

## Nietzsche: creencia, verdad y fundamento

Sergio Sánchez

*La verdad jamás puede ser dicha de modo que  
pueda ser comprendida sin ser creída. William Blake*

*La dificultad estriba en darse cuenta de la  
falta de fundamento de nuestro creer. Ludwig Wittgenstein*

*Si alguien intentase algún día, para continuar  
consecuentemente a Kant, una cuarta Crítica, que sería  
la de la Pura creencia, llegaría en su Dialéctica trascendental  
a descubrirnos acaso el carácter antinómico, no ya de la  
razón, sino de la fe, a revelarnos el gran problema del Sí y el  
No, como objetos, no de conocimiento, sino de creencia.*

Antonio Machado

Un rasgo singular y sin dudas decisivo para la caracterización de la filosofía de Nietzsche, lo constituye su rechazo de la distinción tradicional entre apariencia y realidad. Tal rechazo es una consecuencia directa de la negación de una realidad-en-sí y de la concomitante negación de la verdad como correspondencia -lo que es otra cara de la afirmación del perspectivismo<sup>1</sup>.

Sucintamente, estos temas se implican entre sí del modo siguiente: la posibilidad de algo como una cosa-en-sí, esto es, una realidad que no tuviera ninguna relación con nada más, ni aún con nosotros en tanto cognoscentes -o bien que sí tuviera relación con otras cosas, pero preservando en sí un conjunto

de propiedades que le pudieran ser atribuidas con prescindencia de toda relación-- resulta insostenible y su afirmación no es más que mero "artículo de fe". Frente a tal hipotética realidad, nos encontramos desprovistos de toda razón y de toda experiencia que nos autorice a sostener su existencia de la forma que sea. En consecuencia, no podemos afirmar que haya realidad alguna a la espera de ser descubierta por nosotros, sino que toda realidad *es, y es lo que es*, sólo en la medida en que se encuentra en relación con otras realidades, entre las que, por supuesto, se encuentra *esa* que somos nosotros mismos. En tal circunstancia, si todavía podemos caracterizar como verdaderas a algunas de nuestras creencias y representaciones, incluso si éstas son las que proveen una descripción del mundo y la vida en términos de la propia óptica de Nietzsche, no será debido a que las mismas se encuentren implicadas en una relación de correspondencia con una realidad exterior a ellas, sino que la propiedad de la verdad les pertenecerá como resultado de una *constitución* supeditada al juego de relaciones teórico-prácticas que configura cada distinta forma de vida o perspectiva. Esto es lo que Nietzsche expresa diciendo que la verdad es una creación en lugar de ser un descubrimiento. "La 'verdad' no es, pues, algo que exista y que corresponda encontrar, descubrir, sino algo que *ha de ser creado*" (FP., 1887-88, 9 [91])<sup>2</sup>.

Así, en ausencia de una realidad (en sí), no queda más que la apariencia. "La oposición entre el mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la oposición entre "mundo" y "nada"" (1888-89 14 [184]). Sin embargo, al afirmar esto se debe tener en cuenta el hecho de que no es posible, tras la desaparición del concepto de realidad que le estaba siempre asociado, seguir pensando la apariencia en los términos en que era tradicional hacerlo, términos que la presentaban como realidad degradada o afantasmada: *aparente*.

En otras palabras, debe afirmarse que no hay más realidad que la apariencia; que no hay una instancia más segura, más estable, más *real* que ella, con lo que se dice que la apariencia *es* la realidad y toda la realidad<sup>3</sup>. De aquí que no pueda decirse que Nietzsche niegue realidad al mundo, pues todo lo que hace es negar que la realidad de éste consista en lo que se ha entendido por cosa-en-sí y extraer inmediatamente las consecuencias de semejante negación.

Una de estas consecuencias, quizás la más rica en sugerencias que se proyectan al conjunto de los escritos nietzscheanos, es que al ser negada toda realidad trascendente a nuestro lenguaje y nuestras representaciones, estos

abandonan el lugar derivado y subsidiario de “lo que realmente son el mundo y la vida” para incorporarse al mismo espacio de realidad al que se ha incorporado la apariencia, una vez liberada de su despótica compañera, la realidad-en-sí. En este contexto, parece inevitable que modificar en un punto cualquiera nuestras creencias fundamentales acerca del mundo y la vida y, en consecuencia, el lenguaje que utilizamos en su descripción, equivale a provocar un cambio en lo mismo que somos y que es el mundo, así como sucede en un poema en el que, en virtud de serle tan decisivamente esencial la forma, un ínfimo cambio en ella produce una variación concomitante en el significado total del mismo<sup>4</sup>. Pero esto nos sitúa precisamente frente al hecho antes aludido de que cada descripción que realicemos del mundo y/o de nosotros mismos no podrá ser caracterizada como verdadera en virtud de su *adecuación* o *correspondencia* con “lo que realmente es el mundo” o con “lo que realmente somos”, sino que deberá serlo por otras razones. Entre éstas últimas, las que más a menudo han sido señaladas por los intérpretes de Nietzsche son aquellas que harían de éste un defensor de la llamada “teoría pragmatista de la verdad”<sup>5</sup>.

Es nuestro propósito en el presente trabajo considerar algunos de los textos que más claramente parecen confirmar dicha interpretación de la concepción nietzscheana de la verdad, a fin de determinar la corrección y el alcance de la misma. Para esto, resultará imprescindible tener presente el contexto antes descrito, pues a la vez que constituye el espacio en el que se inscribe la aludida negación de la verdad como correspondencia, provee el marco general de las afirmaciones que han dado pie a que se atribuyera a Nietzsche una concepción pragmatista de la misma.

#### • *Ser verdadero*

Son numerosos los textos en los que Nietzsche parece sugerir que lo que proporciona a nuestras creencias y descripciones el carácter o la propiedad de ser verdaderos, es el hecho de que las mismas nos resultan imprescindibles para vivir en la forma que lo hacemos o bien que son verdaderas en vista de resultarnos útiles de un modo decisivo.

Tal parece ser el sentido del siguiente fragmento de 1872, incluido en *El libro del filósofo*, en el que se dice que “...las verdades” se demuestran por sus efectos, no por pruebas lógicas, pruebas de la fuerza. Lo verdadero y lo eficaz

se identifican...” (LF, p.29).

Otro tanto parece afirmar un texto de *Más allá del bien y del mal* en el que, rechazada la correspondencia como criterio para evaluar un juicio, leemos que “La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la especie, quizás incluso selecciona la especie;...” (MBM § 4, p.24. Reproducido con algunas variantes en FP., 1884-85, 35 [37]).

Sobre la misma base de rechazo de la posibilidad de la correspondencia, un párrafo de *La gaya ciencia* contiene la siguiente afirmación: “En realidad, no poseemos órgano alguno para el conocimiento, para la verdad. Sabemos (o creemos saber o nos figuramos) lo que conviene que sepamos en interés del rebaño humano...” (GC., § 354, p.206).

Finalmente, en un fragmento de los años 1888-89, se explica en los siguientes términos el carácter de las verdades lógicas: “Las categorías son “verdades” sólo en el sentido de que son vitales para nuestra existencia, del mismo modo que el espacio euclidiano es tal “verdad” relativa” (FP., 1888-89, 14 [152]).

En todos los casos da la impresión de que se está afirmando la misma idea con ligeras variaciones: lo que cuenta como verdadero se identifica siempre con lo que vale positivamente como útil. Es importante reparar aquí en el hecho de que lo útil, como quiera que ello sea entendido, parece estar indisolublemente unido a un valor positivo, tal que su consecución ha de ser estimada siempre como ventajosa.

Sin embargo, son frecuentes los pasajes de la obra de Nietzsche en los que estas ideas aparecen ya relativizadas ya explícitamente contradichas. Si consideramos los textos que son relevantes en este punto según el tipo de objeciones a tales ideas que parecen contener, los mismos pueden ser reunidos en tres grupos:

a) Aquellos textos en los que o bien se pone en duda que la verdad pueda depender de la utilidad o bien se niega esto de plano.

Entre ellos se puede incluir el fragmento final del pasaje antes citado de *La gaya ciencia* en el que tras afirmarse que “no poseemos órgano alguno para la verdad” y que sólo sabemos “lo que conviene que sepamos en interés del rebaño humano”, se dice que incluso “lo que llamamos en este caso utilidad no es más que una creencia, un juego de la imaginación o tal vez esa necedad funesta que algún día hará que perezcamos” (GC., § 354, p.206).

En otro párrafo de la misma obra se dice asimismo que “hemos arreglado

para nuestro uso particular un mundo en el cual podemos vivir concediendo la existencia de cuerpos, líneas, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y substancia, pues sin estos artículos de fe nadie soportaría la vida. *Pero esto no prueba que sean verdad tales artículos*. La vida no es un argumento..." (*ibid.*, § 121, p.111 nosotros subrayamos).

Igualmente, en *Más allá del bien y del mal* leemos: "Nadie tendrá fácilmente por verdadera una doctrina tan sólo porque ésta haga felices o haga virtuosos a los hombres /.../ La felicidad y la virtud no son argumentos" (MBM, § 39, p.63).

Finalmente, entre los fragmentos póstumos encontramos pasajes como los siguientes:

"Las "verdades" aprióricas más firmemente creídas son para mí— *por lo pronto, conjeturas*; por ejemplo, la ley de causalidad; creencias sólidamente arraigadas, a tal punto que desecharlas significaría la ruina de la especie. Pero, ¿demuestra esto que son verdaderas? ¡Vaya una deducción! ¡Como si el hecho de que perdure el hombre fuese una prueba de la verdad!" (VP.,III, § 327, p.196).

"¿Qué constituye la *prueba* de la verdad? La sensación de poder acrecentado —la utilidad—, la necesidad perentoria;—en una palabra, *ventajas* (esto es, premisas de cómo *debiera* ser la verdad para ser reconocida por nosotros). Pero esto es un *prejuicio*, un indicio de que no se trata realmente de la verdad..." (FP.,1888-89, 15 [58]).

b) Aquellos en los que se enfatiza la utilidad —incluso en su grado máximo de imprescindibilidad— del error, de la falsedad, de la ilusión, etc. Según esto, no parece que podamos afirmar que lo verdadero y lo útil sean equivalentes e intercambiables. Antes bien, los textos a los que aludimos parecen distribuir de tal modo la noción de utilidad que la misma puede ser paradójicamente extendida a conceptos y valores antitéticos de lo verdadero. Con ello, si lo verdadero es aquello que es útil, esto no implica que sus antítesis (lo falso o lo erróneo o lo ilusorio) no puedan ser —y efectivamente sean— *también* útiles.

Así, en uno de los fragmentos de los años 1887-88 leemos: "La óptica de todas las funciones orgánicas, de los instintos vitales más fuertes: la fuerza *quiere* el error en toda vida; el error en tanto que condición previa del pensamiento mismo" (FP.,1887-88, 10 [159]).

Pero donde con mayor énfasis y contundencia aparece expresada esta idea;

es en otro pasaje del párrafo 4 antes citado de *Más allá del bien y del mal* párrafo que curiosamente ha sido muchas veces invocado para apoyar la tesis de una concepción pragmatista de la verdad en las obras de Nietzsche: "...nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos ( de ellos forman parte los juicios sintéticos *a-priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas /.../ que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de la vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales..." (MBM, § 4, p.24).

También se podrían incluir en este grupo los textos cuya lógica en extremo paradójal --y, no obstante, plena de coherencia, como más adelante intentaremos mostrar-- llega a identificar sin más la verdad con el error. Tal el caso del siguiente fragmento póstumo: "*La verdad es aquella clase de error sin la cual una cierta especie de seres vivos no podría vivir*" (FP., 1884-85, 34 [253]).

Y si entendemos la palabra "irrefutables" en un sentido que incluya cierto matiz de imprescindibilidad, el siguiente aforismo de *La gaya ciencia* reviste idéntico significado.

"¿Cuáles son, en último término, las verdades del hombre? sus errores *irrefutables*" (GC, § 265, p.141).

c) Aquellos en los que parece negarse la identificación entre lo verdadero y lo valioso, al caracterizarse a lo verdadero como peligroso o perjudicial para nuestra vida. Según esto, quedaría cuestionada la identidad de lo verdadero y lo útil si es inevitable, como parece, concebir lo útil investido de un valor positivo.

Entre tales textos, podemos incluir a los diversos pasajes de *El nacimiento de la tragedia* que trazan una pintura de la cultura griega en la que ésta es presentada como la creación de un tipo humano cuya excitabilidad de sentimientos y especial sensibilidad a los aspectos más amenazantes de la existencia, sólo pudo sobrevivir a la sombra de "la montaña mágica del Olimpo", esto es, la creación "artístico-natural" de los dioses: un vasto "velo de Maya" tendido sobre la aterradora "verdad" de la existencia, a cuya mirada de Gorgona no hubiese sobrevivido (NT, "Ensayo de autocrítica"; § 3, § 7, § 8).

Asimismo, en estrecha afinidad con esta obra de juventud, numerosos fragmentos dispersos entre los póstumos reiteran de diverso modo la afirmación según la cual "*Tenemos el arte para no perecer ante la verdad*" (FP, 1888-89, 16 [40], 6; 17 [3]; 1887-88, 11 [415]).

Pero sin dudas, la expresión más clara y contundente de la peligrosidad que va unida a la verdad, la hallamos en *Más allá del bien y del mal* en los siguientes términos: “Algo podría ser verdadero aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aun, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia,— de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de “verdad” que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada.” (MBM, § 39, p.64).

Si ahora se presta atención a los distintos textos citados y se repara en los diferentes obstáculos que los mismos presentan para ser interpretados sin más en apoyo de una concepción *sensu pragmatico* de la verdad, no parecerá forzado concluir que semejante concepción, si no es del todo ajena a su autor —pues parece innegable que Nietzsche reconoció más de una vez la fuerza persuasiva de la “imprescindibilidad” en punto a la determinación de lo que suele contar como verdadero— sí debe ser desestimada como concepción a la que hubiera adherido claramente en algún momento. Al respecto nos parece que los textos citados —como asimismo otros muchos que se encuentran dispersos en el *corpus* nietzscheano— indican que Nietzsche no afirmó jamás de modo claro que se debía tener a la utilidad o a la imprescindibilidad para la vida como *criterio* de lo verdadero, ni elaboró jamás teoría alguna de la verdad en reemplazo de lo que sería la teoría de ésta como correspondencia. Incluso más, no parece que haya separado nunca —ni en su mente ni en sus escritos— el significado del término “verdad” de su acepción correspondentista, lo cual parece imponerse como evidente a la hora de otorgar sentido y coherencia a diversos pasajes —algunos de los cuales citamos más arriba— en los que de modo provocativo y paradójico identifica “verdad” con “error” o con “falsedad”. En efecto, si se da por sentado —como nos parece que hace Nietzsche— que el término “verdad” no puede designar en rigor otra cosa que la relación de correspondencia entre nuestras descripciones del mundo y este mismo mundo “tal como es en sí” y si, al propio tiempo no se cree que semejante relación pueda tener lugar en modo alguno, entonces se está naturalmente en situación de tener que admitir la inviabilidad de una distinción que, inextricablemente unida al clásico par conceptual *apariencia-realidad*, ha revestido la máxima importancia en la tradición que Nietzsche enfrenta: la distinción *verdad-falsedad*. No cabe duda

de que inscritas en este contexto, nuestras afirmaciones acerca de lo que sea, estarán expuestas a revestir en ocasiones un aire paradójico y hasta desconcertante; en especial, así parecerá a quienes mantengan compromisos más o menos realistas en estos temas. Tanto más en el caso de que sea Nietzsche quien haga tales afirmaciones, afecto como es a un lenguaje hiperbólico y muchas veces provocador. Sin embargo, toda paradoja y todo desconcierto pueden ser “curados” o, al menos, mitigados si se explicita de modo pertinente el contexto último y los más básicos presupuestos de tales afirmaciones. La dificultad de tal explicitación estriba en que la misma debe ser capaz de proporcionar criterios para comprender y no adscribir al terreno del disparate afirmaciones como las antes aludidas que establecen la identidad e intercambiabilidad de lo verdadero y lo falso.

Pero precisamente aquí, puede ayudarnos pensar en la acepción de verdad que Nietzsche tiene *in mente*. Si, como creemos, tal acepción no es otra que la tradicional acepción de la verdad como correspondencia y si Nietzsche descrece por completo de la posibilidad de una tal relación entre nuestras representaciones y una realidad en sí, decir que todas nuestras verdades no son sino falsedades perfectas, no es más que una manera desafiante y provocadora de afirmar que nada nos autoriza a mantener la creencia en dicha relación y que tal creencia es falsa desde que sólo podría ser hecha verdadera si se pudiera mostrar que es adecuada o que se corresponde con la misma realidad en sí que su definición presupone. Pero esto equivaldría a pretender probar que es verdadera en virtud misma de su característica y esencial propiedad de verdad (Cfr.MBM, § 11, p. 32):

Lo que hace a Nietzsche calificar como falsas a las creencias que presuponen la correspondencia como su fundamento, es el hecho de que éste, precisamente, les falta en igual medida que a cualquier otra concepción de la verdad, incluida, claro está, la pragmatista. Pues en realidad, Nietzsche no parece haber valorado como “mejor” o en algún aspecto “más verdadera” a ninguna teoría de la verdad, lo cual explicaría el hecho de que él mismo no haya elaborado ninguna en reemplazo de la teoría de la correspondencia. Y quizás esto no sólo se debiera a una imposibilidad teórica que no pudiera vencer. Es posible que estimara que la noción de verdad no debía ser determinada teóricamente en los términos de una definición más o menos precisa. ¿Acaso no ha vivido y aun vive la humanidad —exclusión hecha de los filósofos— sin ninguna *teoría* semejante y

sin encontrar, empero, ningún impedimento para caracterizar actitudes, creencias, afirmaciones, etc. como verdaderas o falsas?

No obstante, ¿responde esto todas las preguntas que la lectura de Nietzsche suscita en este punto? Si creencias como la que entiende que la verdad descansa en la correspondencia junto con la amplia constelación de otras creencias que le están inseparablemente asociadas --la casi totalidad de lo que Nietzsche denomina pensamiento metafísico-- no cuenta a su favor con ningún fundamento, con ningún criterio cierto y definitivo, ¿cómo es que las mismas han sido y son sostenidas de modo tan confiado y con tanta constancia, incluso por parte de pensadores que parecen los menos dispuestos a dejarse engañar en este terreno? ¿No priva Nietzsche a su propio discurso de una considerable cuota de riqueza interpretativa al criticar tan radicalmente la correspondencia y, a la vez, no adherir a los argumentos en pro de una formulación alternativa de verdad, por ejemplo, la formulación pragmatista? ¿No es esto, precisamente lo que se ha señalado cuando se ha visto a su filosofía confinada casi por entero en los alcances *negativos* de su crítica, agotando su relevancia filosófica en la pura *negatividad* de ésta? En otras palabras, ¿no acaba su crítica por multiplicar hasta tal punto las sospechas y llevar hasta tal extremo sus preguntas que debiéramos considerar a su filosofía como una versión --romántica, si cupiera expresarse así-- del escepticismo? Después de todo, ¿no sería natural y hasta previsible que Nietzsche, como su Zarathustra, "amante de enigmas", quisiera preservar también aquí un enigma y respondiese por tanto con un *non plus ultra* a nuestras perplejidades? "¡No pretendamos negar al mundo su carácter desconcertante y enigmático!" (VP, III, § 376, p.222).

• *Creer*

Sin embargo, nos parece que Nietzsche ha indicado una respuesta a la pregunta de por qué es que ciertas ideas, incluso o sobre todo aquellas que bajo la denominación de "metafísicas" critica por carecer de todo fundamento --no obstante pretender que cuentan con uno-- han perdurado tanto manteniéndose inmunes a cuanto podría haberlas disuelto o alterado de manera substancial.

Si volvemos sobre uno de los fragmentos antes citados como lugares en los que Nietzsche relativiza la utilidad como criterio, podemos ver que allí se dice que ésta "no es más que una *creencia*" (GC, § 354, p.206 --cursiva nuestra).

Asimismo, en otros fragmentos se llama a muchas ideas fundamentales –ideas sin las cuales “o soportaríamos la vida”– “artículos de fe” ( *ibid.* § 121, p. 111). En estos y en otros casos, Nietzsche parece sugerir que es nuestra *creencia* acerca de que algo es útil o imprescindible para nuestra vida –creencia que bien puede ser falsa o, como frecuentemente leemos, ser una “ilusión”– lo que nos hace considerarlo como verdadero y no debido a una causa cualquiera que trascienda el horizonte de nuestra creencia. Parece alentar aquí la misma preocupación que encontramos cuando Nietzsche afirma en otra parte que al hombre de conocimiento debería preocuparle, más que la búsqueda de los verdaderos motivos de la acción humana, cuáles han sido “las creencias que han ido unidas a este o el otro motivo, es decir, lo que la humanidad se ha representado hasta el presente como los verdaderos móviles de sus actos. La dicha y la desgracia de los hombres han dependido de su fe en tal o cual motivo, no de que el motivo fuese verdadero” (GC, § 44, p. 51-52).

Esta posición se hace más clara y plausible si, suspendiendo nuestra valoración más corriente de lo que es creer o tener una creencia –una valoración que en términos nietzscheanos podría calificarse de platónica, pues sitúa al creer (*doxa*) en el extremo inferior de la jerarquía del conocimiento, reservando la cumbre para el saber científico (*episteme*)<sup>6</sup>– prestamos atención al uso que Nietzsche hace de esta palabra (*Glaube*).

En un fragmento de *La voluntad de poder* parece hacer de la creencia una instancia tan elemental y constitutiva de las distintas perspectivas o formas de vida, que al menos en el orden del conocimiento no podría pensarse nada más fundamental: “El *creer* es lo primario ya en toda impresión sensorial; ¡una especie de decir sí es la *primera* actividad intelectual! ¡En el principio es el “creer cierto”!” (VP., III, § 295, pp. 182).

Otras precisiones de Nietzsche en torno a este tópico son tan sugerentes, como fragmentarias y parcas: hasta tal punto representa el de creencia un concepto límite: “¿Qué es una *creencia*? ¡...! Cada creencia es un *tener-por-verdadero*” (FP., 1887-88, 9 [41]). “La valoración: “creo que esto y aquello es así” como *esencia* de la “verdad”” (FP., 1887-88, 9[38]).

Ségún esto, no es que creemos en algo *porque* es verdadero sino que es verdadero *porque* lo creemos. Una verdad-en-sí es pues imposible: le faltaría la valoración del “*así es*” (FP., 1885-87, 7 [63]); el elemental asentir de donde toma su “*esencia*” todo *ser-verdadero*. En este contexto, el creer aparece como

lo más fundamental, como instancia enraizada en nuestra misma animalidad, más fundamental, por tanto, que nuestra conciencia, a la cual cabe imaginar que le faltaría todo objeto de no serle provistos éstos por aquél “creer cierto” que, según vimos, Nietzsche caracteriza como “lo primario ya en toda impresión sensorial” y como “la primera actividad intelectual” (FP., 1885-87, 7 [4]. Cfr. también GC, § 344, p.188-191.). Un fragmento póstumo enfatiza este ser-fundamental de la creencia al afirmar que “Admitiendo que se pudiera determinar cuál es la fe más confiable, la más antigua, la menos discutida, la más honesta que existe entre los hombres, se podría conjeturar con un alto grado de verosimilitud que ella es al mismo tiempo *la más profunda, la más animal, la más “inconsciente”, la que mejor se perrecha en contra de las razones, la más antiguamente abandonada por las razones*” (FP., 1885-87, 4 [8]— subrayado nuestro). Más adelante, al referirse a cuál es específicamente esta fe, el mismo fragmento nos proporciona una respuesta a las preguntas que antes formuláramos respecto de por qué las llamadas “ideas metafísicas” han sido antes y son todavía, sostenidas de forma tan persistente. Podemos aceptar que se trata de una cierta respuesta no obstante parecer que traslada a otro plano —el de la creencia— el blanco de la pregunta “¿por qué?”. “El hombre es ante todo un animal *portador de juicios*, pero en los juicios se encuentra nuestra fe más antigua y persistente, a la base de todo juicio hay un tener-por-verdadero y una afirmación, una certeza de que tal cosa es así y no de otro modo, que aquí el hombre “ha reconocido” realmente: ¿*qué* es entonces aquello que en todo juicio, es inconscientemente creído verdadero?— El que tengamos derecho a *distinguir* entre sujeto y predicado, entre causa y efecto— es nuestra fe más fuerte; de igual modo, en el fondo, la creencia en la causa y el efecto, en la *conditio* y el *conditionatum* no es más que un caso particular de la fe inicial y universal, de nuestra fe original en el sujeto y el predicado...” (ibid. Cfr. también FP., 1885-87, 7 [63]).

Basta preguntarse qué podrían designar para nosotros verbos como pensar, juzgar, argumentar, etc., una vez que nos hubiésemos deshecho de lo que en estos textos se denomina nuestra “fe más fundamental”, para tener la medida exacta de cuán decisiva es esta instancia y hasta qué punto es inseparable del entramado más elemental de las distintas perspectivas o formas de vida. En efecto, para cada una de éstas la creencia es el dominio de la inmediatez: se está inmerso en un determinado complejo de creencias como se es parte de un mundo dado y esto

de modo tan decisivo, que no se ve cómo ambas cosas —estar instalados *en* un cuerpo de creencias y estar instalados *en* un mundo determinado— podrían distinguirse y separarse<sup>7</sup>. Así como se está en un mundo, así se está en un complejo de creencias: “como el agua está en el agua”, en una continuidad tal con la totalidad de objetos que conforman la específica perspectiva o forma de vida de que se trata, que no hay espacio para mediación alguna de representaciones. La representación sólo es posible y tiene lugar *derivadamente*, en el suelo provisto por nuestras creencias fundamentales, el cual ha de ser considerado como la *presentación* originaria, no derivada de ninguna instancia *anterior* que pudiera ser identificada como su *fundamento* y en referencia al cual pudiera justificarse. Como presentación primera, nuestras creencias constituyen la condición de posibilidad de toda *re-presentación*, para la que proveen tanto el contexto de su inteligibilidad como el marco de su justificación posible<sup>8</sup>. Creer es pues sin *fundamento*. Cualquier instancia que señaláramos como el fundamento de nuestras creencias básicas, sería ya un fragmento de nuestra interpretación, esto es, sería parte de nuestras mismas creencias básicas. Tales creencias son sin más *lo dado*. (Pero lo dado entendido, como lo concibe Nietzsche, sin el carácter de un fondo *metafísico* primordial, sino considerado *sub specie historiae*, como resultado histórico).

Así, en este nivel que estamos considerando, *seres ser-creído*. Nunca somos otros ante nuestros ojos —ojos cuyo “ver” sólo es posible a la luz de nuestras creencias, inextricablemente confundidas con ellos e “invisibles” como ellos son para sí mismos— que quienes creemos ser. Otro tanto sucede con nuestro mundo, del que somos parte esencial y sin referencia al cual no nos comprenderíamos de modo alguno. Cuando experimentamos con toda certeza lo que somos y lo que es el mundo y lo expresamos diciendo que *sabemos* con seguridad todo esto, lo que hacemos, tanto si tenemos conciencia de ello como si no—y cuanto más creemos menos conscientes somos de estar creyendo y no “puramente” *sabiendo*<sup>9</sup>—, es expresar el vigor y la fuerza de nuestro creer, entrando de lleno en su corriente y dejándonos llevar por ella, lo cual hace que se nos oculte el propio hecho de que *creemos* y que en cambio estemos persuadidos de que, si lo creemos es *porque* así es y no a la inversa. En verdad, no podríamos decir qué sería de nosotros si nuestro mundo y nuestras vidas no fuesen lo que *creemos* que son, pero cabe aventurar que seríamos otros —ótras vidas en otros mundos—o, lo que es igual, que no seríamos. Como ya

apuntáramos al inicio, habiendo sido excluida la distinción entre apariencia y realidad, y constituyendo nuestras creencias básicas la instancia más fundamental del orden de la apariencia —según las características de ésta ya explicitadas—, basta cambiar una parte del entramado de aquellas para provocar una alteración consecuente en la totalidad del mismo, esto es, en la totalidad de lo que para nosotros es el mundo y la vida. Pues estos no son nada al margen de lo que creemos que son. Y si algo fueran, no lo podríamos concebir, y si lo pudiéramos concebir, encontraríamos que es “intraducible como una música”. Cuando en nuestra búsqueda de las raíces del conocimiento y del mundo arribamos a nuestras creencias más fundamentales, aquellas más allá de las cuales no podemos ir, encontramos que las mismas sencillamente *están ahí*, como la propia vida, de la que se ha dicho que “vive porque vive”: sin fundamento ni por qué<sup>10</sup>. He aquí otra razón por la que Nietzsche, después de realizar su crítica de la teoría tradicional de la verdad y tras concebir el “fundamento” de nuestro conocimiento en términos de un creer o una fe inseparable de cada perspectiva o forma de vida, no intentó formular una nueva concepción positiva de la verdad: sencillamente debió encontrarse, en vista de sus propios presupuestos, con que el concepto de verdad resulta *indefinible*, si bien de un modo hartó especial, pues, implicado inextricablemente en aquellas creencias que articulan toda posibilidad de juicio, reviste un carácter similar al de los axiomas y primeros principios lógicos, los cuales a la vez que indefinibles, no están necesitados de definición alguna. *Ser verdadero y ser creído* son uno: la verdad *se da* simplemente, no mediada por nuestras representaciones, sino en la inmediatez misma del mundo y la vida. Este darse es el de la propia realidad, del sí mismo de todo ser, irreductible por principio a la red de conexiones que nuestro conocimiento establece. La verdad se da inmediatamente como la realidad misma, sin posibilidad de un cuestionamiento último acerca de su fundamento o razón de ser.

• *Nihilismo*

*Girando y girando en espiral  
el halcón no oye al halconero;  
las cosas se deshacen; el centro no se mantiene;  
sólo la anarquía anda suelta por el mundo,  
anda suelta la corriente teñida de sangre y por doquiera  
ahoga la ceremonia de la inocencia;  
los mejores carecen de convicción, mientras que  
los peores están llenos de apasionada intensidad.*

W. B. Yeats

*Los Titanes podrían estar satisfechos por su éxito arrasador.*

Ernst Jünger

*El desierto crece. ¡Ay de aquél que alberga desiertos!*

Nietzsche

El carácter elemental y primario del creer —carácter de su preeminencia respecto de la actividad consciente, a la que relega a un plano derivado y epifenoménico— pone en evidencia que nuestra vinculación con los seres y objetos del mundo es una vinculación fundada en la *confianza* antes que en un cerciorarse crítico de nuestro conocimiento. “Antes” significa aquí que una forma elemental de asentimiento —un grado de lo que Nietzsche llama *afirmación*— proporciona el suelo (*Boden*) en el que el conocimiento podrá establecerse. Asimismo, permite apreciar el hecho de que la unidad que nuestro conocimiento discierne entre los diversos elementos que configuran el mundo de una determinada perspectiva, es una unidad que ha sido establecida *de hecho* por la fuerza de dicho creer.

Ahora bien, a la luz de nuestro anterior desarrollo, podemos pensar esta unidad fundamental como un entramado viviente de creencias básicas, teniendo presente que hablar de “unidad de creencias” por una parte y “unidad del mundo” por otra, no es más que una comodidad expresiva que no debe ocultarnos el hecho de la única unidad ya aludida de *creer y ser y ser-verdadero*, unidad *anterior* a la *krisis* (escisión) de apariencia y realidad. La afirmación de

vida o perspectiva --por lo tanto, cuanto más poderosa es esta misma vida--, mayor es el carácter de realidad o la calidad de ser propio del mundo en ella implicado. “La vida --leemos en un texto póstumo-- está fundada sobre la condición de una creencia /.../ cuanto más poderosa la vida, tanto más ancho es el mundo conjeturable (*die errathbare Welt*), el mundo que, por así decirlo, ha sido *hecho ser*” (FP., 1887-88, 9 [91]).

En este contexto adquiere toda su peculiar elocuencia la figura del artista nietzscheano, creador por excelencia, entrelazada con la figura del niño: ser artista es poseer la fuerza plástica del creer en grado eminente, estar poseído por la voluntad de ilusión y apariencia hasta el punto de que se es un niño y no se está en el mundo sino como se está inmerso en un juego<sup>11</sup>. El mundo es mundo a la luz del juego inmanente de la unidad indivisa de creer y ser y ser-verdadero, unidad no quebrantada por la *krisis* platónica que introduce en este juego el pathos de la desconfianza, aquella “inseguridad instintiva” que impide a Sócrates entregarse a la música (NT, § 13, pp. 115-118; Cr.Id., “El problema de Sócrates” pp.37-43; EH, “El nacimiento de la tragedia”, pp. 67-70). Hay aquí el ataque más agudo, más pleno de sugerencias e intuiciones fulgurantes a la perspectiva del platonismo<sup>12</sup>. En verdad, si “el reino está en manos de un niño”, según a menudo se expresa Nietzsche citando a Heráclito; si el mundo es un sueño de nuestro creer de modo que su realidad y su verdad dependen por entero de que este creer no cese, de que no cese el sueño<sup>13</sup>, entonces la vigilia que el conocimiento ha pretendido alcanzar desde Sócrates y Platón como el estado ideal, estado en el que no se está más expuesto al engaño, a la ilusión o a otra obnubiladora somnolencia, no nos vuelve más claro el mundo y la vida: al contrario, los des-colora diluyendo sus figuras en la descarnada luz de una lucidez cuya gorgónica mirada siembra el desierto en todo lo que se posa, pues “la destrucción de una ilusión no da por resultado una verdad, sino tan sólo /.../ un ensanchamiento de nuestro ‘vacío’, una ampliación de nuestro ‘desierto’” (VP., IV, § 353, p. 209).

Ahora bien, este es el estado que Nietzsche denomina *nihilismo*<sup>14</sup>. La “nada” aludida por este nombre se hace presente en nuestra cultura como una triple ausencia instalada en el seno mismo de su unidad fundamental: a saber, ausencia de creer, ausencia de ser, ausencia de ser-verdadero. La gran crisis es aquí *krisis* (separación, escisión) de la unidad. Nietzsche no se cansa de insistir en el hecho decisivo de que nuestra época carece de “unidad de estilo”, de que

no es capaz de mantener unidos los diversos aspectos de la existencia y que, en consecuencia, el tejido de ésta languidece, envejece y se deshace sin pausa. Se comprende la gravedad implicada en este diagnóstico si se tiene presente la concepción de Nietzsche según la cual ninguna cosa, ningún juicio, ninguna creencia o valoración tiene sentido para nosotros si no es en el interior de una red de relaciones que los ata y teje firmemente entre sí, como las partes indivisas de un totalidad orgánica. Pues precisamente el sentido de una cosa (un juicio, una creencia, una valoración, etc.) no es sino su remisión constitutiva-constituyente a otras cosas según la referencia interpretativa que la integra en un todo coherente de relaciones<sup>15</sup>. De aquí que la crisis de la unidad y la crisis del sentido sean dos nombres para el mismo fenómeno. Y uno de los síntomas que delatan, según Nietzsche, su presencia entre nosotros, lo constituye el hecho de que no podemos hacer frente a los aspectos más duros y sombríos de la existencia y, consecuentemente, somos llevados a desconocerlos y negarlos como si no formaran una parte inseparable de ella, en unidad con los aspectos más luminosos y amables que la componen como totalidad. Así, realidades como el sufrimiento y la muerte no encuentran lugar en nuestra cultura sino es como objeciones a la existencia, como injusticias que no se comprenden: el sufrimiento es un dolor absurdo y la muerte se ha vuelto una mera sorpresa espantosa. Todo el gran tema de la afirmación y del eterno retorno se inscriben en este espacio en el que lo que se afirma y lo que retorna en una rotación inmanente sin cortes es la unidad misma en tanto ha sido afirmada (*creída-querida-creada*). En palabras de Zaratustra, puesto que “todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas” (Z, “La canción del noctámbulo”, p. 428), afirmar y decir sí a una sola de ellas hasta desear su retorno es decir sí a la totalidad del mundo en que ella se halla inserta y querer su retorno, sin excluir a las más sombrías y dolorosas; e inversamente, negar y no admitir como esencial algún aspecto de la existencia —en general lo que hiere y lo que trae la muerte— es negar esta misma existencia en su totalidad, pues no puede ser dividida y tomada por partes<sup>16</sup>. Ninguna parte tiene por sí sola sentido. Y puesto que el *telos* de una vida plena y vigorosa no puede ser el *bienestar*, sino únicamente la *felicidad* de un ser no escindido, se comprende que Nietzsche diga: “Quien siente el sufrimiento como argumento contra la vida pasa a mis ojos por superficial” (FP, 1885-87, I: [161]); pues quien se ha asomado al abismo del mundo, experimenta la verdad de que todo es uno y con ella la

exigencia de no tomar sólo una parte, pues esto mismo *divide y niega* y deja escapar el *sentido*. Semejante hombre no pide al sufrimiento y a la muerte que no sean --sabe que la alegría y la vida misma se extinguirían con ellos-- sino que no sean sin sentido.

Ahora bien, nuestra cultura, que según vimos ha llevado en sí la simiente de la escisión desde su mismo nacimiento socrático-platónico<sup>17</sup>, puede ser vista hoy como una cultura *titánica*: nosotros somos titanes cuya “apasionada intensidad” --intensidad sin sentido, pues faltan las metas, un “¿para qué?”, una *fe*” (FP., 1887-88, 9 [35])-- ha desmembrado la unidad a la que Nietzsche alude, precisamente, con el nombre del dios griego sacrificado y despedazado por los hijos de Gea y Urano: *Dioniso*<sup>18</sup>. Resulta interesante reparar en algunos detalles de este episodio mítico porque arrojan luz sobre la propia diagnosis nietzschiana de la crisis de nuestra cultura. Se trata de un relato órfico contenido en el fragmento 210 de los *Orphicorum Fragmenta* en la Edición de O. Kern. En la versión abreviada que nos da Cornford, Dioniso-Zagreos, “el niño cornudo” nacido de la unión de Zeus con su hija Perséfone-Koré, “fue entronizado en la majestad de su padre y allí recibió el cetro y los poderes del trueno, el rayo y la lluvia. Los Titanes lo atacaron y despedazaron en su forma bovina, y después hirvieron sus miembros en una caldera antes de devorarlos. Zeus aniquiló a los Titanes con su rayo y entregó a Apolo los miembros para que procediera a enterrarlos. El corazón se trocó entonces en un medio de resurrección /.../ Zeus fabricó con él una pócima, que Semele (la diosa de la Tierra) bebió y de ella renació Zagreos, ahora en la forma de Dioniso. De las cenizas de los abrasados Titanes se fabricaron los hombres. Puesto que aquellos habían comido de la carne divina, el hombre contiene en sí una partícula de esencia celestial, encarcelada y enterrada en un cuerpo de naturaleza malvada”<sup>19</sup>. Esta narración, evocada por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (§ 10, p.97), es valiosa para nuestra exégesis en base a dos de las indicaciones que contiene: 1- el trasfondo divino de lo humano, expresado en el hecho de que los hombres conservan en sí partículas de la divinidad despedazada por los Titanes; y 2- el relato del re-nacimiento de Dioniso, el cual aparece a esta luz no sólo como el símbolo de la Unidad, sino de la Unidad-que-re-nace. Ahora bien, ambos aspectos del mito están presentes una y otra vez en los textos de Nietzsche en los que es evocada la figura de Dioniso. En uno de estos, un texto sin dudas esencial para nuestra lectura, cuyo contexto es el de un autoexamen retrospectivo

en el que Nietzsche manifiesta cuál es su deuda con los griegos, leemos que su concepción de la afirmación —en la que se reúnen y anudan el tema del sentido y el tema del eterno retorno— procede toda de la valoración griega dionisiaca de la existencia, una valoración religiosa y sagrada: “Pues sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico —su “voluntad de vida”. ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida verdadera (...). En la doctrina de los misterios el dolor queda santificado: los ‘dolores de la parturienta’ santifican el dolor en cuanto tal,— devenir y crecer, todo lo que implica una garantía del futuro, *implica* dolor... Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* existir también eternamente ‘el tormento de la parturienta’ ...

Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica *griega*, la de las Dionisias. En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente,— la misma vía hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada*...” (Cr. Id., “Lo que debo a los antiguos”, pp. 134-135).

Los giros empleados por Nietzsche no pueden ser más sugerentes. Sin embargo, ¿que alcance debemos dar a expresiones como “la vida eterna”, “el eterno retorno de la vida” “por encima de la muerte”? ¿Piensa Nietzsche en una renovación y un re-nacimiento dionisiaco de la vida sólo en su alcance individual, gracias a la re-unificación de todos sus aspectos mediante el sí de la afirmación — el sí que redime lo más sombrío al afirmarlo por amor de lo mejor y más alto? ¿O bien piensa con el nombre de Dioniso la gran unidad de la existencia del hombre en el seno de una cultura que se habría re-compuesto en su totalidad, renaciendo como el dios de los misterios? Esto es: ¿traduce Nietzsche en su propia filosofía la sugerencia del mito órfico, como la posibilidad de un re-nacimiento de la unidad del hombre occidental —unidad yacente en fragmentos en el fondo de los hombres de nuestro presente— de modo que esta posibilidad pudiera ser vista en los alcances de nuestra constelación cultural como posibilidad de la superación del nihilismo en tanto estado de máxima fragmentación y desintegración de la existencia?

Por las razones antes indicadas respecto a las condiciones necesariamente

*holísticas* del sentido según Nietzsche, se hace difícil suponer que el símbolo de Dioniso, en su proyección a nuestra época, no tenga otro alcance que el que lo refiere a experiencias y valoraciones individuales. ¿Debemos pues leer en él la sugerencia de un re-nacimiento de nuestra cultura en los términos de una re-constitución de su unidad desarticulada? ¿Realmente imaginó Nietzsche que tal acontecimiento podía tener lugar? Y si así fue —ya que no se puede negar que abundan los indicios y más que indicios en esta dirección— ¿de que modo se nos hace comprensible atendiendo a las indicaciones de su obra?

Todas estas preguntas son tan legítimas como difíciles de responder. Ensayar una respuesta exigiría, no sólo que nos avocáramos a ver las vinculaciones existentes entre el tema de la afirmación, el tema del sentido y el gran tema del eterno retorno, sino todavía más, que al hacerlo fuésemos capaces de situar cada uno de estos temas en el espacio decisivo de la simbólica poético-religiosa de Nietzsche, espacio *místico* en el que necesariamente desemboca su pensamiento. Puesto que semejante tarea escapa a nuestras posibilidades y no sólo al espacio del que disponemos aquí, aquellas preguntas quedarán de momento sin responder. En su lugar, señalaremos un único aspecto directamente relacionado con ellas a la vez que estrechamente vinculado con nuestro interés presente en el tema del creer: sea como sea que Nietzsche haya imaginado el advenimiento de una nueva cultura y de un nuevo hombre, sean cuales sean los términos en que creyera que aún le estaban reservadas esperanzas y tareas a nuestro tiempo exhausto, una cosa nos parece segura: Nietzsche arribó a la convicción de que semejante acontecimiento no podría tener lugar más que en el seno de un nuevo creer, una nueva fe, una inocencia nueva. Esto aparece de la manera más nítida y sugerente en el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado “De las tres transformaciones del espíritu”. El espíritu del hombre, que primero soportaba las pesadas cargas de los antiguos valores, valores que no eran uno con él, que le eran ajenos y que lo abrumaban bajo su peso haciendo de él un verdadero animal de carga, sufre la primera gran transformación: de camello que es se convierte en león<sup>20</sup>. El león es la decisión que libera al hombre de sus antiguas cargas, de todos los valores que sólo son un peso para él porque no son uno con él, sino que le están separados. Pero el espíritu que ha devenido león aún no posee en sí la plenitud de la vida, pues lo que ha creado con su decisión no es un nuevo mundo de valores, los valores de un mundo nuevo: sólo se ha creado y dado la libertad para un nuevo crear. Por esto es preciso que el

león mismo sufra una nueva transformación, si es que el espíritu del hombre, que no puede vivir sin valores, ha de seguir viviendo. Ahora el león debe transformarse en niño. Pero “¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido de hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño?”

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Z, pp.49-51).

“Una rueda que se mueve por sí misma”... ¿no es acaso esto precisamente el creer: creer sin fundamento y que sólo en sí mismo reposa, según la concepción de Nietzsche?

## Notas

<sup>1</sup> Sobre estos temas, su implicancia recíproca y sus alcances en la obra de Nietzsche, nos hemos ocupado *in extenso* en “La ‘inversión del platonismo’ y el perspectivismo”, *Nombres*, Año I, Nº 1, Córdoba, Dic. 1991, pp.71-84; y en “La voluntad de poder y el eterno retorno”, *Nombres*, Año II, Nº 2, Córdoba, Oct. 1992. Ambos trabajos constituyen la primera y segunda parte respectivamente de *La crítica nietzscheana de la metafísica*.

<sup>2</sup> Las citas de las obras de Nietzsche se hacen en el texto mediante llamadas entre paréntesis; las obras se indican por siglas y, en general, la traducción utilizada es la que realizara Andrés Sánchez Pascual para Alianza editorial. De aquellas obras no traducidas en esta casa se dan las siguientes versiones: *La gaya ciencia*, Ed. Oñaleta, Barcelona, 1979; *La voluntad de poder*, Ed. Poseidón, Bs. As., 1947; *El libro del filósofo*, Ed. Taurus, Madrid, 1974; *Aurora*, Ed. Oñaleta, Barcelona, 1982. En el caso de los *Fragmentos Póstumos*, la traducción es nuestra y ha sido efectuada a partir del texto original de los *Nachgelassene Fragmente*, editados por Giorgio Colli y Massimo Montinari en *Nietzsche Werke*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1975. A continuación, damos una lista de las siglas con que se identifican las obras en el texto: FP: *Fragmentos Póstumos*; NT: *El nacimiento de la tragedia*; VP: *La voluntad de poder*; MBM: *Más allá del bien y del mal*; GC: *La gaya ciencia*; A: *Aurora*; LF: *El libro del filósofo*; Z: *Así habló Zaratustra*; Cr. Id.: *Crepúsculo de los ídolos*; EH: *Ecce Homo*; EA: *El Anticristo*.

A cada sigla siguen dos números: el primero indica el capítulo o aforismo (el mismo en todas las ediciones), el segundo indica la página del volumen correspondiente en las ediciones citadas. En el caso de *La voluntad de poder* hay también un número romano de I a IV, que indica de cuál de los cuatro libros o tratados de dicha obra se trata; y para los casos particulares de *Crepúsculo de los ídolos*, *Así habló Zaratustra* y *Ecce Homo*, se consigna el título del capítulo al que pertenece la cita. Finalmente, los *Fragmentos Póstumos* se citan según la numeración de la edición Colli-Montinari antes mencionada; a esta numeración antecede la indicación de los años correspondientes a cada caso.

<sup>3</sup> Cfr. el fragmento del año 1885 titulado “Contra la palabra ‘fenómenos’”: “La *apariencia* [*Der Schein*], en el sentido en que yo la entiendo, es la verdadera y única realidad de las cosas [...]. No opongo, pues, ‘apariencia’ a ‘realidad’, sino que inversamente considero que la apariencia es la realidad, la cual rehúsa toda conversión en un ‘mundo verdadero’” (FP., 1884-85, 40 [53]).

<sup>4</sup> A propósito establecemos esta analogía con el poema, pues la misma nos parece la más apropiada, desde que alude a la unidad indivisa de los componentes de la creación poética y artística en general, unidad desconocida por la teoría que desde Platón distingue una *forma* más o menos accesoria de un *contenido* esencial. Nietzsche había criticado esta distinción como “anti-artística” y “moralista” puesto que sobre su base se plantea la cuestión del *valor* del arte (cuestión sentada por la presunción de que este valor es dudoso) y se lo reta a que se justifique a sí mismo. El par *forma-contenido*, clave en la teoría “mimética” del arte en Platón y en Aristóteles—teoría que hace del arte necesariamente un “realismo”—, puede verse como una variedad de la dupla fundamental *realidad-apariencia* que registra, en el campo de la estética y la reflexión sobre el arte, aquella profunda escisión que Nietzsche denuncia desde sus escritos más tempranos. Recuérdese que la separación (*Krisis*)-y el consecuente oscurecimiento mutuo—de Apolo y Dioniso, los dioses cuya reunión en el seno de tensiones opuestas de la escena había sido el origen y la substancia de la gran tragedia ática, es un acontecimiento de tales proporciones para Nietzsche, que no sólo trae aparejado la muerte de la tragedia, sino el concomitante nacimiento de una cultura que estará desgarrada en su seno mismo por aquella escisión, a la que no dejará de conjugar en todo el espectro de sus variaciones, sin alcanzar a reconstituir la unidad (trágica) perdida.

<sup>5</sup> Somos conscientes de las dificultades de hablar de *la* teoría pragmatista de la verdad, dada la diversidad y diferencias de concepción que encontramos entre los pensadores pragmatistas en este punto. Pero creemos con Susan Haack que permanecemos exentos de arbitrariedad si nos mantenemos dentro de los límites en que pragmatistas muy dispares (como lo son Jāmes, Peirece y Dewey entre los clásicos del pragmatismo), entrecruzan sus concepciones en puntos generales comunes. Para

nuestros fines basta con esa generalidad común, precisada por Haack en "The Pragmatist Theory of Truth", *British Journal of Philosophy of Science*, 27, (1976), pp. 231-249. De acuerdo con esta delimitación, han defendido una interpretación pragmatista de la verdad en Nietzsche autores como Arthur Danto (*Nietzsche as philosopher*, Macmillan, New York, 1965), John Wilcox (*Truth and Value in Nietzsche*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974), Daniel Brazeale (*Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks from Early 1870's*, New Jersey: Humanities Press, 1979), Ruediger Hermann Grimm, ("Circularity and Self-Reference in Nietzsche", *Metaphilosophy*, 10 [1979], pp. 289-305), Richard Schacht (*Nietzsche*, London: Routledge and Kegan Paul, 1983) y Robert Nola ("Nietzsche's Theory of Truth and Belief", *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVII, Nº4, [1987], pp. 525-562). Richard Schacht y Robert Nola defienden la tesis de la presencia en las obras de Nietzsche tanto de una concepción pragmatista como de una concepción correspondentista de la verdad. Sus argumentos parten de sostener que Nietzsche adopta ambas teorías si bien *separadamente*, por lo que es tarea ineludible de la interpretación el discernir primero los distintos dominios o niveles de aplicación de una y otra.

<sup>6</sup> El de la distinción entre conocimiento (*episteme*) y creencia (*doxa*) es sin duda un tema platónico fundamental. Y sus implicancias alcanzan al más dilatado campo de la reflexión filosófica. Tal distinción encuentra apoyo en dos puntos: a) el diverso grado de certeza asociado a una y otra instancia de relación con el mundo, y b) la tajante diferenciación de los objetos que les corresponden. Según estos dos puntos, el conocimiento es *cierto* y trata de lo uno, universal, inmutable, etcétera, en tanto la creencia no provee de certeza -más bien implica incertidumbre- y versa sobre lo múltiple, particular, mudable, etcétera. Contra este filón de la tradición filosófica Nietzsche muestra que a la base de lo que se tiene por *conocimiento puro* (donde "puro" significa "sin mácula de creencia") hay *también* una creencia y una fe. Son numerosos los pasajes de sus obras en los que señala cuán irónico resulta el que dicha tradición haya advertido con tal acuidad de mirada la paja en el ojo ajeno y no haya podido, en cambio, ver la viga en el propio. Pero este mismo *no-ver*, no sólo ha sido más fundamental que el ver al que acompañaba: ha sido en realidad su condición de posibilidad. Esto es tratado de modo muy sugerente en un párrafo de *La gaya ciencia* que lleva el título "De qué modo somos nosotros piadosos todavía" (GC., § 344, p. 188), en el que se lee: "Hay que averiguar si para que pueda comenzar tal disciplina (la ciencia) no es indispensable una convicción, una convicción tan absoluta e imperiosa que obligue a todas las demás a sacrificarse sobre ella. Resulta que la ciencia descansa también sobre una fe y que no puede existir ciencia incondicionada". Véase asimismo GC., § 373, pp. 235-236 y Z. "Del inmaculado conocimiento", pp. 181-184.

<sup>7</sup> Cabría preguntarse qué sería un mundo que trascendiera el horizonte de nuestras creencias. Pero frente a semejante mundo trascendente nos encontramos en la misma situación de aquellos filósofos que, habiendo conocido la descripción que Aristóteles diera del universo como un todo finito y completo, se preguntaban qué habría más allá de sus límites. La respuesta ya sugerida por Aristóteles, y no siempre comprendida, había sido: *nec plenum nec vacuum* (Cfr. *Física*, IV, 5, 212<sup>b</sup>).

<sup>8</sup> Puesto que las creencias básicas que inervan y articulan inmanentemente cada distinta perspectiva o forma de vida, constituyen la instancia más fundamental a la que podríamos retrotraer nuestras descripciones en procura de justificarlas, se puede afirmar que en sí mismas ellas no podrían ser caracterizadas como verdaderas o falsas, mientras hacer esto presupusiese compararlas o ponerlas en concordancia con una instancia más fundamental que operara como canon de juicio, pues ya dijimos que tal instancia falta por completo. En consecuencia, así como no podemos afirmar que la Carta Magna o Constitución de un Estado cualquiera sea inconstitucional, puesto que ella misma es la fuente y el criterio de la constitucionalidad en el ámbito de su alcance o vigencia, así tampoco podemos decir de las creencias fundamentales que articulan las diversas perspectivas que sean falsas. Si lo hacemos no será más que situándonos *fuera* de las creencias y la perspectiva a juzgar, instalados en otras creencias y otra perspectiva. Pero esto es equivalente a juzgar como inconstitucional la constitución de un Estado basándose en lo que establece como constitucional la constitución de otro Estado, a la cual se toma en tal caso como canon de juicio. Por la misma razón, no podemos decir de tales creencias que sean verdaderas, sino sólo que *son*.

<sup>9</sup> Sobre la superficialidad de nuestra conciencia y el saber a ella ligado, Cfr. GC, § 354, p.203-206; § 373, pp.235-236; LF., p.32-33; "Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral" incluido en LF., pp.85-101.

<sup>10</sup> "Si durante mil años se preguntara a la vida '¿por qué vives?', ésta no diría otra cosa, si fuera capaz de responder, sino 'vivo por vivir'" (Meister Eckhart, *Deutsche Predigte und Traktate*, Edición y traducción de Josef Quint, München: Carl Hanser, 1963. Citado por John D. Caputo en "Meister Eckhart and the Later Heidegger: the Mystical Element in Heidegger's Thought", *Journal of the History of Philosophy*, XII, N° 4, (1974), p.493.

<sup>11</sup> Sobre el juego y el papel fundamental que le concede Nietzsche, Cfr.: "No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el *juego*; éste es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial" (EH, "Por qué soy tan inteligente", p.54). Asimismo: "Madurez del varón: significa haber reencontrado la seriedad que de niño se tenía al jugar" (MBM, § 94, p.96). Y también: " 'el juego'; lo inútil, como ideal del ser pletórico de fuerza, como lo propio del ser niño. La puerilidad de Dios, *îs iv* [un niño que juega]" (FP, 1885-87, 2 [130]). Otros textos

similares pueden encontrarse en NT, “Ensayo de autocrítica”, p.31 y MBM, § 57, p.82.

<sup>12</sup> Pero a la vez, la crítica del platonismo aparece aquí investida de cierta inevitable ambigüedad, desde que Nietzsche se enfrenta a esta tradición sobre la base de una coincidencia fundamental con ella: como Platón y los platónicos más representativos, Nietzsche parece pensar que un ser es tanto más real, cuanto mayor y más fuerte - más una-- es la unidad de que es capaz. Pero su peculiar modo de concebir y valorar la unidad lo lleva a estimar que el platonismo, al creer en --y crear-- un *mundo verdadero* diverso y separado (en crisis) de un *mundo aparente*, ha cerrado las puertas a la posibilidad de crear --y creer en -- la unidad fuerte que, no obstante, moviliza todas sus especulaciones. La valoración que Nietzsche hace del platonismo se expresa en la convicción de que éste ha traicionado su intuición fundamental, que se ha desviado del camino que conducía a su realización. Pero esta misma crítica no es comprensible más que a la luz de la presencia en Nietzsche de esa intuición fuerte de la unidad, tópico presocrático que el autor de *El nacimiento de la tragedia* ve salirse de foco al entrar en la óptica platónica. Análoga ambigüedad puede encontrarse en la valoración que Nietzsche hace del cristianismo: la figura y el mensaje de Cristo son presentados en tales términos de valoración positiva (Cfr. EA, § 35, p.65) que no dejan de sorprender y tanto más cuanto que esto se encuentra, precisamente, en textos como los de *El Anticristo*, propuestos como una “maldición sobre el cristianismo” y concebidos como verdaderos órganos de la lucha a muerte emprendida por Nietzsche contra la entera concepción cristiana del mundo y la vida, a la que más de una vez califica de “enferma”, tachándola de ser “platonismo para el vulgo”. Nuestra impresión respecto de este tópico es la de que quizás se ganaría en claridad y coherencia interpretativa si se lograra discriminar y valorar consecuentemente las diferencias que el propio Nietzsche parece reconocer entre Platón, por una parte, y el platonismo, por otra y, análogamente, entre Cristo por una parte y el Cristianismo, especialmente a partir de San Pablo, por otra. Hasta donde sabemos, esta es una tarea que aún espera ser realizada satisfactoriamente.

<sup>13</sup> Sobre esta valoración del sueño, inseparable de la valoración que Nietzsche hace de la *apariencia* liberada de la tiranía del *mundo verdadero*, véase especialmente el siguiente pasaje en el que está tácito el significado que evoca la figura del niño, en la referencia a un pasado remoto de la humanidad --una cierta niñez de ésta-- presente y operante en el fondo de nuestra actual existencia: “He descubierto que la remota humanidad, la animalidad lejana, los tiempos primitivos y el pasado de toda existencia sensible, siguen viviendo en mí, escriben, aman, odian, discurren. En mitad de este sueño desperté de repente, pero sólo desperté para adquirir el convencimiento de que estaba soñando y de que era preciso que soñando siguiera,

so pena de sucumbir, al modo como el sonámbulo necesita seguir soñando para no desplomarse. ¿Qué será para mí la apariencia de ahora en adelante? No es en verdad lo opuesto a un ser cualquiera, pues, ¿qué puedo decir de semejante ser que no sean los atributos de su apariencia? Tampoco es una máscara inanimada que pueda ponerse y acaso quitarse a una X desconocida. La apariencia es para mí la vida misma y la acción, que en su ironía para consigo, llega al extremo de hacernos creer que allí hay apariencias, fuegos fatuos, danza de duendes y nada más, y que entre los soñadores, también yo, el 'que busca conocer' (*Der Erkennender*), danzo mi danza, pues el que busca conocer es un medio para prolongar la danza terrestre y figura por eso entre los maestros de ceremonia de la existencia, de modo que la sublime consecuencia e interrelación de todos los conocimientos es y seguirá siendo tal vez el supremo medio para *mantener* la universalidad del sueño y mantener acordes a todos los soñadores entre sí y prolongar por tanto la *duración del sueño*" (GC, § 54, pp.56-57).

<sup>14</sup> El tema del nihilismo es sin dudas uno de los temas centrales de la filosofía de Nietzsche, a la vez que uno de los más complejos y difíciles de exponer. Nuestro interés aquí no está centrado en dar una exposición exhaustiva del mismo, ya que semejante tarea nos está vedada no sólo por el espacio reducido con que contamos, sino también por nuestras propias limitaciones. En consecuencia, no nos ocuparemos más que de aquellos aspectos del nihilismo que estimamos relevantes y aún imprescindibles para la adecuada comprensión del alcance y sentido que el tema de la verdad y la creencia nos parece revestir en el conjunto del pensamiento de Nietzsche. Considerada desde la óptica de una interpretación completa de este tópico de la filosofía de Nietzsche, nuestra exposición deberá resultar por fuerza deficiente y trunca.

<sup>15</sup> Sobre este punto nos hemos ocupado extensamente en nuestro trabajo "La voluntad de poder y el eterno retorno" citado en la nota nº 1, por esta razón no nos extenderemos aquí más de lo que sea necesario en vistas de la inteligibilidad del conjunto de nuestra exposición.

<sup>16</sup> Cfr.: FP, 1885-87, 7 [38]: "Diciendo sí a un solo instante decimos sí no solamente a nosotros mismos sino a la existencia toda. Pues nada existe aisladamente, ni en nosotros ni en las cosas; y si por una sola vez nuestra alma ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda tensa, ha sido menester toda la eternidad para suscitar este solo acontecimiento --y toda eternidad ha sido aprobada, redimida, justificada y afirmada en ese único instante de nuestro decir sí". Este asentimiento a la totalidad de lo existente no implica, empero, que falte una jerarquía y que, en consecuencia, "todo dé lo mismo". Por el contrario, puesto que "todo lo que es dice sí", allí donde una perspectiva es, es afirmada una jerarquía de valores que es tanto más segura y definida cuanto más vigorosa y potente es el ser-perspectivístico de que se trata. Pero más aun que por este hecho, si no "da todo igual" es debido a que en la filosofía de

Nietzsche puede encontrarse, implicada en el tema mismo de la afirmación y como su corazón más íntimo, la explicitación de un verdadero imperativo ético, una regla para la voluntad tan exigente como el imperativo kantiano, dramáticamente expresada en el parágrafo 341 de *La gaya ciencia* en estrecha vinculación con el tema del *eterno retorno*. Su expresión más directa podría ser ésta: *lo que vives y quieres, vívelo y quíerelo de tal modo que puedas querer también su retorno una vez y otra y otra más por toda la eternidad*. En palabras de Nietzsche: “No viváis contemplativamente esperando bienaventuranzas y gracias desconocidas, sino de modo que quisierais vivir otra vez y vivir del mismo modo eternamente. Nuestro deber se nos presenta en cada momento”. O bien: “si, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte ¿estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido” (textos tomados de *Inventario*, selección de escritos de Nietzsche realizada por Fernando Savater, Ed. Taurus, Madrid, 1973, p.92). Según esto, lo más repugnante de la existencia, sus abismos y sus tinieblas no pueden ser redimidos y justificados más que por su religación con los aspectos más amables de la misma existencia, por sus cumbres y su más alta luz: esta es la creación —creación de sentido— de la afirmación, creación que sólo el indiviso sí de un ser-feliz puede consumir. Para un examen en detalle de este tema y en especial, de su estrecha vinculación con el *eterno retorno*, remitimos a nuestro trabajo citado en la nota precedente, pp.55-68.

<sup>17</sup> Brevemente dicho, el diagnóstico de Nietzsche ve en la raíz misma de la “tradición occidental” la crisis de la gran unidad como *krisis* del mundo del mito y origen de la “tragedia” del *hombre teórico*. Recuérdese que en la pintura de Nietzsche, Sócrates, prototipo de este “hombre teórico, es el que ha dado la espalda al mito, el que ya no cree y sospecha de los poetas. Lo que define así un aspecto central del nihilismo es una sustitución o un relevo que Nietzsche ve tomar forma y concretarse *en y con* la figura de Sócrates: el relevo de la fuerza imperante del mito, manifiesta en una “seguridad instintiva” pre- crítica de la cultura griega arcaica, por una nueva fuerza configuradora de una nueva cultura: la fuerza del intelecto tratando de hacerse autosuficiente, de encontrar sólo en sí mismo sus puntales. En este momento el *logos* se disciplina en términos de *argumentación* lógica y retórica, al tiempo que cristaliza por primera vez en una forma específica de escritura, precisamente la que recibe el nombre de *filosofía*: el entrelazamiento de la esfera retórica con la dialéctica, aunado con la práctica de la escritura en sentido literario (los *discursos* de los sofistas y los *diálogos* de Platón). Las vicisitudes primordiales del espíritu que sólo resultan captables en la experiencia directa de su inmediatez en la vida, son ahora vertidas en los cauces secos de las abstracciones y de la escritura propios de la filosofía tal como la conocemos. Así construida como hilación argumentativa de abstracciones, la filosofía significará para Nietzsche la crisis de la

sabiduría (*sophia*) que la precedió y su empeño más constante, su empeño de *philosophos*, será el de recrear (retornar a) el escenario anterior a la crisis: espacio de la unidad pre-socrática.

<sup>18</sup>Desde sus primeros escritos Nietzsche identifica al dios Dioniso con la unidad. Recuértese que en *El nacimiento de la tragedia* su figura está simbólicamente identificada con lo "Uno primordial" (*das Ur-Eine*), en tanto es el dios sufriente de los Misterios, "aquel dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación, del que mitos maravillosos cuentan que, siendo niño, fue despedazado por los Titanes" (NT, § 10, p. 97). Si bien el alcance de Dioniso como símbolo sufre ciertas transformaciones a lo largo de la obra de Nietzsche, en lo esencial permanece sin modificarse y es recurrentemente evocado en nítida referencia a la unidad y su afirmación: "Con la palabra 'dionisiaco' se expresa: un urgir hacia la unidad, un trascender más allá de la persona, de la cotidianeidad, de la sociedad, de la realidad, como abismo del olvido, el henclirse apasionado-doloroso hacia estados más oscuros, más llenos, más flotantes; un fascinado decir-Sí al carácter total de la vida como lo igual en todo cambio, lo igualmente poderoso, igualmente bienaventurado; la gran compenetración panteísta en la alegría y el dolor, que sanciona y santifica incluso las propiedades más terribles y cuestionables de la vida, a fuerza de una eterna voluntad de procreación, de fertilidad, de eternidad: como sentimiento de la unidad..." (FP, 1888-89, 14 [14]). Para la significación de Dioniso en las obras publicadas, es esencial el capítulo final de *El crepúsculo de los ídolos* "Lo que debo a los antiguos", en el que Nietzsche se llama a sí mismo "discípulo de Dioniso" (Cr. Id. pp. 129-136).

<sup>19</sup>Cornford, F. M.: *Antes y después de Sócrates*, Ed. Ariel, Barcelona, 1981, pp. 111-112. Para una interpretación de este relato órfico en relación al tema de lo uno y lo múltiple, central en la filosofía de los presocráticos y, según nuestra opinión, en la propia filosofía de Nietzsche, véase Jean-Pierre Vernant, "El misticismo griego", en *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ed. Ariel, Barcelona, 1992, pp. 63-79

<sup>20</sup>También Dioniso, según sabemos, se liberó del yugo que en cierta ocasión le había sido impuesto, realizando entre otros el prodigio de convertirse en león. En la versión de Graves, el episodio es el siguiente: "A su llegada a Icaria, [Dioniso] vio que su barco era innavegable y alquiló otro a unos marineros tirrenios que afirmaban estar a punto de zarpar hacia Naxos. pero resultaron ser piratas, y, sin haberse percatado de su divinidad, de dirigieron a Asia a venderlo como esclavo. Dioniso hizo que creciera una parra en la cubierta y que una hiedra trepara por el cordaje al mismo tiempo; y él mismo se convirtió en león, llenando la nave de bestias fantasmagóricas y del sonido de flautas, provocando que los piratas, aterrorizados, saltaran al agua, convirtiéndose en delfines" (*Los mitos griegos*, Ed. Hyspamérica, Bs. As., 1985, p. 49).

TRACTATUS  
THEOLOGICO-  
POLITICUS

*Continens*

Differtationes aliquot,

Quibus ostenditur Libertatem Philosophandi non tantum  
salva Pietate, & Reipublicæ Pace posse concedi: sed  
eandem nisi cum Pace Reipublicæ, ipsaque  
Pietate tolli non posse.

Johann: Epist: I. Cap: IV. vers: XIII.

*Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, & Deus manet  
in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.*



HAMBURGI,  
Apud Henricum Künraht. c1o 1o c1xx

Facsimil de la primera edición, 1670