

Mensaje póstumo para el Dr. Nietzsche

Posthumous message for Dr. Nietzsche

Rodolfo Cortés del Moral
Universidad de Guanajuato

Resumen

El objetivo central del presente artículo versa en torno al procedimiento, pensamiento y discurso nietzscheano sobre las nociones de verdad, falsedad y conocimiento. Se dialogará con la filosofía elaborada por el pensador alemán, singular modo de discurrir a la naturaleza, para externar algunos señalamientos que muestran incongruencias ocasionales o desplantes retóricos que ponen en entredicho la solidez de su obra, que bien sigue siendo, hasta nuestros días, un hito que marca la transición de la filosofía moderna a la contemporánea.

Palabras clave: Nietzsche, verdad, conocimiento, subjetivo, voluntad.

Abstract

The main objective of this article revolves around the Nietzschean procedure, thought and discourse about the notions of truth, falsehood and knowledge. The dialog will take place with the philosophy elaborated by the German thinker, a singular manner of

reasoning nature, to externalize some signs that show occasional incongruences or rhetorical insolences that test the solidity of his work, that is, to this day, a landmark that signals the transition from modern to contemporary philosophy.

Keywords: Nietzsche, Truth, Knowledge, Subjective, Will.

“¿Queréis *vivir* ‘según la naturaleza’ ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder – ¿cómo *podrías* vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir – ¿No es cabalmente un querer-ser-distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro imperativo ‘vivir según la naturaleza’ signifique en el fondo lo mismo que ‘vivir según la vida’ – ¿cómo podríais *no* vivir así? ¿Para qué convertir en un principio aquello que vosotros mismos sois y tenéis que ser? – En verdad, las cosas son completamente distintas: ¡mientras simuláis leer embelesados el canon de vuestra ley en la naturaleza, lo que queréis es algo opuesto, vosotros extraños comediantes y engañadores de vosotros mismos! Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza, incluso a la naturaleza, vuestra moral, vuestro ideal, vosotros exigís que ella sea naturaleza ‘según la Estoa’ y quisierais hacer que toda existencia existiese tan sólo a imagen vuestra – ¡cual una gigantesca y eterna glorificación y generalización del estoicismo! Pese a todo vuestro amor a la verdad, os coaccionáis a vosotros mismos, sin embargo, durante tanto tiempo, tan obstinadamente, con tal fijeza hipnótica, a ver la naturaleza de un modo *falso*, es decir, de un modo estoico, que ya no sois capaces de verla de otro modo – y cierta soberbia abismal acaba infundiéndoos incluso la insensata *esperanza* de que, *porque* vosotros sepáis tiranizaros a vosotros mis-

mos – estoicismo es tiranía de sí mismo –, también la naturaleza se deja tiranizar; ¿no es, en efecto, el estoicismo un *fragmento* de la naturaleza? ... Pero ésta es una historia vieja, eterna: lo que en aquel tiempo ocurrió con los estoicos sigue ocurriendo hoy tan pronto como una filosofía comienza a creer en sí misma. Ella crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de ‘crear el mundo’, de ser *causa prima*” (Nietzsche, 1972: 28-29).

Ahora veamos, señor Nietzsche: después de tan fulminante cuestionamiento del viejo estoicismo, ya es hora (como usted acostumbra decir) de considerar si los términos y las conclusiones de semejante tratamiento no son aplicables a usted mismo, a su rutilante doctrina y a sus agudísimos y siempre iluminadores mensajes aforísticos. Y sucede que, o mucho nos equivocamos, o desde el primer momento es de temerse un resultado hartamente adverso para usted –hasta el punto de que no pocos de sus lectores y estudiosos más atentos creen encontrar en sus ideas más sobresalientes y sobre todo en el modo en que las proclama una robusta vena estoica, cuando no una profunda vocación cristiana–.

¿Acaso usted, con su peculiar elocuencia, no preconiza a los cuatro vientos una divisa no meramente equivalente sino positivamente idéntica a la de *vivir según la naturaleza*, habida cuenta de que para usted la naturaleza y la vida no son otra cosa que voluntad de poder, de suerte que, amén de implicaciones ulteriores, decir sí a la vida, afirmar la vida en sentido radical y profundo, no significa afirmar en cualquiera de sus formas y grados la voluntad de poder? Si no lo interpretamos mal, usted descubre y revela la gestión de la voluntad de poder aun en aquello y aquellos que pretenden negarla, como es el caso del cristianismo y de la moral de los esclavos y los débiles, de los enemigos de la vida. Pero si la voluntad de poder dispone de tales dimensiones y relieves, poco o ningún sentido tiene ensalzarla, presentándola como la genui-

na esencia del mundo, como aquello que subsiste más allá de las apariencias, de las convenciones y de las hipocresías de la cultura moderna, cuando en realidad viene a ser el elemento sustancial e imprescindible del “más acá”, de todo más acá real o posible... Y ya que tocamos este punto, viene al caso preguntar de modo directo y lacónico: si la moral de los esclavos promovida e instaurada por el cristianismo constituye una forma, bien que retorcida y disfrazada, de la voluntad de poder; si los débiles aspiran con sus propios recursos y estratagemas a implantar sobre el mundo entero su hegemonía, su correspondiente forma de dominio, vale decir, la forma específica en que se es dable dar cumplimiento a la misma divisa de los espíritus libres y aristocráticos que usted tiene en tan alta estima, ¿qué se les puede echar en cara? ¿Acaso no cumplen a su manera con esta determinación fundamental de la naturaleza? ¿No acaba usted de afirmar que la naturaleza es derrochadora sin medida, estéril, incierta, indiferente sin medida? Si efectivamente es así, entonces la negación de la vida, su empobrecimiento, su manipulación y sometimiento, también pueden formar parte de su desenlace, incluso deben hacerlo en aras de su plenitud, y quienes como usted disponen del temple y la visión olímpica requeridos para contemplar y asumir a pie firme este terrible y sobrehumano espectáculo del acaecer natural estarían obligados, por elemental principio de consecuencia, a reconocer que dicha manifestación de la voluntad de poder viene a ser tan viable y legítima, tan creativa y ponderable, como cualquier otra que resulte practicable, pues la ilimitada indiferencia de la naturaleza lo permite, incluso lo exige. ¿O es que, a despecho de tan exorbitantes cualidades, la vida y la naturaleza necesitan ser protegidas y cultivadas con arreglo a modelos, preceptos e ideales particulares? Y a fin de cuentas, ¿qué clase de ayuda o protección podrían recibir la naturaleza y la vida de nuestra parte, es decir, de estos seres precarios y miserables cuya existencia no ha de abarcar más que un instante insignificante en

la historia del universo? ¿Se podría concebir una empresa más cómica e infructuosa? ¿Qué podría ser más pueril e insolvente que la campaña emprendida por seres de esa clase para defender la vida, para protegerla de sus tendencias destructivas o degenerativas? Cuando la contemplación de la naturaleza alcanza las escalas y magnitudes que usted ha conquistado, ¿en dónde puede hallar sitio y sustento la exhortación a decir sí a la vida? ¿No suena cursi y ridícula de entrada? ¿No se reirían de ella los dioses del Olimpo, en caso de que existieran? En suma, para utilizar su propio modo de plantear la cuestión: suponiendo que vuestra tesis acerca de la omnipresencia de la voluntad de poder deba ser aceptada sin más, ¿para qué convertir en un principio aquello que inevitablemente todo mundo es y tiene que ser? ¿Cómo podría surgir una forma de vida o de conducta que *no* formara parte de la trama de la voluntad de poder? Decir sí a la vida ¿no resulta ser tan anodino e intrascendente como decir lo contrario, dados el desmedido derroche y la indiferencia de aquélla?... Acto seguido, sólo restaría hacer valer en vuestra persona la consecuencia que usted mismo extrae con motivo de la ética estoica: lo que cabe afirmar es que su intención no estriba en hacer que los hombres del presente y del futuro existan en conformidad con el despliegue de la vida “más allá del bien y del mal”, sino en procurar que la vida misma se ajuste a vuestra divisa: la transmutación de todos los valores, la moral del super-hombre. Pretendiendo comprender a la vida y la naturaleza desde una perspectiva superior, más allá del bien y del mal, lo que en realidad deseáis es someter la vida y la naturaleza al imperativo de la voluntad de poder; en otras palabras, que una y otra sean percibidas y asumidas de un modo nietzscheano. Por lo demás, es pertinente agregar que este episodio dista mucho de ser excepcional o infrecuente en el espectro de su bastísima y fecunda obra; antes bien, en grados y contextos muy diversos, pero merced a una estrategia de argumentación notablemente recurrente, uno

tropieza con la pasmosa conclusión (o por lo menos con la firme sospecha) de que la crítica desarrollada en cada caso resulta aplicable al autor de la misma. Ello, en la humilde apreciación del que esto escribe, conduce finalmente a reparar en la naturaleza singular de su filosofía o de la relación atípica que su obra mantiene con la filosofía, acerca de lo cual nos permitiremos externar unos cuantos señalamientos al final de la presente intervención.

Por lo pronto, empero, es necesario e impostergable en extremo reparar en algo que, o bien representa un aparatoso malentendido (ocasionado sin duda por nuestra falta de perspicacia) o constituye una inconsecuencia mayúscula que viene a invalidar gran parte de sus tesis más radicales y rupturalistas. En el texto transcrito encontramos dos términos cuya inclusión no puede menos que desconcertarnos por completo y movernos a pensar que usted se divierte a costa de sus lectores mediante afirmaciones capciosas. Anteriormente, cuando anotamos que sólo restaba hacer extensiva a su propio caso la conclusión que usted establece para la concepción estoica, nos servimos de las palabras “lo que cabe afirmar...”, pero usted se expresa de una manera más llana, sustancial y, tratándose de su persona (precisamente de su persona), por demás inesperada. Usted declara: “*En verdad*, las cosas son completamente distintas...”, y más adelante agrega “...ver la naturaleza de un modo *falso*”. ¿Verdad, falsedad? ¿Habla usted en serio? ¿Es en absoluto lícito y posible hablar de verdad y falsedad (salvo a título de broma o de manejo retórico) después de que usted dejó lapidaria e inequívocamente instituido que *no existen hechos sino sólo interpretaciones*, fórmula que en manos de sus discípulos y seguidores (que hoy en día, dicho sea de paso, forman legiones) se ha convertido en la fuente de inspiración más prolífica para la promoción exitosa de cuanta ocurrencia nihilista, escéptica, agnóstica, construccionista o narrativista cruza por la mente de los intelectuales posmodernos (tanto de los confesos y militantes como de los eventuales o embo-

zados) que engalanan y dominan el dilatado repertorio de la cultura actual, la cual, por el gusto y la gestión de los mismos puede ser percibida como una inmensa sala de juegos?

Evidentemente, dada la índole y los alcances teóricos y prácticos de lo que aquí se halla en juego, sería en principio improcedente y trivializante despachar la cuestión calificándola de incongruencia ocasional o de simple desplante retórico que no llega a alterar la intención básica del texto. Basta una lectura inicial de éste para convenir en que no es una afirmación secundaria o superficial, amén de que en su copiosa obra abundan los pasajes donde las nociones de verdad y falsedad se hacen valer en sentido positivo y enfático, incluso radical, como cuando un orador o escritor se dispone a revelar hechos cruciales, verdades fundamentales. Por lo tanto, tampoco cabría aducir que se trata de una inocente manera de hablar, una licencia discursiva que se puede dispensar en atención a la ligereza y al buen humor con que usted suele ejercitar la pluma. De ser ese el caso, la réplica sería inmediata e inapelable: sin tener que apelar a ningún precepto democrático o humanista se puede sostener que todo mundo tiene derecho a justificar sus juicios, por aberrantes que sean, con idéntico expediente; la doctrina estoica, al igual que todas las que se le parecen y todas las que se le oponen, y todas las que no tienen cabida en esta clasificación, se pueden presentar y admitir como maneras de hablar. Aun las estupideces más descabelladas o las figuraciones más aberrantes podrían invocar semejante derecho, sin que ninguna pretensión de exclusividad aristocrática o de espíritu de fineza consiguiera reservarlo para unos cuantos... si en los tiempos que corren las reivindicaciones de cualquier clase de aristocracia suelen antojarse cómicas a fuerza de anacrónicas, las que se efectuaran a favor de alguna aristocracia intelectual –como las que usted se permite a menudo, verbigracia: “la desproporción entre la grandeza de mi tarea y la *pequeñez* de

mis contemporáneos”, (Nietzsche, 1972: 15)– resultarían francamente hilarantes.

Pese a la aparente intención de incomodarle, este último apuntamiento es enteramente constructivo y además obligatorio por cuanto ilustra una especie de desfase o de diferencia irreductible entre la cultura, la sociedad, la forma de conciencia colectiva y la racionalidad en general con las que en su tiempo usted tuvo contacto, y las que prevalecen en la actualidad. Una y otra vez saldrá a relucir esta diferencia a lo largo de la presente comunicación con motivo de la mayoría de las cuestiones que se aborden. Tal diferencia, al igual que casi todos los aspectos y factores en los que cabe reconocer una herencia o una relación primordial del pasado respecto del presente (del mundo moderno respecto del contemporáneo), es inevitablemente ambigua o incluso multivalente, de suerte que si el saldo de la misma es positivo para el presente y negativo para el pasado o a la inversa, siempre o casi siempre será factible, incluso de modo casual, espontáneo, impremeditado, invertir el sentido de la valoración, la cual, por lo tanto, se presenta ante nosotros como algo indecible, como algo que ha de quedar entregado al libre juego de las opiniones y los intereses. Sin embargo, la diferencia aludida entraña efectos y distorsiones más desconcertantes, amén de mayormente gravosas. Los eventos, los procesos, las instituciones y el funcionamiento general del orden social son en principio de la misma naturaleza y estructura en el mundo moderno y en el contemporáneo, por más numerosos y destacables que sean sus contrastes; obedecen al mismo entramado causal, de ahí que en innumerables contextos con todo derecho se declare o se de por descontado que la modernidad se extiende hasta la fecha. Pero al mismo tiempo, sin ninguna solución de continuidad, es a todas luces evidente que entre la modernidad y el presente existe una fractura irreparable, un trastocamiento irreversible: los valores, las prácticas, las instituciones y sobre todo las formas de vida de

la modernidad han experimentado desde los inicios del siglo XX estados de expansión y concentración intensivos, fenómenos de masificación y saturación que dejan atrás las escalas y magnitudes del mundo moderno, convirtiéndose así en otra clase de eventos, dando lugar a sentidos de realidad que escapan a los modelos e ideales de la racionalidad moderna, incluso a las formas modernas de negar los ideales establecidos. Las conciencias y los estados de cosas actuales mantienen con los del mundo moderno que usted conoció una extraña clase de inconmensurabilidad, merced a la cual simultáneamente se pueden percibir como semejantes y contrapuestos, como convergentes y divergentes. A ello se debe el que (con conciencia de causa o sin ella) buena parte de nuestros conceptos hayan adquirido desde hace tiempo una capa de imprecisión y de discrecionalidad implícitamente convenida, pues al parecer sólo de esta manera es factible aludir a situaciones y relaciones de esta índole sin precipitarse de inmediato en la perplejidad y la contradicción paralizante —lo que por otra parte no deja de ser una interesante y creativa conquista lingüística.

Muchísimas y de muy diversos géneros son las consecuencias del fenómeno recién referido. La que importa destacar aquí es la siguiente: lo que en vuestro tiempo podía suscitar alarma y espanto, hoy por hoy suele resultar ordinario y trivial. No es seguro desde luego que ello se deba a una gran apertura de la mente actual o al advenimiento de formas de vida especialmente intensas, profundas o emancipadas; puede deberse a todo lo contrario, a factores diametralmente distintos, como el estado de saturación discursiva y audiovisual que a la sazón se hace sentir en casi todas las esferas de la vida social, o el fenómeno complementario: la sobre-estimulación sensorial, emocional, informática y consumista en cuyo seno de conforma y resuelve la subjetividad de los individuos actuales; o bien ese curioso y por demás interesante estado intersubjetivo emergente que a golpe de vista parece ser

una inestable pero persistente combinación de hipersensibilidad y embrutecimiento colectivos que con frecuencia creciente se manifiesta en diversos contextos de comportamiento masivo, como los espectáculos y los deportes difundidos a escala mundial. Como quiera que sea, lo cierto es que en punto a creencias, valores y concepciones del mundo (por emplear términos que le son familiares a usted, los cuales en la actualidad tienden a ser remplazados por los acuñados por las teorías de la información, lo que en sí mismo es un signo de los tiempos), los hombres de hoy, aun los más conservadores y reactivos, han perdido casi por completo la capacidad de asombrarse, arredrarse o conmoverse ante las instituciones y jerarquías consagradas por la tradición, entre ellas, sin duda alguna, la aristocracia de espíritu a la que usted apela a menudo. Para bien o para mal, los eventos del siglo XX, según se insinuó anteriormente, llevaron a la caducidad y al descrédito a todo tipo de aristocracia, de suerte que un pensador aristócrata, lejos de inspirar temor y respecto, mueve a sarcasmo, o en el mejor de los casos a una disposición irónica y divertida, como la que suscita una broma basada en una afirmación absurda. Reclamar el privilegio de poder emplear conceptos y argumentos de modo arbitrario o contradictorio a nombre de tal aristocracia sólo se salva del diagnóstico clínico si de antemano queda inequívocamente entendido para todo mundo que no es más que un giro humorístico, un recurso destinado a relajar el ambiente mediante expresiones estrambóticas.

En virtud de lo anterior no hay más remedio que renunciar a pretensiones de esa índole cuando se trata de proponer o criticar una posición o una tesis al interior de la discusión filosófica, sea cual sea el grado de informalidad o de anarquía discursiva que actualmente llegue a imperar en ella. Una vez aclarado el punto regresemos a la cuestión antes aludida. Reparábamos en que en el párrafo dedicado a la doctrina estoica (*vivir según la naturaleza*) usted hace uso de las nociones de verdad y falsedad, y evidente-

mente lo hace con toda seriedad, sin la mínima dosis de ironía, de intención retórica o de afán deconstructivo. Su propósito principal consiste en dejar establecido que la divisa estoica es positivamente falsa, que su verdadero cometido es inducir a vivir según la propia noción estoica de naturaleza, es decir, según la moral de la Stoa.

En este propósito se encuentran entrelazadas dos cuestiones. Dos cuestiones que inicialmente es preciso distinguir y tratar por separado, sobre todo en relación con su propia posición filosófica. Pero posteriormente, cuando ambas quedan expuestas en algunos de sus aspectos e implicaciones esenciales, se podrá descubrir que en realidad son convergentes, tal vez hasta implicantes, como dos planos o momentos del mismo complejo reflexivo; sobre todo si se contemplan en la perspectiva que se abre paso en su propia deriva filosófica –aunque no necesariamente al nivel de sus tesis y argumentaciones aisladas e interpretadas al pie de la letra. Para dar una idea de las conclusiones a las que busca arribar esta elucidación conviene anticipar que, según el punto de vista que se asume aquí, en su obra, señor, es indispensable reconocer de manera metódica la diferencia entre lo que se afirma literalmente en cada texto, pasaje o aforismo y lo que se muestra o se infiere a través del conjunto. En muchas ocasiones lo segundo no sólo no parece coincidir con lo primero, sino parece desmentirlo. Sólo sus lectores más perspicaces pueden encontrar no trivial ni puramente retórica de semejante dualidad–.

La primera cuestión es la que ha sido apuntada líneas arriba: el empleo del sentido positivo y enfático de la noción de verdad alternado con el sentido nihilista del mismo concepto. Pero basta un primer acercamiento para caer en la cuenta este planteamiento dualista resulta demasiado esquemático y simplificante. ¿Cuántos sentidos adquiere la noción de verdad a lo largo de sus textos, Sr. Nietzsche? Es más que seguro que a estas alturas varios de sus incontables intérpretes y seguidores pueden contestar con absoluta

puntualidad esta pregunta. Nosotros nos conformamos con tener por cierto que no son pocos –en todo caso son más de dos, probablemente mucho más de dos--.

Usted, estimado señor –dicho esto sin la mínima intención re-
criminatoria–, suele expresarse muy mal de la verdad: “Por tanto, ¿qué es la verdad? Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que los son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas” (Nietzsche, 2013: 102).

En una palabra, es un mero síntoma, una manía, un uso lingüístico degenerativo, un efecto de sedimentación... una patología, que en el mejor de los casos, dada su persistencia y extraordinaria difusión, bien puede ser materia de análisis en el marco de los estudios antropológicos. Pero aún así, a pesar de presentar la cuestión con términos tan poco amables, se podría acceder a la conclusión de que la verdad y todo aquello que se relaciona con su concepción constituye una característica esencial y distintiva del ente humano. Esta tesis vendría a concordar con una idea implicada en las reflexiones de Descartes y otros pensadores modernos, a saber: que, a diferencia de lo que afirmaban las doctrinas medievales, el problema de la verdad y el conocimiento es propio y privativo del hombre, toda vez que ni Dios ni el resto de los seres vivos se enfrentan a él, ya sea por exceso o por defecto, por hallarse en principio más allá de él o por no alcanzar el plano en que él aparece. Entendida de esta manera, la cuestión comporta relieves positivos y compatibles con las directrices del pensamiento contemporáneo: la verdad y el conocimiento quedan circunscritos a su dimensión

humana, libres de compromisos teológicos y metafísicos. Con base en tal premisa sería factible una nueva hermenéutica filosófica, inmanente, vale decir, una hermenéutica cabalmente filosófica, que en contraste con las acreditadas en la actualidad no acabe revelándose como una mera envoltura discursiva de consignas teológicas, metafísicas o morales.

Sin embargo, señor, usted no concede ninguna posibilidad de reivindicación o de salida honrosa. Parece que su principal entretenimiento consiste en concentrar su talento crítico en retrotraer toda obra, empresa o tendencia humana a sus orígenes e ingredientes más sórdidos. “La naturaleza tiró la llave y, ¡ay de la funesta curiosidad que por una hendidura quisiera mirar lejos del cuarto de la conciencia! Presentiría entonces que el hombre se apoya en la inmisericordia, en la avidez, en la insaciabilidad, en el asesinato, en medio de la indiferencia de su ignorancia, pendiente en sueños sobre el lomo de un tigre. ¿De dónde habría de venir, en todo el mundo, en esta constelación, el instinto de verdad?” (2013: 97-98).

De acuerdo con esta lapidaria consignación de la condición natural, nada hay en el hombre que trascienda la ciega voracidad de los instintos más elementales y salvajes (mismos que por ausencia de toda alternativa habrá que erigir en nuestra herencia genuina, en la sustancia y el sentido originario de la vida). La tiranía inapelable de la supervivencia propia no deja lugar a ninguna conducta o actitud que apunte a algún fin o alguna vivencia de otra índole. Y más allá de ese inefable origen no cabe cifrar ninguna esperanza en la evolución de la vida y las especies. La idea aristotélica acerca de una curiosidad natural por la verdad resulta ridícula y risible en este orden de cosas. —Antes de continuar, resulta indispensable reparar (pues no hacerlo vendría a ser una forma de concesión insultante para su inteligencia filosófica) en que semejante visión de la naturaleza y del ente humano se antoja determinista de en-

trada, incluso rotundamente determinista en virtud de los términos de que se sirve. Ahora bien, no se trata de traer a cuento las gravosas e indeseables connotaciones que ese adjetivo comporta en la actualidad y que ya en su propia época lo hacían deleznable. Pero al margen de ello, una visión determinista no puede eludir una dilatada serie de hechos y procesos que parecen desmentirla de modo frontal. Entre ellos, para no referir más que un ejemplo prominente, figura el de la inteligencia, que a la luz de los hallazgos actuales (por desgracia desconocidos e insospechados en su tiempo) resulta ser una facultad ampliamente desarrollada y compartida por la mayor parte de las especies animales, tal vez por todas, si se acepta la variante de los animales colectivos, como los insectos. Es lícito, por tanto, afirmar que la inteligencia es una propiedad emergente que se extiende desde las hormigas hasta usted mismo; y esta circunstancia lo convierte a usted en un curioso e insólito contra-argumento: la descollante agudeza de su crítica, la singular genialidad de su pensamiento demuestran de manera inmediata e indiscutible que la naturaleza trasciende ese siniestro nudo de fuerzas oscuras y destructivas que usted describe, por más que así haya sido en un principio (¿En un principio? Según se especula en nuestros días, en estricto sentido no hubo jamás un principio propiamente dicho, sino una cadena interminable de expansiones y contracciones, lo que a golpe de vista parece concordar con su doctrina del eterno retorno, aunque más allá de las ideas generales se pierde la similitud)–.

Con todo, es preciso hacer en seguida una importante aclaración que lo exonera de toda sospecha seria y formal de determinismo: usted acepta la evolución en la naturaleza y en el hombre, sólo que no la concibe en los términos en que la entendió en su momento el darwinismo; en particular no suscribe usted la idea de que su finalidad sea la conservación de la vida, sino su constante superación, ni reconoce en la selección natural su causa primor-

dial, sino en la voluntad de poder, que a su juicio es el único principio que puede librar a la teoría de la evolución de la servidumbre teológica (Nietzsche, 2001: 429-449). En cuanto al hombre, que es el caso que importa en punto al problema de la verdad, el criterio que usted adopta es el que en la terminología filosófica del siglo XX recibe el nombre de vitalista, según el cual la actividad cognoscitiva es un comportamiento adaptativo, su objetivo no es la verdad sino la asimilación de las cosas y sus propiedades a las necesidades y conveniencias del organismo, a los esquemas y umbrales de sus dispositivos sensoriales. En fin, comprendida en esta perspectiva la evolución ciertamente no brinda ningún apoyo, ni siquiera mediato o colateral, al vínculo de la condición humana y la verdad, a la relación de la experiencia y el entendimiento con el conocimiento en sentido estricto. Cualquiera que haya sido o llegue a ser desarrollo de las facultades humanas, la voluntad de verdad en ningún momento dejará de ser una manifestación, una estrategia o una realización disfrazada de la voluntad de poder. En efecto, el género humano se inscribe íntegramente en la trama de la evolución, cabe afirmar sin reservas que siempre se halla en evolución; pero la trayectoria de ésta no trasciende las fronteras de la animalidad feraz, no transita del ámbito de los instintos primarios al plano del espíritu, de la razón y de la verdad pura y desinteresada. En su opinión, todo lo que parece haberse logrado en este respecto, todos los saberes, instituciones y valores que registra la historia de la civilización (el ideal mismo del hombre ilustrado que promueve la modernidad) no son otra cosa que prolongaciones transfiguradas de aquellos instintos brutales e irrefrenables que apuntan invariablemente, sin importar el grado de avance alcanzado por la evolución natural o histórica, a la apropiación egoísta e insaciable de todo lo que sale al paso. De esta suerte, llega usted a una conclusión tan deplorable y deprimente que hasta los individuos dotados de sentido crítico encuentran gravosa e irritante: la

cultura y la civilización vienen a ser un refinamiento de la barbarie, que gracias a ellas ha conseguido poner a su servicio a la razón. Por desgracia, los eventos y procesos que determinaron el curso del mundo después de su deceso, no sólo no desmienten ni relativizan semejante dictamen, sino que lo confirman en formas y magnitudes que a usted mismo le costaría trabajo imaginar.

Sin embargo, no cante victoria, estimado señor, pues este desenlace da pie a ciertas acotaciones que vienen a complicar su postura o, mejor dicho, lo que usted afirma de su propia postura. En primer lugar, deberá admitir, por lo que concierne al desarrollo y a las posibilidades de la vida en general, y de la condición y el acaecer humanos en particular, que esta concepción es intrínsecamente pesimista, se podría decir enconadamente pesimista; independientemente de que intente revestirla de una alternativa positiva a futuro, de un nihilismo creativo, más allá del bien y del mal; iniciativa que en el presente y el futuro previsible cuenta con muy pocas probabilidades de realización, por no decir ninguna. En segundo lugar, tendrá que conceder, aunque sea de pasada y a regañadientes, que tanto por su forma como por su contenido la concepción que nos ocupa se encuentra sustancialmente formulada en la obra de Schopenhauer, a quien usted debe tanto (en todo caso, más o mucho más que lo que llegó a admitir en sus textos). Importa hacer este señalamiento porque, dicho sea de paso, usted solía ser demasiado parco y discreto en cuanto a sus deudas intelectuales. Son muchas las peculiaridades que se han dado a conocer al respecto, y no todas superficiales o puramente anecdóticas; a manera de ilustración cabe mencionar que hay quienes opinan (un servidor entre ellos) que algunos de los pensadores que usted criticó acremente, incluso obsesivamente, en realidad eran objeto de su admiración, como era el caso de Sócrates y de Kant. Nos inclinamos a pensar que era tanta su admiración, era tan profundo y determinante el efecto que habían suscitado en su fuero interno, que un reconocimiento

positivo y franco resultaba para usted insoportable. Quién mejor que usted puede saber de las expresiones paradójicas que cobran las pasiones intensas, quién puede estar más autorizado que usted para advertir que un rechazo radical o una crítica vehemente, reiterativa, en la que se invierten esfuerzos y ejercicios deliberativos excesivos, constituye la manifestación invertida de una fascinación extrema. En fin, todo esto no pasa de ser una anotación meramente incidental, hecha con la intención de dar un toque de amenidad al tratamiento de materias tan densas y difíciles como las que aquí se abordan.

Por último, en tercer lugar, pero sin duda primero en relevancia, se encuentra el hecho de su propio acierto, la validez de su propio juicio. A menos que entre en acción un factor meta-lógico o una instancia discursiva imprevista, todo hace pensar que nos enfrentamos a una recalcitrante dificultad de principio. En su versión más llana (menos compleja y difícil de ponderar) puede formularse en los siguientes términos: si su juicio acerca del conocimiento y la verdad es esencialmente cierto, si una y otro en cualquiera de sus niveles y variantes se reducen a la condición de reacciones subjetivas de instintos básicos (y acaso ni siquiera sea pertinente hablar de subjetividad, dado que por tal sólo cabría entender algo así como un reflejo nervioso o psicológico de impulsos fisiológicos), ¿cuál es el estatus de este mismo juicio? ¿De qué modo, en qué sentido o bajo qué entendido hay que asumir su contenido? ¿Comporta la intención o expectativa de ser verdadero? ¿Tendría algún sentido considerar verdadera a una concepción que proclama en términos perentorios la imposibilidad o nulidad de la verdad? Desembocamos inevitablemente en el callejón sin salida de las posturas escépticas y agnósticas, y se refrenda así la lección que deriva de ello: todo radicalismo extremo, al igual que toda absolutización, entraña una petición de principio que tarde o temprano sale a relucir. Pero estamos muy lejos de pretender atraparlo en una

coyuntura tan ordinaria y elemental; si así ocurriera, además de obtener un resultado filosóficamente intrascendente, se echaría de ver que nuestro discernimiento es incapaz de aquilatar los relieves peculiares y las implicaciones filosóficas realmente originales de su pensamiento, todo quedaría circunscrito a un debate de superficie. Lejos de eso, estimamos que esa presunta inconsistencia es signo de una operación reflexiva más aguda e intrincada; como antes quedó sugerido, a través de ella se muestra un modo de problematizar y de reflexionar que se aparta de las vías y modalidades habituales, como intentaremos evidenciar en las líneas finales de esta comunicación.

Por lo pronto, para volver a la cuestión en sí, procederemos a formular la opción residual que podría ensayarse para salvar la posibilidad del conocimiento y la verdad en el seno de la naturaleza violenta e irracional que usted contempla. Si su implacable concepción realmente no incurre en el determinismo absolutista ni se halla comprometido con el dogma de una causalidad lineal e inalterable, tendría que convenir en que, por adversas y precarias que hayan sido las condiciones iniciales, por más que la vida consistiera originalmente en un plexo de fuerzas instintivas abocadas a la satisfacción de necesidades y deseos primarios, al incremento egoísta del poder propio, con el transcurso de las generaciones y la acumulación de experiencia y destrezas el cumplimiento de tales finalidades básicas debió correr a cargo de recursos y estrategias cada vez más eficaces y sofisticados (vale decir, menos elementales y primitivos); la inteligencia, la memoria, las funciones sensoriales y demás factores que intervienen en la actividad cognoscitiva sin duda surgieron y formaron parte de ese dilatado proceso. En virtud de tal procedencia, usted arriba a la conclusión de que sólo en apariencia y a instancias de motivos estratégicos el conocimiento apunta a la conquista de la verdad, cuando en realidad responde invariablemente a ese impulso primordial que es la voluntad de

poder. Ahora bien, ¿qué impide que el propio despliegue de la voluntad de poder redunde en el surgimiento y desarrollo del conocimiento propiamente dicho y que la verdad, aun partiendo de aquel condicionamiento instintivo y asumiendo los rasgos, cualidades y escalas del ente humano, sea asequible? Para entes como nosotros, la verdad siempre habrá de exhibir una configuración antropomórfica, pero eso no la hace menos válida. Después de todo, en cualquier plano, etapa y vertiente de la vida y la realidad natural habría de presentar una configuración específica, dependiente de los seres y el entramado vital en que se manifieste. ¿Acaso tenemos motivos legítimos para exigir algo diferente? ¿Usted considera que a la verdad le corresponde una forma única, incondicionada, inmutable, trascendente y alejada de toda afinidad con las determinaciones de los entes que la procuran? Una exigencia de esa índole sólo viene a ser pertinente y concebible de cara a la verdad absoluta, que merced a su pureza y perfección se sitúa desde siempre y para siempre más allá de todo conocimiento o experiencia, incluso del tiempo y de la vida, incluso de todo emprendimiento del superhombre que usted postuló (y que, dicho entre paréntesis cada vez se antoja más inverificable). Pero es por completo innecesario advertir que su pensamiento se halla en las antípodas de semejante expectativa. Usted ha puesto de manifiesto que esta última provocó que la vieja metafísica –que en todo momento fue objeto de su cruel desprecio, lo que representa una patente inflexión de la flamante divisa de la *Gaya ciencia*, con la que muy generosamente usted nos obsequió– quedara sometida a los fines e intereses de la teología. Es ocioso decir más sobre el particular. Luego entonces, si la idea de verdad absoluta queda eliminada de entrada, resulta viable la posibilidad del conocimiento verdadero en el dominio de la finitud, no forzosamente como ruptura y superación de los instintos vitales y los condicionamientos naturales, sino como una manifestación evolucionada de los mismos (una entre otras posibles y

concomitantes). De nueva cuenta: ¿queda anulada y refutada la voluntad de verdad si se descubre que es una variante de la voluntad de poder? Este sería el caso si necesariamente tuviera que ser incondicionada, primigenia, es decir, absoluta. Fuera de la órbita de lo absoluto, sería concebible que, justo por obra de las fuerzas e imperativos naturales que usted encarece, el desarrollo del conocimiento verdadero se hubiera llevado a cabo sin plena conciencia de causa por parte de los seres humanos, sin que éstos lo cultivaran y ensalzaran como un bien superior. Podemos estar de acuerdo en que ni ahora ni antes disponemos de una clara y correcta comprensión de las causas y condiciones (biológicas, psicológicas, políticas, morales, etc.) que dan lugar al conocimiento; podemos convenir en que en mayor o menor medida se trata causas más fisiológicas e ideológicas que espirituales, más contingentes e históricas que racionales y metodológicas; pero el desconocimiento de las causas no anula ni altera la consumación de los efectos. Usted mismo defiende esta alternativa: cuando, entregado a su entretenimiento habitual consistente en hostigar y trastocar las ideas de Kant, señala que aun si se tuviera que admitir la hipótesis de la cosa en sí se mantendría en pie la posibilidad de que la actividad *de los sentidos y el entendimiento suministrara conocimiento verdadero, pues la imposibilidad de acceder a la cosa en sí no implica la imposibilidad de que el conocimiento fenoménico coincida con ella*: “En contra de Kant debe objetarse siempre que, una vez admitidas todas sus tesis, existe todavía la posibilidad plena de que el mundo sea tal como se nos aparece” (Nietzsche, 2013: 47). Esta consecuencia se halla contenida en el hecho mismo de que la cosa en sí sea incognoscible: si en relación con ella es imposible constatar la verdad de ninguna proposición, tampoco se puede demostrar su falsedad.

De acuerdo con todo lo anterior, es filosóficamente factible la posibilidad del conocimiento y la verdad en la medida en que se renuncia realmente a todo tipo de absolutización y se dé por des-

contado de antemano que, tanto por su forma como por su contenido, el conocimiento se retrotrae a las capacidades, características y limitaciones (pero también a las conquistas y potencialidades) del acaecer humano. En una palabra, basta con desacralizar o con terrenalizar el sentido esencial de estas nociones para evitar los insolventes y autocontradictorias conclusiones que curiosamente comparten las posturas agnosticistas y las dogmáticas, lo cual confirma que ambas son subsidiarias del sentido absoluto, trascendente e inmaculado de la verdad. Este modo de concebir la cuestión es lógicamente compatible con su tesis más descollantes (que para las mentes de su época debió resultar en extremo incendiaria y terrible), según la cual no hay hechos sino sólo interpretaciones (Nietzsche, 2001: 337). Sólo podemos interpretar, hasta los resultados científicos más rigurosos y experimentalmente confirmados son interpretaciones; para que no ocurriera así sería indispensable que tanto el objeto y el sujeto como su relación fueran enteramente distintos. Pero el que todo sea interpretación no significa que todas las interpretaciones sean válidas o fallidas. Hay interpretaciones solventes, viables y controlables e interpretaciones incompetentes, precarias y erróneas; y la diferencia entre unas y otras no se basa en primera instancia en criterios epistemológicos, filosóficos o metafísicos, sino en factores, situaciones y requerimientos reales y concretos, que no se ajustan a los gustos u ocurrencias de los individuos involucrados en cada contexto. Declara usted: todo es interpretación, por lo tanto, todo es subjetivo. Ahora bien, a menos que usted suponga que lo subjetivo se da por generación espontánea o es puesto por Dios o algo por el estilo, tendrá que admitir que su origen y desarrollo obedecen a procesos y factores perfectamente objetivos, como los que tienen lugar en el mundo natural y en el social. Si bien todo es subjetivo, asimismo nada es puramente subjetivo; si ocurriera lo contrario entonces lo objetivo equivaldría a un más allá intangible, es decir, a una mera ficción, a

un constructo de la subjetividad, lo cual haría que esta última, a su vez, quedara desprovista de significación (si todo fuera subjetivo, nada lo sería, el término carecería de valor diferencial).

A nuestro parecer, el rendimiento filosófico neto de los cuestionamientos que usted lleva a cabo estriba en la inhabilitación de las concepciones puristas, espiritualistas y absolutistas de la verdad y el conocimiento, de todas aquellas doctrinas y representaciones que los hacen aparecer como si pertenecieran a una dimensión superior e independiente, desprovisto de toda mutación e historicidad; dicha inhabilitación tendría que dar paso a concepciones que consignaran la terrenalidad y el carácter complejo de ambos, merced a lo cual resultan irreductibles a causas, principios, formas o relaciones simples y únicos, que en todo momento acusan la concurrencia cambiante de procesos, intereses e ingredientes múltiples (físicos, biológicos, sociales, lingüísticos, históricos, teóricos, meta-teóricos, etc.), así como la incidencia concomitante de regularidades y contingencias de muy diversa magnitud. En última instancia, sus planteamientos habrían de conducir a la conclusión de que, en estricto sentido, no existe “La verdad” (salvo como necesidad psicológica o religiosa), sino un cúmulo denso y heterogéneo de verdades de diversas clases, formas y contenidos que a menudo chocan entre sí y se articulan en constelaciones imprevisibles; verdades que en sí mismas registran duraciones, variaciones y mutaciones que hacen fracasar todo intento de unificación u ordenamiento universal. Una conclusión de este género no sólo estaría en concordancia con su visión de la vida y de la voluntad de poder, sino que se convertiría en el motor principal del pensamiento crítico e innovador del mundo contemporáneo, o como usted gustaba decir, el pensamiento del pasado mañana.

Sin embargo, la deriva de sus elucidaciones tomó un rumbo muy distinto. Su divisa principal no parecía consistir en desabsolutizar y desacralizar la verdad, revelar su pluralidad intrínseca y per-

tenencia a la ingobernable trama de la vida, sino en dejar establecida de manera rotunda e irrevocable la nulidad del conocimiento y la imposibilidad física y metafísica de la verdad. Tras enfatizar las limitaciones sensoriales y fisiológicas del sujeto cognoscente, su sometimiento a necesidades y condicionamientos ajenos por definición a las premisas y posibilidades propias del conocimiento puro e incondicionado, se ocupa usted de emprender un ataque demoledor contra los implementos primordiales de todo conocimiento (real o posible, como se expresara Kant): el lenguaje y los conceptos. “¿Qué es una palabra? La reproducción sonora de una excitación nerviosa. Ahora bien, el hecho de concluir en una causa exterior a nosotros a partir del estímulo nervioso es ya el resultado de una aplicación errónea e injustificada del principio de razón. Si la verdad fuera el único elemento determinante en la génesis del lenguaje y el punto de vista de la certeza lo fuera en las designaciones, ¿cómo podríamos legítimamente decir ‘la piedra es dura’, como si conociésemos lo ‘duro’ por otros procedimientos y no simplemente como una excitación totalmente subjetiva? (Nietzsche, 2013: 99) ¿Está seguro de que sus argumentaciones no son de mala fe, señor Nietzsche? Para empezar con lo más elemental, hay que aclarar que las excitaciones nerviosas no son “totalmente subjetivas”, por lo general sus causas son físicas e independientes de la subjetividad. Pero lo esencial es que usted parece olvidar que lo “exterior” que se menciona en su planteamiento es el exterior de la conciencia, puesto por ella y para ella, lo cual, considerado en profundidad, conduce a la obligatoria aceptación de que el conjunto de factores y mediaciones que integran el proceso cognoscitivo pasan o se originan por y en la subjetividad, lo que redundaría en la confirmación de que el conocimiento y las verdades que alcanza se circunscriben a la esfera del entendimiento y el comportamiento humanos (recuerde: ni a Dios ni al resto de los animales les interesa el conocimiento), y en razón de ello queda establecido que todo lo

que tiene cabida en la conciencia es interpretación; pero también queda establecido que, una vez asumida con toda puntualidad tal delimitación, es perfectamente lícito hablar de conocimiento y de verdad *entre nosotros, para nosotros*. ¿Es necesario más? Exigir más equivale a introducir, ya no por vía de la metafísica, sino de la crítica antimetafísica, la instancia de lo absoluto. A fin de cuentas nada de lo que hagamos, pensemos o imaginemos habrá de llevarnos más allá de nosotros mismos. ¿Por qué no llamar *duro* a lo que llamamos así? ¿Tendría que existir un lenguaje de otra clase, un lenguaje no metafórico; existe algún indicio de semejante cosa? Por lo demás, ¿debemos contar con conductos o procedimientos adicionales que vengan a sancionar los términos y contenidos de nuestros conocimientos? Esto no sería un requisito epistemológico sino metafísico. Quizás en el fondo más recóndito de nuestro interior persista todavía la necesidad de un amparo supra-humano, un sustento trascendente, algo con apariencia de absoluto que nos resarza de nuestra finitud y precariedad.

“Pensemos todavía especialmente en la formación de los conceptos [...] Todos los conceptos surgen por igualación de lo desigual. Aunque una hoja jamás sea igual a otra, el concepto de hoja se forma prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales, olvidando las características diferenciadoras entonces provoca la representación, como si en la naturaleza hubiera algo, fuera de las hojas, que fuera la ‘hoja’, una especie de forma original [...] La omisión de los caracteres individuales y reales nos proporciona el concepto y también la forma, mientras que la naturaleza no conoce ni formas ni conceptos, ni por tanto géneros, sino sólo una X que nos resulta inaccesible e indefinible” (Nietzsche, 2013: 101-102) ¿Ahora es usted empirista, señor Nietzsche? Realmente, su versatilidad no tiene límites. ¿De dónde saca usted que lo singular es lo real? ¿No llega a sospechar que lo singular es tan antropomórfico como lo universal, que ambos conforman un solo

dispositivo, que la ausencia de lo uno implica la anulación de lo otro? ¿Todo es singular en la naturaleza? Por momentos nos asalta la impresión de que alude usted a una naturaleza que sólo existe en su imaginación (en su imaginación dionisiaca). Entre tanto, la naturaleza de que todos los demás tenemos noticia reviste un sin fin de regularidades de las más diversas y desconcertantes clases, y a cada paso se descubren más. Sin el afán de llevarle la contraria, es preciso agregar que los hechos, las cosas y los fenómenos singulares resultan ser el producto del cruce inmediato y mediato de múltiples regularidades y, a mayor abundamiento, que muy probablemente ninguno sea completamente singular, o bien, que lo singular se repite continuamente, y en consecuencia conforma en sí universalidades. Si en la naturaleza todo fuera singular se habría disuelto en la nada desde el primer momento, a no ser que (una vez más) fuera en su rescate un Dios ontológicamente bondadoso. ¿La naturaleza no conoce ni formas ni conceptos? Ciertamente; de hecho, la naturaleza no conoce nada, en su seno el conocimiento carece por completo de sentido y valor; pero eso no impide que nuestro conocimiento conste de conceptos y representaciones, y que con ellos procedamos a aprehender a la naturaleza como podemos y necesitamos aprehenderla. Usted parece dar por supuesto sin reserva alguna que la forma y el contenido del conocimiento tiene que coincidir física y sustancialmente con aquello a lo que se refiere (con la cosa en sí), sin reparar en que tan pronto como esto se convierte en *objeto* entra necesariamente en el ámbito de la representación, y sólo al interior de éste cabe hablar de conocimiento. Aunque de ninguna manera queremos causarle un disgusto con alusiones que le resultan odiosas, debemos señalar que esta cuestión fue cabalmente aclarada y resuelta por Kant, y si bien no osamos sugerirle que se declare usted kantiano consideramos conveniente para su propia causa que haga lo posible por no quedar atrapado en posiciones prekantianas. El autor de la *Crítica de la*

razón pura dio cuenta de por qué el conocimiento y la verdad conciernen a los fenómenos, no al nómeno; puso de manifiesto que semejante limitación es inherente a la finitud constitutiva del ente humano, y que cualquier tentativa de fijar su medida por encima de dicho límite sólo puede proporcionar una ficción metafísica. En realidad, usted entiende a cabalidad (y comparte, nos atrevemos a pensar) el planteamiento kantiano, por eso puede formularlo con inmejorable claridad: “De la cosa en sí no podemos decir absolutamente nada porque hemos retirado de debajo de nuestros pies el punto de vista del cognoscente, es decir, del mensurante. Una determinada cualidad existe para nosotros, esto es, medida en nosotros. Si retiramos la medida, ¿A qué se reduce entonces la cualidad (54). La afirmación de que el conocimiento es una proyección antropológica viene a ser una tautología. Bien entendida la cuestión se hace patente que el hombre desarrolla el conocimiento justamente porque es un ente finito. Si fuera infinito no necesitaría el conocimiento ni la verdad. Pero lo cierto es que esta serie de réplicas y aclaraciones es completamente inútil: ¿Quién mejor que usted sabe de la terrenalidad de todo producto del conocimiento humano, de la determinación antropológica de toda forma de verdad y de la finitud insuperable de todo fin y valor postulado por el ente humano? El hecho de que tras el explícito reconocimiento de tal condición se complazca usted en reafirmarla con abundancia de matices y relieves nos lleva a pensar que sus juicios tienen por consigna principal la de provocar e incomodar a sus contemporáneos, especialmente a los idealistas y a los que de una u otra manera se identificaban con la cultura o el espíritu de la Ilustración.

En un apartado rincón del universo vertido centelleantemente de innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la ‘historia universal’: de todos modos sólo fue un minuto. Tras unas pocas aspiraciones de

la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir. Alguien podría inventar una fábula similar y, sin embargo, no habría demostrado de un modo satisfactorio hasta qué punto el intelecto humano constituye, en la naturaleza, una excepción lamentable, vaga, fugitiva, inútil y arbitraria (Nietzsche, 2013: 95).

¿Por qué tanto desdén, señor Nietzsche? ¿Por qué esas invectivas tan rabiosas y desmesuradas? Es tal su encono que uno acaba por centrar la atención en los adjetivos que emplea y desentenderse de las ideas que quiere comunicar. Schopenhauer afirmaba que hay argumentos que, en lugar de una respuesta, ameritan un diagnóstico. Es muy posible que su actitud se deba a lo indigesta y exasperante que era para usted la atmósfera filosófica y cultural de su época (y, por extensión, de la modernidad en su conjunto, y al hilo de ello de la historia y la humanidad enteras), hecho que ordinariamente llega a ser comprensible y justificable. Pero el suyo, querido señor, de ningún modo es un caso ordinario. De usted se esperaba más, mucho más altura y serenidad, un temple y una prestancia acordes con la agudeza y profundidad de su capacidad reflexiva. Su pensamiento tendría que haber dejado atrás los dualismos y las confrontaciones tradicionales para llevar a la filosofía a nuevos planos y perspectivas, donde pudiera hacerse cargo de la complejidad intrínseca e inagotable del mundo, del devenir y del propio ente humano. El cuestionamiento al que usted somete al conocimiento y a la razón no tendría que haber desembocado en posiciones irracionalistas y agnósticas que, amén de que en sí mismas ya entonces estaban lejos de ser originales o aportativas, derivaron en la reanudación del infecundo movimiento pendular de la discusión entre corrientes polarizadas, y que más adelante contribuyó a la aparición de crecientes oleadas de pequeños y engréidos nietzscheanos que con ridícula suficiencia se dedican a declarar la muerte de todo lo que encuentran a su paso, sin darse

cuenta (o mejor, sin querer darse cuenta) de que conforman uno de los gremios intelectuales más acomodaticios y mejor avenidos con el orden establecido —quizás deba ver en este chusco desenlace una especie de castigo divino, estimado señor—.

¿A qué viene semejante actitud despreciativa y destructiva acerca del conocimiento y la verdad, siendo que en el propio texto transcrito, al igual que en el resto de sus obras, usted no tiene empacho usar expresiones como *En realidad de verdad?* Es innecesario detenerse a abundar en el hecho, evidente de suyo, de que toda aserción, toda intención comunicativa hace valer implícitamente un sentido de verdad, cuya ausencia tornaría imposible en principio el uso del lenguaje, de modo que cualquier forma de negación radical e irrestricta de la verdad y el conocimiento se anula a sí misma y no se salva ni siquiera con silenciosas peticiones de principio y malabarismos retóricos.

Con base en esta condición elemental procedamos a una escueta caracterización final de su pensamiento filosófico en conjunto, con el expreso propósito de identificar su genuina originalidad y la función peculiar que cumple en la conformación del discurso filosófico, más allá de las asimilaciones efectistas y las versiones estereotipadas de que ha sido objeto desde hace más de un siglo. Ante todo, es preciso descartar la intención de encontrar en sus obras una doctrina específica susceptible de ser clasificada y confrontada con otras. Tal intención ha dado lugar a una copiosa serie de reconstrucciones e interpretaciones que, sin estar del todo desprovistas de interés y pertinencia en su mayoría, conducen a la postre a promover una idea falsa e inconsistente, en la medida en que inducen a pensar que sus textos contienen un corpus de ideas y proposiciones que entran en competencia y ruptura con las concepciones de su tiempo y de la tradición. Si hubiera que reconocer en sus textos una concepción filosófica, aunque fuera en el sentido más amplio y permisivo del término, sería imposible soslayar o

justificar una enorme cantidad de contradicciones e incompatibilidades que saltan a la vista en el conjunto de sus juicios y argumentaciones. Bastaría una revisión medianamente detallada de su obra para constatar que a lo largo de ella usted asume posturas de muy distinta procedencia; posturas materialistas, sensualistas, vitalistas, incluso positivistas, pero también románticas, sicologístas, racionalistas, nominalistas, pragmatistas, y hasta metafísicas. En virtud de ello habría que acabar calificando a su pretendida concepción de eclecticismo delirante formado por un vasto acervo de frases fulminantes y aforismos capciosos para todos los gustos y ocasiones. Sin exagerar demasiado se puede decir que gran parte de sus afirmaciones filosóficas principales encuentra en sus propios textos refutaciones o antítesis directas e indirectas. Para no ofrecer más que un ejemplo relativo a las cuestiones aquí aludidas viene al caso citar uno de los párrafos iniciales de *La gaya ciencia*. Frente a las insistentes devastadoras recusaciones del conocimiento, en intelecto y la razón, podemos leer: “Cuantas veces repito el experimento, me sublevo contra sus resultados: la mayoría de los hombres carecen de conciencia intelectual (...) Quiero decir que la mayoría de los hombres no juzgan despreciable creer tal o cual cosa y vivir según esa creencia, sin haber adquirido conciencia previa de las razones últimas y ciertas que la abonan como verdad, ni siquiera haberse tomado el trabajo de buscar tales razones. Los hombres más capaces y las mujeres más distinguidas forman parte de esa mayoría. Pero ¿qué importan el buen corazón, la sagacidad y el genio cuando el hombre que posee estas virtudes se conforma con la tibieza de sentimientos respecto a la fe y al juicio, sin que la necesidad de certeza sea para él el más profundo de los deseos y la más íntima de las necesidades, cuando aquello es lo que distingue a los hombres superiores de los inferiores? En algunos hombres piadosos he observado un odio a la razón que es de agradecer, porque al menos manifiesta la intranquilidad de su conciencia intelectual.

Pero verse en medio de este *rerum concordia discours*, de toda esta maravillosa incertidumbre, de esta multiplicidad de la vida, y no preguntar, no sentir el estremecimiento del deseo y el placer de la interrogación, no odiar siquiera al interrogador, sino tal vez divertirse con él, eso es lo que me parece despreciable” (1967: 18-19). ¿Podría expresarse así alguien que afirma de modo rotundo la nulidad del conocimiento?

En lugar de emprender la imposible tarea de hallar unidad en semejante disparidad, hay que adoptar un enfoque considerablemente distinto. Como usted mismo lo dejó advertido, la divisa de su pensamiento era la de filosofar con el martillo; a usted no le correspondía crear una concepción filosófica más, sino en someter a tensión y escrutinio radical a las concepciones del presente y del pasado, con el fin de poner a la vista sus lados oscuros, sus implicaciones, omisiones y vinculaciones no declaradas, así como emprender el cuestionamiento incondicionado de las convenciones e inercias ideológicas de la cultura occidental, sobre todo de aquellas en las que a lo largo de la modernidad dieron forma y sustento a esa representación arrogante, heroica y autocomplaciente que el individuo y la sociedad occidentales elaboraron de sí mismos, y en la cual usted percibió el signo de su decadencia y del nihilismo que se gestaba en la constelación de sus valores e instituciones. En la trayectoria global del discurso filosófico, su obra y su singular modo de discurrir entre las diversas corrientes de pensamiento establecidas constituyen una fractura, un hito que marca la transición de la filosofía moderna a la contemporánea.

Pero, cabe insistir, esa significación única, ese valor diferencial no podría fincarse en un conjunto de tesis que, al igual que todos los sistemas y doctrinas anteriores, estuviera animada por la pretensión de erigirse en la verdadera doctrina verdadera, sino en el ejercicio de un nuevo género de crítica que obliga a las ideas y creencias interpeladas a salir de sus emplazamientos de origen con

el propósito exhibir en ellas implicaciones, connotaciones, procedencias y afinidades insospechadas, inadvertidas o simplemente posibles o virtuales. Echando mano de una noción propia de la filosofía actual, se puede decir que se trata de una hermenéutica no edificante, no orientada a la erudición ni a la recreación intelectual, sino a una inspección perspectivista, cuyo cometido estriba, no en descubrir el auténtico significado (o la falta definitiva de significado) de las ideas filosóficas, sino la pluralidad de sentidos, contrasentidos y resonancias que comportan, a despecho de lo que el entendimiento de sus autores creyeron depositar en ellas. Para percibir este extraño tratamiento es necesario renunciar a la lectura positiva y a la interpretación literal; es necesario situar los planteamientos nietzscheanos a media distancia, considerarlos en conjunto a efecto de reconocer, no lo que dicen o lo que proponen por separado, sino lo que muestran, el juego de significaciones que se perfila, que se insinúa a través de su encadenamiento. En tal virtud, lo filosóficamente relevante no tiene que ver con que si tal o cual párrafo o aforismo es válido o correcto, si determinado cuestionamiento es justo o exagerado o arbitrario, sino con lo que se refleja en la concurrencia de un cúmulo de pasajes en los que una determinada cuestión es examinanda a la luz de diversos contextos y trasfondos que parecen trastocarla o rebasarla, pero que gracias a este tratamiento radical revelan un modo alternativo de comprender al mundo, al hombre y a su acaecer desde su terrenalidad y contingencia. En síntesis, el rendimiento peculiar y efectivo de su filosofía no consiste en establecer una nueva doctrina, sino en mostrar lo que subyace, lo que se sustrae o se oblitera dentro y alrededor de las doctrinas existentes mediante una estrategia perspectivista que cuenta entre sus opciones la de acentuar matices, radicalizar significados secundarios, mirar con lupa rasgos inocuos, trivializar principios o saberes sacralizados, someter a retorcimientos y exageraciones verdades diáfanas, retrotraer a sus orígenes sór-

didados e irracionales los valores y preceptos más conspicuos, descubrir oscuridades y enrarecimientos en el seno de lo claro y distinto, de las evidencias consagradas, etc.

En relación con el tema que no ha ocupado, usted nos muestra que, dentro y fuera de la filosofía, nuestro discurso (también el de las ciencias y todas las instancias normativas del sistema social) involucra diversas nociones (y quizás también contra-nociones) de verdad. Nociones y sentidos que aparecen entreverados en la trama y el desarrollo del discurso, que de modo parcial e implícito se apoyan unos en otros (o se contraponen unos a otros), pero que ordinariamente pasan desapercibidos para nosotros y para nuestro menú de certezas domésticas. Ordinariamente nosotros creemos y damos por supuesto que nuestros juicios y declaraciones hacen valer un solo sentido de verdad, que cuando afirmamos algo verdadero asumimos que lo es en un sentido único y puntual, al que por añadidura podemos considerar como la verdad sin más. Cuando se nos obliga a reconocer que existen varios tipos, formas y entramados de verdades, y que constantemente hacemos uso de ellos, generalmente convenimos de buena gana en la existencia de tal diversidad de sentidos y contenidos confiando en que sean discernibles y compatibles entre sí, lo cual en silencio nos permite alentar nuestra recóndita esperanza de a fin de cuentas todos ellos sean modos y manifestaciones de la Verdad.

Lo que usted nos muestra es que aun ese sentido absoluto, mayúsculo y universal de verdad se inscribe en ese entramado donde se halla en mediación implícita o explícita con los demás sentidos, y que fuera de tal entramado carece por completo de existencia discursiva, salvo la que le pueda proporcionar la religión o la mística (pero entonces deja de ser un asunto de la filosofía y de la interrogación filosófica).

Pero, a nuestro juicio, lo que muestra a través de este tema y de todos los que usted abordó es lo que se consigna en estos últimos

pasajes: “El hombre descubre despacio, muy despacio, la infinita complejidad del mundo. Inicialmente se lo imagina completamente simple, es decir, tan superficial como él mismo. Parte de sí, del resultado más tardío de la naturaleza, y se imagina las fuerzas, las primigenias, tal como lo que accede a su conciencia. Concibe los efectos de los mecanismos más complejos, del cerebro, como si fueran de la misma naturaleza que los efectos existentes desde los orígenes. Dado que este mecanismo complejo produce algo inteligible en un espacio breve de tiempo, admite como muy reciente la existencia del mundo” (2013: 45).

“La voluntad no es objetiva adecuadamente, como dice Schopenhauer: así parece cuando se parte de las formas más complejas.

Esta voluntad es, también, en la naturaleza una ultimidad sumamente compleja. Los nervios se presuponen.

La misma fuerza de gravedad no es un fenómeno simple, sino efecto de un movimiento del sistema solar, del éter, etcétera.

El choque mecánico es también algo complejo” (2013: 63).

Bibliografía

Textos citados

Nietzsche, Friedrich, 1967, *La gaya ciencia*, Argentina, Ediciones del Mediodía.

_____, 1972, *Más allá del bien y del mal*, España, Alianza Editorial, España.

_____, 1982, *Ecce homo*, España, Alianza Editorial, España.

_____, 2001, *La voluntad de poder*, España, Biblioteca EDAF, España.

_____, 2013, *El libro del filósofo*, México, Taurus, México.

Otros textos

Fink, Eugen, 1976, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad,.

Deleuze, Gilles, 2000, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

Deleuze, 1974, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor.

Simmel, Georg, 2005, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Prometeo.

Frey, Herbert (ed.), 2015, *El otro Nietzsche: interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*, México, CONACULTA.

Jaspers, Karl, 2003, *Nietzsche: introducción a la comprensión de su filosofar*, Argentina, Sudamericana.

Berkowitz, Peter, 2002, *Nietzsche: la ética de un inmoralista*, España, Cátedra.

Safranski, Rüdiger, 2002, *Nietzsche*, Barcelona, Tusquets.

Guerra, Ricardo, 2006, *Actualidad de Nietzsche*, México, CIDHEM.

Recibido: 6 de mayo de 2016

Aceptado: 5 de noviembre de 2016