

La veracidad como valor radical en la obra de Nietzsche

ANTONIO GARCÍA NINET*

Resumen: El artículo gira en torno a la **veracidad** como valor esencial en la obra de Nietzsche, tanto por lo que se refiere a la fuerza que representó en su búsqueda personal de la verdad, como también por tratarse de una categoría intrínseca de su propia filosofía: la veracidad es uno de los valores de la moral cristiana, asumida por Nietzsche durante su infancia, y es el motor esencial que le guía, a través de una dialéctica interna, a la negación de Dios, de esa moral y de los valores del cristianismo, al nihilismo y, finalmente, a su superación a través de *la bella mentira del arte*, de la concepción dionisiaca de la vida y de la aceptación del *Eterno Retorno*. Paradójicamente la veracidad le conduce también a criticar el valor de la ciencia, de la metafísica y de la capacidad del lenguaje para servir como vehículo del conocimiento, llegando a la conclusión de que las «*verdades*» del hombre sólo son «*errores vitalmente útiles*».

Palabras clave: Creencia, verdad, Dios, nihilismo, Eterno Retorno, lenguaje.

Abstract: The article turns on **veracity** as the essential value in Nietzsche's work, both respecting the force that it represented in his own personal search of truth and also because it is an intrinsic category of his own philosophy: veracity is one of the moral values of Christianity, assumed by Nietzsche during his childhood, and it is also the essential force that leads him, through an internal dialectics, to the negation of God, of the morals and of values of Christianity; it also leads him to nihilism and, finally, to its overcoming by means of *the beautiful lie of art*, the Dionysian conception of life and the acceptance of the *Eternal Return*. Paradoxically veracity also leads him to criticize the value of Science, Metaphysics and the capacity of language to serve as a vehicle of knowledge, getting to the conclusion that the «*truths*» of man are only «*vitally useful errors*».

Key words: Belief, truth, God, nihilism, Eternal Return, language.

A pesar de que con sobrados motivos la genial figura de Nietzsche viene espontáneamente asociada con la de un filósofo que se distinguió por sus duras críticas contra el sistema de valores de la civilización occidental y por sus doctrinas acerca del «*superhombre*» y de la «*voluntad de poder*» —críticas y doctrinas cuya significación última ha sido mal entendida en múltiples ocasiones—, en el presente trabajo voy a centrarme en un aspecto especial de su problemática filosófica, cuyo enfoque puede contribuir, tal vez, a que tanto su filosofía como su personalidad intelectual resulten más fácilmente accesibles. Me refiero, concretamente, al **tema de la verdad**, el cual jugó un papel trascendental como impulsor de toda su evolución filosófica y como valor esencial de su axiología.

Pasando al tratamiento de esta cuestión, comenzaré diferenciando tres vertientes fundamentales hacia las que se dirige su pensamiento, para pasar a continuación al análisis de cada una de ellas. Tales vertientes son:

— en **primer** lugar, la exaltación de la **veracidad**, como condición primera sin cuya existencia la verdad no sólo permanecería oculta sino que ni siquiera se plantearía como problema, y, complementariamente, la crítica de la **fe**, considerada como su antítesis.

* **Dirección para correspondencia:** Antonio García Ninet, catedrático de Filosofía. I.B. «Francisc Gil», Pl. Instituto, 6; 46650 CANALS (Valencia). Domicilio particular: Pasaje León, B-15ª, 46800 JÁTIVA (Valencia).

- en *segundo* lugar, la consideración de la veracidad como el motor que impulsa el movimiento dialéctico interno de su propia filosofía; y,
- en *tercer* lugar, el problema de la verdad desde la perspectiva de su contenido y referencia a una realidad objetiva.

1. La veracidad como valor supremo

Por lo que se refiere al problema de la *veracidad*, los planteamientos y pronunciamientos de Nietzsche adquieren una extraordinaria intensidad polémica y se polarizan básicamente en un *enfrentamiento contra el cristianismo*, y, muy especialmente, contra la doctrina que pretende enaltecer el valor de la *fe* como garantía segura respecto a la verdad de los propios pensamientos, menospreciando el ineludible camino del análisis racional y crítico, como instrumento insustituible cuando se quiere progresar en esa ardua labor en que consiste la búsqueda de la verdad.

Si bien es justo reconocer que la actitud de Nietzsche ante esta problemática no era revolucionaria, puesto que en diversas ocasiones —y muy especialmente en el siglo XVIII— se había llegado a un adecuado reconocimiento de la importancia de la razón como instancia última a la hora de decidir acerca del valor de cualquier supuesto conocimiento, hay que señalar, sin embargo, que tal vez Nietzsche se nos muestra en la historia de la filosofía como el pensador más radicalmente coherente con este punto de vista, coherencia que paradójicamente le conduciría, finalmente, a una «*transvaloración de valores*», en la que el *arte*, considerado como «*bella mentira*», quedaría situado en un nivel axiológico paralelo y complementario al de la *verdad*.

1.1. La contraposición entre *veracidad* y *fe*

La contraposición entre veracidad y fe o veracidad y convicciones es una constante a lo largo de la evolución filosófica de Nietzsche. Observamos, en efecto, cómo ya en su juventud, en una carta a su hermana en el año 1865, señalaba: «*¿Buscamos paz, tranquilidad y dicha? No; buscamos sólo la verdad, aunque ésta fuese repulsiva y horrible [...] Aquí se separan los caminos de los hombres: ¿quieres paz espiritual y felicidad?, cree; ¿quieres ser un apóstol de la verdad?, entonces busca*». Vemos, pues, aquí que Nietzsche, ya a la temprana edad de los veinte años, ha tomado conciencia clara de la diversidad de actitudes que, frente al problema del conocimiento, adoptan, de hecho, los hombres: por una parte, la de quienes se acomodan en la aceptación acrítica de un bagaje ideológico que, de alguna manera, puede proporcionar un sentido positivo y tranquilizador a la propia vida; y, por otra, la de los «*apóstoles de la verdad*», la de quienes se exigen el máximo rigor intelectual y no se permiten la ligereza de aceptar como verdad aquello que no ofrezca las más estrictas garantías, con independencia de su sentido vital o antivital.

En cuanto al problema de cuáles habrían de ser tales garantías, cuestión que tanto había preocupado a la filosofía durante los siglos inmediatamente anteriores, Nietzsche no se dedicó a la elaboración y fundamentación de un método, como había hecho Descartes, ni a examinar y poner a prueba el alcance de nuestras facultades cognoscitivas, como había hecho la filosofía posterior a Descartes, y, en especial, la filosofía kantiana; es más, Nietzsche llegó en algún momento a desconfiar y a criticar esa misma actitud kantiana que suponía que la razón pudiera convertirse en el tribunal de sí misma, lo que —a su modo de ver— se presentaba como absurdo en cuanto parecía implicar un círculo vicioso¹. Toda esta problemática, además, se convertía en algo realmente

1 *Aurora*, prefacio, parág. 3.

secundario si no iba precedida de un talante previo de **amor a la verdad**. Y ese talante es el que le guió desde su infancia y desde su misma formación cristiana; por ello, la expresión «apóstol de la verdad», utilizada en su carta, no tiene el valor de un simple recurso literario, sino que remite precisamente a ese fondo de vivencias religiosas y morales intensamente asumidas por el joven Nietzsche, que representaron el impulso, a partir del cual y por cuyo desenvolvimiento intelectual interno, no sólo se iba a apartar de las firmes creencias heredadas de sus padres, sino que iba a dedicar gran parte de su obra a la crítica demoledora contra los «*decadentes*» ideales del cristianismo. Por ello y a pesar de su tajante condena del cristianismo, afirma que «*hay que haber amado la religión y el arte como se ama a una madre y a una nodriza; de lo contrario no se puede llegar a la sabiduría*», aunque, a continuación, añade: «*hay que dirigir las miradas más allá, hay que saber evolucionar*»².

La **veracidad** es asumida constantemente como la energía que impulsa el pensamiento y como la **virtud esencial del pensador**; así, por ejemplo, en *Humano demasiado humano* insiste en estos planteamientos y proclama: «*la verdad no tolera otros dioses. La fe en la verdad comienza con la duda sobre todas las demás verdades en que se ha creído hasta ahora*»³; igualmente, en *Aurora*, nos encontramos con la siguiente exhortación: «*No te ocultes ni calles a ti mismo nada de lo que podría oponerse a tus pensamientos. Haz este voto que forma parte de la honradez exigible en primer término al pensador. Es menester que cada día hagas también tu campaña contra ti mismo*»⁴. Se sigue expresando Nietzsche en esta obra, al hablar de la «*honradez*», con una terminología propia de la moral; y, sin embargo, ya en estos momentos los planteamientos morales han quedado definitivamente atrás y definitivamente superados. Como luego comprobaremos, las naves de la moral fueron definitivamente abandonadas, una vez cumplida su misión de impulsarle hasta la región situada «*más allá del bien y del mal*», al reino de la inocencia más absoluta y pura. Por ello habría que entender que esa «*honradez*» nietzscheana es simplemente la expresión de una opción vital, de un ideal apasionante o, con palabras del propio Nietzsche, de una «*nueva pasión*»: «*La fiebre del descubrimiento y de la adivinación ha adquirido para nosotros tal hechizo, que ha llegado a sernos tan indispensable como es para el enamorado el amor no correspondido, que a ningún precio cambiaría por un estado de indiferencia. Quizá somos nosotros también amantes desdichados. El conocimiento se ha transformado para nosotros en una pasión que no retrocede ante ningún sacrificio*»⁵.

También en su obra siguiente, *La gaya ciencia*, volvía a insistir en la valoración positiva de este ideal y en la crítica contra la falta de rigor intelectual: «*la mayoría de los hombres no juzga despreciable creer tal o cual cosa y vivir según esa creencia, sin haber adquirido conciencia previa de las razones últimas y ciertas que la justifican como verdad [...] ¡qué importan el buen corazón, la firmeza o el genio cuando el hombre que posee estas virtudes tolera en sí mismo la tibieza de sentimientos respecto a la fe y al juicio, sin que la exigencia de certeza sea para él el más profundo de los deseos y la más íntima de las necesidades...!*»⁶.

Que la veracidad continuó siendo hasta el fin el valor humano por excelencia en su axiología podemos mostrarlo, una vez más, recurriendo a las palabras del propio filósofo al afirmar, en *Más allá del bien y del mal*, que «*la fuerza del espíritu se expresaría por la cantidad de 'verdad' que*

2 *Humano, demasiado humano*, I, parág. 292.

3 *II*, 1º, parág. 20.

4 *IV*, parág. 370.

5 *Aurora*, parág. 429.

6 *La gaya ciencia*, I, parág. 2.

fuera capaz de soportar»⁷, y al insistir, más adelante, en la consideración de la *veracidad* como «*nuestra virtud, la única que nos ha quedado*», virtud que a continuación queda supremamente enaltecida al ser considerada como «*nuestro Dios*»⁸.

Nietzsche presiente, con plena lucidez, que la vida de acuerdo con la veracidad comporta graves riesgos, en cuanto podrá significar el descubrimiento de los aspectos más negativos y absurdos de la existencia, el descubrimiento de que todos los valores en que se sustenta la civilización occidental tal vez son el resultado de un *fatal error*, el *cristianismo*, y el hecho de que este descubrimiento tendrá que conducir al hombre hacia una crisis radical respecto al valor de la vida y de todas las creencias y valores aceptados hasta el momento. En este sentido, advierte ya desde muy pronto que «*no hay armonía preestablecida entre el progreso de la verdad y el bien de la humanidad*»⁹, y, en este mismo sentido, advierte en *El Anticristo* que «*para conquistar la verdad hay que sacrificar casi todo lo que es grato a nuestro corazón, a nuestro amor, a nuestra confianza en la vida. Para ello es necesario grandeza de alma: el servicio de la verdad es el más duro de todos los servicios*»¹⁰.

1.2. La crítica de la fe

En consecuencia con esta alta valoración de la veracidad, se enfrenta duramente contra quienes, renunciando a la búsqueda de la verdad, se refugian bajo la bandera de las creencias religiosas y defienden la prioridad de la *fe*, de carácter irracional, sobre la *veracidad* crítica. El ataque de Nietzsche se dirige aquí en contra de la tradición del cristianismo en la que sus más destacados representantes habían defendido el valor de la *fe* como camino alternativo, más perfecto y valioso para acceder al reino de la verdad.

Respecto a esta cuestión Nietzsche se pronuncia con su oposición más tajante en muy diversas ocasiones y desde perspectivas convergentes, que vendrán a coincidir en el rechazo más radical respecto al valor de la *fe*, proclamando, por ello, que «*las convicciones son enemigas de la verdad, más poderosas que las mentiras*»¹¹. Una de tales perspectivas es la que centra su mirada atenta en la actitud *fanática* de quienes defienden sus convicciones como si realmente fuera un deber la defensa perpetua de aquello que una vez pudo parecer verdadero. Frente a esta postura, defiende el derecho a «*traicionar*» las propias creencias, el derecho de los «*los espíritus libres*» a someter continuamente a crítica intelectual y a revisión las más profundas y vitales convicciones. Critica, pues, el hecho de que hasta el momento actual «*dejarse arrebatar las creencias equivalía quizá a poner en riesgo la salvación eterna*» y que «*cuando las razones contrarias se mostraban muy fuertes, siempre había el recurso de calumniar a la razón y acudir al 'credo quia absurdum', bandera del extremo fanatismo*»¹². Y, por ello, afirma el derecho inalienable a la constante revisión intelectual de cualquier teoría o creencia, al tomar conciencia del carácter falible de la propia subjetividad. Se plantea, en consecuencia, la siguiente cuestión: «*¿Estamos obligados a ser fieles a nuestros errores, aún sabiendo que con esta fidelidad dañamos nuestro yo superior? No, no hay tal ley, no hay tal obligación; debemos ser traidores, abandonar siempre nuestro ideal*»¹³. Comple-

7 *Más allá del bien y del mal*, parág. 39.

8 Parág. 227.

9 *Humano...*, parág. 517.

10 *El Anticristo*, parág. 50.

11 *Humano...*, parág. 483.

12 *Humano...*, parág. 629.

13 *Humano...*, parág. 628.

mentariamente, ataca la postura de quienes utilizan como argumento para la defensa de sus creencias la sangre derramada por los mártires de dichas creencias; afirma efectivamente en *El Anticristo* que «la sangre es el peor testigo de la verdad»¹⁴, y, de esta manera, su punto de vista se contrapone al de Unamuno, quien afirmaba que son los mártires quienes impulsan la verdad a través de su fe¹⁵. Complementariamente y de manera generalizada, afirma que «la moral cristiana es la forma más maligna de voluntad de mentira»¹⁶.

Tratando de explicar el fenómeno de la fe, Nietzsche lo atribuye, en *La gaya ciencia*, a una especie de *enfermedad de la voluntad*, por la cual «cuanto menos se es capaz de mandar, tanto más afanosamente se anhela a quien mande autoritariamente, ya sea un dios, un príncipe, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia partidaria»¹⁷. La actitud intelectual del débil de voluntad significa que ante «un artículo de fe, así esté refutado mil veces, si lo necesita, creará siempre de nuevo que es verdadero»¹⁸. Nietzsche se asombra y lamenta que incluso hombres de una categoría intelectual tan extraordinaria como Pascal hayan sucumbido a ese «suicidio» intelectual que viene significado por la fe, «esa fe de Pascal que se parece de una manera horrible a un suicidio permanente de la razón»¹⁹. En contraposición a esa debilidad de la voluntad sitúa su afirmación del *espíritu libre*, concepto que hace referencia al hombre que en ningún caso se siente definitivamente ligado ante ideología alguna, sino que vive «únicamente para el conocimiento»²⁰ y se caracteriza, en su búsqueda de la verdad, por el rigor más absoluto, por su disposición intelectual permanente para rechazar una opinión desde el preciso instante en que se le manifieste como falsa, y, en este mismo sentido «por la voluntad incondicional de decir **no**, allí donde el **no** es peligroso»²¹.

Pasando a polemizar más directamente en contra del cristianismo y, en especial, en contra de la doctrina que considera la fe como requisito indispensable para la salvación, trata de ridiculizar y poner en evidencia lo absurdo de esta teoría comparando las supuestas relaciones de Dios con los hombres y las de un carcelero con sus presos, a través del siguiente diálogo: «Yo soy el hijo del carcelero, y tengo un poder absoluto sobre él. Puedo salvarlos, y voy a salvarlos. Pero entendedlo bien, no salvaré más que a aquellos de vosotros que 'crean' que yo soy el hijo del carcelero. ¡Que los otros recojan el fruto de su incredulidad!» «Pues bien —dijo, tras una corta pausa, uno de los presos más jóvenes—: ¿qué importancia tiene para ti que creamos o que no creamos? Si eres verdaderamente el hijo del carcelero y puedes hacer lo que dices, intercede en nuestro favor y harás verdaderamente una buena obra; ¡pero deja esos discursos sobre la fe y la incredulidad!»²².

14 *El Anticristo*, parág. 53.

15 Sin embargo, esta oposición no es tan radical como parece. Recordemos a este respecto la gran lucha, la «agonía» del filósofo español entre su razón negadora y destructora, que le alejaba de Dios, y el sentimiento que, por sus ansias de inmortalidad, le aproximaban a Él. Su lema «*veritas prius pace*» es también muy significativo respecto a esa alta valoración de la veracidad por parte de Unamuno.

16 *Ecce Homo*, «Por qué soy un destino», parág. 7.

17 *La gaya ciencia*, parág. 347.

18 *Ibidem*.

19 *Más allá...*, parág. 46.

20 *Humano...*, parág. 291.

21 *La voluntad de poder*, IV, parág. 464. Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1961. La mayor parte de las citas correspondientes a esta obra proceden de esta misma edición, a excepción de algunas que proceden de la selección presentada por Ediciones Península con el título *En torno a la voluntad de poder —Friedrich Nietzsche*, Barcelona, 1973.

22 *El caminante y su sombra*, parág. 84. Por lo que se refiere al primer aspecto de la cuestión, en distintos pasajes de la Biblia hay textos en los que se aprecia esta alta valoración de la fe; así, por ejemplo, *San Juan*, 3:14-17 y 5:24; posteriormente, el cristianismo, a través de muchas de sus más ilustres figuras (san Pablo, san Agustín, Lutero, Pascal, Kierkegaard, etc.), ha venido insistiendo en estos mismos planteamientos.

De este modo y teniendo en cuenta que para Nietzsche la fe equivalía en el fondo a una falta de rectitud intelectual, motivada por el temor a vivir en lo problemático y por la tendencia a pisar el terreno más tranquilizador ofrecido en el contenido de las creencias, consideró que la *fe* representaba «*la mentira a toda costa*»²³. Ciertamente, era un síntoma sospechoso respecto al valor de la *fe* su conexión con los deseos y con la necesidad humana de felicidad, y, por ello, ya anteriormente Nietzsche había manifestado su escepticismo: «*Si la fe no diese felicidad, no habría fe: por consiguiente, ¡cuán poco valor debe de tener!*»²⁴.

Por lo que se refiere al segundo aspecto de la cuestión, tiene interés hacer referencia a los planteamientos de Descartes sobre *las causas del error*, así como también a un comentario de Sartre acerca de la *creencia*.

Descartes explicaba la posibilidad del *error* a partir de la relación entre la voluntad y el entendimiento, en cuanto la primera se pronunciase sin que el entendimiento hubiese proporcionado la suficiente «*claridad y distinción*», y, en este sentido, afirmaba que «*si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa cuando no la concibo con suficiente claridad y distinción, es evidente que hago bien y no me equivoco; pero si me determino a negarla o afirmarla, no me sirvo como debo de mi libre arbitrio*», pues «*el conocimiento del entendimiento debe preceder a la determinación de la voluntad*», (*Meditaciones metafísicas IV*). Así pues, para Descartes un pronunciamiento de la voluntad respecto a una cuestión carente de claridad y distinción representaría una actuación moralmente defectuosa y negativa. Ahora bien, si la fe hace referencia a unos contenidos que la razón no alcanza a conocer, su aceptación como verdad no parece que pueda provenir de otra actitud que la de ese pronunciamiento defectuoso de la voluntad frente a unos contenidos que, por definición, no pueden ser ni claros ni distintos, ya que, de lo contrario, no hablaríamos de *fe* sino de *conocimiento*.

En una línea complementaria de interpretación acerca de esta cuestión, Sartre presentaba la aparente paradoja de que «*creer es saber que se cree y saber que se cree es no creer ya*», puesto que «*saber que se cree*» es tener conciencia de la creencia como «*pura determinación subjetiva, sin correlato exterior*»; (*El ser y la nada, 1ª parte, c.2º, 3.*) ; esto es, si se admite que entre *saber* y *creer* existen diferencias, y se es consciente de que *creer no es saber*, se tendrá que asumir la conciencia de *creer* como conciencia de *no saber* y como conciencia de que la creencia se produce por motivos subjetivos; esta conciencia desembocará en la *desaparición de la creencia* en cuanto se produzca la disociación entre los *datos objetivos insuficientes*, por una parte, y los *motivos subjetivos*, por otra, como ingredientes cuya combinación ha producido esa vivencia especial de la *creencia*, que podríamos en tales casos llamar simplemente «*querencia*».

Por otra parte, es cierto que la tesis de Sartre, aunque «*debería*» cumplirse desde la coherencia lógica, rara vez se cumple en la práctica; y ello es una prueba más de que, como han señalado diversos autores (Schopenhauer, Nietzsche y Freud entre otros), la débil racionalidad humana extrae su propia fuerza de un fondo vital básicamente irracional, frente a cuyas motivaciones la fuerza de la razón puede quedar adormecida. Pues, en efecto, el que *cree*, aunque sea consciente de que simplemente «*cree*» y de que carece de bases objetivas suficientes como para poder considerar su *creencia* como *conocimiento*, no por ello deja de creer, y este simple hecho representa la más clara refutación de la afirmación sartreana. Dicha afirmación habría sido correcta si el hombre fuera siempre consecuente con los planteamientos racionales, pero Sartre olvida la enorme fuerza del sustrato psíquico irracional, el cual dificulta que los planteamientos racionales puedan sustituir fácilmente a los que previamente y de manera acrítica ocuparon un lugar en la mente humana.

Como resumen y conclusión respecto a este problema, podemos señalar la existencia de dos actitudes extremas en los pronunciamientos de la voluntad: la que resulta proporcional y consecuente con los datos objetivos, y la que resulta desproporcionada y en disonancia con tales datos, pero que viene impulsada por factores ajenos, como nuestros deseos o temores. Ahora bien, en relación a tales actitudes y en cuanto se esté interesado en la posesión de auténticas verdades, se intentará evitar las actitudes del segundo tipo y sustituirlas por las del primero. Pero, en cualquier caso, lo que parece inadecuado es la consideración moral positiva respecto a esta segunda actitud, en cuanto se caracterizaría más bien por su oposición a la veracidad.

23 *El Anticristo, parág. 47*. En este sentido, indica *Habermas* con acierto que «*Nietzsche ha despojado de su pretensión teórica a las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y asimismo de la filosofía griega [...]*» (*J. Habermas: Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, 1982, p. 34.)

24 *Humano..., parág. 120*.

2. Dialéctica de la veracidad

Una vez considerada la alta valoración de la *veracidad* por parte de Nietzsche y sus planteamientos críticos en contra del valor de la *fe*, veremos a continuación cómo esa misma veracidad se convierte en el motor que impulsa y explica su evolución filosófica a través de un movimiento dialéctico que se inicia con la afirmación de la «*muerte de Dios*», junto con la negación de los valores morales que en él se fundamentaban —y, entre ellos, el de la misma veracidad, al menos en cuanto su valoración dependiera de la moral—, y que, pasando por el *nihilismo*, culmina en *su superación* y en la *adhesión incondicional a la vida*, propiciada especialmente por la exaltación de aquellos valores vitales que mejor expresan la *voluntad de poder*, por el descubrimiento del valor eterno de cada uno de nuestros actos, en cuanto se encuentran encadenados en un *eterno retorno*, y por el *arte* como actividad capaz de transfigurar la realidad y de hacernos ver la vida como un juego inocente, *más allá del bien y del mal*, al que estamos invitados a participar. Al final de todo este proceso la *veracidad* dejará de ser apreciada como el valor supremo en exclusiva, y la consideración estética de la realidad vendrá a compartir ese lugar preeminente.

El proceso dialéctico que viene impulsado por la fuerza de la veracidad puede mostrarse de manera esquemática de la manera siguiente:

Creencia en la existencia de Dios => Aceptación de la moral => Aceptación de la veracidad => «Muerte de Dios» => Nihilismo y negación de la moral => Superación del nihilismo a través del sentimiento dionisiaco, de la consideración de la vida como arte y como juego y de la doctrina del Eterno Retorno.

2.1. La «muerte de Dios»

Por lo que se refiere a esta cuestión, Nietzsche no pretende introducir argumentos para refutar la existencia de Dios. A este respecto, parece considerar que los filósofos de la Ilustración hablaron ya con suficiente claridad. Sin embargo, son varias las ocasiones en que la «*muerte de Dios*» aparece simplemente como una conclusión derivada de adoptar una actitud *veraz* frente a tal problema; en este sentido, en *La gaya ciencia* afirma lo siguiente: «*Se comprende qué fue lo que en realidad venció al dios cristiano: fue la misma moral cristiana, la veracidad aplicada con rigor creciente, la conciencia cristiana refinada en los confesionarios, que se transformó en conciencia científica, en probidad intelectual a toda costa*»²⁵.

Por otra parte, desde la perspectiva de Nietzsche la *idea de Dios* ha estado tradicionalmente asociada a la de una *desvalorización de la vida* y, por ello, afirma que «*hasta ahora, el concepto de 'Dios' ha sido la objeción más grave a la existencia [...] Nosotros negamos a Dios, negando a Dios negamos la responsabilidad; sólo así redimimos el mundo*»²⁶ y, en definitiva, que «*termina la vida allí donde empieza el 'reino de Dios'*»²⁷. Esta antítesis entre la afirmación de Dios y la afirmación del valor de la vida representa por sí sola una refutación directa de Dios, por lo que resulta absolutamente innecesario tratar de buscar algún otro tipo de argumentos para rechazar su existencia. En este sentido y por este motivo, Nietzsche manifiesta también su admiración hacia Stendhal: «*A lo mejor hasta le tengo envidia. Me ha escamoteado el mejor chiste ateo, para hacer el cual precisamente yo hubiera sido el hombre indicado: 'la única excusa de Dios es que no existe' [...]*».

25 *La gaya ciencia*, V, parág. 357.

26 *El ocaso de los ídolos*, «Los cuatro grandes errores», parág. 8.

27 *El ocaso de los ídolos*, «Moral como antinaturalidad», parág. 4.

Yo he dicho en algún lugar: ¿cuál ha sido hasta ahora la objeción más grave a la existencia? Dios [...]»²⁸. De manera especialmente dura ataca el **concepto cristiano de 'Dios'** por cuanto sería una manifestación radical de esta negación de los valores vitales y afirma, en este sentido que «la concepción cristiana de Dios [...] es una de las más corruptas alcanzadas sobre la tierra; [...] Dios, degenerado en **repudio de la vida**, en vez de ser su tranfigurador y eterno sí! ¡En Dios, declaración de guerra a la vida, a la Naturaleza, a la voluntad de vida! [...] ¡En Dios, divinización de la Nada, santificación de la voluntad de alcanzar la Nada [...]!»²⁹. Por ello y de forma generalizada, juzga que el **cristianismo** representa, en definitiva, «la **negación de la voluntad de vida hecha religión**»³⁰.

En consecuencia y a pesar de que la **muerte de Dios** desemboca en el **nihilismo**, Nietzsche la considera como una liberación: «Nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez»³¹.

Esta serie de consideraciones quedan compendiadas hacia el final de su obra filosófica en la afirmación según la cual «el ateísmo, para mí, no es en absoluto un resultado, y menos un acontecimiento; yo soy ateo por instinto»³².

Sin embargo y por lo que se refiere al **cristianismo**, conviene matizar los planteamientos de Nietzsche, quien efectivamente consideró que había una fundamental separación entre el **cristianismo oficial** de la tradición y el **cristianismo originario de Jesús**. El **cristianismo de Jesús** «se distingue en que no ofrece resistencia, ni con sus palabras ni con su corazón, a quien le hace daño [...] La vida del redentor no fue otra cosa que esta práctica [...] Lo que suprimió el evangelio fue el judaísmo de las ideas de 'pecado', perdón del pecado, fe, 'salvación mediante la fe'»³³. En relación con este ideal de **cristianismo auténtico**, Nietzsche afirma que «en el fondo no hubo más que un cristiano y éste murió en la cruz»³⁴. Sus discípulos no comprendieron que lo esencial del mensaje de Cristo era el ejemplo de su propia vida, una vida de mansedumbre en la que el rencor y la venganza están totalmente ausentes.

Por ello también, el desafiante final de *Ecce Homo*: «Dionisos contra el Crucificado»³⁵ no tiene otro significado que el que se relaciona con el contexto de crítica al **cristianismo oficial** de la tradición y no el de un ataque personal a la figura de Jesús, que para Nietzsche representó un ideal de vida absolutamente digno, tal como lo expresó en *El Anticristo*: «sólo es cristiana la **práctica cristiana**, una vida tal como la vivió el que murió crucificado[...] Tal vida es todavía hoy factible, y para determinadas personas hasta es necesaria; el cristianismo verdadero, genuino será factible en todos los tiempos[...]»³⁶ y tal como queda igualmente expresado, aunque sin referirse explícitamente a él, en un texto especialmente significativo de *Aurora*, que puede parecer sorprendente por la defensa de unos valores vitales que no son los que habitualmente aparecen en los textos de Nietzsche. En efecto, en esta obra expone un ideal de vida que se aproxima a ciertos aspectos de

28 *Ecce Homo*, «Por qué soy tan inteligente», parág. 3.

29 *El Anticristo*, parág. 18.

30 *Ecce Homo*, «El caso Wagner», parág. 2.

31 *La gaya ciencia*, V, parág. 343.

32 *Ecce Homo*, «Por qué soy tan inteligente», parág. 1.

33 *El Anticristo*, parág. 33.

34 *El Anticristo*, parág. 39.

35 *Ecce Homo*, «Por qué soy un destino», parág. 9.

36 *El Anticristo*, parág. 39.

aquel cristianismo auténtico que él siempre respetó y, en este sentido, afirma lo siguiente: «*Cómo me repugna imponer a otro mi propio pensamiento! Quiero regocijarme por cada pensamiento que me viene, por cada cambio secreto que se opera en mí y en el cual las ideas de otro se superponen a las mías propias [...] ¡Vivir sin fama, o siendo objeto de amistosas burlas, demasiado oscuramente para despertar la envidia y la enemistad, armado de un cerebro sin fiebre, de un puñado de conocimientos y de un bolsillo lleno de experiencia; ser, en cierto modo, el médico de los pobres de espíritu; ayudar a éste o al otro [...] sin que el favorecido advierta que se le ayuda. ¡Ser como una posada modesta, abierta a todos, pero que se olvida en seguida o inspira burlas! ¡No aventajar en nada, ni en alimentación mejor, ni en aire más puro, ni en espíritu más alegre, pero dar siempre, devolver, comunicar, empobrecerse! ¡Saber hacerse pequeño para volverse accesible a muchos, sin humillar a nadie! ¡Tomar sobre sí muchas injusticias [...] para poder llegar, por sendas secretas, a lo más íntimo de muchas almas cerradas! ¡Eso sería una vida, eso sería una razón para vivir mucho tiempo!*»³⁷.

Frente a un ideal de vida próximo a éste, Nietzsche considera, sin embargo, que en el **cristianismo oficial** prevaleció el sentido menos evangélico: **el resentimiento**: El cristianismo oficial «*ha hecho un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte*»³⁸. Ese cristianismo representa la negación de los valores de esta vida por parte de aquellos que no se sienten con fuerzas para entregarse a ella y a esa mezcla de placer y dolor que sólo los espíritus fuertes pueden no sólo soportar sino también amar. El cristianismo oficial reniega de esta vida poniendo sus esperanzas en otra vida mejor, en la que los bienaventurados tendrán, entre otras satisfacciones, la de contemplar el sufrimiento de los condenados³⁹.

Frente a esta actitud **nihilista** y llena de **resentimiento** propia de este cristianismo oficial, Nietzsche aconseja tener fortaleza para permanecer fieles a esta tierra, librándonos del espejismo de la otra vida: «*No ocultéis por más tiempo la cabeza en el polvo de las cosas celestiales; llevad la cabeza erguida, llevad una cabeza de tierra, que engendre el sentido de la tierra*»⁴⁰.

En cualquier caso y a pesar de juzgar que el cristianismo representa ya una forma de **nihilismo** por ese rechazo de los valores de la vida terrenal, Nietzsche considera que «*la muerte de Dios*» puede representar una caída más profunda en esta vivencia de la falta de sentido de la vida y de toda la realidad. Este sentimiento de absurdo queda especialmente reflejado en un texto de *La gaya ciencia* cuya enorme fuerza y belleza expresiva muestra plenamente la vivencia del **nihilismo** en el hombre que de pronto siente una desorientación y un vacío total ante la pérdida de Dios, fundamento y sentido último de todos los valores de su anterior interpretación de la vida: «*¿No habéis oído hablar de aquel hombre loco que en pleno día encendió una linterna, fue corriendo a la plaza y gritó sin cesar: '¡Ando buscando a Dios! ¡Ando buscando a Dios!'*. Como en aquellos momentos

37 *Aurora*, V, parág. 449.

38 *El Anticristo*, parág. 5.

39 Nietzsche menciona en apoyo de su interpretación una cita de santo Tomás, otra de Tertuliano y el Apocalipsis de san Juan. Así, la cita de santo Tomás, aunque no es literal, refleja con plena fidelidad la idea de este pensador cristiano y dice lo siguiente: «*Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum ut beatitudo illis magis complacereat*»; la de Tertuliano se recrea de manera más descriptiva ante la visión del sufrimiento de los condenados; y, respecto al Apocalipsis, escribe Nietzsche que es «*el más salvaje de los atentados escritos que la venganza tiene sobre su conciencia*». Las tres citas se encuentran en *La genealogía de la moral*. El sentido de las palabras de santo Tomás coincide con el que Nietzsche les da, pero la cita literal es la siguiente: «*ut beatitudo sanctorum eis magis complacereat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur*» (*Summa Theologica*, V, Suppl., q. 94, a. 1; B.A.C., Madrid, 1958, p. 557).

40 *Así habló Zaratustra*, parág. 257. Ed. Aguilar.

había en la plaza muchos de los que no creían en Dios, provocó un gran regocijo. '¿Es que se ha perdido?' dijo uno de los circunstantes. '¿Es que se ha extraviado como cualquier criatura?' exclamó otro [...] El hombre loco se precipitó por entre ellos y los fulminó con la mirada. '¿Preguntáis qué ha sido de Dios?' gritó. '¡Os lo voy a decir! ¡Le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su Sol? ¿Dónde le conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! [...] Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo [...] Jamás hubo una acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada que lo fue nunca historia alguna'. Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro».⁴¹

2.2. Negación de la moral y nihilismo

A su vez, la toma de conciencia de la «*muerte de Dios*», derivada de la veracidad, conduce a la *negación del valor de la moral* y, en definitiva, al *nihilismo*, esto es, a la *negación de todos los valores tradicionales* en cuanto se hacían derivar de Dios como principio supremo.

Si la *moral* había sido el fundamento a partir del cual se había desarrollado la virtud de la *veracidad*, ahora, de manera paradójica, pero como consecuencia lógica y necesaria de esa evolución, la propia *veracidad* se convierte en el argumento fundamental a la hora de refutar el valor de la *moral*, de manera que, como dice en otro lugar, *por motivos morales —los que se relacionan con la veracidad— hay que abandonar la moral*, pues «ella obliga, en cuanto es sinceridad, a la *negación de la moral*»⁴². Y, en cuanto Dios y la moral se consideran como el fundamento de todos los valores, su rechazo implicará, en un primer momento la negación de todo valor y la tentación del nihilismo, de que todo es absurdo y carente de sentido. De nuevo, pues, la *veracidad* se convierte en el motor que conduce al *nihilismo*: «El nihilismo radical es el convencimiento de que la existencia es absolutamente insostenible si se trata de los más altos valores que se conocen [...] Esta conclusión es consecuencia de la 'voluntad de verdad' inculcada en el hombre; es decir, es consecuencia de la fe en la moral»⁴³.

Así pues, tratando de sintetizar los argumentos que conducen a la negación del valor de la moral, hay que hacer referencia, en primer lugar, al simple funcionamiento de la veracidad, tal como hemos podido ver en la cita número 42 y en otras reflexiones por las que Nietzsche considera la exigencia de una demostración como un requisito ineludible para la aceptación de la moral; por ello afirma: «Lo que exijo de vosotros, aunque suene mal en vuestros oídos, es lo siguiente: que sometáis a una crítica vuestras valoraciones morales. Que al impulso del sentimiento moral que quiere sumisión y no crítica, le salgáis con esta pregunta: ¿Por qué sumisión? Firmeza es lo que

41 *La gaya ciencia*, III, 125.

42 *La voluntad de poder*, parág. 404.

43 *La voluntad de poder*, I, parág. 24.

hace falta. Esta exigencia de un *porqué* [...] debe ser considerada [...] como la especie más sublime de moral»⁴⁴. Esta cita reafirma, por una parte, el alto valor que Nietzsche reconoce a la *veracidad*, pero, por otra, parece sugerir que, a pesar de sus críticas, seguiría aceptando una moral más refinada, más auténtica, «la especie más sublime de moral», basada precisamente en la *veracidad*. Pero no hay que hacerse ilusiones respecto a esta suposición: en esta misma obra afirmaba ya que «la moral es justamente tan 'inmoral' como cualquier otra cosa sobre la tierra; la moralidad misma es una forma de la inmoralidad»⁴⁵; y afirma también en diversas ocasiones que «no hay fenómenos morales, no hay más que interpretaciones morales de los fenómenos»⁴⁶. En cualquier caso, la contraposición entre *moral* e *inmoral* posiblemente resulta más inteligible si la expresamos como *moral* y *amoral*, pues parece que la calificación de algo como *inmoral* presupone la aceptación de una *moral* a la que se opone aquello que se considera '*inmoral*', mientras que la afirmación del carácter *amoral* de la realidad y de las acciones humanas no implica ningún tipo de subordinación o relatividad con respecto a *la moral*, sino la consideración de esta forma de valoración como un simple error de interpretación.

En *segundo* lugar, pero como consecuencia de esa misma actitud relacionada con la veracidad, Nietzsche subordina el valor de la moral a la existencia de Dios, por lo que la «*muerte de Dios*» implica como una de sus consecuencias la falta de fundamento de la moral. Este es el motivo que le lleva a criticar las pretensiones del *utilitarismo* de seguir aceptando la moral al margen de la existencia de Dios, expresando su rechazo con la siguiente exclamación: «¡Qué ingenuidad, como si subsistiese la moral cuando falta un Dios que la sancione!»⁴⁷. Este planteamiento nos muestra cierto paralelismo entre Nietzsche y Dostoyevski, quien en *Los hermanos Karamazov* defendía —a través de *Iván Karamazov*— la tesis de que *si Dios no existe, todo está permitido*.

Finalmente y como un *último* argumento en contra del valor de la moral, hay que tener en cuenta que, en cuanto Nietzsche rechaza el concepto de *libre albedrío* y este concepto ha sido considerado como otra condición necesaria para que los juicios morales tengan sentido, éstos, así como el concepto de *responsabilidad*, quedarán privados de valor: «...la historia de las apreciaciones morales es también la historia de un error, del error de la responsabilidad; y esto porque reposa en el error del libre arbitrio»⁴⁸. En esta misma obra su rechazo del *libre albedrío* se realiza desde una defensa del *intelectualismo socrático*, teoría según la cual «haga lo que haga el hombre, siempre hace el bien, es decir, siempre hace lo que le parece bueno (útil), según su grado de inteligencia, según la medida actual de su razonamiento»⁴⁹.

Recurriendo a Zarathustra, el personaje simbólico central de su obra, afirma Nietzsche que «Zarathustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo. No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema [...] La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis —en mí— es lo que significa en mi boca el nombre de Zarathustra»⁵⁰.

Así pues, la «*muerte de Dios*» implicaba para Nietzsche la negación de la moral y de todos los

44 *La voluntad de poder*, p. 399.

45 *La Voluntad de Poder*, p. 308.

46 Así, por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, p. 108. Al. Ed., Madrid.

47 *La Voluntad de Poder*, p. 253.

48 *Humano, demasiado humano*, p. 280. Ed. Aguilar.

49 *Humano, demasiado humano*, p. 300. Ed. Aguilar.

50 *Ecce Homo*, «Por qué soy un destino», parág. 3, p. 125. Al. Ed.

valores tradicionales, en cuanto Dios representaba el pilar fundamental sobre el que estos se alzaban: «El más importante de los acontecimientos recientes, 'la muerte de Dios'; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras [...] Hasta puede decirse [...] que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano [...], para que pueda extrañarse que no haya producido ruido la noticia, y que las masas no se den cuenta de ella, ni puedan saber lo que se hundirá, por haber sido minada esa fe: todo lo que se apoya en ella [...], por ejemplo, toda la moral europea»⁵¹. No obstante y a pesar de estas críticas, la postura de Nietzsche representa una crítica a una determinada concepción de la moral, pero no a la moral en general. Su crítica va dirigida contra la moral del sometimiento irracional a normas supuestamente objetivas, pero no contra la moral creativa que extrae las normas y los ideales de vida como una proyección de la propia personalidad por la que el hombre trata de superarse hasta convertirse en el *superhombre*, que no es otra cosa que el hombre que dice sí a la vida, aceptando y amando su destino y asumiendo no como una fatalidad sino como una bendición la doctrina del *Eterno Retorno de lo mismo*. Dicha transformación del sentido de la moral queda expresada, entre otros lugares, cuando hace referencia a *las transformaciones* del espíritu: «Os indico las tres transformaciones del espíritu: La del espíritu en camello, la del camello en león y la del león en niño»⁵². El *camello* simboliza al hombre cargado con el peso de los supuestos «*deberes morales objetivos*»; el *león* simboliza al hombre que consigue liberarse de las ataduras de la moral, al hombre que frente al «*tú debes*» consigue proclamar de manera desafiante: «*Yo quiero*», convirtiéndose de este modo su voluntad en el único origen de sus actos; el *niño*, finalmente, representa la última transformación exigida para que la voluntad del hombre se convierta en un juego creador que establezca nuevas tablas de valores: «*Es el niño inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir 'sí'. Sí, hermanos míos, para el juego de la creación es necesaria una santa afirmación*»⁵³.

Nietzsche llamó «*nihilismo*» a esta crisis radical de todos los valores, en cuanto implicaba la reducción de todo valor a una *nada de valor*. «*Un nihilista es un hombre que juzga que el mundo, tal como es no debería existir, y que el mundo tal como debería ser, no existe; por consiguiente la existencia [...] no tiene sentido*»⁵⁴.

Conviene precisar, por otra parte, que, aunque en ocasiones Nietzsche presenta el *nihilismo* como si se tratase de un fenómeno que implicase el derrumbe radical de todos los valores, sin embargo hay textos que se pronuncian en un sentido más preciso y restringido, haciendo referencia exclusivamente a los valores relacionados con el cristianismo. Así, en ese primer sentido *general*, Nietzsche pone de manifiesto su fuerte tentación pesimista haciendo referencia al absurdo de la vida humana: «*El hombre —una especie pequeña y engreída que afortunadamente es de duración limitada; la vida toda sobre la tierra es un instante, un incidente, una excepción sin consecuencias, algo que carece de significación para el carácter total de la Tierra; la Tierra misma, como todos los astros, es un hiato entre dos nada, un acontecimiento sin plan, razón, voluntad ni conciencia de sí mismo, la forma peor de lo necesario, la necesidad absurda*»⁵⁵. Sin embargo, en otros momentos, Nietzsche enfoca el nihilismo desde una perspectiva más *restringida*, limitándolo a las interpretaciones y valoraciones procedentes de la ideología del cristianismo tradicional. Así ocurre

51 *La gaya ciencia*, V, parág. 343.

52 *Así habló Zaratustra*, I, «De las transformaciones».

53 *Ibidem*.

54 *La voluntad de poder*, parág. 582-A, Ed. Aguilar.

55 *La voluntad de poder*, II, parág. 121.

cuando escribe: «La parodia más seria que yo he oído es ésta: En el principio 'era' el absurdo, y el absurdo era en Dios, y Dios (divino) era el absurdo»⁵⁶, y cuando de manera más explícita relaciona el nihilismo con la crisis de valores derivada de la decadencia de la interpretación cristiana de la existencia, tenida hasta entonces como la única interpretación que podía darle sentido: «El nihilismo adviene ahora, —indica Nietzsche— no porque haya aumentado la aversión por la existencia, sino porque se ha llegado a desconfiar de todo 'sentido' del mal, y aun de la existencia. Se ha desmoronado una interpretación; pero como se la tenía por la interpretación, parece que la existencia careciese de todo sentido, que todo fuese en vano[...] La desconfianza que suscitan en nosotros nuestras valoraciones tradicionales se acrecienta hasta el extremo de llevarnos a sospechar que todos los 'valores' sean cebos en que la farsa se prolonga»⁵⁷.

2.3. La superación del nihilismo

El «nihilismo», sin embargo, podrá ser superado, y su superación se produce gracias a la transfiguración que la *consideración estética* ejerce sobre la realidad. Ya desde sus primeras obras Nietzsche considera, de acuerdo con la valoración griega de la vida —según su interpretación personal—, que «sólo como fenómeno estético se justifican eternamente la existencia y el mundo»⁵⁸. La vida, entendida como *juego*, es igualmente defendida, siguiendo el ejemplo de los griegos: «Simónides aconsejaba a sus compatriotas que tomasen la vida como un juego [...], sabían que sólo por medio del arte podía convertirse la miseria misma en un goce»⁵⁹. Finalmente podemos ver cómo, hasta cierto punto, Nietzsche entendía que entre la *verdad* y el *arte* existía una contraposición, y que, en ese sentido, el *arte* era necesario para superar la insuficiencia de la verdad desnuda para hacer soportable la vida: «La sinceridad nos conduciría al tedio y al suicidio. Pero hay una potencia contraria que se opone a nuestra sinceridad y nos ayuda a liberarnos de consecuencias tales: es el arte como buena voluntad de la ilusión [...] La existencia nos parece soportable como fenómeno estético»⁶⁰. También en *La voluntad de poder* Nietzsche se seguirá expresando en términos muy semejantes: «La verdad es fea. Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad»⁶¹.

Sin embargo, por lo que se refiere a la relación entre estos dos valores vitales, la verdad y la «bella mentira» del arte, no parece fácil entender cómo sería compatible su existencia simultánea en una personalidad plenamente integrada. Pues, efectivamente, la veracidad conduce hacia una visión lúcida de la realidad en la que ningún aspecto ilusorio tiene cabida, mientras que para Nietzsche el arte es la «buena voluntad de la ilusión». La actitud de Nietzsche ante el arte y el juego se puede entender como una concreción del *mecanismo de defensa* conocido como *fantasía* —mecanismo ciertamente necesario a lo largo de muchos momentos de la vida—; pero parece evidente que su funcionamiento es incompatible con el funcionamiento *simultáneo* de la *veracidad*: La *ilusión* como tal sólo puede vivirse mediante la *alienación* respecto a una realidad negativa, y, en este sentido, aunque la veracidad y la ilusión resultan compatibles si se las vive de un modo *sucesivo*, resulta difícil comprender cómo pueden defenderse *simultáneamente* ambas actitudes sin que ello suponga una especie de artificioso desdoblamiento de la personalidad.

56 *Humano, demasiado humano*, II, 1^a, parág. 22.

57 *La voluntad de poder*, I, parág. 75.

58 *El origen de la tragedia*, c.5.

59 *Humano...*, parág. 154.

60 *La gaya ciencia*, parág. 107.

61 *La voluntad de poder*, parág. 821, Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1961.

Además, para la superación del nihilismo, Nietzsche contó sucesivamente con otras dos teorías que conviene tener en cuenta: La primera de ellas aparece ya en *El origen de la tragedia* y se mantiene a lo largo de toda su evolución filosófica; se trata de la doctrina que justifica el valor de la vida a partir del sentimiento de «*lo dionisiaco*», derivado del conocimiento del carácter meramente ilusorio de la individualidad y, por consiguiente, de la profunda vivencia de que toda formación vital aparentemente individual no es otra cosa que la manifestación apolínea de una realidad única que lo engloba todo y que continuamente se manifiesta a lo largo de un ciclo interminable en el que la vida muestra la inagotable riqueza de sus manifestaciones; ese conocimiento se produjo de manera especial a través de la vivencia estética de la *tragedia griega*: «*el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca consiste en que [...] los abismos que separan entre sí a los hombres ceden el paso a un irresistible sentimiento de fusión que conduce de vuelta al seno de la Naturaleza. El consuelo metafísico [...] de que en definitiva la vida [...] es irreductiblemente poderosa y rica en placer*»⁶². Se trata de la afirmación de la vida a partir del sentimiento de la *unidad absoluta del Ser* y del pensamiento de que no es en las formaciones *individuales* «*apolíneas*» donde se ha de buscar el sentido último de la vida, sino en esa unidad del Ser, que juega, como ya Heráclito había explicado, el eterno juego de la construcción y la destrucción, con la inocencia y la alegría de un niño: «*También el arte dionisiaco quiere persuadirnos del eterno goce de la existencia; sólo que debemos buscar ese goce no en las apariencias, sino detrás de ellas. Hemos de percatarnos de que todo lo que nace debe estar pronto al doloroso perecer [...] Por breves instantes somos, en efecto, el propio Ser primario y experimentamos su frenética ansia y goce de existir; y entonces la lucha, la agonía y la destrucción de las apariencias se nos antojan, en cierto modo, necesarias, dada la superabundancia de innumerables formas de existencia que irrumpen en tropel en la vida*»⁶³.

2.3.1. El Eterno Retorno

La segunda teoría, mediante la que el nihilismo queda definitivamente superado, es la del *Eterno Retorno*. Si a través del sentimiento dionisiaco el individuo quedaba fusionado, pero a la vez perdido, en la unidad del Ser, y la eternidad de la vida correspondía exclusivamente a ese Ser absoluto, la teoría del *Eterno Retorno* significará el enriquecimiento pleno de la *vida*, al afirmar no sólo la unidad dionisiaca del Ser, sino especialmente la preservación eterna de todas sus manifestaciones, que ya no serán «*innumerables*» —como en *El origen de la tragedia*—, sino *limitadas* y, por ello, eternamente *repetidas*, una vez acabado el ciclo en el que todas ellas se hayan realizado: «*Ahora me muero y extingo y al instante seré una nada [...] Mas retorna el nudo de causas de que estoy prendido; jete nudo me volverá a crear! Yo mismo figuro entre las causas del eterno retorno.*

Retornaré junto con este Sol, esta tierra, este águila y esta serpiente —no a nueva vida, no a mejor vida ni vida por el estilo; —retornaré eternamente a esta misma vida, en lo más grande y también en lo más insignificante, para que enseñe de nuevo el eterno retorno de todas las cosas»⁶⁴.

El hombre que sea capaz de decir *sí* a la vida, aunque sólo sea por un instante, habrá dicho *sí* al *Eterno Retorno*, pues la afirmación de cualquier *instante* implica la aceptación de todos como condición de ese que hemos amado y por el que se redimen todos los aspectos negativos de la vida: «*¿Alguna vez dijisteis sí a un gozo? Oh, amigos míos, entonces también dijisteis sí a toda pena.*

62 *El origen de la tragedia*, parág. 7.

63 *El origen de la tragedia*, parág. 17.

64 *Así habló Zaratustra*, 3ª parte, «El convaleciente».

Todas las cosas están entrelazadas, entretejidas por el amor; —... Si alguna vez lo deseasteis todo otra vez, todo eterno, todo entrelazado, entretejido por el amor, oh, entonces **amasteis el mundo**.

—Eternos, amadlo eternamente, y también a la pena decid: '¡Vete, pero retorna!' **Pues todo gozo quiere —eternidad**»⁶⁵.

El individuo queda, pues, recuperado como tal para toda la eternidad y no meramente fundido en un Ser absoluto, en el que se perdiera definitivamente la conciencia individual. Por ello Nietzsche, ante el pensamiento de que eternamente hemos vivido y eternamente deberemos vivir la misma vida, exhorta a que «*¡imprimamos el sello de la eternidad en nuestra vida!*» y a que vivamos de modo que deseemos «*vivir otra vez y vivir del mismo modo eternamente*»⁶⁶.

El **Eterno Retorno** tiene además un significado especial por lo que se refiere a la recuperación de la **inocencia del devenir**, en cuanto que al estar todo entrelazado el hecho de reprobear cualquier aspecto de la realidad implicaría la reprobación del todo, con lo que la misma reprobación quedaría reprobada: «*Nada de lo que acaece puede ser en sí reprobable; [...] toda vez que todo va de tal modo ligado a todo que querer excluir algo equivale a excluirlo todo. Un acto reprobable significa que el mundo entero está reprobado [...]*

Y en el mundo reprobado hasta el reprobear sería reprobable [...] Y la consecuencia de tal mentalidad que todo lo reprueba sería una práctica que todo lo afirma [...] Si el Devenir es un inmenso ciclo, todo es de igual valor, eterno y necesario»⁶⁷.

Por lo que se refiere al fundamento de la doctrina del **Eterno Retorno**, Nietzsche la presenta como un descubrimiento personal, a pesar de encontrar pensamientos similares en la filosofía estoica, influida a su vez por la de Heráclito. En diversos lugares de su obra —y en especial en *La voluntad de poder*— presenta la doctrina del **Eterno Retorno** desde una perspectiva racionalista que, apoyada básicamente en la consideración del carácter **limitado** de la **energía** existente en el universo, viene a concluir que, siendo limitadas sus posibilidades combinatorias y no habiendo alcanzado **ya** un equilibrio final que determinase que el universo pasara del **devenir** al **ser**, el devenir es la única realidad que cíclicamente repite infinitas veces las finitas combinaciones que admite la energía limitada de que está formado: «*Si el mundo tuviese un fin, ese fin ya se habría alcanzado [...] Si el mundo fuese, en general, capaz de inmovilizarse, de cristalizarse, de 'ser', si en toda la serie del devenir poseyese un solo instante esa capacidad de 'ser', haría mucho tiempo que hubiera terminado todo devenir [...] La idea de que el mundo evita deliberadamente una meta y que sabe prevenirse astutamente de caer en un movimiento cíclico debió ocurrírseles a todos los que querían imponer al universo la facultad de producir eternamente novedad, o sea, de imponer a una fuerza finita, definida [...] la maravillosa capacidad de transformar hasta el infinito sus formas y posiciones [...]*»⁶⁸, pero, frente a esta interpretación basada en la vieja costumbre de imaginar un Dios que dirija el universo, considera Nietzsche que «*todo el devenir consiste en la repetición de un número finito de estados absolutamente idénticos entre sí*»⁶⁹, puesto que «*al mundo le falta la facultad de producir eterna novedad*»⁷⁰.

65 *Así habló Zaratustra*, 4ª parte, «La canción ebria». Textos como éste sirven para refutar la interpretación de G. Deleuze, para quien el *Eterno Retorno* «*doit être comparé à une roue; mais le mouvement de la roue est doué d'un pouvoir centrifuge, qui chasse tout le négatif*» (G. Deleuze: *Nietzsche*, P.U.F., París, 1965, pp. 32-36).

66 *Obras completas*, III, pp. 20-21, Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1961.

67 *La voluntad de poder*, II, parág. 131.

68 *La voluntad de poder*, II, 330.

69 *La voluntad de poder*, II, 324.

70 *La voluntad de poder*, II, 330. En relación a estos pensamientos, la interpretación de J. L. Vermal parece contradictoria, pues mientras, por una parte, afirma que «*para Nietzsche no hay, en sentido estricto, un mundo del devenir que se*

La doctrina del *Eterno Retorno* representó para Nietzsche uno de los pilares fundamentales de su filosofía desde el preciso instante en que llegó a intuirlo —agosto de 1881, según lo cuenta en *Ecce Homo*⁷¹—. Su aceptación, sin embargo, tiene algo de paradójico en cuanto Nietzsche fue un acérrimo defensor de la veracidad y de la búsqueda perseverante de la verdad por encima de cualquier otro objetivo, tal como hemos podido ver, y, sin embargo, llegó a aceptarla con una certidumbre subjetiva sorprendente, a pesar de tratarse de una doctrina que, al margen de su mayor o menor verosimilitud, se encuentra bastante alejada del rigor y de las exigencias propias de la teoría del conocimiento y de la metodología científica. Pues, en efecto, desde el punto de vista de lo que representa un criterio adecuado de investigación para tratar de alcanzar un conocimiento objetivo, la doctrina del *Eterno Retorno* resulta criticable por muy diversos motivos, entre los cuales se encuentra el de que, como ya indicó Hume, las teorías que tratan de «*cuestiones de hecho*» sólo tienen un carácter *probable* y no necesario y que, además, esta teoría no es susceptible de *contrastación empírica*, requisito imprescindible desde el punto de vista de la *metodología científica*.

Por otra parte y a pesar de que Nietzsche considera que el *Eterno Retorno* y la *Voluntad de poder* son conceptos que se complementan⁷², parece que existe una dificultad nada fácil de superar a la hora de hacer compatibles ambos conceptos. Observa E. Fink, en este sentido, que «*la voluntad de poder y el eterno retorno están relacionados por una extraña contradicción que no afecta a su verdad, sino que es precisamente la verdad radical de la vida, la contradicción de la vida misma [...] La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas. La voluntad de poder se proyecta al futuro; el eterno retorno convierte todo futuro en repetición y, por tanto, en pasado [...] La voluntad de poder y el eterno retorno se relacionan entre sí... como lo apolíneo y lo dionisiaco [...] Todos los productos de la voluntad de poder son en verdad 'apariencia'. No hay cosas; sólo existe el devenir, la vida*»⁷³. El *Eterno Retorno* se presenta como un *movimiento circular* que eternamente se repite; la *Voluntad de Poder*, sin embargo, sólo podría estar representada por un *vector rectilíneo* de carácter unidireccional, puesto que representa no sólo la *fuerza* que mueve la rueda del *Eterno Retorno*, sino también la *fuerza* que tiende a integrar progresivamente cualquier unidad de fuerza en otra unidad mayor. Ahora bien, el *Eterno Retorno* presupone, como indica E. Fink, la *destrucción* de todas las formaciones apolíneas derivadas de la *Voluntad de Poder* y la *desintegración* de esa fuerza suprema a la que tiende la *Voluntad de Poder* para que el ciclo pueda completarse e iniciarse de nuevo. Sin embargo y en contra de esa supuesta conciliación entre el *Eterno Retorno* y la *Voluntad de Poder*, conciliación que lleva a E. Fink a afirmar que su

oponga al mundo del ser [...] como el mundo real al mundo aparente —afirmación que está de acuerdo con la interpretación que personalmente presento— un poco más adelante considera, sin embargo, que «*la idea del eterno retorno garantiza [...] algo así como el predominio del ser*» (J. L. Verma: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, pp. 193 y 195; Editorial Anthropos, Barcelona, 1987).

71 *Ecce Homo*, «Así habló Zaratustra», parág. 1.

72 *La voluntad de poder*, II, 51.

73 E. Fink: *La filosofía de Nietzsche*, pp. 248-250., Alianza. Ed., Madrid, 1966. Una opinión similar es la defendida por J. Habermas, quien considera «*la relación dialéctica que guardan entre sí estas dos tesis, al parecer inconciliables*» (J. Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, p. 35; Madrid, Tecnos, 1982). Por su parte, W. Kaufmann presenta una interpretación distinta, considerando que en los últimos años de su filosofía Nietzsche habría defendido la *voluntad de poder* como único principio fundamental: «*The basic difference between Nietzsche's earlier and later theories is that his final philosophy is based on the assumption of a single basic principle [...] When Nietzsche introduced the will of power into his thought, all the dualistic tendencies which had rent it previously could be reduced to mere manifestations of this basic drive*» (W. Kaufmann: *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton Univ. Press, 1968, p. 178).

contradicción «*no afecta a su verdad*», la *Voluntad de Poder*, entendida como esencia de lo real, parece incompatible con la desintegración de aquellas formaciones apolíneas a que da lugar, a no ser que se acepte que tiene un carácter inconsciente y ciego que, a la vez, podría destruir voluntariamente todas aquellas estructuras que hubiera podido generar. De manera que este impulso, en cuanto representaría el proceso inverso al generado por la *Voluntad de Poder*, sólo podría entenderse como resultado de una especie de '*Voluntad de Impotencia*' (?)⁷⁴. Sin embargo y desde el momento en que el hombre toma conciencia de la existencia simultánea del *Eterno Retorno* y de la *Voluntad de Poder*, tiene que ser necesariamente consciente, como en el caso de *Sísifo*, de la falta de sentido de cualquier finalidad que se proponga, por muy en consonancia que esté con la *Voluntad de Poder*, puesto que todo está condenado a su eterna destrucción, y, como afirmaría el propio Nietzsche, *el devenir no puede transformarse en ser*⁷⁵, o, lo que viene a ser lo mismo, *no existe un fin realmente definitivo*.

Quizá por este motivo Nietzsche tuvo que seguir recurriendo constantemente a la valoración de la vida como *juego*, como *arte* y como *ilusión transfiguradora*, a fin de evitar la vivencia angustiosa de la absurda repetición perpetua de un proceso en el que ninguna finalidad se alcanza definitivamente. Por ello, si en *El origen de la tragedia* había escrito que «*la vida sólo es posible gracias a las ilusiones del arte*»⁷⁶, en *La voluntad de poder* seguirá diciendo que «*tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad*»⁷⁷.

En cualquier caso, si bien es verdad que para Nietzsche la doctrina del *Eterno Retorno* tuvo una importancia fundamental para su valoración positiva de toda la realidad, conviene no perder de vista que, ya desde el principio de su labor filosófica, su postura fue siempre la de una *constante afirmación del valor de la vida* sin necesidad de apoyarse en dicha doctrina, tal como hemos podido ver cuando en *El origen de la tragedia* la categoría de *lo dionisiaco* aparecía por sí misma como una justificación suficiente para dotar a la vida de pleno sentido.

3. El «escepticismo» de Nietzsche

Por lo que se refiere a la última vertiente del problema que tratamos, esto es, el problema de la verdad desde la perspectiva de su contenido y referencia a la realidad, conviene matizar la postura de Nietzsche, diferenciando su interpretación personal acerca de la realidad, a la que me he referido brevemente y que constituyó la *verdad* más profunda, de sus críticas dirigidas a la *ciencia* y a la *metafísica* tradicional; merecen también una atención especial las críticas realizadas contra el valor del *lenguaje* como instrumento para el conocimiento.

3.1. La crítica al valor de la Ciencia y al valor de la Metafísica

Por lo que se refiere al valor de la *ciencia* y de la *metafísica*, la postura de Nietzsche fue claramente *escéptica* a lo largo de su trayectoria filosófica, a excepción del período en que escribió

74 Otras críticas a la doctrina del *Eterno Retorno* podemos verlas, por ejemplo, en *Identidad y realidad*, de E. Meyerson o en *El impacto filosófico de la física contemporánea* de Milic Capek. En este sentido y a pesar de sus recursos míticos relacionados con el *Amor* y con el *Odio*, una doctrina como la de Empédocles parece en el fondo más coherente a la hora de explicar el carácter cíclico de los cambios del cosmos.

75 *La voluntad de poder*, II, parág. 330.

76 *El origen de la tragedia*, parág. 20.

77 *La voluntad de poder*, parág. 821. Ed. Aguilar.

Humano, demasiado humano (1876-1879), obra en la que se nos muestra con un acusado optimismo respecto al valor de la ciencia, llegando en ella incluso, a la manera de Comte, a señalar la existencia de una serie de *estadios culturales* en el individuo: el *religioso*, el *metafísico*, el *artístico* y el *científico*. El paralelismo con Augusto Comte resulta casi completo: éste había señalado la existencia de tres estadios: teológico, metafísico y positivo (o científico), de manera que la única diferencia con el planteamiento de Nietzsche se encontraría en la inclusión, por parte de éste, de un *estadio artístico*, que sólo en este período parece situarse en algunos momentos en un rango inferior de valoración con respecto al *estadio científico*. Señalemos, sin embargo, que en esta misma obra son también varias las ocasiones en que, a pesar de lo dicho, se seguirá entendiendo que «*el mundo sólo se puede justificar como fenómeno estético*», y que en su opúsculo del año 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* ya había tomado conciencia del valor subjetivo y relativo, tanto del lenguaje como de la ciencia, por lo que hay que reconocer que la valoración de la ciencia en este período no supuso un olvido de la importancia vital del arte.

Dejando a un lado, pues, el discutible paréntesis que pudo suponer *Humano, demasiado humano*, intentaré clarificar el sentido del *escepticismo nietzscheano*.

El propio Nietzsche nos introduce en esta problemática cuando en *Aurora* señala que «*hay que demostrar la verdad de otro modo que la veracidad, [...] ésta última no es, en modo alguno, un argumento en favor de la primera*»⁷⁸, y cuando en *La gaya ciencia* afirma ya de manera inequívoca que «*carecemos de órgano para el conocimiento, para la 'verdad'*»⁷⁹. De manera más concreta, Nietzsche indicará en diversas ocasiones que ni las construcciones científicas, ni la comprensión de la realidad a través del vehículo del lenguaje, ni siquiera el pensamiento más abstracto, nos capacitan para llegar a un conocimiento auténtico.

El motivo último que subyace a esta negativa respecto a la posibilidad del conocimiento tal vez podamos encontrarlo en su aceptación de la perspectiva kantiana⁸⁰, asumida también por Schopenhauer, según la cual nuestro conocimiento no puede sobrepasar el ámbito de lo fenoménico: «*La formidable valentía y sabiduría de Kant y de Schopenhauer han obtenido la más ardua victoria, la victoria sobre el optimismo inmanente a la lógica que es el fundamento de nuestra cultura [...] Kant puso en evidencia que el espacio, el tiempo y la causalidad sólo sirven en definitiva para elevar la simple apariencia, la obra de Maia, a la categoría de única y suprema realidad, ponerla en el lugar de la íntima y verdadera esencia de las cosas e imposibilitar así el verdadero conocimiento de ésta*»⁸¹. Respecto a esta cuestión es justo puntualizar, sin embargo, que, como el propio Kant reconoció, fue Hume quien le «*despertó de su sueño dogmático*», esto es, que fue Hume quien a través de sus análisis sobre la naturaleza humana, llegó antes que el propio Kant a la conclusión de la *imposibilidad de la metafísica*; y, en segundo lugar, que el mismo Kant trató de recuperar la metafísica a partir de la previa aceptación del valor absoluto de la moral, a pesar de que en la *Crítica de la Razón Pura* el conocimiento metafísico había quedado eliminado como posibilidad. En obras posteriores Nietzsche se manifestaría abierta y duramente en contra de este proceder kantiano, no sólo en sus críticas al «*imperativo categórico*» como vía para la recuperación de la ética y de la metafísica teológica, sino también en sus críticas a la supuesta existencia de la «*cosa*

78 *Aurora*, I, 73.

79 *La gaya ciencia*, parág. 354.

80 En relación a esta cuestión J. L. Vermal afirma también de manera categórica que «*El punto de partida de la destrucción nietzscheana del conocimiento es indudablemente Kant*» o. c., p. 151.

81 *El origen de la tragedia*, parág. 18.

en sí», y, evidentemente y de acuerdo con Kant, a la posibilidad de su conocimiento en el caso de que ésta existiera. Con su forma de expresarse tan peculiarmente radical, en *La voluntad de poder* comienza Nietzsche negando la posibilidad del conocimiento, para después criticar de manera especial el concepto de *cosa en sí* y, en consecuencia, la posibilidad de un conocimiento absoluto, ya que, en cuanto el propio concepto de conocimiento implica ya de por sí una *relación* en la que el sujeto interviene y se mezcla con la realidad que pretende conocer, dicho conocimiento deja de ser posible. Afirma Nietzsche, en efecto, que «la mayor fábula que se ha inventado nunca es la del conocimiento. Siempre quiere saberse cómo está constituida la cosa en sí: pero lo cierto es que no hay cosas 'en sí'. Suponiendo incluso que hubiese un 'en sí', un absoluto, por esa misma razón no podría ser conocido jamás. Lo incondicionado no puede ser conocido, de lo contrario, dejaría de ser incondicionado [...] Conocer es 'ponerse en relación con algo' sentirse determinado por ello y determinarlo a su vez»⁸².

Por otra parte, ya anteriormente, en obras como *Aurora* o *La gaya ciencia*, Nietzsche había manifestado con plena claridad su más absoluta desconfianza respecto a la posibilidad del conocimiento. Así, en la primera de estas dos obras escribe: «Si consideramos el espejo en sí, no hallamos más que los objetos que refleja. Si queremos apoderarnos de esos objetos tornamos a ver el espejo y no más. Ésta es la historia general del conocimiento»⁸³; y, en la segunda, afirma su tesis escéptica de manera todavía más clara y radical señalando que «en realidad, no poseemos órgano alguno para el conocimiento, para la verdad [...]»⁸⁴.

Fueron, en definitiva, estas críticas respecto al valor de la metafísica y de la ciencia, procedentes de Hume, de Kant y de Schopenhauer las que llevaron a Nietzsche a sostener una postura semejante y a concluir, por su parte, en la idea de que el auténtico valor de la ciencia y de los conceptos de la metafísica tradicional consiste en su *utilidad para la vida*; en este sentido escribe que «el intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que este es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servir, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña»⁸⁵; tales conceptos, pues, no son verdaderos en cuanto representen un auténtico reflejo de la realidad, sino que sólo son *errores vitalmente útiles*⁸⁶. Señala como ejemplo de tales errores: «que hay cosas imperecederas; que hay cosas idénticas; que hay cosas, substancias, cuerpos; que una cosa es tal como aparece; que nuestra voluntad es libre; que lo que para mí es bueno es bueno en sí»⁸⁷. De manera más concreta, explica, en un sentido que hoy se aceptaría desde el evolucionismo y desde la psicología experimental, la aparición de la creencia en el valor del concepto de *identidad* haciendo referencia al paso ilegítimo de la experiencia de lo individual a su generalización conceptual: «Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al

82 *La voluntad de poder*, I, parág. 175. En un sentido bastante similar ya anteriormente había afirmado que «entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad [...]» (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 30).

83 *Aurora*, IV, parág. 243.

84 *La gaya ciencia*, V, parág. 354.

85 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; Tecnos, Madrid, 1994, p. 18.

86 Una interpretación similar es la presentada por J. L. Verma, quien afirma que, para Nietzsche, «el mundo del conocimiento, el mundo de los entes fijos, no es [...] más que una ficción construida con fines de dominio» (o. c., p. 157).

87 *La gaya ciencia*, parág. 110.

*mismo tiempo con innumerables experiencias [...] más o menos similares, pero jamás idénticas; en suma con casos puramente diferentes»⁸⁸. En otra obra posterior añade a esta consideración la del **valor vital** de este **error**, y, en consecuencia, de la utilidad de considerarlo como «**verdad**»: «*Quien, por ejemplo, no sabía encontrar con la suficiente frecuencia 'lo idéntico' respecto a su alimento o a los animales hostiles a él; en otras palabras, quien era demasiado tardo y cauteloso en inferir, tenía menores perspectivas de sobrevivir que quien ante todo lo parecido deducía en seguida la identidad [...]*»⁸⁹.*

Una crítica semejante es la que dirige contra el concepto de **sustancia**, considerándolo igualmente como un **error útil para la vida**: «*Asimismo, el desarrollo del concepto de sustancia [...], a pesar de que en rigor no le corresponde ninguna realidad, presupone a una humanidad que durante largo tiempo ni percibió ni sintió el carácter mudable de las cosas; los que dejaban de advertir este carácter tenían ventaja sobre aquellos que se percataban de que 'todo fluye'*»⁹⁰. Por ello, en esta misma obra, llevando Nietzsche su escepticismo al máximo nivel de generalización, se pregunta: «*¿Qué son, en definitiva, las verdades del hombre?*», pregunta cuya respuesta sigue a continuación: «*Son los errores irrefutables del hombre*»⁹¹.

La ciencia, en resumidas cuentas, sólo consigue «*esquematisar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer nuestras necesidades prácticas*»⁹², pero «*es una ilusión creer que conocemos alguna cosa cuando tenemos una fórmula matemática de lo que sucede*»⁹³. La física, a través de sus leyes, podrá proporcionarnos un estudio cada vez más detallado de las diversas **relaciones** que guardan unos fenómenos con otros, de cómo interactúan a lo largo del tiempo y del espacio; pero cuál sea la esencia última de lo real es algo que permanece enteramente alejado de las posibilidades de la ciencia, en cuanto ésta, como señala Kant, no puede hacer otra cosa que estudiar las **manifestaciones** de una **realidad** inaccesible al entendimiento. En este sentido ya en una de sus primeras obras consideraba Nietzsche que las leyes de la naturaleza solamente las conocemos «*por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia*»⁹⁴.

Por ello y en cuanto el pensamiento trata de **fijar conceptualmente** la realidad y en cuanto la realidad no es nada estático, sino un continuo **devenir** de carácter dinámico, en contraposición a la famosa tesis parmenídea relativa a la coincidencia entre **pensar** y **ser** , Nietzsche llega a afirmar que «*lo que es pensado debe ser, con seguridad, una ficción*»⁹⁵.

88 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 23.

89 *La gaya ciencia*, parág. 111.

90 *La gaya ciencia*, *ibidem*.

91 *La gaya ciencia*, parág. 265. Ya en otro escrito anterior había dicho Nietzsche que «*las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son*» (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994, p. 25) En un sentido similar, **Habermas**, citando una frase parecida, escribe que, para Nietzsche, tampoco podemos pasar del *factum* de la utilidad de determinadas ficciones a concluir en la verdad de las mismas: «*El no-poder contradecir demuestra una imposibilidad, no una verdad*» (J. Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Ed. Tecnos, Madrid, 1982, p. 53).

92 *La voluntad de poder*, parág. 514. Ed. Aguilar.

93 *La voluntad de poder*, parág. 625. Ed. Aguilar.

94 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 31-32.

95 *La voluntad de poder*, parág. 514. Ed. Aguilar. **Habermas** critica a Nietzsche, considerando que «*estos prejuicios han sido «inventados» sólo en la medida en que han hecho posible hallar proposiciones empíricamente acertadas sobre la realidad*», de manera que «*las condiciones subjetivas de la constitución de un mundo manejable de casos idénticos no son, empero, puras «invenciones», ni tampoco en absoluto «falsificaciones», sino los elementos [...] de un proyecto*

Complementariamente Nietzsche no sólo considera que el valor del supuesto conocimiento es sólo el valor de su *utilidad para la vida*, sino que además llega a plantear la sospecha de que tal vez la misma *veracidad*, en cuanto «*voluntad de verdad*» represente un síntoma de *vida decadente*, de «*voluntad de morir*»: «*si es verdad que vivimos gracias al error, ¿qué puede ser, en este caso, la 'voluntad de saber'? ¿No debería ser la 'voluntad de morir'? El esfuerzo de los filósofos y de los científicos ¿no sería un síntoma de vida feneciente, decadente, una especie de asco de la vida que experimentaría la vida misma?*»⁹⁶.

3.2. La crítica al valor del Lenguaje

Un aspecto particular del escepticismo nietzscheano es el que incide en la *crítica del lenguaje*, el cual viene a ser considerado como un conjunto de estructuras que fuerzan el pensamiento y lo encaminan hacia una comprensión inadecuada de la realidad.

En este sentido ya en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* advierte acerca de la distancia entre *lenguaje* y *verdad*. Considera en este sentido que el lenguaje es producto de una especie de pacto social inconsciente mediante el que se fijaba lo que había de ser aceptado como *verdad*, aunque sólo se tratase de una «*verdad convencional*», y, en consecuencia, de un *falseamiento pactado* de la realidad⁹⁷. Consideraciones como ésta son las que le llevan a contraponer el mundo más fiel de la *intuición* al falseamiento ejercido por el mundo del *concepto*, llegando a considerar a éstos como «*necrópolis de las intuiciones*»⁹⁸. Y, por ello, posteriormente afirma, en un sentido similar, que nuestro conocimiento no unitario sino fragmentado de la realidad deriva del lenguaje, pues «*las palabras y las ideas nos llevan [...] a representarnos constantemente las cosas como más sencillas de lo que son, separadas las unas de las otras, indivisibles, teniendo cada una, una existencia en sí y por sí*»⁹⁹; «*las palabras obstruyen nuestro camino*»¹⁰⁰ para llegar al núcleo de la realidad, pues «*toda palabra es un prejuicio*»¹⁰¹. Para Nietzsche, pues, el *lenguaje* representa más un obstáculo que un puente para enlazar el pensamiento con la realidad. Representa la herencia de nuestros antepasados y, de algún modo, la plasmación de sus interpretaciones sobre la realidad, de manera que, en cuanto éstas hayan sido incorrectas, constituyen una nueva dificultad a superar, un «*prejuicio*» que habremos de eliminar para purificar el pensamiento y hacerlo capaz de un conocimiento auténtico: «*Dondequiera que los antiguos, los hombres de las primeras edades, colocaban una palabra creían haber hecho un descubrimiento. ¡Qué equivocados estaban! Habían dado con un problema, y creyendo haberlo resuelto habían creado un obstáculo para su solución. Ahora, para alcanzar el conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto duras y eternas como piedras*»¹⁰².

peculiar a nuestra especie para el dominio posible de la naturaleza» (Sobre Nietzsche y otros ensayos, p. 56). Sin embargo, en cuanto las críticas de Nietzsche se dirigen contra la pretensión de alcanzar un conocimiento absoluto de la realidad, su consideración de las «verdades del hombre» como «errores vitalmente útiles» en líneas generales parece acertada.

96 *La voluntad de poder*, III, parág. 584.

97 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 20: «Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser 'verdad', es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria [...].»

98 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 33.

99 *El caminante y su sombra*, parág. 11.

100 *Aurora*, I, parág. 47.

101 *El caminante y su sombra*, parág. 55.

102 *Aurora*, I, parág. 47.

Nietzsche, en sus críticas acerca del valor del lenguaje, se adelanta a los planteamientos de Wittgenstein, señalando que «*allí donde se da una comunidad lingüística es inevitable que en virtud de la común filosofía de la gramática [...] todo esté desde un principio preparado para un paralelismo de desarrollo y orden de sucesión de los sistemas filosóficos, estando por otra parte como cortado el acceso a ciertas otras posibilidades de interpretación del mundo*»¹⁰³. Paralelamente a esta interpretación nietzscheana, Wittgenstein escribiría posteriormente de manera más concisa que «*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*»¹⁰⁴.

Nietzsche señala igualmente que diversos errores de la metafísica y de la psicología tradicional filosófica en gran medida son consecuencia de nuestra creencia en el valor de las categorías lingüísticas; en este sentido y tal vez pensando en el célebre argumento de san Anselmo, que pretendía demostrar la existencia de Dios a partir de la simple consideración del significado del término «*Dios*», Nietzsche realizaba la siguiente observación: «*Temo que no nos deshagamos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática*». En esta misma línea, indicaba que «*la creencia en el libre arbitrio [...] posee en el lenguaje un apóstol y un representante perpetuo*»¹⁰⁵, y con estas observaciones mostraba el camino que los filósofos del presente siglo —y entre ellos en especial Wittgenstein y la corriente de la filosofía analítica— habían de seguir para tratar de «*dissolver*» diversos problemas filosóficos semejantes a los señalados por él.

3.3. No obstante y a pesar del carácter contradictorio de muchas de sus afirmaciones y a pesar de las consideraciones anteriores, tan negativas por lo que se refiere a la posibilidad del conocimiento, hay que seguir aceptando que *la postura de Nietzsche permanece alejada del escepticismo en su sentido más riguroso*, puesto que, además de haber presentado como *conocimiento* una extensa exposición de su propia interpretación global de la realidad mediante las doctrinas del *Eterno Retorno* y de la *Voluntad de Poder*, su afirmación de que «*tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad*» y otras que poseen un sentido semejante, representan un explícito reconocimiento de que *sí* hay una verdad asequible al hombre, más por medio de la *intuición* que por medio del *concepto* de un intelecto que está en principio al servicio de la vida y no al de la verdad, aunque posteriormente llegue a descubrir que existe una *verdad* que está más allá de esas «*verdades*» relacionadas con la vida. Dicha *verdad* no se identifica con las teorías científicas, ni con los planteamientos metafísicos tradicionales, y el propio *lenguaje* es una herramienta rudimentaria sobre la que hay que trabajar para pulirla y perfeccionarla a fin de que sirva mejor para plasmar esos conocimientos que pretenden ir más allá de la simple *manipulación* de la realidad para alcanzar un conocimiento más plenamente objetivo.

(septiembre 1996)

103 *Más allá del bien y del mal*, parág. 20.

104 Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.

105 *Aurora*, II, parág. 115.