietzsche? Según Vermal se trata más bien de otro sentido del concepto «vida» que va más allá del concepto biológico de supervivencia. La verdad ha sido una invención útil para la supervivencia en la medida en que ha diseñado un mundo del que el hombre podía apropiarse, al igual que cualquier otra especie ha desarrollado la perspectiva que le era adecuada, pero esto lo ha hecho condenándose a ser especie, eliminando todo lo que no fuera ese lenguaje universal, que queda así relegado a la apariencia o a lo inefable, destruyendo en sí todo lo que no respondiera a esa universalidad.¹⁰⁶ De este modo, «lo que estaba al servicio de la vida se transforma desde esta perspectiva en hostil a ella, pues ya la vida quiere decir otra cosa, no es ya la posibilidad de supervivencia sino el acrecentamiento de sí mismo, lo que para Nietzsche va indisolublemente unido a la imposibilidad de “justificación”, de referencia a un universal como sostén de la vida».¹⁰⁷ Este es el sentido central que tiene la crítica de la moral, la religión y la metafísica: las tres son la expresión del alejamiento de lo esencial de la vida. Dios es precisamente la encarnación de este universal como sostén de la vida, y justamente de esta instancia ajena, de este Dios, Nietzsche anuncia la muerte.

¹⁰⁶ Juan Luis Vermal, *op. cit.*, pág. 108.

¹⁰⁷ *Ibid.*

5. EL NIHILISMO: LA MUERTE DE DIOS

Como hemos visto, Nietzsche piensa que el hombre ha comprendido la vida en función de un sentido objetivo y trascendente. La forma más sencilla y convincente de esta concepción se encuentra en la filosofía de Platón, según la cual, para comprender el mundo sensible, el mundo de la experiencia física, hay que «suponer» otro orden de realidad, el mundo inteligible o metafísico. «"Supuesto" significa literalmente aquello que está puesto debajo de algo en vistas a su fundamentación. El supuesto es algo que *hay que poner* como real para que otra cosa *pueda ser*».¹⁰⁸ Así, en Platón, la realidad del mundo sensible supone la del mundo inteligible. No podríamos hablar de algo verdadero, bueno, bello, etcétera, ni siquiera de algo que es, si no existieran en sí mismas la verdad, la bondad, la belleza, en una palabra, un ser que verdaderamente sea. «Desde Platón toda la cultura occidental se basa en la consideración de una "norma", de un concepto de verdad, de bondad, de ser, que nos permita "medir" y a la vez "fundamentar" lo que hay de verdadero y bueno en el mundo».¹⁰⁹ Y esto quiere decir: toda la cultura occidental se basa en la metafísica, en la afirmación de la realidad suprasensible. Incluso para que pueda darse una verdad de lo sensible tiene que darse un concepto de verdad como tal, un concepto que hasta los escépticos tenían. Igualmente, para que pueda juzgarse de la bondad de una acción, tiene que haber una norma de bondad. Lo suprasensible (la norma, el ideal) no se presenta, pues, como la simple ocurrencia de algunos pensadores, sino como el resultado de la cuestión del ser sensible mismo, como la condición de la existencia misma del ser sensible.¹¹⁰

Por eso Platón concibió esa norma como el ser que verdaderamente es, el absoluto que ya no necesita de otra cosa para ser, sino que es por sí mismo, y lo denominó significativamente el «bien». En Platón el bien se manifiesta con caracteres divinos, pero la ausencia en su pensamiento del concepto de creación hace difícil identificarlo con lo que desde la Biblia y el cristianismo entendemos por «Dios». Lo que Platón no pudo hacer, lo llevaron a cabo fácilmente los primeros teólogos cristianos. Nada les impedía, en efecto, reconocer en el absoluto de Platón, en el ser que verdaderamente es, una anticipación racional del mismo y único Dios que al ser preguntado por Moisés por su nombre escogió precisamente el de *Yahveh*, que en

¹⁰⁸ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, Vol. III, pág. 265.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 266.

¹¹⁰ F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, Ediciones Istmo, Madrid, 1995, Vol. II, p. 387.

hebreo significa *El que es*. «Yo soy el que soy. Así dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros» (Éx 3,14). Toda la filosofía occidental hasta Kant se moverá en adelante en el horizonte de esta concepción. El problema del ser y del valor permanecerá unido al problema de Dios.

Ahora bien, ya sabemos que, a ojos de Nietzsche, esta comprensión del ser es la gran mentira que hay que desenmascarar. En Nietzsche tiene lugar una inversión de la metafísica, entendiendo por metafísica la posición de Dios o del mundo suprasensible. En este sentido, la filosofía de Nietzsche está en las antípodas de una filosofía, en la que «no hace falta hablar de Dios; por el contrario, la filosofía de Nietzsche carecería de sentido si no hubiera lugar a decir: Dios ha muerto».¹¹¹ Por ello, el pórtico de entrada a esta filosofía se encuentra en el famoso fragmento 125 de *La gaya ciencia*, en el que Nietzsche introduce por primera vez el tema de la «muerte de Dios». El texto se titula «El insensato» y dice así:

¿No habéis oído hablar de aquel insensato que en la claridad que precede al mediodía encendió una linterna y echó a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!»? Como allí había muchos de aquellos que no creen en Dios, su grito provocó una gran carcajada. ¿Es que Dios se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha hecho a la mar? ¿Ha emigrado? Así gritaban y reían en revoltijo. El insensato saltó en medio de ellos y les atravesó con su mirada. «¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al soltar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos sin cesar? ¿Hacia delante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Hay todavía un arriba y una abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sopla de frente el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No nos viene encima la noche, siempre más noche? ¿No es preciso encender linternas en pleno mediodía? ¿Todavía no oímos nada del tumulto de los enterradores que entierran a Dios? ¿Todavía no olemos nada de la corrupción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, los más asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y poderoso se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias de expiación, qué juegos sagrados habremos de inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, para, al menos, parecer dignos de ella? No hubo nunca el mundo acto más grande y, para siempre, los

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 402.

que nazcan después de nosotros pertenecerán, en virtud de este acto, a una historia más alta de lo que fue hasta el presente toda historia.» Aquí calló el insensato y miró de nuevo a sus oyentes; también ellos se callaron y le miraron, extrañados. Por último, él arrojó al suelo su linterna, que saltó en pedazos y se apagó. «He llegado demasiado pronto —dijo—; aún no es mi tiempo. Este formidable acontecimiento está en camino, marcha, todavía no ha llegado a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que han sido hechos, para ser vistos y oídos. Este hecho sigue siendo para ellos más lejano que la más lejana estrella; y, sin embargo, ellos lo han hecho.» Se cuenta además de este insensato que entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó allí su *réquiem aeternam Deo*. Y que, llevado afuera e interrogado, respondió en todo caso sólo esto: «¿Qué son todavía estas iglesias, sino las tumbas y los monumentos funerarios de Dios?».¹¹²

Un hecho llama la atención: la noticia de la «muerte de Dios» se pone en boca de un insensato, de un loco (según otras traducciones). Como señala Eusebi Colomer, «el insensato es, sin duda, un símbolo del propio Nietzsche. No se trata de un loco cualquiera, sino, como decía Unamuno de don Quijote, de “un hombre sesudo y cuerdo que enloquece de pura madurez de espíritu”».¹¹³ Para ver lo que los otros no ven, piensa seguramente Nietzsche, hay que tener una pizca de locura. No faltan las resonancias bíblicas y literarias. En el salmo 52 se habla del insensato que dijo en su corazón: «No hay Dios.» La escena recuerda también la imagen de Diógenes, paseando en pleno día con una linterna encendida y gritando: «Yo busco un hombre.»¹¹⁴ Ahora el insensato de Nietzsche afirma que busca a Dios. Él sabe, sin embargo, que «Dios ha muerto». Más aún, es el primero en saberlo. Por eso su noticia no es escuchada. Las tres imágenes usadas por Nietzsche, el mar, el horizonte y el sol remiten a la experiencia metafísica y cristiana de Dios. El mar designa su infinitud, representa «la totalidad que todo lo abarca y engloba».¹¹⁵ El horizonte designa su trascendencia y su sentido para la inmanencia: de este horizonte dependían todas nuestras valoraciones. «El nombre sol nos recuerda de inmediato el símil de Platón. Según éste el sol y el ámbito que abarca su luz son el terreno en el que aparece lo ente según su aspecto, según sus caras (ideas)».¹¹⁶ El sol, por lo tanto, es el símbolo de la verdad.

¹¹² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 123, págs. 160-162.

¹¹³ Eusebi Colomer, *op. cit.*, pág. 268.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Martin Heidegger, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 194.

¹¹⁶ *Ibid.*

La inquietud que el insensato quiere suscitar en la muchedumbre de ateos que le escucha tiene que ver con el hundimiento del viejo simbolismo. Al perder a Dios el hombre está lejos de no haber perdido nada: pierde al contrario la única cosa que hasta ahora le permitía vivir con sentido. No importa que Nietzsche no crea ya en este sentido. Como observa al final de la *Genealogía de la moral*, «cualquier sentido vale más que ningún sentido».¹¹⁷

Vemos que el insensato sufre ante la inconsciencia de sus contemporáneos. La distancia entre el hecho y la conciencia es todavía enorme. «Este formidable acontecimiento está en camino, marcha, todavía no ha llegado a oídos de los hombres.» «Dios ha muerto» y, sin embargo, hasta los ateos tienen por loco al que les trae esta noticia. «Todos son sus asesinos» y, sin embargo, los hombres no tienen conciencia de la acción que ellos mismos han realizado. Lo que el insensato denuncia no es sólo el retraso normal en la toma de conciencia, sino una inconsciencia que proviene de la cobardía y de la indiferencia. Ellos han matado a Dios, pero no saben que lo han hecho.¹¹⁸ Esta inconsciencia impide a los hombres darse cuenta de las consecuencias de su acción, no sólo en lo que tiene de aurora para los filósofos y espíritus libres, sino también en lo que tiene de ocaso y de noche para todos.

Tal como afirma Nietzsche en un fragmento posterior, «el más importante de los acontecimientos recientes, el hecho de que “Dios ha muerto” y la fe en el Dios cristiano se ha vuelto increíble, comienza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. Por lo menos, para ese reducido número cuya mirada, amenazadora, es bastante aguda y fina para este espectáculo, parece que un sol se ha puesto, una vieja y tranquila confianza se ha trocado en duda; es a ellos a los que nuestro viejo mundo debe parecer cada día más crepuscular, más sospechoso, más extraño, más viejo».¹¹⁹ «La antigua y tranquila confianza se ha trocado en duda»: esto quiere decir que la increencia no es todavía absoluta. «El hombre europeo no se ha desarraigado todavía verdaderamente de la antigua fe».¹²⁰ Es lo que se expresa con la imagen de la sombra. Imagen ambigua, con todo, como la misma agonía de Dios en estos últimos años del siglo XIX. La «muerte de Dios», como la muerte de Cristo en la cruz, se acompaña de un eclipse de sol como jamás lo hubo en este mundo. Pero la imagen de la sombra tiene también un sentido

¹¹⁷ Citado en Eusebi Colomer, *op. cit.*, pág. 268, extraído de Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 28 (NW, vol. VI/2), pág. 429.

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 269.

¹¹⁹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 343, pág. 253.

¹²⁰ Eusebi Colomer, *op. cit.*, pág. 269.

peyorativo.¹²¹ Nietzsche lo subraya en otro fragmento de *La gaya ciencia*, titulado «Nuevas luchas»:

Después de la muerte de Buda, se mostró durante siglos su sombra en una caverna: una sombra enorme y espantosa. «Dios ha muerto», pero de la manera como están hechos los hombres, habrá todavía quizá durante miles de años cavernas en las que se mostrará su sombra. En cuanto a nosotros, nos es preciso vencer también su sombra.¹²²

Colomer afirma que «lo que ha muerto o está en trance de morir no es Dios mismo, sino la fe del hombre en él».¹²³ Hasta ahora, viene a decirnos Nietzsche, Dios vivió en la conciencia de los hombres. Ahora los hombres empiezan a desterrarle de ella. Puede que, en ocasiones, se les muestre todavía su rostro, pero es un rostro del que ha desaparecido la vida. Dios no es ya, como antes, una fuerza viva, presente y operante, en la historia de los hombres.

En este sentido, el anuncio nietzscheano es algo más hondo que una mera profesión de ateísmo. Hay una palabra clave, como observa Colomer, que nos permite descifrar el significado de su parábola: es la palabra «acontecimiento». «Nietzsche entiende la “muerte de Dios” como un *acontecimiento* histórico, como algo que les ha acontecido a los hombres en relación con Dios».¹²⁴ Este acontecimiento define a sus ojos la esencia de una época histórica: la nuestra. Vivimos en un mundo histórico y cultural del que Dios está en buena parte ausente. Esta realidad sociocultural constituye el trasfondo de la parábola nietzscheana.

Sin embargo, para Nietzsche es aún peor la increencia banal y confortable que la fe religiosa. La «muerte de Dios» es literalmente un acontecimiento «formidable». Aparentar ante ella indiferencia, como hacen los ateos, es una monstruosidad.

Por tanto, históricamente, para Nietzsche, «Dios ha muerto». Pero, ¿quién es ese Dios de quien Nietzsche anuncia su muerte? No cabe duda de que se trata del Dios cristiano. El propio Nietzsche nos lo dice: el más importante de los acontecimientos recientes, el hecho de que «Dios ha muerto», significa que «la fe en el Dios cristiano se ha vuelto increíble». Pero ya sabemos que en Nietzsche Dios no significa solamente la creencia de ciertos creyentes. Dios es también «la piedra sillar y la clave de bóveda del

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 108, pág. 147.

¹²³ Eusebi Colomer, *op. cit.*, pág. 272.

¹²⁴ *Ibid.*

mundo suprasensible o metafísico, que tiene en él su cimiento y su coronamiento».¹²⁵ En este sentido, como subraya Heidegger, hay que entender la «muerte» de Dios a la luz de la inversión de la metafísica llevada a cabo por Nietzsche. Entonces, decir que «Dios ha muerto» significa que el mundo metafísico se ha desmoronado, que «ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida».¹²⁶ Heidegger nos dice que «el fundamento suprasensible del mundo suprasensible, en cuanto realidad de todo lo real, se ha vuelto irreal».¹²⁷ «La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha tocado a su fin».¹²⁸ Las imágenes del sol, del mar y del horizonte, a las que antes me refería, cobran ahora un nuevo vigor bajo la interpretación de Heidegger. Soltar esta tierra de su sol, vaciar el mar y borrar el horizonte, son tres modos de expresar el hundimiento del mundo suprasensible, de todo fundamento trascendente. Ya no existe ningún sol suprasensible que nos ilumine con su luz y nos de fuerza con su calor. Carecemos de horizonte para nuestras posiciones de verdad y de valor. Ya no hay agua en ningún mar para saciar nuestra sed de infinito. El mundo metafísico en su conjunto y en su fundamento ha perdido su antigua vigencia.

Ahora bien, ese trasfondo metafísico de la fórmula de Nietzsche es lo que permite darnos cuenta de su tremenda radicalidad. La metafísica, en efecto, no es sólo el ámbito histórico en el que se plantea filosóficamente la cuestión de Dios, sino también y a la vez, «la cuestión de la verdad, del valor, de la moralidad, de la libertad, del sentido, de la razón o sinrazón del todo».¹²⁹ Si, pues, «Dios ha muerto», si el mundo metafísico se ha desmoronado, se ha hundido también con él todo lo que recibía de él su fundamentación, es decir, todo el sistema de valores e ideales de la cultura occidental, incluso en su reciente versión laica o humanista. En Nietzsche no puede tratarse, como en Marx o Feuerbach, de poner en lugar de Dios otras cosas, como la humanidad o la futura ciudad socialista, ni de substituir el ideal perdido por los nuevos ideales laicos de la razón, el progreso, la moral humanitaria y otras cosas por el estilo, ya que «Dios» significa ante todo el «lugar» y ese lugar no sólo ha quedado vacío sino que ha sido suprimido como lugar.¹³⁰ De ahí la reiterada advertencia ¡guardémonos! que Nietzsche formula en el fragmento 109 de *La gaya ciencia*. Guardémonos de poner en el mundo

¹²⁵ *Ibid.*, pág. 273.

¹²⁶ Martin Heidegger, *op. cit.*, pág. 162.

¹²⁷ *Ibid.*, pág. 189.

¹²⁸ *Ibid.*, pág. 162.

¹²⁹ Eusebi Colomer, *op. cit.*, pág. 273.

¹³⁰ F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, pág. 400.

ningún orden, finalidad o racionalidad de base orgánica o mecanicista, nos dice Nietzsche. El texto dice así:

El carácter del mundo en su conjunto, empero, es un eterno caos, no en el sentido de falta de necesidad, sino en el de la falta de orden, de estructuración, de forma, de belleza, de sabiduría y como quieran que se llamen nuestras particularidades estéticas humanas. [...] Guardémonos de reprocharle su dureza y su sinrazón, o bien lo contrario. No es ni perfecto, ni bello, ni noble, ni quiere ser nada de esto, ni tiende en modo alguno a imitar al hombre. No participa de ninguno de nuestros juicios estéticos o morales. [...] Pero ¿cuándo estaremos al cabo de nuestros cuidados y preocupaciones? ¿Cuándo dejarán de turbarnos todas estas sombras de Dios? ¿Cuándo habremos despojado completamente de sus atributos divinos a la naturaleza?¹³¹

Que «Dios ha muerto» no es sólo una proposición acerca del mundo suprasensible; es también una proposición acerca de *este* mundo. Hay que hacerse cargo efectivamente de esta muerte precisamente en relación con el mundo presente. Atribuirle cualquier tipo de orden, finalidad o racionalidad sería tanto como restaurar la metafísica.¹³²

Como observa Colomer, además de la palabra «acontecimiento», el relato de Nietzsche contiene también otras dos palabras clave: las palabras «acto» y «hecho». El insensato no se cansa de recordárselo a los hombres. «La grandeza de este acto ¿no es demasiado grande para nosotros?» «Este hecho sigue siendo para ellos más lejano que la más lejana estrella, y sin embargo, ellos lo han hecho.» Así, al mismo tiempo que un acontecimiento histórico o, mejor dicho, precisamente porque es un acontecimiento histórico la «muerte de Dios» significa también en Nietzsche un *hecho*, un *acto* humano, algo tan real y concreto como un asesinato. «¿Dónde está Dios? ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!» Ahora bien, es claro que Nietzsche no se contenta con constatar este hecho, sino que lo quiere y lo aprueba. «La “muerte de Dios” se convierte así en la máxima exigencia humana, en el acto liberador y humanizador por excelencia, un acto que no tiene par y que muestra hasta el fondo lo que el hombre es».¹³³ El hombre no llega a ser plenamente hombre hasta que empuña en sus manos el cuchillo deicida. Más aún, este acto empuja al hombre más allá de sí mismo, le introduce en una historia más alta de lo que ha sido hasta ahora toda historia, le obliga a inventar juegos sagrados, le fuerza a convertirse en dios, precisamente para poder ser digno de él.

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 109, pág. 148.

¹³² F. Martínez Marzoa, *op. cit.*, pág. 400.

¹³³ Eusebi Colomer, *op. cit.*, pág. 274.

Por eso espera Nietzsche que la «muerte de Dios» sea el comienzo de una nueva etapa de la historia. Hay que hacer de la «muerte de Dios» un renunciamiento grandioso y una continua victoria sobre nosotros mismos. Hay que corresponder a la grandeza de este acto, convirtiéndonos en «hombres liberados, a los que nada está prohibido». Hay que arriesgarse a volar y navegar más lejos que nunca. Es la *primera consecuencia* de aquella muerte, una consecuencia que no tiene nada de triste ni de sombría, pero que sólo advierten los filósofos y espíritus libres, los hombres que situados en las cimas, entre el ayer y el mañana, son capaces de trascender las sombras de la noche que se aproxima y de vislumbrar, detrás de ellas, la luz de una nueva aurora. Para estos hombres «prematurados», la conciencia de que el antiguo Dios ha muerto se acompaña de una sensación de aligeramiento, felicidad, esperanza, en una palabra, de un escalofrío de libertad. «El horizonte nos parece de nuevo libre. [...] El mar, nuestro mar está de nuevo abierto. Tal vez no haya habido jamás una mar tan abierto».¹³⁴ El hombre no busca ya los fines fuera, sino dentro de sí mismo; la vida se ha hecho libre. Ahora lo infinito se descubre dentro del hombre mismo.

Al referirse a este extraordinario estado de ánimo, Nietzsche ha hablado de «primera consecuencia» del gran acontecimiento. Pero no nos engañemos. Es primera en el sentido de movimiento espontáneo del espíritu y de anticipación esperanzada de lo que ha de venir, pero no en sentido temporal. En este último sentido, las consecuencias más inmediatas son exactamente de signo contrario. Nietzsche lo sabe muy bien: una «enorme lógica del terror», una larga serie de demoliciones, destrucciones y ruinas, un obscurecimiento y eclipse de sol como no tuvieron quizás par en la historia, están a punto de desencadenarse.¹³⁵ En este sentido, nada más lejos de Nietzsche que la actitud confortable de ciertos ateos que piensan haber encerrado ya para siempre a Dios en el trastero.

Pues bien, el insensato no sólo proclama la «muerte de Dios», sino que, mostrando una gran sensatez, advierte también inmediatamente la *enormidad* de este acontecimiento. Frente a la multitud de ateos vulgares que no se alteran ante la noticia, él pertenece al número reducido de los clarividentes que perciben lo que en este crimen está en juego y sienten que el cielo se hunde bajo sus pies:

¹³⁴ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 343, pág. 254.

¹³⁵ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, *op. cit.*, fragmento 343, pág. 454.

Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al soltar esta tierra de su sol? [...] ¿No caemos sin cesar? [...] ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No hace más frío? ¿No nos viene encima la noche?¹³⁶

Ahora esa nada proyecta su sombra sobre todo. «Nada» significa aquí: ausencia de Dios y del mundo suprasensible y, en consecuencia, ausencia de fundamento, origen y meta para toda realidad.¹³⁷ Para la mirada profética de Nietzsche, el nihilismo, «el más molesto de los huéspedes» llama a las puertas de occidente. Nietzsche sabe que si este sol, este horizonte y este mar no eran verdaderos, eran los únicos de los que el hombre disponía. Nietzsche sabe bien lo que significa en la vida del hombre esta renuncia:

Ya no volverás a rezar, ya no volverás a adorar, ya no volverá a descansar en una confianza ilimitada. Ya no podrás detenerte en una última sabiduría, una última bondad, un último poder y desguarnecer así tus propios pensamientos. [...] Hombre de la renuncia, ¿querrás renunciar a todo esto? ¿Quién te dará fuerzas para hacerlo? ¡Nadie ha encontrado todavía esa fuerza!¹³⁸

La muerte de Dios está muy lejos de ser para el hombre un suceso confortable. Es más bien una verdad amarga. Sin Dios, la realidad entera se hunde en la nada. «Pero Nietzsche se resiste a hacer del nihilismo la morada de su espíritu. Nietzsche tiene conciencia de que el nihilismo es una actitud que se autodestruye».¹³⁹ Así pues, le es preciso abandonar el nihilismo pero, ¿en qué dirección? Volver atrás sería tanto como restaurar la metafísica. No le queda sino ir hacia delante. Es preciso pasar por él, pero este paso es liberador. Como afirma Colomer, «el “no” se convierte en “sí” y lo que era una negación deja paso a la grande y definitiva afirmación».¹⁴⁰ Veamos el fragmento 285 del Libro IV:

Había una vez un lago que detuvo su corriente y construyó un dique allí donde antes corría: desde entonces el nivel de sus aguas se eleva sin cesar. Quizás aquella renuncia nos prestará justamente la fuerza para soportar la renuncia. Quizás el hombre se elevará cada vez más a partir del momento en que ya no corra a verterse en el seno de un Dios.¹⁴¹

¹³⁶ *Ibid.*, fragmento 125, pág. 161.

¹³⁷ Martin Heidegger, *op. cit.*, pág. 163.

¹³⁸ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia, op. cit.*, fragmento 285, pág. 209.

¹³⁹ Eusebi Colomer, *op. cit.*, pág. 282.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 283.

¹⁴¹ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia, op. cit.*, fragmento 285, pág. 210.

El nuevo hombre se descubre a sí mismo como el que dicta los valores, y con este descubrimiento adquiere la posibilidad de proyectar nuevos valores, adquiere la posibilidad de invertir todos ellos. El hombre goza ahora de una soberanía total. Lo que Nietzsche defiende es que cada cual proyecte sus verdades y valores con su propia fuerza, en función de su propia vida y como expresión de su propia fortaleza; que el hombre sea un ser creativo, creador de su propia vida y de su propia moral; que sea artista, que se cree su vida como si fuera su «obra de arte»; que exprese su fuerza en su creación de la verdad, en su propia producción de la verdad no subordinada a ninguna autoridad. «¡Nosotros [...] *queremos llegar a ser lo que somos* —los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se fijan su propia ley, los que se crean a sí mismos!».¹⁴²

El hombre capaz de tal creatividad, de tal fuerza, al que Nietzsche llamará *Superhombre*, será anunciado en *Así habló Zaratustra*. En cierto sentido, *La gaya ciencia* puede ser considerada precursora inmediata e incluso prólogo de este último texto, pues el fragmento 342, donde introduce a Zaratustra, lo utilizará Nietzsche de nuevo en las primeras líneas del *Zaratustra*. De hecho, como señala E. Fink, las ideas básicas y centrales de la filosofía de Nietzsche, a saber: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo y el superhombre, están ya anunciadas en *La gaya ciencia* como temas directores.

¹⁴² *Ibid.*, fragmento 335, pág. 244.

CONCLUSIONES

De la multitud de elementos que se entrelazan en la obra de Nietzsche he elegido en este trabajo aquellos en los que se articula una crítica fundamental de toda la tradición filosófica. Hemos visto cómo, a partir del análisis de las falsificaciones inherentes al lenguaje, Nietzsche llega a la conclusión de que la verdad es una mentira colectiva y el impulso de verdad un olvido inconsciente de esa mentira. La creencia de que el lenguaje proporciona un conocimiento del mundo es una ilusión, y tendencialmente la misma noción de conocimiento ya lo es, en la medida en que al margen de su función de construcción de un mundo dominable se la sobredetermina con un contenido de realidad injustificable. De esta manera, la crítica lingüística nos lleva directamente tanto a una profunda crítica de la verdad como a plantear el problema del perspectivismo. El lenguaje actualiza las cosas, no como son, sino en una perspectiva extraña a ellas. No tenemos más que «metáforas de las cosas», por consiguiente, perspectivas que les son extrañas e inadecuadas. Lo trágico radica en que la única manera de conocer la realidad es violentándola, falseándola. Así, pues, dentro de las perspectivas que imponemos a la realidad se alza nuestro mundo, el mundo que, tal y como nos lo representamos, es «verdadero» para nosotros.

En *Humano, demasiado humano* Nietzsche emprende la tarea de destruir las continuas ilusiones de «mundos dobles» que se generan en el lenguaje, las continuas referencias a mundos verdaderos que quieren justificar y garantizar nuestras creencias y nuestros actos. Así, la propuesta de Nietzsche consiste en la disolución de las pretendidas oposiciones (ser verdadero/apariencia, reposo/movimiento, razón/sensibilidad), basadas en un «error de la razón», para afirmar que aquellos polos a los que se les atribuye mayor valor no son más que «sublimaciones», en las que el elemento básico del que surgen prácticamente se ha volatilizado. Así, la función de la psicología desenmascaradora es la de desmitificar los valores ideales considerados más nobles, lo que lleva a la crítica de las perspectivas trascendentes desde las que la metafísica interpreta lo existente. En *La gaya ciencia* hemos visto cómo esta crítica se hace más abarcadora y fundamental al extenderse hasta toda fundamentación global de lo existente, cuyo modelo será la relación platónica entre la idea y la cosa sensible.

Si Dios ha muerto, si el mundo suprasensible se ha desmoronado, entonces no queda nada en donde el hombre pueda apoyarse ni hacia donde pueda orientarse. Que

Dios haya muerto, que la verdad suprema se haya vuelto error, que el mundo verdadero haya devenido fábula, son tres modos de definir el nihilismo. Sin embargo, para Nietzsche el nihilismo debe ser superado. El nihilismo es a sus ojos el estadio intermedio entre el ayer y el mañana. Ha de ser asumido radicalmente y con todas sus consecuencias. Sólo entonces, en esa asunción, es superado como nihilismo. De esta manera, surge por vez primera la gran afirmación: la afirmación de «este» mundo, el mundo espacio-temporal del devenir y de la vida, como el único mundo verdadero. Esta afirmación que exige Nietzsche es un acto por excelencia creativo. El hombre se orienta hacia nuevos mares. Se le restituyen todas las trascendencias, y con ello se le restituye la suprema libertad de proyectar sus propias verdades. Queda, empero en pie el problema de si el hombre en adelante podrá saber a qué atenerse, de si lo sensible como sensible se basta a sí mismo, de si es posible, como señala Marzoa, una comprensión del ente que no consista, de un modo u otro, en la posición del ser.

La crítica nietzscheana va dirigida contra toda filosofía primera, contra una idea de fundamentación que impera a lo largo de todo el pensamiento occidental. Al mostrarse la ilusión de tal proceso fundamentador, parece alejarse consecuentemente toda idea de una filosofía primera que establezca las bases ciertas e indubitables sobre las que se puede erigir el sólido edificio del conocimiento. Cae así el presupuesto cartesiano decisivo para todo el desarrollo de la filosofía moderna. En este sentido, puede verse en la tarea de destrucción de Nietzsche la irrupción de una problemática que ha sido recogida en época reciente. Me refiero sobre todo a la crítica de los supuestos cartesianos del saber que se produce en el pensamiento del último Wittgenstein, o a la problematización de la verdad y el conocimiento llevada a cabo por Foucault, así como a los intentos de repensar la historia de la ciencia a partir del impulso original de Kuhn y los trabajos posteriores de Feyerabend, Lakatos, etc. Recoger en nuestra época el pensamiento de Nietzsche de un modo consecuente no puede dejar de seguir la confluencia de estas líneas.

Este es, pues, el ámbito problemático al que nos lleva la reflexión sobre el pensamiento de Nietzsche.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

NIETZSCHE, Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990.

_____, *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 2011

_____, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2009.

_____, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2009.

2. Estudios sobre Nietzsche

COLLI, Giorgio, *Introducción a Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2000.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, Vol. III.

CONILL, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

DANTO, Arthur, *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, Nueva York, 2005.

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1984.

GRANIER, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, París, 1966.

HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995.

MARZOA, F. Martínez, *Historia de la filosofía*, Ediciones Istmo, Madrid, 1995, Vol. II.

VERMAL, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987.

WILLIAMS, Bernard, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Tusquets, Barcelona, 2006.