

## Lectura

♣  
Sergio Sánchez, *De la última transformación. Verdad y creencia en la filosofía de Nietzsche*, ed. J.G.S., Umbrales, Córdoba, 1994.

Nietzsche criticó la existencia de una *realidad-en-sí* y, como algo que se deriva de ella, “la distinción tradicional entre apariencia y realidad”. La idea clásica “de la verdad como correspondencia” perdió así las bases ontológicas que le servían de fundamento. “No podemos afirmar que haya realidad alguna a la espera de ser descubierta por nosotros -afirma S. Sánchez- 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 halla *esa* que somos nosotros mismos”. En resumen, la *verdad* dejó de ser, al menos en un sentido estrictamente filosófico, “una relación de correspondencia con una realidad exterior” (definida clásicamente como “adecuación” *del intelecto con la cosa*), y pasó a ser “el resultado de una *constitución* supeditada al juego de relaciones teórico-prácticas que configuran cada distinta forma de vida o perspectiva”. Según la línea interpretativa del autor Nietzsche consideraba a la *verdad* como una “creación”. Sobre este tema, que me parece esencial pues en él se juega la hermenéutica heideggeriana que hace de Nietzsche el “último metafísico”, volveré más adelante.

La crítica de la *realidad* como cosa-en-sí tiene como consecuencia una reconsideración de la dicotomía moderna entre *realidad* y *apariencia*. Dicho de otra manera: la crítica de la *realidad* entendida como algo ajeno e independiente del hombre implica una crítica de la *apariencia*. Para Nietzsche la apariencia sería “toda la realidad” (en este contexto la palabra “apariencia” es utilizada en un sentido post-crítico, ya que la crítica de la realidad plantea, necesariamente, una crítica de la apariencia). A su vez esta crítica tiene “consecuencias” fundamentales -dice S. Sánchez- por cuanto todas las determinaciones y

cualidades que se consideraban propias de un orden trascendente, o de un más-allá trascendente, son ahora atribuidas a “nuestro lenguaje y nuestras representaciones”; el más-allá –según Nietzsche– se instala en el más acá. La caída de la *realidad* en-sí hace estallar la apariencia, hace estallar el mundo, produciendo la “transmutación de todos los valores”. Dice S. Sánchez: “[...] 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”. Pero si nuestras descripciones del mundo y de nosotros mismos dejan de ser verdaderas en cuanto *adecuación* con “lo que realmente es el mundo”, ¿en virtud de qué nuevos principios podemos sostener que son descripciones *verdaderas*? Una de las respuestas a esta pregunta es al de quienes hacen de Nietzsche “un defensor de la llamada ‘teoría pragmatista de la verdad’”.

S. Sánchez se enfrenta con esta interpretación analizando los distintos niveles de la concepción nietzscheana. Inicialmente reconoce la existencia de fragmentos que pueden avalar la interpretación pragmatista, como cuando Nietzsche sostiene que “lo que cuenta como verdadero se identifica siempre con lo que vale positivamente como útil”. Pero el problema no se clausura en este punto. La interpretación pragmático-utilitarista es sólo un aspecto de una concepción más global y más compleja del concepto de verdad. Esto es lo que afirma el autor al reconocer que “[...] son frecuentes los pasajes de la obra de Nietzsche en los que estas ideas (las de la verdad en un sentido pragmático) aparecen ya relativizadas ya explícitamente contradichas” y que existen otros textos donde “se niega de plano” que “la verdad pueda depender de la utilidad”. En algunos de ellos Nietzsche “enfátiza la utilidad del error, de la falsedad, de la ilusión, etc.”, y por lo tanto “no parece que podamos afirmar que lo verdadero y lo útil sean equivalentes e intercambiables”. Lo útil no es lo verdadero, o, al menos, no es todo lo verdadero, ya que también existe la utilidad del error, de la mentira, de aquellos “valores antitéticos de lo verdadero”. Dice Nietzsche: “la fuerza *quiere* el error en toda vida; el error en tanto que condición previa del pensamiento mismo”; y agrega: “los juicios más falsos [...] son los más imprescindibles para nosotros”. En ciertos fragmentos la verdad y el error son identificados de una manera “en extremo paradójal”: “*La verdad es aquella clase de error sin el cual una cierta especie de seres vivos no podría vivir*”; y

“¿Cuáles son, en último término, las verdades del hombre? sus errores irrefutables”. Por último S. Sánchez menciona un nivel de análisis de la *verdad* en que ésta resulta algo “peligroso o perjudicial para nuestra vida”: “podría ocurrir -dice Nietzsche- que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia”. Por consiguiente Nietzsche nunca habría afirmado “de modo indubitable” que “la utilidad o la imprescindibilidad para la vida” servirían como “*criterio* de lo verdadero”; y, casi como una suerte de corolario, tampoco habría elaborado, ni podría hacerlo, un nuevo concepto de *verdad*, ni considerado como “mejor” o “más verdadera” a ninguna teoría de la verdad, “incluida, claro está, la pragmatista”. Quedaría aún por analizar la articulación de los distintos niveles del concepto de verdad; o, dicho de otra forma, el *sentido* de la utilización de definiciones opuestas y hasta contradictorias, como las que afirman la *identidad* entre la verdad y lo útil, y las que, a la inversa, sostienen la utilidad del error y el peligro mortal de la verdad.

En el segundo capítulo del libro se analiza el problema de la *creencia*. Por una parte este tema se vincula con el tema anterior, el del pragmatismo en cuanto utilitarismo; lo *útil* es considerado como “una creencia” y sólo porque *creemos* que algo es útil (“creencia que bien puede ser falsa o, como frecuentemente leemos, ser una ‘ilusión’”) lo consideramos *verdadero*. Por otra parte Nietzsche le da a su valoración de la creencia, un alcance ontológico: “El creer -dice- es lo primario ya en toda impresión sensorial; ¡una especie de decir sí es la *primera* actividad intelectual! ¡En el principio hay un ‘tener por verdadero’!”. Y S. Sánchez agrega: “Según esto, no es que creemos en algo *porque* es verdadero sino que es verdadero *porque* lo creemos”. La *creencia*, a su vez, constituye “la condición de posibilidad de toda re-presentación” pues “se está inmerso en un determinado complejo de creencias como se es parte de un mundo dado”, se está en el universo de las creencias como “el agua está en el agua”. Pero creer es, además y esencialmente, “sin fundamento”: “Cualquier instancia que señaláramos como el fundamento de nuestras creencias básicas, sería ya [...] parte de nuestras mismas creencias básicas. Tales creencias son sin más lo *dado*”. Aquí se plantea un problema que me parece esencial en la problemática nietzscheana: el de la *donación*. A él se refiere S. Sánchez diciendo que “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”; “la verdad (en cuanto es lo creído) *se da* simplemente, no mediada por nuestras representaciones, sino en la inmediatez misma del mundo y de la vida”, y, por último, “La verdad se *da* inmediatamente como la vida misma, sin posibilidad de un cuestionamiento ulterior acerca de su fundamento o razón de ser”.

La interpretación que hace hace S. Sánchez de lo *dado* nietzscheano, considerándolo un “resultado histórico”, me parece que desvirtúa el problema del *don* al convertirlo en un producto del *hacer humano*. En este mismo sentido, según advertíamos al comienzo de esta nota, la verdad es considerada como una “creación” y el artista como un “creador”(p. 53). Pienso que en Nietzsche el *don* no es un “producto histórico” (aunque necesariamente adquiriera formas históricas) sino que es, para decirlo parafrasando a Angelus Silesius, algo que “viene porque viene”; y que la obra de arte tampoco es, al menos en un sentido fundamental, una “creación” producto de un “creador”, sino que también ella es algo que “viene porque viene”, “sin porqué y sin para qué”. Lo que aquí se pone en juego es, por una parte, la estructura de la metafísica (como pirámide ideal-material en cuyo vértice siempre hay un Creador, un Dios, un autor, un amo en cuya base se encuentra siempre la criatura, la materia, el cuerpo), y, por la otra, la interpretación heideggeriana que hace de Nietzsche el filósofo que lleva a su culminación la metafísica de Descartes, en tanto subjetivismo extremo expresado en las ideas de “voluntad de poder” y de “super-hombre”; ambas ideas interpretadas como el sostén de una nueva y poderosa concepción del *hombre*, de un “humanismo” que se expresaría en el nihilismo propio de la edad de la técnica. A mi juicio el pensamiento de Nietzsche, en su idea de lo *dado* como *don*, apunta en una dirección opuesta. Dicha idea, fundada en las experiencias centrales de su vida, se extiende en un arco que va desde *El origen de la tragedia* hasta el *Ecce Homo*. En su primera obra el *artista* es considerado como un *medium* por el que se expresa, precisamente, el “fondo primordial” del mundo. Posteriormente se refiere al Eterno Retorno como a una “revelación” que “le cayó encima” en Sils Maria, en el año 1881, y la describe como la *vivencia de la desaparición del hombre*, o como el “ya no hombre” del Zarathustra. Por último define su concepto de *inspiración*, en el *Ecce Homo*, diciendo que

“Resultaría difícil rechazar la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas [...]”. La idea del *don* como revelación, la crítica a la idea de *hombre*, de *sujeto* y de “principio de individuación”, conforman una suerte de *paradigma* de lo nietzscheano, paradigma al que le resulta extraña cualquier filosofía del sujeto, ya sea que se la interprete como filosofía de la constitución o como filosofía del hombre entendido como “creador”. El reconocimiento de la desaparición del hombre, a su vez, produce un giro teórico completo y opuesto a la idea de “sistema” y de “sujeto” que se encuentra en la base de la hermenéutica heideggeriana de Nietzsche. Y es al mismo tiempo en este giro donde se produce la mayor separación con cualquier tipo de interpretación pragmatista de su pensamiento: la *intensidad* del *éxtasis* del Eterno Retorno carece en sí de toda finalidad, de toda teleología. La intensidad-sin-hombre de la *revelación* no remite a otra-cosa, es lo que es, no sirve para nada distinto de sí misma.

Las observaciones del último capítulo se refieren al *nihilismo*: “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 crear, ausencia de ser, ausencia de ser-verdadero”. Lo que Nietzsche descubrió, ya desde la época de su análisis de la tragedia, es la pérdida de la *unidad* del mundo. S. Sánchez recuerda que “Desde sus primeros escritos Nietzsche identifica al dios Dioniso con la unidad”, y la pérdida de la unidad con la muerte de Dioniso. La *krisis* griega, la *división* en el interior del *mundo* griego, es crisis tanto de la unidad como del sentido: “Ninguna parte tiene sentido por sí sola” (p. 57); “[...] todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas” (Nietzsche). Hay que trascender esta división para lograr “la gran compenetración panteísta en la alegría y el dolor”. Desde esta perspectiva la ética nietzscheana se vuelve “tan exigente como el imperativo kantiano”, y puede ser expresada de la siguiente forma: “*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*”. Pero si hay unidad, si todo está íntima y esencialmente unido, entonces todo querer es querer-del-todo: no puede quererse una parte porque no hay parte, y al no haber parte el querer es el inmenso querer que no deja nada fuera de sí: “ninguna creencia o valoración tiene sentido para nosotros -dice- si no es en el interior de una red de relaciones que las ata y teje

firmemente entre sí, como las partes indivisas de una totalidad orgánica”. En esta concepción tanto el dolor y el sufrimiento como la alegría están unidos en la *sí* de la aceptación del todo.

Finalmente quiero agregar que el pensamiento de Nietzsche *no* “desembocó” en un “espacio místico”, sino que fue precisamente su mística la que le permitió cristalizar su pensamiento de la forma en que lo hizo. En otras palabras: fue la mística nietzscheana la que determinó su pensamiento como *crítica*, invirtiendo así la metodología “idealista” que hace del pensamiento el centro del proceso cognoscitivo. Volvemos al problema del *creer* en cuanto fundamento del conocimiento, y también al problema del pragmatismo: detrás del pragmatismo teórico subyacen, aunque sea difusos, los imperativos de una *forma de vida* pragmática. La pretendida crítica radical de la metafísica que es propia del pragmatismo, lo que en realidad hace es convalidar en última instancia lo dado. El utilitarismo y el pragmatismo actuales serían, en el nivel de la teoría, los modos que adquiere la realización del nihilismo criticado por Nietzsche. Casi al final de su trabajo S. Sánchez se pregunta: “¿traduce Nietzsche en su propia filosofía [...] la posibilidad de un renacimiento 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?”. Y responde: “Nietzsche arribó a la convicción de que semejante acontecimiento no podía tener lugar más que en el seno de un nuevo crear, una nueva fe, una inocencia nueva”, remitiéndonos como promesa a las “tres transformaciones” del espíritu: en camello, en león y en niño. El “niño” como un nuevo comienzo, como un juego, como “una rueda que se mueve por sí misma” en “un santo decir sí” a todo. ¿La felicidad, entonces, más allá de la alegría y el dolor, como la última palabra de la filosofía de Nietzsche?

O. del B.