

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



El arte como puesta en cuestión del ideal ascético en *La genealogía de la moral* y
La gaya ciencia de Friedrich Nietzsche

Tesis para obtener el título de licenciado en Filosofía presentada por:

Ibarra Lopez, Francisco Javier

Asesora:

Dra. Kathia Hanza Bacigalupo

Lima, 2024

Informe de Similitud

Yo, **Kathia Hanza Bacigalupo**, docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, **asesora de la tesis** titulada:

El arte como puesta en cuestión del ideal ascético en *La genealogía de la moral* y *La gaya ciencia* de Friedrich Nietzsche
del autor **Francisco Javier Ibarra López**

dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 10 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 3 de septiembre de 2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y en la tesis no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: 04.09.2024

Apellidos y nombres de la asesora:

Hanza, Bacigalupo, Kathia

DNI: 09343681

ORCID: 0000-0001-9212-7647

K. Hanza

Resumen

Este trabajo de investigación apunta a aclarar el sentido en que el arte puede presentarse como un proyecto opuesto al ideal ascético, a partir de una posible puesta en cuestión de la voluntad de verdad, tal como afirma Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Para ello, se enfoca en la delimitación del significado del ideal ascético, así como en la concepción de la verdad que de él emana. Para sustentar la tesis sobre el arte, sugerida en dicho texto, se realiza un rastreamiento de sus orígenes en la obra anterior de Nietzsche, principalmente en *La gaya ciencia*. Se busca aclarar cómo es que, en este libro, Nietzsche concibe la relación entre la verdad y la falsedad, así como el estatuto del arte con relación a la verdad, para así encontrar las justificaciones que, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche no nos brinda respecto de una posible subversión del ideal ascético en el arte. El primer capítulo se centra en el tratamiento de la verdad en las dos obras mencionadas, específicamente, en la crítica nietzscheana a la concepción positivista de la verdad. La primera sección se ocupa de qué rol desempeña, en *La genealogía de la moral*, la noción de verdad en la preservación del ideal ascético como interpretación general de la existencia; la segunda, de cómo Nietzsche concibe, en *La gaya ciencia*, la relación entre la verdad y la mentira. El segundo capítulo se enfoca en el rol que el arte puede tener como alternativa a la “voluntad de verdad” que informa el saber occidental e impide que la ciencia positivista se emancipe del ideal ascético. En la primera sección se contextualiza, desde la argumentación de *La genealogía de la moral* la tesis de que el arte puede ofrecer una oposición radical al ideal ascético. En la segunda sección se investiga la relación entre el arte y la no-verdad en *La gaya ciencia*, para así mostrar que Nietzsche concibe el arte, no como un quehacer banalmente opuesto a la búsqueda de la verdad, como un discurso ficticio llamado a hacer tolerables las verdades encontradas por las ciencias, sino como una práctica situada más allá de la oposición entre la verdad y la falsedad. El arte, de acuerdo a los resultados de mi investigación, no sería falso solo en tanto opuesto a lo verdadero, sino que su falsedad consistiría en estar más allá de la verdad como criterio evaluativo y, en consecuencia, ser fiel a una condición humana que no puede ser reducida a la búsqueda de adecuación con realidades extra-humanas, sino que se realiza en la interpretación.

Índice	Págs.
Introducción	1
Capítulo 1: Contra el régimen de la verdad positivista	5
1.1. La relación entre el ideal ascético y la verdad en <i>La genealogía de la moral</i>	5
1.2. La verdad y la mentira a la luz de <i>La gaya ciencia</i>	24
Capítulo 2: El arte como alternativa al régimen de la verdad positivista	38
2.1. La oposición entre el arte y el ideal ascético en <i>La genealogía de la moral</i>	38
2.2. El arte como “falsificación” de la verdad en <i>La gaya ciencia</i>	42
Conclusiones	54
Siglas	57
Bibliografía	58

Introducción

El propósito de este estudio ha sido aclarar la sugerente, aunque no suficientemente explicada por Nietzsche, afirmación de que el arte es capaz de oponerse radicalmente al ideal ascético¹. Nietzsche menciona dicha tesis en un paréntesis, en *La genealogía de la moral*, y deja en claro que no es su intención profundizar en ella en ese momento. Sostiene que la ciencia no puede establecerse como un auténtico desafío del ideal ascético porque mantiene la fe “en la incriticabilidad de la verdad”, es decir, no puede aún ver a la verdad como problema. Sin embargo, no aclara cómo es que el arte puede problematizar la verdad. Las únicas pistas que nos deja son las siguientes: el arte, nos dice, constituye un proceso de santificación de la mentira, animado por una voluntad de engaño que “tiene a su favor la buena conciencia”. El problema al que nos enfrentamos es el siguiente: ¿en qué sentido puede el arte tomar distancia de la voluntad de verdad de tal forma que puede oponerse radicalmente al ideal ascético? Para abordarlo con rigor hay que explicitar lo que entiende Nietzsche por el ideal ascético y qué papel desempeña la voluntad de verdad en su configuración. Luego, conviene establecer el sentido en que el arte “santifica” la mentira. Para ello, es indispensable aclarar cómo es que Nietzsche concibe la relación entre la verdad y la mentira. Sin embargo, *La genealogía de la moral* no nos dice lo suficiente sobre el vínculo entre el arte y la verdad. Por ello, se ha recurrido a *La gaya ciencia*, texto donde tanto la relación entre la verdad y la mentira, como el lugar de la verdad en el arte, son desarrollados ampliamente.

Mi trabajo ha buscado defender la tesis de que el empleo que hace Nietzsche de los términos verdad y mentira/falsedad/engaño, cuando sostiene que el arte puede tomar distancia de la voluntad de verdad y consagrarse a la voluntad de engaño, no puede ser identificado con el sentido habitual y lógico que adquieren dichos términos al ser comprendidos desde los presupuestos metafísicos de la tradición occidental, donde verdad y

¹Nietzsche, 1996: 176 = GM III, 25.

falsedad solo pueden vincularse en la oposición antitética y excluyente. El proyecto de Nietzsche, desde sus albores, apunta, justamente, a criticar esos presupuestos que posibilitan las distinciones con las que la tradición occidental ha interpretado la existencia, entre ellas, la distinción entre verdad y falsedad. Desde el temprano ensayo de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, Nietzsche apunta a investigar las condiciones de posibilidad de la verdad, dar cuenta de los presupuestos que hacen inteligible la oposición entre la verdad y la mentira, de manera que, en tanto fundamentos de la inteligibilidad de la noción de verdad, no pueden ellos mismos ser juzgados desde ella. Habría que desarrollar otra mirada, situar el análisis en otra consideración, una que no utilice como criterio la relación dicotómica entre la verdad y la falsedad. En su juventud, dichas condiciones de posibilidad son descritas como metáforas, pero en su madurez Nietzsche las aborda como interpretaciones, como sistemas valorativos, que unifican y organizan una pluralidad de estados fisiológicos que Nietzsche describe como afectos. Para el joven Nietzsche, la distinción entre enunciados que se adecúan a las determinaciones objetivas de la realidad y enunciados que distorsionen dichas determinaciones, no puede explicarse desde la subsistencia ontológica de los objetos, desde su condición de objetividades en sí, sino que los objetos mismos de la experiencia son determinados como unidades singulares, pertenecientes a una clase o género universal, en el establecimiento de un sistema semántico. Dicho sistema es comprendido como resultado de un proceso inagotable de metaforización, donde las afecciones nerviosas del cuerpo son convertidas en imágenes, que, a su vez, son convertidas en palabras que, finalmente, son fijadas como conceptos. Todos los momentos de este proceso constituyen una metáfora en la que se “salta” de un nivel a otro, de una esfera a otra, sin mayor fidelidad al referente que motivó el surgimiento inicial de la metáfora. Las metáforas, tal como las concibe el joven Nietzsche, no son dispositivos representacionales, sino que inauguran nuevas unidades de experiencia. La multiplicidad de estimulaciones nerviosas suscitadas en el cuerpo es unificada en una imagen, la cual es trasladada a un sonido articulado. Dicho sonido articulado responde a la imagen de una afección específica, es decir, de un estado particular del cuerpo, de manera que es irrepetible. Para que los sonidos articulados se conviertan en conceptos, su unicidad

y particularidad irreplicable debe ser violentada y sometida a la unidad de un concepto universal. Los conceptos, entonces, fijan el flujo inagotable de la experiencia fisiológica, igualando un conjunto de experiencias nunca idénticas. En su madurez, Nietzsche transforma este planteamiento, se aleja del análisis estrictamente lingüístico y extiende la mirada hacia las formas de vida de las que el lenguaje es una parte. Sin embargo, mantiene ciertas intuiciones fundamentales, a saber, que la verdad y el conocimiento tienen su condición de posibilidad en el “error” y en el interés de la vida por afirmarse. La diferencia es que el joven Nietzsche asocia dicho “error” a las metáforas o sistemas de metáforas que posibilitan el establecimiento de una semántica (es decir, en última instancia, los errores de los que nos habla Nietzsche en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” son unidades lingüísticas y sistemas lingüísticos), y el Nietzsche de *La gaya ciencia* comprende estos errores, estos “erróneos artículos de fe”, como articulados en sistemas valorativos (interpretaciones) que organizan jerárquicamente la diversidad de afectos y estadios fisiológicos en que transcurre la corporalidad y, así, sugieren una ruta de comportamiento para la corporalidad, le ofrecen ciertas posibilidades de vida que solo adquieren sentido al interior de una interpretación general de la existencia.

La insistencia en el origen fisiológico del discurso y los valores no debe ser confundida con un reduccionismo biologicista o fisicalista. Para comprender mejor este asunto podría ser útil recurrir a la sugerente, aunque problemática, formulación de Sánchez Meca, quien sitúa el proyecto nietzscheano en el marco de un “fisiologismo trascendental” (2018: 169). Lo que debe quedar claro es que las pulsiones fisiológicas de las que nos habla Nietzsche, no son tendencias fijas y ahistóricas, instintos anclados en nuestra composición física que determinan nuestra conducta, sino respuestas de la corporalidad a los estímulos y exigencias de una realidad en permanente proceso de transformación y resignificación por las mismas potencias interpretativas de la corporalidad afectada. El proceso en que esas pulsiones interpretan y se apropian de los estímulos que ofrece el mundo (mundo que no es sino el vestigio de interpretaciones pasadas, de manera que no puede ser pensado como una totalidad determinada en sí misma y ahistóricamente), no puede ser juzgado como

verdadero ni como falso puesto que no persigue la adecuación a un orden externo y subsistente, sino que supone la reconfiguración de lo real, la inauguración de un nuevo sentido que lo abrigue.

En ese sentido, la noción nietzscheana de interpretación no puede ser ni lógicamente verdadera ni lógicamente falsa. Es cierto que Nietzsche, a menudo, afirma su irrenunciable “falsedad”, su carácter “ficticio” o su condición de “mentira”. Estas expresiones, de acuerdo a la lectura desarrollada en este trabajo, no deben leerse literalmente, sino que deben ser situadas en el contexto del esfuerzo nietzscheano por superar la dicotomía entre la verdad y la falsedad. Por eso mismo, que el arte “santifique la mentira” no podría significar, simplemente, que el arte persigue la producción de cosas opuestas a la verdad, de cosas banalmente falsas o ficticias, sino que en el arte es posible situarnos en esa situación fundamental en que las pulsiones que constituyen un cuerpo interpretan e instituyen el sentido de lo real. El arte ofrecería oposición al ideal ascético por su desapego a la voluntad de verdad, por su reclamo de los afectos y por su no-renuncia a su condición de perspectiva. El arte emana siempre de la perspectiva, es decir, del posicionamiento específico de la corporalidad ante un mundo ya interpretado, que demanda acción e impone posibilidades, y no pretende dar con las determinaciones inmutables y objetivas de dicho mundo. En el arte, entonces, se le hace justicia a la condición interpretante de la vida humana.

Capítulo 1

Contra el régimen de la verdad positivista

1.1. La relación entre el ideal ascético y la verdad en *La genealogía de la moral*

La condición humana está llamada a la interpretación. La vida humana se afirma, sobre la absoluta e inabarcable transitoriedad a la que la arroja la corporalidad, al erigir unidades de sentido que determinan y escinden, que categorizan y ordenan, y que, fundamentalmente, según Nietzsche, valoran lo existente. La configuración de lo real, la inauguración de sentidos que las potencias interpretativas del ser humano posibilitan, propia de la concepción nietzscheana de la vida como voluntad de poder, supone siempre una valoración, siempre un afirmar y un excluir, siempre un decir sí irrenunciablemente atado a un decirle no a cierta dimensión de lo existente. Este proceso valorativo mediante el cual la vida humana, ante las exigencias naturales y culturales de su entorno, modula el sentido de lo real, es interpretativo en tanto no reducible a la descripción y denotación, sino cargado con el peso de la inauguración y la apertura. Es por ello que Nietzsche se refiere a él como un “falseamiento”. Hay un primer indicio de cómo ocurre dicho “falseamiento” en el famoso ensayo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” (2011: 609-619). El proceso de metaforización allí descrito presupone que la relación entre la vida humana y la exterioridad que la circunda no puede, en su originariedad, ser descrita en términos de causalidad, sino que es fundamentalmente estética. Esa exterioridad es solo un supuesto en el esquema con que el ensayo da cuenta de la naturaleza del lenguaje. Como apunta Llinares, el problema del origen del lenguaje “ha perdido interés” en el modelo propuesto por el joven Nietzsche (Llinares 1996: 250). En ese punto coincide Sergio Sánchez, quien ve en el uso de la expresión “cosa en sí”, en el esquema de VME, “una necesidad impuesta por la exposición, no representando más que un ardid o recurso metodológico” (Sánchez 1999: 211). La realidad extralingüística o extra retórica, el en sí de las cosas, como origen externo de las excitaciones nerviosas suscitadas en el cuerpo, es solo un supuesto que a Nietzsche no le interesa investigar. El punto del ensayo es que el lenguaje, en tanto

esencialmente retórico, no puede justificarse desde la apelación a una realidad determinada independiente de sí mismo, sino solo en la posibilidad de reinventarse y reconfigurarse. Lo importante del lenguaje no es, entonces, su capacidad de adecuación a un orden externo, sino la de subvertir los órdenes retóricos que hereda e inaugurar nuevos órdenes. El lenguaje es justificado, por el joven Nietzsche, como actividad “artísticamente creadora”. En el proceso genético del lenguaje, la afectación del cuerpo, que es descrita como “estímulo nervioso”, es extrapolada en una imagen que es, a su vez, transformada en un sonido articulado (Nietzsche, 2011: 611 = VME I). Ni la imagen ni el sonido están dotadas con la posibilidad de la representación de una realidad determinada previamente a ellas, sino que es desde ellas que la multiplicidad de afectos fisiológicos que constituyen el cuerpo puede ser reducida a una unidad determinada. La palabra, en su origen, no representa las determinaciones de un objeto, sino que es la expresión de una corporalidad afectada. No se dirige a la esencia intrínseca de la cosa, sino que emana de la relación entre la vida fisiológica y lo que la afecta. La palabra responde a la vivencia única e irrepetible de un cuerpo afectado y se convierte en concepto cuando esa unicidad es violentada de tal forma que pueda abarcar una diversidad de “vivencias más o menos similares, esto es, hablando en rigor, nunca idénticas” (Nietzsche, 2011: 612 = VME I). El lenguaje, de acuerdo al joven Nietzsche, no puede, en su génesis, explicarse según el uso literal que aparece con el desarrollo de convenciones culturales y formas de vida comunes, sino que, en su situación fundamental, constituye un proceso de metaforización, que no captura el sentido intrínseco de lo real, sino que lo inaugura. Los signos lingüísticos, en tanto posibilitados en la violentación del flujo inagotable e irrepetible de la vida fisiológica, que impide que se les tenga por subordinados o llamados a representar una realidad subsistente en sí misma, son descritos como “falsedades” e “ilusiones”. Metaforizar, de acuerdo a este escrito de juventud, sería una forma de encubrimiento y olvido, un esfuerzo por ocultar la condición fundamentalmente irrepetible e intransferible de la experiencia estrictamente fisiológica. “...las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible...” (Nietzsche, 2011: 613 = VME I). Ya en este escrito temprano encontramos la actitud de sospecha respecto de la verdad que caracterizará

el trabajo maduro de Nietzsche. Aquí se pregunta por el origen del “impulso hacia la verdad”, por la imposición de la verdad como destino. ¿Qué queda de la verdad una vez que reconocemos la naturaleza metaforizante del lenguaje y la imposibilidad de franquear el abismo entre la esfera de la vida humana y la de la materialidad informe que la envuelve? Si bien Nietzsche, en su madurez, perderá interés en el problema de la metaforicidad, esa intuición temprana que lo llevó a la problematización del “impulso hacia la verdad” permanecerá. Ya en VME, se halla implícita y en estado germinal, una de las tesis centrales de la madurez filosófica de Nietzsche, a saber, la condición perspectivista de todo discurso humano y la naturaleza irrenunciablemente interpretativa de la vida humana. Nietzsche mantendría la idea de que la condición humana se define en la potencia de reunir la transitoriedad e indeterminación de la vida estrictamente fisiológica en signos, que, a la larga, reconfiguran lo real, y que no se hallan sometidas a una configuración necesaria y fija, sino que renuevan lo que es y lo modulan de un cierto modo que permite nuevas posibilidades existenciales para la vida humana. El joven Nietzsche da cuenta de ese proceso instituyente concediéndole un peso, quizá desmesurado, al lenguaje. En el devenir de su pensamiento, la consideración prominentemente lingüística de VME dará paso a una consideración que podría caracterizarse como vital, que ya no centra su enfoque en las unidades lingüísticas desde las que la vida humana articula su experiencia, sino en los sistemas de valoración —en las interpretaciones— desde las que las diversas formas de vida luchan por afirmarse. La vida humana es, pues, de acuerdo a Nietzsche, siempre una condición interpretante. Y toda interpretación lleva consigo una cierta actitud ante la existencia. Las interpretaciones en las que justificamos y articulamos nuestra vida nos imponen nuestros síes y nuestros noes, nuestros valores y nuestros no-valores, nuestro ser y nuestra nada.

La genealogía de la moral se plantea como un esfuerzo por desmontar los presupuestos de la moral occidental, entendida como sistema de valoración de lo existente, como interpretación vital que organiza una red de perspectivas. Seguimos aquí las caracterizaciones de Santiago Guervós, quien entiende la noción nietzscheana de

perspectiva como “puntos de vista fijados fisiológicamente, instintivamente y sociohistóricos”, mientras que la noción de interpretación haría referencia a los distintos modos en que las perspectivas “pueden ser organizadas y jerarquizadas” (de Santiago Guervós 2004:441). Nietzsche exige la puesta en entredicho “del valor mismo de los valores”; semejante empresa apunta a dar con “las condiciones y circunstancias de aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron”, de tal forma que podamos aproximarnos a “la moral como consecuencia, como síntoma, cómo máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también ... como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno” (Nietzsche, 1996: 23 = Prólogo, 6). Se impone, así, la reconsideración de las condiciones vitales de las que la moral es un síntoma, un volver la mirada hacia las tomas de posición fundamentales respecto de la existencia que subyacen al sistema de valores que llamamos moral. Esos compromisos fundamentales se articulan en lo que Nietzsche llama el ideal ascético. Este constituye la interpretación central desde la que la tradición cultural de occidente ha concebido la existencia. Una interpretación, en sentido nietzscheano, no puede ser reducida a una mera construcción simbólica o discursiva, sino que refiere a una forma de vida específica, a un conjunto de hábitos culturales, desplegados corporalmente, en los que una colectividad se abriga y justifica su propia existencia. La noción de interpretación es introducida por Nietzsche en el aforismo 119 de *Aurora*, donde señala que la experiencia humana solo puede ser comprendida como fabulación, es decir, como el trabajo creativo de impulsos que reconfiguran y se apropian de estímulos nunca del todo determinables ni explicables. Nietzsche concibe la vida humana como un agregado de pulsiones o impulsos que luchan entre sí y contra una “realidad” que los afecta, ofreciéndoles estímulos nerviosos, de los que buscan “alimentarse”. La noción nietzscheana de pulsión o impulso implica una tendencia. Hablar de tendencia presupone la escisión y la alteridad, un algo que se distingue de otra cosa y se dirige a ella. Si se dirige a ella lo hace en el deseo, porque hay algo en ella de lo que carece. La pulsión nietzscheana describe esa situación de precariedad y carencia. La pulsión, en tanto dirección deseante, se despliega en la búsqueda de sí misma, en la necesidad de saciarse y ser satisfecha, que es lo que Nietzsche describe como alimentarse.

Si el ser de la vida es constituido por sus pulsiones, la superación de ella supondría su anulación y conversión en nada. Las pulsiones no pueden ser, pues, absolutamente satisfechas. Las pulsiones humanas buscan apropiarse y enseñorearse sobre los estímulos desde los cuales lo real las afecta. Para ello, las pulsiones sueñan con determinar esos estímulos, con explicarlos y dar con sus causas. Pero la plena determinación de ellos nos es siempre esquiva. Nuestra finitud impide que todas nuestras pulsiones sean, simultáneamente, alimentadas por un estímulo. La descarga de fuerza de una, siempre se hace en detrimento de otras, que se atrofian. Esas otras pulsiones, recusadas en la concreción de una experiencia específica, deben buscar ser satisfechas, o mejor dicho, “soñar” con serlo, en la fabulación, en la reconfiguración creativa. Es claro aquí que la noción de pulsión o impulso, en Nietzsche, no debe remitirnos a alguna forma de reduccionismo fisiológico, puesto que las pulsiones que le interesa estudiar no son de carácter estrictamente biológico, como el hambre, sino las “pulsiones morales” (Nietzsche 2014: 555 = A, 119). Las pulsiones humanas no pueden ser reducidas al intercambio metabólico de un cuerpo y un entorno estrictamente “natural” o “animal”, sino que se dirigen y articulan en un mundo erigido sobre las reconfiguraciones y modulaciones históricas de la vida cultural del ser humano, las cuales Nietzsche describe como interpretaciones. Es el contexto de una interpretación histórica, desde la cual una cultura afirma una cierta forma de vida y valora de una cierta manera lo existente, el que le demanda una respuesta a la corporalidad, el que estimula al cuerpo a descargar su fuerza en pulsiones. Estas, como hemos visto, no solo nunca pueden ser del todo saciadas, sino que, buena parte del tiempo, son acalladas y no encuentran estímulos a los cuales destinarse y sobre los cuales descargar su fuerza. Ante ese vacío y esa imposibilidad, las pulsiones humanas reprimidas buscan ser compensadas en la fabulación onírica. Nietzsche explica los sueños como esfuerzos por paliar la carencia inherente a una pulsión en un ámbito inventado y ficticio. Los sueños son, entonces, interpretaciones surgidas de la necesidad de encontrar un medio en el cual descargar la potencia de una pulsión corporal. Interpretan en el sentido de que imponen una causa ficticia, inventada, a una pulsión en el cuerpo. En el sueño, las pulsiones humanas inventan, crean, “...la experiencia vivida que no han

encontrado en la realidad.” (Sánchez Meca 2006: 153). Lo interesante es que este proceso interpretativo no es exclusivo del mundo onírico, sino que está permanentemente ocurriendo, con un grado menor de “libertad”, en la vigilia. Nietzsche llega a decir que entre la vida del sueño y la vida de la vigilia no hay ninguna “diferencia esencial” porque, tanto en la una como en la otra, las pulsiones no hacen sino buscar imponer causas a ciertos estímulos nerviosos, en aras de satisfacer, imaginariamente, la necesidad de alimentarse y apropiarse de ellos (Nietzsche 2014: 555 = A, 119). Las pulsiones humanas están en una perenne lucha por descargarse en una experiencia específica de modo que, cuando no la hay, deben crearla. Los estímulos nerviosos experimentados durante la vigilia también son interpretados por las pulsiones del cuerpo. Estas, en la búsqueda de satisfacer sus necesidades, se ven forzadas a llenar el vacío que deja el insondable azar en que los estímulos se presentan y dotarlo de una cierta inteligibilidad que posibilite el dominio de ellos. Como señala Sánchez Meca, el proceso en que las pulsiones se alimentan de estímulos nerviosos no está determinado sino por el azar (2006: 152), de manera que las pulsiones corporales, en su afán de dominio y señoreamiento, inventan causas para esos estímulos. Así, sobre el fondo caótico del intercambio metabólico del cuerpo con la exterioridad que lo circunda, surgen las interpretaciones del cuerpo como modos de organizar y justificar las relaciones de sus pulsiones con los estímulos nerviosos a los cuales se dirigen.

Es así que Nietzsche pretende dar cuenta de las elaboraciones de la cultura. Nietzsche se pregunta si ha de insistir: “... ¿en que también nuestros juicios y valoraciones morales no son más que imágenes y fantasías derivadas de un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje con el que por costumbre se nombran determinados estímulos nerviosos?, ¿en que, en definitiva, lo que llamamos conciencia no es sino el comentario más o menos fantástico a un texto desconocido, tal vez imposible de conocer, pero que ha sido sentido? (Nietzsche 2014: 555 = A, 119). Las valoraciones morales desde las cuales articulamos nuestro accionar responden a un proceso interpretativo en el cual una diversidad de procesos fisiológicos es reunida artificialmente en la unidad de un valor o

un concepto. Ya desde *Aurora* vemos los cimientos que habrían de sostener el método genealógico de Nietzsche; a lo que este apunta es a devolver las construcciones de la cultura a las circunstancias vitales que las posibilitaron. Esta empresa, siguiendo a Sánchez Meca, puede caracterizarse como ofreciendo una doble perspectiva: tiene, de un lado, una dimensión psicológica donde las formaciones de la cultura son aproximadas como “lenguajes figurados” que se derivan de los procesos fisiológicos de la corporalidad y, de otro, busca dar cuenta de cómo dichas formaciones se desarrollan históricamente y producen sujetos interpretantes (2006: 147). El método genealógico parte del comprender las diversas elaboraciones culturales de la vida humana (moralidades, saberes, lenguajes) como interpretaciones de procesos fisiológicos nunca del todo cognoscibles ni determinables. Su carácter interpretativo reside en imponer causas y postular conexiones esenciales allí donde el flujo de las pulsiones del cuerpo solo conoce el imperio del azar.

Vemos que, desde la introducción del concepto de interpretación en *Aurora*, Nietzsche deja claramente establecido que son las pulsiones corpóreas las que llevan a cabo el proceso interpretativo. No hay una sustancia determinada y estable a la cual el proceso interpretativo pueda ser reducido y desde la cual pueda ser explicado; no hay un sujeto interpretante, sino que es la pluralidad de fuerzas en movimiento, en la búsqueda de descargarse y afirmarse, la que constituye el campo en el que toda interpretación se sitúa y desde el cual se despliega. Nietzsche responde claramente a la pregunta: “¿Quién interpreta? —Nuestros afectos.” (Nietzsche 2000: 198 = VP, 252). El uso del pronombre posesivo podría conducir a un malentendido que nos haga pensar en los afectos, en esa pluralidad de pulsiones fisiológicas que se dirige a una pluralidad de estímulos nerviosos, como sostenidos en la unidad de un sujeto, de un yo; pero sería un error. El sujeto, como unidad estable que funge de sustrato de los procesos fisiológicos, no es sino una “ficción”, un esfuerzo interpretativo por reunir una multiplicidad de desarrollos, de “devenires” azarosos, en una unidad que permita establecer una relación de causalidad y necesidad allí donde no reina sino el azar. Nietzsche denuncia el hábito metafísico de buscar explicar el proceso, como multiplicidad de instantes, en la unidad estable de una sustancia. Este

“postulado lógico metafísico”, por más que sea “condición de vida”, por más que sea el presupuesto necesario de toda posibilidad discursiva, no puede ocultar “su carácter fantástico” (Nietzsche 2000: 337-338 = VP, 478-479). No es, entonces, el sujeto quien interpreta, sino que el sujeto mismo es una interpretación. Como señala de Santiago Guervós, no hay un “(...)sujeto de la interpretación (...) como algo fijo y estable, sino el poder de la interpretación dominante que ordena, organiza y en este sentido como algo que continuamente se está haciendo, construyendo y produciendo (de Santiago Guervós 2004: 443). La interpretación es inherente al despliegue mismo de las pulsiones, y una pulsión “...no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje..., el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un sujeto.” (Nietzsche, 1996: 51 = GM I, 13). La interpretación no es un proceso que se desarrolla a partir de un agente que Nietzsche llama pulsión, sino que es el movimiento mismo de ella buscando enseñorearse y afirmarse. La interpretación no es causada por un agente externo a ella, que es dueño de ella y puede elegir interpretar o no interpretar; ella es su mismo devenir y actuar, y el agente o hacedor “ha sido ficticiamente añadido al hacer...” (Nietzsche, 1996: 52 = GM I, 13).

Podemos desarrollar, ahora, con más precisión, en qué sentido el ideal ascético constituye la interpretación central desde la cual la cultura occidental se ha aproximado a lo existente. Dicha interpretación se erige, sin embargo, sobre una aparente contradicción. Toda interpretación, como hemos visto, se realiza en la organización jerárquica de una pluralidad de pulsiones fisiológicas que se dirigen a un mundo que le ofrece estímulos. Al hablar de interpretación, Nietzsche pretende describir la condición fundamental de la vida humana. Esta es, fundamentalmente, una situación interpretativa, en la que una pluralidad de fuerzas pulsionales impone relaciones de causalidad ficticias a un horizonte abierto de estímulos gobernados por el azar, en aras de dominarlo y superar su resistencia. El ideal ascético, en tanto interpretación, tiene su condición de posibilidad en ese juego de pulsiones fisiológicas en que la vida despliega, pero su inteligibilidad descansa en la condena de dicho juego. El

ideal ascético proviene del movimiento tendiente de esas potencias fisiológicas, pero se erige en la negación de su remisión a esas condiciones vitales. La mirada ascética ve la situación encarnada de la existencia humana, esa “esfera del devenir y de la caducidad”, donde toda determinación es precaria y contingente, y busca refugio de esa inestabilidad en otra existencia donde lo unitario y propiamente determinado se presente. Esa otra existencia, ese más allá, fundamenta la existencia inacabada y carente de la corporalidad al excluirla y presentarse como su antítesis. Desde el ideal ascético, la única vía que tiene la vida para superar su exclusión de esa otra existencia fulgurante, es “que se vuelva en contra de sí misma, que se niegue a sí misma” (Nietzsche, 1996: 136 = GM III, 11). La vida es tomada como “un camino errado, que se acaba por tener que desandar” (Nietzsche, 1996: 136 = GM III, 11) de tal forma que sea posible el tránsito hacia esa otra existencia, donde las deficiencias que aquejan a nuestra constitución corpórea sean anuladas. Las condiciones de la existencia corporeizada impiden la realización de los valores que el ideal ascético encomia (unidad, permanencia, simpleza, homogeneidad, etcétera, los cuales, para Nietzsche, se construyen en la negación de los rasgos fundamentales de la existencia humana), de modo que dichos valores deben ser realizados en algún otro estadio. Así, como señala Reginster, el acceso a dicho a estadio solo podría lograrse en la autonegación ascética (Reginster 2006: 49). La paradoja es evidente; el ideal ascético se afirma como vitalidad creciente, como forma de vida y actitud vital que busca enseñorearse y conquistar lo real, en la negación de su ligazón esencial a las circunstancias concretas de la vida. El ideal ascético es esa interpretación “que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica.” (Nietzsche, 1996: 137 = GM III, 11).

Así, el ideal ascético asume como destino último de la vida, su posicionamiento en la realidad en que no está, su presencia en el ámbito en el que está necesariamente ausente. Se trata de una contradicción radical; el ideal ascético justifica la vida, en la negación de ella, en el ocultamiento de sus rasgos fundamentales, en el desprecio de su situación original. El ideal ascético realiza la vida, diciéndole no, puesto que su realización no puede tenerse

como inmanente a la existencia, sino que presupone la posibilidad de su trascendencia (Owen 2007: 113). La vida se justifica en su desgarramiento, en la carencia que le impone la búsqueda de lo que ella no es. Con el ideal ascético estamos delante de “una escisión que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento...” (Nietzsche, 1996: 137 = GM III, 11). El ideal ascético permite justificar ese sufrimiento y ese desgarramiento, en la promesa de que, al emanciparnos de las constricciones propias de la corporalidad, podremos acceder a un estadio de la existencia donde todo sufrimiento sea abolido.

En la tradición occidental el ideal ascético ha desarrollado un rico y complejo intercambio con la filosofía. Es importante tener en cuenta que Nietzsche no identifica el ideal ascético con la tradición filosófica/metafísica ni considera dicha tradición como esencialmente ligada a la interpretación ascética de la existencia. Si la actitud vital propia del filosofar ha sostenido un diálogo milenario con el ideal ascético y si, más aún, ha buscado legitimarse desde criterios inherentes al ideal ascético, es porque no se había encontrado, aún, circunstancias históricas en las cuales la filosofía pudiera justificar su existencia desde sí misma. En el décimo numeral del tratado tercero, Nietzsche sostiene que los primeros “hombres contemplativos”, caracterizados por “una condición inactiva, meditadora, no-guerrera”, se hallaban envueltos en circunstancias hostiles contra sus instintos. En las sociedades arcaicas, donde la crueldad y la violencia eran valoradas como virtudes, la existencia apacible y meditativa de los hombres contemplativos era mirada con desconfianza. Los mismos hombres contemplativos, informados por las interpretaciones propias de una cultura guerrera, concebían el mundo desde juicios de valor que atentaban contra sí mismos (puesto que no tenían otros valores que aquellos legados por su contexto) de manera que se vieron forzados a recurrir a “medios terribles” para poder justificar su propia existencia. Recurrieron a la “automortificación”, a la “crueldad consigo mismos”, para “violentar dentro de sí (...) las tradiciones, para poder creer ellos mismos en su innovación.” (Nietzsche, 1996: 134 = GM III, 10). Su innovación consistiría en la presentación misma de su existencia, en su mismo reclamo por existir, que plantea un desafío a la vida esencialmente activa y belicosa que caracterizaba a las sociedades

arcaicas. Su actitud meditativa, que exige distancia respecto de los asuntos mundanos para problematizarlos, que se orienta a la consideración cavilosa y no busca comprometerse con el mundo desde la acción transformadora sino desde la comprensión, no va, necesariamente, atada a la mirada condenatoria sobre la existencia encarnada de la vida humana que es propia del ideal ascético; sin embargo, dicha actitud, que Nietzsche considera como “espíritu filosófico”, ha tenido que enmascararse, esconderse, detrás de especies contemplativas previas, que sí dependían de la interpretación vital del ideal ascético, como el “sacerdote, mago, adivino, (...) hombre religioso” (Nietzsche, 1996: 134 = GM III, 10). El filósofo se vio históricamente forzado a presentarse con el disfraz del sacerdote ascético para poder existir, para poder desplegar su forma de vida, pero eso no significa que la actitud filosófica sea en sí misma ascética. La voluntad de autorrenuncia, inherente al ideal ascético, al ser trasladada al filosofar, se descarga contra “...aquello que es sentido, de manera segurísima, como verdadero, como real: buscará el error precisamente allí donde el auténtico instinto de vida coloca la verdad de la manera más incondicional.” (Nietzsche, 1996: 138 = GM III, 12). Lo que más íntimamente le pertenece a la existencia, a saber, la corporalidad, la finitud, la pluralidad, el dolor, todo ello es condenado a la condición de ilusión, de no-verdad y no-ser. En su configuración filosófica, el ideal ascético es una expresión de la existencia en la cual esta se despoja a sí misma de realidad, en la cual se excluye a sí misma del reino de la verdad y del ser. Esto es, para Nietzsche, un “autoescarnio ascético de la razón” (Nietzsche, 1996: 138 = GM III, 12). La razón se vuelve contra sí misma cuando renuncia a aquello que le es más propio e inmediato, aquello sobre lo cual está llamada a dirigirse, a saber, el mundo plural y en flujo en que transcurre la existencia. El filosofar, al someterse al ideal ascético, solo puede concebir la verdad como aquello que no es para la condición humana, sino que es en el exceso y superación de ella.

Para el ideal ascético, el sentido justificatorio de la vida reside en su superación, en su llegar a la presencia de lo que la fundamenta y excede. Esa presencia, en tanto fundamental y originaria, constituye la verdad de esta existencia corporeizada; se trata del principio

unitario que la explica y funda. La búsqueda de la verdad, la voluntad de ella, es el encaminarse hacia esa presencia inmutable y acabada. Es ese, desde mí, desprenderme de mí y fundirme con lo que no soy. La búsqueda de la verdad, tal como la ha concebido la filosofía a partir de su asociación con el ideal ascético, no es sino la de unir la precariedad de nuestra condición encarnada con la unidad subsistente y plenamente determinada de lo en sí, de tal forma que la primera sea anulada. La “voluntad de verdad” ha sido siempre un llamado a la trascendencia, siempre una voluntad de refugio, de olvido de lo que decae y se agota. La verdad de la metafísica, que no es sino la ascetización del espíritu filosófico, es una huida, un escape de la tortura que le impone a la vida humana su condición de finita. La verdad es nuestra presencia en el ser que nos trasciende y excluye. La verdad, para el ideal ascético, solo puede ser el sometimiento de la mutabilidad y contingencia que nos envuelve ante la permanencia e inagotabilidad del ser que nos supera. La voluntad de verdad consiste en un buscar en nosotros aquello que nos niega, y que nos comunica con lo ajeno a nuestra condición siempre atada a un tiempo, a la concreción de la circunstancia, a la transitoriedad de lo terreno. Es esa concreción, ese estar atados a lo que nos exige e impone el transcurrir, el transitar de lo mudable, lo que nos priva de la presencia de la verdad. Estar en la verdad es un desprenderse de nuestra remisión a la localidad de nuestra configuración, a su particularidad y contextualidad; es un elevarse por encima de las circunstancias finitas en que nos hacemos quienes somos de tal modo que aparezca la patencia de lo que es en sí mismo. La verdad es, para el ideal ascético, la superación y trascendencia de la perspectiva. Es la consideración absoluta, la mirada divina que recoge la totalidad sin comprometerse con ningún aspecto de ella. El ideal ascético se reclama en posesión de esa verdad que aparece en la superación de nuestro entronque fundamental con las condiciones concretas en que la corporalidad se sumerge, y desde el cual se articula una aproximación parcial e interesada de lo existente, de tal manera que no consiente la posibilidad de otras rutas interpretativas. El ideal ascético depende de su pretensión de ser universal y absoluto, de su renuncia a su condición de interpretación. Su “única meta” consiste en el establecimiento de “su primacía sobre todo otro poder”, en someter toda otra posibilidad discursiva y de valoración a sus propios criterios de inteligibilidad de tal forma que solo puedan ser

comprendidas “como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta (...)” (Nietzsche, 1996: 170 = GM III, 23). Como señala Owen, el ideal ascético se presenta a sí mismo la única vía posible de conceptualizar la existencia humana, es decir, se presenta a partir de una negación de su propio carácter perspectivista (2007: 123). Desde el ideal ascético, la verdad no puede pertenecer a la vida, no puede insertarse en su despliegue, sino que debe estar más allá de ella, que es como decir que debe estar en ninguna parte. Un no-lugar, una nada; el ideal ascético, al despojar de su ser a la multiplicidad en que nos sitúa la corporalidad, postula el ser como siendo en completa independencia de la vida, como siendo de un modo que es por completo ajeno a la vida, como no-siendo para la vida. Semejante aproximación al ser y su verdad, solo es posible en la negación de la realidad inmediata en que la vida se inscribe, en la anihilación de sus circunstancias más íntimas. El ser es de tal forma que nos excluye, de modo que dar con él, estar en su verdad, es abolir lo que somos. Detrás de la voluntad de verdad hay, entonces, una destinación a la nada. En el ideal ascético hay una búsqueda de dominar, de enseñorearse, pero, “no de algo existente en la vida, sino de la vida misma (...)”. Hay un resentimiento contra la vida misma donde se persigue la dominación y el sometimiento de ella y “sus más hondas, fuertes, radicales condiciones.” (Nietzsche, 1996: 137 = GM III, 11). Este enseñorearse de la vida como totalidad, solo puede lograrse desde más allá de ella, desde una posición fuera de ella que nos la ofrezca como una suerte de “objetividad” que se posicione delante de nosotros. La vida solo puede ser dominada, entonces, desde la no-vida. Es en la nada, en la muerte, donde la consciencia ascética puede tomar suficiente distancia de la vida y determinarla para luego condenarla.

Es anulándose, haciéndose nada, que la vida puede abrigarse con la interpretación ascética de la verdad. Es en su propia nulidad que la vida puede satisfacer los requisitos de la verdad ascética; es decir, que puede ser por entero desinteresada, neutral, objetiva y desprovista de perspectiva. Exigirle eso a la vida, para Nietzsche, es exigirle que deje de ser vida. La vida humana es siempre la afirmación concreta de una manera de valorar lo existente, de interpretar e interpretarse; emana siempre de la perspectiva. Como explica Owen, el

conocimiento se construye siempre en función de los intereses inherentes a la afirmación de un cierto tipo de vida, de un cierto sistema de valoración e interpretación desde el que una forma de vida actúa sobre el mundo (Owen 2007: 125). El conocimiento es, para Nietzsche, necesariamente perspectivístico; la noción de un “sujeto puro de conocimiento” es, pues, un “contrasentido” (Nietzsche, 1996: 139 = GM III, 12). La pretensión metafísica de lograr una contemplación de lo real que sea ajena “a la voluntad, al dolor, al tiempo” implica la anulación de la posibilidad de toda contemplación. El ideal ascético exige una mirada desprovista de orientación, que no tenga ningún compromiso ni interés con lo puesto delante de ella, que carezca de “fuerzas activas e interpretativas”. Exigirle eso a la mirada es, para Nietzsche, exigirle que deje de ser mirada. Ser una mirada es tener una orientación y una búsqueda, un interés en aquello puesto delante; de no haberlo, se permanecería ciego a eso que se observa y lo observado no podría comunicar nada, sería indiferente a los ojos. Si hay observación es porque la mirada es *afectada* por algo. El sujeto de conocimiento no es un observador pasivo, sino que su observar surge de un reclamo de sus afectos, de ese juego de pulsiones fisiológicas dirigidas a los estímulos de una realidad en flujo. Si su mirada se dirige a algo, es porque ese algo lo interpela, lo envuelve, y le exige dirigirse a él. Esa dirección no puede ser, entonces, estrictamente teórica o conceptual, sino que es vital; el sujeto de conocimiento busca conocer aquello que le demanda ser conocido, aquello que afecta su vida y respecto de lo cual está llamado a actuar.

En su génesis misma, la voluntad de verdad supone una contradicción en tanto esfuerzo vital que niega su remisión a las circunstancias concretas de la vida. Esa fundamental tensión que la atraviesa es lo que ha terminado por producir, desde el seno mismo de la voluntad de verdad, su propia negación. Es la búsqueda misma de la verdad la que ha propiciado la problematización de la verdad. Es la misma voluntad de verdad, que sostiene al ideal ascético en la tradición filosófica, la que ha generado la negación del ideal ascético. El proyecto filosófico de Nietzsche ejemplifica el proceso en el cual el propio compromiso de la filosofía con la voluntad de verdad, entendida como la búsqueda de contemplar la existencia desinteresadamente y desde un desprendimiento de la particularidad y

concreción fisiológica de la perspectiva, conduce al rechazo del valor incondicionado de la verdad (Owen 2007: 128).

Ese movimiento de autonegación que caracteriza la configuración moderna del ideal ascético, se hace patente, también, en el discurso y práctica científica de la modernidad y, en particular, en su configuración positivista propia del siglo XIX. Nietzsche nos dice que, para una consideración ingenua, la ciencia de su tiempo parecería ya plantearse como una emancipación respecto del ideal ascético, en tanto parece no tener más fe que la que tiene en sí misma, en su propio método como vía de acceso a lo real. La ciencia moderna “se las ha arreglado bastante bien sin Dios, sin el más allá, sin virtudes negadoras.” (Nietzsche, 1996: 170 = GM III, 23). Parece no recurrir a la apelación de instancias trascendentes como medio justificador y legitimador. Pero Nietzsche considera que la ciencia de su época está aún lejos de poder justificarse a sí misma, de tener “fe en sí misma” y, lo que es más grave, “allí donde aún es pasión, amor, fervor, sufrimiento, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien la forma más reciente y noble del mismo” (Nietzsche, 1996: 170 = GM III, 23). Con esto Nietzsche no busca plantear una objeción al rigor y rendimiento de la ciencia moderna —pues reconoce que se “alegra” de él—, sino mostrar que ese rigor y ese rendimiento no significa “que la ciencia en su conjunto posea hoy una meta, una voluntad, un ideal, una pasión propia de la gran fe.” (Nietzsche, 1996: 171 = GM III, 23). Lo que le preocupa es que esta ausencia de meta y voluntad, mantenga a la ciencia atada al ideal ascético, de tal forma que preserve la actitud fundamental de este, aquella marcada por el “mal humor”, “*despecto sui* (desprecio de sí)”, y “mala conciencia”. La ciencia positivista del siglo XIX está definida por un “querer-detenerse ante lo real, ante el *factum brutum* (hecho bruto), aquel fatalismo de los *petit faits* (hechos pequeños) (...)” (Nietzsche, 1996: 173 = GM III, 24). Detrás de su esfuerzo por reducir su concepción de lo real a hechos atomizados, empíricamente registrables y precisamente determinados, Nietzsche identifica la santificación metafísica de la verdad, propia de la interpretación ascética de la existencia. La ciencia positivista se mantiene atada al ideal ascético porque no ha logrado desprenderse de “la fe en la inestimabilidad, *incriticabilidad* de la verdad”

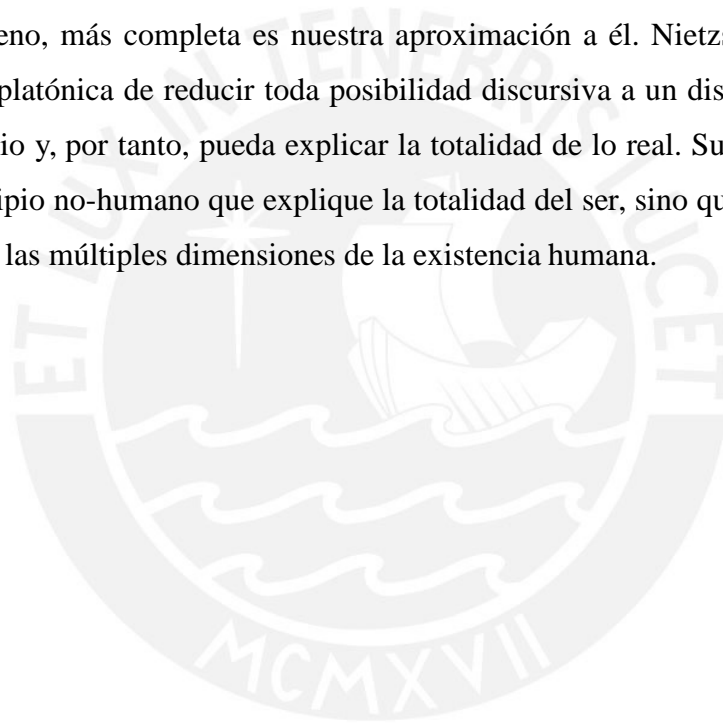
(Nietzsche, 1996: 176 = GM III, 25). Dicha aproximación positivista a lo real, propia de la ciencia decimonónica, persigue la descripción objetiva de hechos, de modo que supone un “renunciar del todo a la interpretación”. Apunta a una presentación de lo real donde la significación de este sea agotada, donde su totalidad se presente y sea comprendida. Semejante actitud es, para Nietzsche, sintomática de una concepción de la verdad como valor metafísico, es decir, como algo externo a la vida humana, dotado de un valor en sí mismo que le impone a la vida un deber. Como bien señala Janaway, la ciencia se configura de la manera en que lo hace porque, en su fundamento, obedece un “imperativo moral”, a saber, el ser veraz, el reconocer su deber para con la verdad (Janaway 2007: 238). Nietzsche critica la ciencia de su tiempo por la autocomprensión que ella tiene de sí misma; se entiende como “libre de supuestos”, como dirigida a la plenitud de algo subsistente en sí mismo, más allá del despliegue de su discurso. Dicho de otro modo, la ciencia positivista se concibe a sí misma como desprovista de “fe”, de una filosofía que le conceda “una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir.” (Nietzsche, 1996: 174 = GM III, 24). Nietzsche rechaza la posibilidad de una ciencia desprovista de presupuestos. La ciencia no puede fundamentar su propio valor, o dicho de otra forma, no puede responder a la pregunta de por qué el conocimiento científico es valioso (Owen 2007: 127). Pensar o problematizar el valor de la ciencia nos exige discutirla más allá de los términos desde los que se articula su discurso. No es posible valerse de los presupuestos lógicos, conceptuales y metodológicos de la ciencia para dar una justificación de ella sin caer en una insuperable circularidad. Toda discusión acerca de su significación vital tiene que desplegarse en un discurso exterior a la ciencia, que exceda el régimen de los postulados y compromisos que la posibilitan. La búsqueda de una justificación del valor de la ciencia debe realizarse en un terreno extracientífico. En el “*Ensayo de autocrítica*”, Nietzsche reconoce que el problema del valor de la ciencia ha sido una constante en su travesía intelectual. Por más inmaduro y distante que *El nacimiento de la tragedia* se le aparezca a Nietzsche en su madurez, nos confiesa que el propósito central de ese escrito de juventud se ha mantenido intacto en su consideración. Este no es sino el de “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida (...)” (Nietzsche 2004: 28 = EaC 2).

El sentido en que el arte ofrece una perspectiva que, en tanto dotada con la posibilidad de tomar distancia del ideal ascético, permite repensar el valor de la ciencia, será aclarado en el siguiente capítulo. Lo que nos compete ahora es dejar en claro que, en tanto adherida al compromiso ascético con la verdad, la ciencia, en su configuración positivista, no puede ser tomada como “antagonista” del ideal ascético. El punto decisivo de la argumentación nietzscheana es que dicha oposición no puede provenir sino del ideal ascético mismo. El “ateísmo incondicional y sincero”, que Nietzsche vincula a la conciencia científica propia de la modernidad, es, en realidad, una de las “formas finales” y de las “consecuencias lógicas internas” del ideal ascético (Nietzsche, 1996: 183 = GM III, 27), donde la voluntad de verdad a la que este se consagra se despoja a sí misma de su presupuesto central, a saber, la existencia de una realidad trascendente desde la cual pueda justificarse la condición precaria y sufriente de la vida humana. Es desde la conciencia científica de la modernidad, comprometida con el valor metafísico de la verdad, que la “bimilenaria educación para la verdad” que ha caracterizado la tradición intelectual occidental, “se prohíbe a sí misma la mentira que hay en el creer en Dios” (Nietzsche, 1996: 183 = GM III, 27). Como bien señala Hussain, es la misma voluntad de verdad la que, finalmente, lleva a la autodestrucción de la moralidad y el ideal ascético (Hussain 2011: 167). Cuando Nietzsche nos habla de ateísmo y de creencia en Dios en este numeral, no debemos reducir su análisis a una discusión estrictamente religiosa, sino tomar en cuenta que lo que busca es describir el proceso histórico en que la justificación trascendente de la existencia (aquella que apelaba a instancias que excedían y sobrepasaban las deficiencias de la condición corporeizada y encarnada de la vida) perdió inteligibilidad y legitimidad. Ese es el proceso que Nietzsche llama la muerte de Dios. Decir que la voluntad de verdad socava la creencia en la existencia de Dios significa admitir que la búsqueda infatigable de una verdad absoluta y autosubsistente ha terminado por desbaratar la verdad fundamental que posibilitaba dicha búsqueda, a saber, la creencia en una realidad determinada más allá de las perspectivas e interpretaciones desde las que se articula la vida humana. Nietzsche se reconoce a sí mismo como informado por dicho “ateísmo incondicional y sincero”, admite

que respira su aire (Nietzsche, 1996: 183 = GM III, 27), de manera que la suya no podría ser sino una crítica inmanente del ideal ascético y la voluntad de verdad que de él depende. Si Nietzsche puede problematizar el ideal ascético es porque se ubica en un contexto histórico donde este ha desarrollado “su formulación más rigurosa”. Lo que dice Conway del “ataque” nietzscheano de la moralidad cristiana puede decirse de la totalidad de su proyecto crítico de la tradición metafísica: que está, esencialmente, dirigido a sí mismo (Conway 2008: 16). Si Nietzsche es crítico del ideal ascético y de la tradición metafísica que sobre él se ha erigido, es porque se sabe posibilitado en él. Podríamos, entonces, seguir a Mulhall cuando afirma que Nietzsche, desde su propia óptica, encarnaría la “última perversión” de la voluntad de verdad, donde esta se vuelve contra sí misma (Mulhall 2011: 244). Si “todas las grandes cosas perecen a sus propias manos, por un acto de supresión” (Nietzsche, 1996: 184 = GM III, 27), Nietzsche supone el atentado del ideal ascético contra sí mismo.

Es desde el sueño de la verdad absoluta, que Nietzsche ha despertado a la vertiginosa conciencia del perspectivismo. Es, entonces, contra la concepción positivista de la verdad y la objetividad que Nietzsche arremete. No se trata de una renuncia al rigor intelectual o a la justificación de las interpretaciones de la existencia desde las cuales articulamos nuestra vida, sino de un abandono de la pretensión de que dicha justificación se haga en la superación, en la trascendencia, de nuestra situación existencial originaria. Esta situación está definida por nuestra encarnación y nuestra contextualidad, nuestro ser posibilitados por una cierta actitud y una cierta valoración de lo existente que informa nuestro accionar. Nietzsche considera que hay una cierta noción de objetividad que puede hacerle justicia a esa condición encarnada y siempre atada a una manera específica de comprender y enfrentar la existencia. La objetividad ya no puede construirse desde la renuncia a los afectos y la pluralidad de perspectivas que éstos engendran, sino desde la asunción de éstos. La naturaleza perspectivista y afectiva del conocer no implica, para Nietzsche, la negación del rigor y la justificación; el rigor ahora viene de la incorporación de la multiplicidad y no del sueño estéril de la unidad absoluta. La investigación genealógica de Nietzsche es más

rigurosa y objetiva que la ciencia histórica positivista, no porque considere el surgimiento de los valores desinteresadamente, desde un punto de vista arquimédico, sino porque reconoce que su consideración es necesariamente inmanente y está necesariamente informada por intereses afectivos que no son nunca ajenos a la mirada valorativa. La objetividad de la genealogía de Nietzsche, su rigurosidad, descansa en la diversidad de afectos que incorpora en su relato, en pluralidad de “ojos”, de perspectivas que le permiten capturar la multidimensionalidad del fenómeno histórico. Cuantas más perspectivas se tenga del fenómeno, más completa es nuestra aproximación a él. Nietzsche renuncia a la vieja pretensión platónica de reducir toda posibilidad discursiva a un discurso unitario que dé con el principio y, por tanto, pueda explicar la totalidad de lo real. Su objetividad ya no apela a ese principio no-humano que explique la totalidad del ser, sino que se justifica en la incorporación de las múltiples dimensiones de la existencia humana.



1.2. La verdad y la mentira a la luz de *La gaya ciencia*

La sección anterior ha dejado abiertos problemas irrevocables. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche ha penetrado en las estructuras fundamentales de los sistemas de valoración occidentales, desocultando sus compromisos originarios, descubriendo las consideraciones metafísicas desde las que, históricamente, buscaron dirigirse a lo existente. En el contexto de este proyecto de crítica y problematización, Nietzsche ha reunido dichos sistemas valorativos en la poderosa e inquietante denominación de “ideal ascético”. Ha denunciado la incompatibilidad de dicho ideal con las circunstancias vitales de la modernidad y ha anunciado la posibilidad de su superación, pero no ha podido consumarla. El ideal ascético ofreció un marco interpretativo, un horizonte de perspectivas, dentro del cual la cultura occidental supo comprender el mundo y comportarse respecto de él. Pero la perspectiva a la que se comprometió descansaba en una contradicción que, en el tiempo que vive Nietzsche, ya no puede ser salvada. Se trata de la contradicción surgida del ser una interpretación, esto es, una consideración específica de la existencia, atada a formas de vida y circunstancias histórico/culturales específicas, y buscar renunciar a esa encarnación, a esa concreción, que posibilita su surgimiento. Si hay una interpretación es porque hay un tipo de vida interesado en afirmarse, en conquistar lo que lo resiste, en apoderarse de las dimensiones de la existencia que le son esquivas. La búsqueda de la imparcialidad absoluta, de la mirada desinteresada y arquimédica, —la cual, como ya hemos visto, es concebida como voluntad de verdad— supone una renuncia de la interpretación y la perspectiva a su propia condición de posibilidad, a saber, el ser un síntoma de una cierta vida. El ideal ascético es la interpretación que abdica de su remisión a las circunstancias concretas de una forma de vida y sueña con la mirada omniabarcante y totalizante. Aquella mirada que accede a la revelación absoluta y fulgurante de lo real, que se sumerge en la presencia rotunda del ser, y que, por ello mismo, ya no es propiamente una mirada sino una anulación de la distinción entre lo visto y quien ve. El ideal ascético buscar ser la mirada que ya no mira, sino que reside en la presencia misma de la verdad y se termina identificando con

ella. Estamos, entonces, ante la vida puesta contra sí misma, la vida que añora la renuncia de sí misma.

En la configuración específica de la tradición filosófica, el ideal ascético se despliega como voluntad de verdad, es decir, como el sueño de capturar la totalidad del ser en enunciados desprovistos de todo compromiso afectivo con alguna región específica de él. La tradición metafísica persigue a la verdad como ese decir que olvida su haber sido dicho por alguien; alguien concreto y encarnado, posibilitado en los hábitos, discursos e instituciones de una cierta cultura definida por una consideración específica de la existencia. Dentro del marco del ideal ascético, la verdad solo puede ser el encuentro de la vida con lo que la sobrepasa y anula, es decir, la muerte. De ahí que Platón, el punto de partida de la aproximación metafísica a la existencia, caracterizará, en el *Fedón*, la búsqueda de la sabiduría y la verdad como un ejercitarse en el morir (67e). El filósofo, el máximo guardián de la verdad, debe desprenderse de la mutabilidad y multiplicidad del cuerpo, y volcarse hacia la unidad imperturbable del alma, llamada a reflejar la unidad absoluta y homogénea del ser. La verdad es, desde esta óptica, lograda en el sobrepasamiento del involucramiento afectivo del cuerpo con el mundo, de tal forma que se conforme desinteresadamente a su carácter intrínseco, aquel que no está contaminado por las pulsiones y tendencias del cuerpo, sino que subsiste con independencia del drama de su vida.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche ha analizado y criticado dicha voluntad de verdad, como comprometida con una vida dirigida a la venganza contra sí misma, como empeñada en negar los rasgos existenciales decisivos de la situación concreta de la existencia humana, y nos ha presentado un modelo de conocimiento que apunte a una objetividad distinta que, lejos de buscar la trascendencia de la afectividad fundamental del cuerpo entendido como campo de pulsiones en lucha, busque reunir la mayor cantidad de afectos posibles en su consideración (Nietzsche, 1996: 139 = GM III, 12). La vida humana se despliega en la afirmación de una interpretación concreta de la existencia, la cual supone la organización y jerarquización de una pluralidad de “puntos de vista fijados fisiológicamente” (De Santiago Guervós 2004: 441) que Nietzsche denomina perspectivas; una interpretación representa

una cierta manera de valorar la pluralidad de pulsiones y afectos que constituye la corporalidad, es decir, supone el darle prioridad a ciertas pulsiones por encima de otras, por organizarlas jerárquicamente. Así, una interpretación supone la apertura de un horizonte de sentido desde el cual la vida humana se comprende a sí misma y se comporta ante lo real. No podemos hablar, entonces, de un principio metafísico —en el sentido tradicional que lo comprende como unidad suprema de la cual se deriva el orden de lo real—, sino que el cuerpo se inscribe en una relación circular con las interpretaciones que informan su contexto cultural. Como bien señala Sánchez Meca, “...existe, por un lado, un vínculo genealógico entre el cuerpo y la cultura y, por otro, una influencia configuradora de la cultura sobre el cuerpo.” (Sánchez Meca 2006: 147).

La apelación de Nietzsche al cuerpo como condición de posibilidad de toda realidad inteligible no implica ningún reduccionismo biologicista, sino el reconocimiento del cuerpo como situación posibilitada en el horizonte de una interpretación cultural e histórica. El cuerpo no es una sustancia estable, cargado de instintos y pulsiones fijos y ahistóricos, sino que sus tendencias y deseos, sus impulsos y afectos preconsientes, responden a las interpretaciones e perspectivas históricas que informan su constitución. Antes que un materialismo o fisiologismo banal, la genealogía nietzscheana podría, siguiendo a Sánchez Meca, ser caracterizada como inscrita en el marco de un “fisiologismo trascendental” (2018: 169), que concibe al cuerpo como campo de fuerzas enfrentadas; fuerzas cuya dirección no es “natural” en el sentido de apartada de la historia, sino que es posibilitada en la historia de una cultura. Es del cuerpo como situación interpretante, y no como objetividad cerrada y fijada como naturaleza, que emana toda elaboración cultural de la vida. No es que las perspectivas se reduzcan al cuerpo, sino que toda perspectiva señala el comportamiento de un cuerpo ante lo existente, un cuerpo que valora y distingue, que elige y condena. La objetividad de la indagación científica ya no puede buscarse, como hacía el positivismo decimonónico, en la correspondencia con hechos atomizados y subsistentes independientemente del sujeto cognoscente, que deben ser aproximados desde la supresión de los afectos y pulsiones vitales que constituyen la particularidad de un cuerpo adherido a un horizonte vital específico, sino que debe partir del reconocimiento de la inevitabilidad de

dichos afectos en la dirección y estructura de la mirada investigadora. Esta concepción de la objetividad y esta aproximación al proceso del conocimiento no es una innovación aparecida en *La genealogía de la moral*, sino que se halla ya en *La gaya ciencia*. En el aforismo 333, *Qué quiere decir conocer*, contenido en el libro cuarto, Nietzsche deja en claro que la comprensión intelectual (“intelligere”) no es un proceso desarrollado en oposición a los impulsos fisiológicos, sino “una cierta relación de los impulsos entre sí.” (Nietzsche 2014: 850 = GC 333). Nietzsche rechaza que el conocer dependa de una exclusión de los impulsos y afirma, por el contrario, que el conocimiento no es sino un proceso de conciliación y unificación de la pluralidad de perspectivas que nos ofrecen los impulsos acerca de un fenómeno. Si el conocimiento consiste en la organización de las diferentes perspectivas de un objeto, que resultan de las diversas maneras en que este afecta a un cuerpo, el conocimiento no puede ser explicado como el acceso a la presencia total y acabada de una objetividad, sino como un organizar, como un valorar y articular las diferentes maneras en que ella se presenta delante de una corporalidad afectada. Dicho de otra forma, el conocer no puede ser sino un interpretar. Todo discurso con pretensiones de conocimiento parte de una consideración valorativa de lo real, que lo lleva a interrogar al mundo de una cierta manera, de modo que no puede juzgarse sino como interpretativo. Una interpretación no es sino el ordenamiento jerárquico de una pluralidad de perspectivas, es decir, de puntos de vista surgidos como respuestas fisiológicas ante estímulos concretos. La noción de perspectiva acusa a una necesaria pluralidad en tanto encierra en sí misma la idea límite, de manera que la posibilidad de otras perspectivas no es solo consentida sino presupuesta (De Santiago Guervós 2004: 438). Querer juzgar la perspectiva desde criterios de adecuación ontológica es una contradicción; la perspectiva no puede abarcar la totalidad de una realidad determinada en sí misma pues esto significaría el abandono de su condición de perspectiva. La perspectiva no se dirige sino a las demandas de una realidad inaugurada por el intercambio y entrecruzamiento de otras perspectivas, que se informan entre sí, que chocan y luchan por su primado. Hablar de correspondencia es hablar de subordinación, de una realidad llamada a someterse a otra, y la perspectiva solo puede desplegarse en la búsqueda de sí misma. Su ser es su señoreamiento y su conquista. Es por ello que las

perspectivas solo pueden dar pie a la interpretación y no a un discurso propiamente denotativo.

Si la correspondencia ya no puede utilizarse como criterio para juzgar el valor de un discurso con pretensiones de conocimiento, este ha de buscarse en la capacidad del interpretante que enuncia el discurso en incorporar y conciliar la mayor cantidad de perspectivas. Nietzsche rompe con el positivismo porque no concibe al “hecho” (es decir, al fenómeno a estudiarse) como unidad atómica sino como campo multidimensional en desarrollo, siempre cargado con la posibilidad de ser visto desde otro ángulo y considerado desde otra valoración afectiva. Nietzsche les dice sí a los afectos porque reconoce que es en ellos que el decir y el interpretar son posibilitados.

La concepción de la objetividad expuesta en *La genealogía de la moral* es la alternativa que Nietzsche nos ofrece a la voluntad de verdad propia del ideal ascético de la metafísica. Pero, ¿es esa aproximación a la objetividad una nueva manera de concebir la verdad? ¿O se trata, más bien, de una emancipación del régimen de la verdad, de un esfuerzo por concebir el conocimiento prescindiendo de la verdad? ¿Es siquiera posible pensar un conocimiento que no sea juzgado por su verdad o falsedad? ¿Tiene Nietzsche una teoría de la verdad? ¿O exigirle que responda a la pregunta de “qué es la verdad” es someterlo a un marco categorial del que está, justamente, tratando de desligarse? Para atender a estas interrogantes nos será útil tomar en cuenta las posiciones de Nietzsche respecto de la verdad y la mentira/falsedad presentadas en *La gaya ciencia*. En *La genealogía de la moral* Nietzsche ha sostenido que la voluntad de verdad se erige desde una actitud vital de automutilación, donde la vida busca renunciar a sus condiciones fundamentales, a saber, su pluralidad, su concreción y su finitud, y posicionarse “fuera” de sí misma para, desde el exterior, juzgarse. Semejante esfuerzo de trascendencia y superación solo puede, paradójicamente, originarse en una cierta vida buscando afirmarse. Pero esa voluntad de huida y refugio, de olvido y ascenso, tiene que ser sintomática de “una vida que degenera.” (Nietzsche 1996: 140), de una vida que se ve sujeta a circunstancias hostigantes que le impiden tomar posesión de sí misma. Esa contradicción inherente a su configuración ha

llevado a la voluntad de verdad a generar su propia negación. Es de la propia estructura de la voluntad de verdad que ha surgido la posibilidad de su problematización en el pensamiento de Nietzsche. Nietzsche reconoce que su crítica y desmontaje de la voluntad de verdad solo pueden ser posibles desde el interior de ella. Pero la pregunta es cuál es el alcance de su crítica. Nietzsche nos dice que la ciencia positivista no puede oponerse al ideal ascético porque mantiene la fe en “la incriticabilidad de la verdad”. El arte, en cambio, al “santificar la mentira”, parece poder ofrecernos una posibilidad mayor de desafiarlo (Nietzsche, 1996: 176 = GM III, 25). Nietzsche nos dice que problematizar la voluntad de verdad y oponernos al ideal ascético que la abriga exige, inevitablemente, un repensar nuestras maneras de entender la mentira/falsedad, así como la relación de esta con la verdad. Pero con lo dicho en *La genealogía de la moral* no basta para aclarar la relación entre la verdad y la mentira, así como la posición general de Nietzsche respecto de la verdad. Por ello pasaremos al análisis del tratamiento de dichos temas en *La gaya ciencia*. En esta obra se plantea una nueva aproximación al conocimiento, menos solemne, más jovial, que parta de la problemática conciencia de que todo edificio teórico (al menos todos los que ha construido la cultura occidental) se erige sobre “errores” o “mentiras” o “ficciones”. Nietzsche nos habla de “erróneos artículos de fe” (Nietzsche 2014: 795= GC 110) que sostienen las “verdades” desde las que occidente ha experimentado el mundo. Los presupuestos centrales de la racionalidad occidental, a saber, la durabilidad de las cosas en el tiempo, la posibilidad de predicar la “igualdad” entre fenómenos distintos, la misma creencia en las “cosas, materias, cuerpos”, en tanto unidades sustanciales y determinadas en sí mismas, se han revelado injustificadas a la luz de los desarrollos de esa misma racionalidad. La ciencia moderna ha necesitado valerse de esos presupuestos para poder construir su discurso y ha sido ese mismo discurso el que ha posibilitado el cuestionamiento de dichos “errores fundamentales”. Las verdades que constituyen el tejido categorial y conceptual de occidente, desde las verdades formales de la lógica, basadas en el establecimiento de relaciones de identidad y diferencia, hasta las verdades empíricas que ha acumulado la ciencia moderna en su búsqueda de progreso lineal, se originan en una “fe” prerreflexiva hacia esos presupuestos que no pueden ser tenidos por racionales ni

verdaderos en tanto condiciones de posibilidad de la racionalidad y de la posibilidad de establecer relaciones de verdad/falsedad entre enunciados y el mundo. La verdad nace del error, de la mentira, y la lógica solo puede nacer de lo ilógico (Nietzsche 796-797: 850 = GC 111).

El problema es que no está claro en qué sentido la verdad puede nacer de la mentira. Puede hacerse una cierta lectura según la cual Nietzsche está simplemente diciéndonos que la manera en que occidente ha concebido lo real, desde los griegos, depende de dar nuestro asentimiento a ciertas tesis que los modelos de conocimiento modernos han refutado. Se entiende, entonces, que estos modelos entregan una nueva comprensión de la realidad que ya no cae presa de esos errores tradicionales y, por consecuencia, puede reclamarse como propiamente verdadera. La verdad nacería de la mentira en el sentido de que cierto conjunto de verdades, cierto sistema discursivo que ha sido tenido por verdadero desde antiguo, es, en realidad, falso y debe ser superado. No habría ninguna novedad en el pensamiento de Nietzsche respecto de la verdad como concepto metafísico; simplemente nos estaría cambiando unas verdades por otras sin alterar el modo en que la verdad puede ser concebida. Semejante lectura de Nietzsche solo es posible si omitimos el punto central de la aproximación nietzscheana al problema de la verdad; es decir, si olvidamos que Nietzsche problematiza la verdad en tanto valor metafísico. Considerar la verdad como valor metafísico quiere decir comprenderla como parte de un “sistema” valorativo, donde recibe su significación e inteligibilidad de su ligazón a otros valores y categorías. Dicha ligazón depende de los presupuestos desde los que se articula y despliega dicho “sistema” valorativo. El “sistema” del que hablamos no es sino la metafísica entendida como interpretación general desde la que una cierta tradición cultural ha concebido la existencia. Lo que Nietzsche busca es analizar la verdad en tanto valor adherido a un cierto marco interpretativo. Si simplemente concibiera su proyecto como la crítica de errores y el descubrimiento de verdades, estaría presuponiendo el valor de la verdad sin ponerlo en cuestión. Más aún, estaría presuponiendo la dicotomía tradicional entre la verdad y la falsedad, donde la una supone la exclusión absoluta de la otra. La tradición metafísica, de acuerdo a la crítica nietzscheana, comprende a la verdad como la contemplación

desencarnada y desinteresada de lo real, donde este se presenta en su totalidad y plena determinación. Así, la verdad solo puede ser un contenido estático en tanto referido a las determinaciones intrínsecas y fijas de lo real. Si la verdad se agota en su presentación, en su aparición ante la mirada reverente de un sujeto desligado de sus afectos, no puede tener un devenir ni una historia; debe ser, esencialmente, lo ahistórico. De esta manera, el error consistiría simplemente en el no estar delante de esa presencia acabada y totalizante; el error, la falsedad y la mentira serían solo la omisión, el descuido y el olvido de la presencia de lo real. Sin embargo, ya hemos visto cómo Nietzsche devuelve el discurso humano, y sus pretensiones de conocimiento, al suelo efectivo y concreto de las pulsiones fisiológicas del cuerpo. Las determinaciones de lo real, para el perspectivismo nietzscheano, aparecen en el proceso unificador y conciliador en que un cuerpo organiza una multiplicidad de pulsiones fisiológicas que buscan descargarse sobre estímulos externos. Las objetividades a las que se dirige el conocimiento humano no están, entonces, configuradas independientemente del cuerpo interpretante, sino que surgen del intercambio metabólico de sus pulsiones y los estímulos que las invocan. Si asumimos esta propuesta ontológica, la verdad no puede ser reducida a un contenido estático y ahistórico, o más precisamente, a un valor determinado en la trascendencia de la ligazón de la vida humana a las circunstancias fisiológicas e históricas en que las que se inscribe, sino que debe verse como un producto del juego histórico en que las pulsiones fisiológicas interpretan el devenir de lo real.

El análisis nietzscheano apunta a desmontar los presupuestos desde los que la verdad como valor y categoría metafísica es inteligible. Dichos presupuestos son, a lo largo de su obra, descritos como “metáforas”, “ficciones”, “mentiras” y “errores”. Nietzsche no puede estar juzgando su “falsedad”, de acuerdo a lo que hemos venido argumentando, desde la dicotomía tradicional de la verdad y la falsedad, desde la oposición metafísica entre ambas, sino que la suya ha de ser una consideración situada fuera de dicho dualismo. El esfuerzo por lograr dicha situación y mirada —que es, a mi modo de ver, a lo que Nietzsche apuntaba con la idea de un juicio desarrollado desde “la óptica de la vida” (Nietzsche 2004:28 = EaC 2)— se gesta desde el ensayo juvenil “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. En él aparece la pregunta nietzscheana por el origen del “impulso hacia la

verdad”, que, en su trabajo maduro, como hemos visto, se describe como “voluntad de verdad”. Dicho cuestionamiento supone una problematización de la verdad, una crítica de su legitimidad y de su significación para la totalidad de la vida humana. En dicho ensayo, la verdad es abordada como un fenómeno estético, como una invención metafórica, que solo puede pretender constituir el encuentro del intelecto con una realidad determinada más allá de las pulsiones y tendencias de la vida humana, al olvidar y ocultar su remisión a las circunstancias fisiológicas en que un cuerpo es afectado por una materialidad en flujo y carente en sí misma de determinación. Desde el interior de la dicotomía tradicional entre la verdad y la falsedad, la falsedad solo puede ser concebida como un acceso frustrado o distorsionado a objetividades cuyas determinaciones subsisten fuera de su ligazón a la vida humana que las entienda. Nietzsche, desde “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, niega que pueda hablarse de determinaciones independientes de las potencias configuradoras y moduladoras de la fisiología del cuerpo, de modo que cuando dice que “el intelecto (...) desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción” y niega que “haya podido surgir entre los humanos un impulso sincero y puro hacia la verdad.” (Nietzsche, 2011: 610 = VME I), no está hablando de “ficción” ni “verdad” en el sentido que pueden adquirir al interior de la dicotomía tradicional entre la verdad y la mentira. La indagación nietzscheana apunta, justamente, a las condiciones de posibilidad de dicha distinción. El sentido que da el joven Nietzsche a las “ficciones” y “metáforas” que subyacen al “gran edificio de conceptos” (Nietzsche, 2011: 614 = VME I) que es la cultura, es el de tomas de posición vitales que preceden a la instalación de una semántica, es decir, que son ontológicamente anteriores al establecimiento de un marco de convenciones lingüísticas que permita la formación de relaciones de correspondencia entre sus términos. Las “ficciones” de las que nos habla Nietzsche no pueden ser juzgadas con criterios semánticos ni cognoscitivos porque preceden a las determinaciones de los objetos de la realidad (que, en el joven Nietzsche, son casi reducidas a convenciones lingüísticas).

Ese abordaje a las condiciones de posibilidad de la verdad y el conocimiento humano se mantiene, aunque con importantes aclaraciones e innovaciones conceptuales, en el trabajo maduro de Nietzsche. En el aforismo 110, del libro tercero de *La gaya ciencia*, Nietzsche

da cuenta del origen del conocimiento como sostenido en ciertos “erróneos artículos de fe”, en ciertas “proposiciones” prerreflexivas, que han terminado por ser refutadas desde el interior del marco interpretativo que ellas mismas han posibilitado. Nietzsche nombra, entre estos “errores” que han fundamentado la búsqueda de verdad, las siguientes tesis: “que hay cosas duraderas, que hay cosas iguales, que hay cosas, materias, cuerpos, que una cosa es como aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí también es bueno en y por sí.” (Nietzsche 2014: 795 = GC 110). Estas tomas de posición no son demostrables por medio de los modelos occidentales de conocimiento puesto que dichos modelos parten del presupuesto de su validez. Nietzsche las califica de “errores” en el mismo sentido en que calificaba de “ficciones” a las metáforas que precedían a la instalación de la verdad en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, esto es, desde una situación ontológica anterior a la dicotomía verdad/falsedad. Son, pues, errores en el sentido de que no pueden ser propiamente pensados y juzgados desde la utilización de la verdad como criterio evaluativo. Que el conocimiento se origine en errores no quiere decir, simplemente, que la tradición intelectual de la cultura occidental ha descrito equivocadamente la realidad, sino que la posibilidad misma de una realidad, con determinaciones y delimitaciones lo suficientemente estables para ser aprehendidas y nombradas correctamente o incorrectamente, depende de ciertas condiciones vitales, de ciertas interpretaciones que se asientan en la configuración psíquica del ser humano de tal forma que se hagan “condiciones de vida”. La crítica nietzscheana de esos presupuestos busca situarse fuera de la dicotomía entre la verdad y la falsedad en tanto parte del reconocimiento de que dichos presupuestos constituyen “las normas de acuerdo con las cuales se medía lo que era verdadero y no verdadero” (Nietzsche 2014: 795 = GC 110). Como bien señala Fink, Nietzsche no está buscando demostrar la falsedad de los objetos de su crítica (la religión, la metafísica y la moral), pues eso lo mantendría atado a la oposición metafísica entre la verdad y la falsedad, sino exponer rigurosamente sus fundamentos escondidos y olvidados (Fink 2003: 43). Si le prestamos atención al sentido en que estos presupuestos se convierten, con el tiempo, en “condiciones de vida” y “en un componente fundamental y específico del hombre”, podremos aclarar, aún más, en qué consiste su carácter “erróneo” o

“falso”. No se trata, simplemente, de distorsiones o encubrimientos que mantienen al ser humano envuelto en meras apariencias sino que, en tanto interpretaciones (es decir, en modos de organizar discursiva y prácticamente la vida fisiológica), pasan a configurar el modo en que las “funciones superiores, las percepciones de los sentidos y todo tipo de sensación en general(...)” (Nietzsche 2014: 795 = GC 110), en suma, todo el aparato perceptivo del ser humano, puede dirigirse y examinar a la realidad que lo circunda. Al tratarlos como “errores” o “mentiras”, Nietzsche no los despoja de gravedad ontológica, o dicho más simplemente, de su realidad, sino que reconoce que, en tanto interpretaciones, han contribuido a modular y configurar lo real de una cierta manera. No es que la suscripción de dichos principios “erróneos” mantuviera siempre a la vida humana de espaldas a lo real (como si lo real tuviera alguna determinación intrínseca. Para Nietzsche la única determinación intrínseca de lo real es, podríamos decir, su potencia de ser reconfigurado y reinterpretado, es decir, su indeterminación), sino que dicha suscripción y asentimiento organizó la vida fisiológica del ser humano de una cierta manera que le entregó una realidad determinada de una manera acorde. La vida humana, para Nietzsche, es siempre dependiente del error y del falseamiento, en tanto condición interpretante. Pero, como señala Vattimo, “que la existencia humana se desarrolla necesariamente en el error o, (...) que debemos continuar soñando que soñamos (...)”, no implica, en Nietzsche, la defensa de alguna forma de escepticismo pues este supondría la afirmación de la imposibilidad de dar con la estructura intrínseca del mundo “verdadero”, concebido en sí mismo como cargado de un sentido y una inteligibilidad (Vattimo 2002: 230). Nietzsche, al eliminar el “mundo verdadero”, elimina también “el aparente” (Nietzsche 2016: 635 = CI, *Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula*); esto es, desprendernos de la noción de un mundo dotado en sí mismo de una estructura determinada no significa asumir que ahora solo nos queda un mundo de voliciones particulares y deseos subjetivos, así como negar el valor metafísico de la verdad (su ser en sí misma) no implica la afirmación de que todo esfuerzo discursivo humano sea banalmente falso. Para ser banalmente falso, tendría que ser una distorsión, voluntaria o involuntaria, del carácter intrínseco de lo real, del “mundo verdadero”; pero lo que Nietzsche sostiene es, justamente,

que la realidad carece de determinaciones estables más allá de los esfuerzos interpretativos de las pulsiones fisiológicas del cuerpo. Así, la afirmación nietzscheana de la “falsedad” inherente al discurso humano, de su condición de “mentira”, no puede ser reducida al marco impuesto por la relación dicotómica entre la verdad y la falsedad, sino que supone una subversión del mismo. El *gai-saber* de Nietzsche, desplegado en un método genealógico que se reconoce posibilitado en la tendencia de afectos propios de la condición corpórea de la vida humana, “no es un saber del verdadero fondo de las apariencias” (Vattimo 2002: 231), es decir, no pretende describir lo real como si fuera una objetividad configurada en sí misma, sino interpretarlo, darle nueva forma para así inaugurar nuevas posibilidades vitales, de acuerdo a las necesidades impuestas por la historia. La vida humana se despliega en la interpretación, esto es, en la reconfiguración y en la resignificación de una exterioridad dúctil y en flujo, solo determinada en su ligazón afectiva con la vida humana. Esta potencia interpretativa constituye siempre un falseamiento, en tanto no descubre un orden ajeno a su despliegue, sino que reconfigura y transforma el orden del que ella misma participa. “(...) Renunciar a juicios falsos, sería renunciar a la vida, negar la vida.” (Nietzsche 2016: 299 = MBM I, 4), dice Nietzsche. Es por ello que, en este mismo aforismo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche señala que “la falsedad de un juicio no es todavía una objeción contra ese juicio”. Pero, entonces, ¿qué legitima la crítica nietzscheana de estos presupuestos valorativos que juzga como “errores”?

Si bien la respuesta a esa pregunta puede ensayarse desde distintos frentes, el mismo aforismo 110 de *La gaya ciencia* contiene un punto importante para comprender cómo Nietzsche concibe la necesidad histórica de su crítica; punto que, además, nos permitirá notar la íntima conexión entre este texto y lo desarrollado en *La genealogía de la moral*. Como hemos visto, las tomas de posición fundamentales respecto de la existencia que han sostenido históricamente la búsqueda occidental del conocimiento y que Nietzsche juzga como “errores”, no son solo prejuicios teóricos, sino que se han asentado como condiciones de vida, es decir, han sido incorporadas a la constitución fisiológica misma del sujeto occidental de tal forma que este solo puede experimentar lo real desde ellas. La cultura occidental ha construido su concepción del conocimiento desde esos juicios y categorías, y,

así, ha convertido al conocimiento “en una parte de la vida misma”, en una condición vital desde la cual el sujeto occidental ha dado cuenta del sentido de su propia existencia. En tanto interpretación que es condición de vida, el conocimiento occidental se despliega como “un poder siempre creciente”, es decir, como una búsqueda de enseñoramiento y conquista, de superación de las resistencias de otras interpretaciones que chocan y compiten con él. Nietzsche concluye este aforismo indicando que la búsqueda tradicional de conocimiento, erigida sobre los “erróneos artículos de fe” que se encuentra problematizando, ha terminado por poner en cuestión la validez y veracidad de esos mismos presupuestos. La búsqueda del conocimiento y las condiciones de posibilidad de esa búsqueda (a saber, la creencia en la identidad de las cosas en el tiempo, la igualdad entre cosas, la creencia misma en las cosas como unidades determinadas, etcétera) han terminado chocando entre sí, “los dos como vida, los dos como poder, los dos en el mismo hombre.” (Nietzsche 2014: 796 = GC 110). El ideal occidental de conocimiento ha producido, desde sí mismo, su propia negación. Dicha contradicción, dice Nietzsche, se encarna en el pensador, en “ese ser en el que el impulso de verdad y aquellos errores conservadores de la vida luchan su primera lucha (...)” (Nietzsche 2014: 796 = GC 110). Nietzsche se comprende a sí mismo, al igual que en *La genealogía de la moral*, como respondiendo a una exigencia de la historia, a una contradicción que ha surgido del desarrollo histórico de una cierta interpretación. Si Nietzsche puede tomar conciencia de esa contradicción es porque él mismo es un resultado de ella, él mismo es un pensador. Se trata del mismo punto mencionado en *La genealogía de la moral*; así como el ideal ascético y la voluntad de verdad que desde él surge, “perecen a sus propias manos, por un acto de supresión” (Nietzsche, 1996: 184 = GM III, 27), la búsqueda de conocimiento, en *La gaya ciencia*, produce la negación de las condiciones de posibilidad de la concepción metafísica del conocimiento. La crítica de Nietzsche no puede ser sino inmanente, en tanto se dirige a las interpretaciones que lo han posibilitado como pensador. El cuestionamiento del valor de la verdad se origina necesariamente en la voluntad de verdad (Nehamas 1999: 44), así como la crítica de los presupuestos metafísicos del conocimiento nacen de la búsqueda misma del conocimiento.



Capítulo 2

El arte como alternativa al régimen de la verdad positivista

2.1. La oposición entre el arte y el ideal ascético en *La genealogía de la moral*

En la primera sección del capítulo anterior, vimos que, para Nietzsche, la concepción positivista de la ciencia —que pretende acumular, linealmente, descripciones objetivas (independientes de los afectos) de hechos atomizados— no puede plantearle un auténtico desafío a la interpretación general de la existencia desde la que la cultura occidental ha articulado y organizado sus saberes y prácticas (la cual Nietzsche llama el ideal ascético), porque mantiene una fe irreflexiva en la verdad como valor metafísico. Nietzsche no está, necesariamente, enemistado con la verdad (ya hemos visto que entiende su crítica de ella como posibilitada por la misma voluntad de verdad), sino que busca plantear una alternativa a la concepción de la verdad como valor metafísico. Si la verdad es un valor metafísico, entonces constituye una autoridad trascendente, fuera del juego interpretativo de las perspectivas fijadas en la lucha de las pulsiones fisiológicas que caracteriza la condición humana, que se le impone a la vida como deber, no solo teórico sino moral. La ciencia, tal como se comprende a sí misma desde el positivismo decimonónico, depende de un reconocerse como entregada a la autoridad extra-humana del “hecho bruto”, ante el cual busca “detenerse” (Nietzsche, 1996: 173 = GM III, 24). Que la vida humana, en la búsqueda positivista de la verdad, quiera “detenerse ante lo real” revela, para Nietzsche, una actitud vital de autosupresión y “desprecio de sí” que es propia de la interpretación de la existencia del ideal ascético. Dicha interpretación se define por una grave contradicción; a saber, el ser una interpretación (es decir, una organización jerárquica de una pluralidad de perspectivas posibilitada en el ser afectado del cuerpo por el flujo de lo real) que niega su carácter interpretativo, que intenta renunciar a su origen vital y concreto. La concepción positivista de la verdad, como la adecuación a hechos atomizados y determinados independientemente del sujeto que los interpreta, depende de esa renuncia a la condición fundamentalmente interpretativa de la vida humana. La objetividad positivista descansa en

la supresión de los afectos, esto es, en la anulación de la perspectiva, mientras que la objetividad perspectivista que Nietzsche defiende en *La genealogía de la moral* depende de extender lo más posible “el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa (...)” (Nietzsche, 1996: 173 = GM III, 12). Cuanto mayor sea la cantidad de perspectivas que informan nuestra concepción de un fenómeno, “más completo será nuestro concepto de ella, tanto más completa será nuestra objetividad.” (Nietzsche, 1996: 173 = GM III, 24). El “concepto” de una cosa se hace más completo en la asunción de la pluralidad inagotable de perspectivas con que podemos dirigirnos a ella, no porque nos permita capturar dimensiones intrínsecas del objeto, que subsisten más allá de nuestro ser afectados por él, sino porque posibilita una diversidad de posibilidades vitales, es decir, de maneras de poner el objeto al servicio de la vida. La objetividad positivista, en cambio, se mantiene atada al ideal ascético en tanto pretende agotar el sentido e inteligibilidad del hecho en una descripción única, que dé con la plenitud de sus determinaciones. Mientras que la ciencia positivista busca consolidarse como un discurso unívoco, la ciencia jovial de Nietzsche —desplegada aquí desde su método genealógico— asume y abraza la pluralidad de horizontes a los que un fenómeno puede ser incorporado, a la diversidad de contextos con que un objeto puede ser puesto en diálogo. Es cuando la ciencia se despoja de su carácter perspectivista e interpretativo, cuando niega que constituye una interpretación entre otras muchas, es decir, una ruta de vinculación con lo real entre una diversidad de rutas posibles, que la creencia en la ciencia se convierte en lo que Owen llama “scientism” (Owen 2007: 127). Este no es sino el resultado de someter la ciencia a las expectativas metafísicas del ideal ascético, las cuales apuntan al encuentro de la precariedad existencial que nos define, en tanto seres marcados por la falta y el deseo, con alguna instancia no-humana dotada de unidad y una determinación permanente (que en el positivismo sería lo que Nietzsche llama el *factum brutum*, el hecho bruto). Dicho encuentro constituye la concepción ascética de la verdad, que se despliega en la voluntad incondicionada de ella. Cuando la verdad es un encuentro de esas características, cuando más que un encuentro es una anulación y un sobrepasamiento (trascendencia), se convierte en un valor metafísico, es decir, un valor que, en tanto justificado en sí mismo, nos impone reverencia y deber.

Al estar todavía ligada, fundamentalmente, a ese deber para con la verdad, al depender aún de la voluntad incondicionada de verdad, la concepción positivista de la ciencia no puede plantearse como alternativa al ideal ascético. Este es todavía su ideal, aún le impone su meta y su para-qué. Si bien ya no apela a una dimensión trascendente de la existencia pues “se las ha arreglado bastante bien sin Dios, sin el más allá, sin virtudes negadoras.” (Nietzsche, 1996: 170 = GM III, 23), la ciencia aún busca una justificación sobrehumana para la vida humana, desde una instancia de lo real que pueda reclamarse incontaminada de las pulsiones y tendencias de la situación encarnada de la vida humana. La concepción positivista de la ciencia solo “ataca” los “exteriores” del ideal ascético, remueve solo una máscara “inesencial” de él (Conway 2008: 141), pero mantiene su convicción fundamental, su fe originaria, que no es sino la de la posibilidad de justificar la existencia precaria de la vida humana desde una realidad acabada y plenamente determinada, que se justifique a sí misma (esto es, desde un principio metafísico). Al haberse desprendido de apelaciones explícitas a lo trascendente y haber desplazado la cosmovisión teocéntrica del mundo, la ciencia pretende convertirse en fuente justificadora, es decir, en fuente de valor. Sin embargo, no advierte que sigue fundamentalmente ligada al valor metafísico de la verdad, de manera que continúa “disminuyendo” las potencias interpretativas de la vida humana tanto como el monoteísmo cristiano (Higgins 2000: IX). Higgins sigue a Kaufmann en la opinión de que Nietzsche no está ni a favor ni en contra de la ciencia, sino que exige repensarla (Higgins 2000: 51). A mi modo de ver, dicha formulación puede ser problemática. Nietzsche celebra la ciencia. Su proyecto filosófico solo es inteligible en el contexto intelectual impuesto, en parte, por la ciencia moderna y su metodología; Nietzsche bebe de ellas y, más aún, ve su proyecto como continuando el desafío de la metafísica tradicional y la religión posibilitado en la ciencia moderna. Pero cree que está yendo más allá de la ciencia, hasta donde ella no llega y donde no puede problematizar los presupuestos que la mantienen atada al ideal ascético.

En *La genealogía de la moral*, entonces, asistimos a una clara exposición de las limitaciones de la concepción positivista de la ciencia que impiden que la ciencia pueda establecerse como una interpretación de la existencia alternativa al ideal ascético. La ciencia se apoya aún en “el mismo terreno” que el ideal ascético, que Nietzsche define como la “fe en la inestimabilidad, incriticabilidad de la verdad (...)” (Nietzsche, 1996: 176 = GM III, 25). Sin embargo, en el numeral 25 del tercer tratado, se hace una sugerente afirmación: el arte “se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia” (Nietzsche, 1996: 176 = GM III, 25). Nietzsche no nos da mayor justificación de esta tesis, pero sí deja pistas importantes. En el arte, nos dice, “la mentira se santifica, y la voluntad de engaño tiene a su favor la buena conciencia (...)”. Lo que conviene investigar, entonces, es qué es lo que tiene Nietzsche en mente con “santificar” la mentira y “voluntad de engaño”. ¿De qué “mentira” nos está hablando? ¿Una “mentira” que se opone a qué “verdad”? Está claro, de acuerdo a lo que hemos venido argumentando, que el análisis y crítica nietzscheana de la voluntad de verdad no supone una caída en alguna forma de escepticismo, ni mucho menos relativismo, donde todo discurso humano, en tanto interpretación y “falseamiento”, merezca la misma consideración. La crítica nietzscheana se dirige a la verdad en tanto valor metafísico y, por ende, la problematiza en tanto inserta en un contexto categorial y conceptual específico, a saber, el ideal ascético que fundamenta la tradición metafísica. Por ello, lo que este trabajo buscará sostener, es que la “mentira” santificada en el arte no puede ser identificada con la noción de mentira propia del sentido común o el pensamiento lógico, pues esta presupone la dicotomía metafísica entre la verdad y la falsedad, sino un esfuerzo por emanciparse del marco interpretativo del ideal ascético. Santificar la mentira no podría ser, simplemente, un elegir la ficción y la fantasía por sobre las verdades fijas y necesarias que nos revela la ciencia, sino un poner en cuestión el sentido en que esas verdades son verdades. Pero dicha posición no puede ser fundamentada desde *La genealogía de la moral* porque, como hemos notado, Nietzsche aborda rápidamente y sin mayor precisión la relación entre el arte y la verdad. Por ello, buscaré, en la siguiente sección, rastrear la posición nietzscheana respecto a la relación entre el arte y la verdad en *La gaya ciencia*, un texto anterior que nos permitirá mostrar que Nietzsche ya

veía en el arte una posibilidad de subversión del marco categorial de la metafísica, donde la verdad y la falsedad solo pueden ser comprendidas como oposiciones irreconciliables.

La última sección del primer capítulo se enfocó en mostrar que el sentido en que las interpretaciones constituyen un “falseamiento” y, por ende, pueden ser tenidas por “mentiras”, en *La gaya ciencia*, tiene que ver con el esfuerzo nietzscheano de situarse más allá de la oposición tradicional entre la verdad y falsedad; esfuerzo con el que Nietzsche se compromete desde el ensayo juvenil “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Lo que nos compete ahora es investigar qué rol desempeña el arte en dicho esfuerzo, si es que desempeña alguno. Para ello discutiré con una cierta corriente interpretativa que reduce la importancia del arte en *La gaya ciencia* a una función meramente ornamental, en tanto subordinado a las verdades extraídas de la ciencia.

2.2. El arte como “falsificación” de la verdad en *La gaya ciencia*

En el aforismo 107 del libro segundo de *La gaya ciencia* (“Sobre nuestra gratitud última con el arte”), Nietzsche afirma que de no ser por el “culto de lo no verdadero”, propio de las artes, “no habría sido soportable la comprensión de la mentira y la falta de verdad general que nos proporciona ahora la ciencia— la comprensión de la ilusión y el error como condición de la existencia que conoce y siente.” (Nietzsche 2014: 795 = GC 107). De no tomarse en cuenta lo que, según este trabajo, es decisivo en el tratamiento nietzscheano del problema de la verdad, a saber, el esfuerzo por situarse fuera de la dicotomía entre la verdad y la falsedad que depende de la concepción metafísica de la verdad como valor incondicionado, el pasaje citado parecería reducir el arte a ser un mero consuelo contra las conclusiones anihiladoras de la ciencia. Esa es la posición de Aaron Ridley (2007), a la cual le haré, justamente, el reproche de no tomar en cuenta la búsqueda nietzscheana, patente desde “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, de subvertir la dicotomía entre la verdad y la falsedad, dirigiéndose a las condiciones de posibilidad de dicha oposición, las

cuales, por definición, no podrían ser juzgadas desde los criterios impuestos por ella. La posición de Ridley se opone y es explícitamente crítica de la de Julian Young (1992) en una importante cuestión ontológica; mientras que Ridley considera que, en *La gaya ciencia*, Nietzsche defiende la tesis de que el arte hace soportables las verdades que nos entrega la ciencia, Young sostiene que el arte nos consuela de la imposibilidad de construir verdades respecto del mundo. La diferencia ontológica central entre ambos consiste en que Ridley no atribuye a Nietzsche la postulación de una realidad en sí a la cual nunca terminamos de acceder, mientras que Young sí le impone un esquema, en buena medida, escéptico a la ontología nietzscheana. Lo que intentaré mostrar, en esta sección, es que, si bien ambas posiciones parten de consideraciones opuestas, comparten un mismo error que no es sino el de no tomar en cuenta la pretensión nietzscheana de tomar distancia de la relación dicotómica entre la verdad y la falsedad. Tanto Young como Ridley toman las nociones de verdad y mentira/falsedad desde el sentido que adquieren al interior del marco categorial de la metafísica —fundamentada, como se explica en *La genealogía de la moral*, en el ideal ascético— en el cual ocupan posiciones fijamente antitéticas. Buscaré, entonces, situar la comprensión nietzscheana del arte, expuesta en *La gaya ciencia*, en el marco del esfuerzo de Nietzsche por repensar la relación entre la verdad y la falsedad.

Se pregunta Nietzsche: “¿Qué nos obliga en absoluto a admitir que existe una oposición esencial entre verdadero y falso? ¿No basta con asumir grados de ilusoriedad, por así decir, sombras y tonos generales más claros o más oscuros de la apariencia?” (Nietzsche 2016: 321 = MBM II, 34). Este “asumir grados de ilusoriedad”, que para Nehamas implica una comprensión de la verdad y el error como puntos de un mismo “*continuum*” (Nehamas 1999: 44), constituye una consideración de la relación entre la verdad y la mentira como no-dicotómica, como no marcada por un abismo infranqueable, donde ambas están originariamente situadas en un único suelo vital que excede y fundamenta su oposición. Nietzsche ha tratado de dar cuenta de ese suelo originario, es decir, de las condiciones de posibilidad de la noción de verdad, desde su juventud. El ensayo juvenil “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” apunta, justamente, a explicitar las condiciones vitales en

las que la noción de verdad (y, con ella, la de falsedad) puede hacerse significativa para el ser humano. Ahí Nietzsche describe a la vida humana como un permanente proceso de metaforización, en el cual el cuerpo es afectado por una supuesta exterioridad perceptible por un estímulo nervioso que es convertido en imagen, y de imagen en “sonido articulado”, y de sonido articulado (palabra), luego de una generalización que desconoce la irrenunciable individualidad de una experiencia concreta, en concepto (Nietzsche, 2011: 611-612 = VME I). El punto de Nietzsche es que el lenguaje, en su génesis, no puede ser tenido por un dispositivo representacional, que pueda ser fundamentado desde la apelación a alguna “naturalidad no retórica”, sino que, como bien señala Llinares, el lenguaje resulta de “artes puramente retóricas” (Llinares 1996: 247). No hay, entonces, una instancia extralingüística o extraretórica a la que el lenguaje esté llamado a corresponder, sino que el lenguaje consiste en un proceso histórico de reelaboración metafórica. La “exterioridad” que es presupuesta como primer momento del proceso de metaforización descrito por Nietzsche, a la que podríamos referirnos como cosa en sí, está, como apunta Crawford, desprovista de responsabilidad causal en la génesis del lenguaje. Este es, en su origen mismo, esencialmente retórico (Crawford 1988: 208). No se le puede atribuir determinaciones intrínsecas a dicha exterioridad que le impongan configuraciones necesarias al lenguaje, pues este se auto-realiza como un proceso de translación, de “traducción balbuciente e imperfecta” (Llinares 1996: 252), de una esfera a otra. El paso de las excitaciones nerviosas, a las imágenes que producen, luego a los sonidos articulados en que agrupamos dichas imágenes y, finalmente, a los conceptos en que esos sonidos articulados son reunidos en clases y géneros, no puede pensarse como un proceso de adecuación entre esferas, sino como uno de saltos entre esferas. Cada nuevo nivel metafórico supone la apertura de nuevas posibilidades lingüísticas y no la representación fiel de los referentes originarios de las metáforas. Es decir, las imágenes suscitadas por las excitaciones nerviosas no reflejan dichos estímulos; las palabras tampoco se corresponden con dichas imágenes en el sentido de que no las representan fielmente, sino que, por el contrario, violentan su multiplicidad. De igual manera, el concepto no es sino la igualación forzada de una pluralidad de sonidos articulados, surgidos de experiencias individuales e

irrepetibles, que las agrupa bajo una unidad. Dicha unidad solo es posible en el desconocimiento, en el olvido de sus diferencias. Vemos, entonces, la radicalidad de la tesis del joven Nietzsche; no es solo que el lenguaje constituya el pensamiento, sino que constituye, además, la experiencia sensible (Parmeggiani 2000: 265). Los objetos de la experiencia sensible se constituyen en la instalación de una semántica, es decir, en el olvido del carácter metafórico del lenguaje, que permite la determinación y clasificación de las cosas en géneros y clases. Es, pues, en tanto olvido y encubrimiento que el lenguaje, para el joven Nietzsche, supone un falseamiento y una ficción. Pero es claro que la situación que Nietzsche pretende describir no puede ser, propiamente, juzgada como verdadera o falsa, al menos en el sentido usual de los términos, en tanto es anterior al establecimiento de un contexto lingüístico donde las nociones de verdad y falsedad sean inteligibles. Hablar de la verdad o la falsedad de un enunciado lingüístico presupone un mundo de objetividades a cuyas determinaciones los enunciados puedan adecuarse. Este ensayo de juventud da cuenta del proceso en el cual pueden determinarse los objetos de la experiencia; es decir, se está dando cuenta del proceso que posibilita la distinción entre la verdad y la mentira, de manera que dicho proceso no puede ser, literalmente, ni verdadero ni falso.

El lenguaje no tiene, entonces, un origen lógico, sino que consiste en un proceso de metaforización que funciona como un cambio de registros, como un “salto total de esferas” (Nietzsche, 2011: 611 = VME I), que va de la sensitiva, a la sonora y, finalmente, a la conceptual. Dicho proceso posibilita la determinación de los objetos sensibles como particulares pertenecientes a un universal, pero solo al ser olvidado y encubierto. La vida humana, para acceder al “sentimiento de la verdad”, es decir, a la certeza de que hay un orden fijo que excede al discurso humano y al cual este está llamado a corresponder, debe olvidar, debe “mentirse” respecto de cómo es que las metáforas originarias son convertidas en conceptos estables. Solo cuando la vida humana olvida su rol activo en la configuración del lenguaje y, con ella, en la determinación de los objetos sensibles, esto es, cuando el “ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto artísticamente creador” (Nietzsche, 2011: 615 = VME I), es que puede afirmar que las verdades son algo más que metáforas y

antropomorfismos, que son verdades en sí subsistentes más allá de la vida humana. El “objeto” en sí, supuesto en el modelo de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” como origen externo de las afecciones, no puede nunca “expresarse” adecuadamente en el sujeto. La relación entre ambas esferas, que no es nunca una de causalidad o exactitud, solo es posible a través de “una esfera intermedia y una fuerza mediadora que libremente poeticen e inventen”. Esa labor poetizante e inventiva (que, en la madurez, será descrita como interpretativa) que se despliega en la reelaboración metafórica del lenguaje, es lo que hace de la vida humana “artísticamente creadora”. El impulso hacia la formación de metáforas, que el joven Nietzsche concibe como lo fundamental del ser humano, no se consume en el establecimiento de la dimensión semántica del lenguaje, en la formación del regular y rígido “edificio de conceptos” en el que transita la cotidianidad de la experiencia, sino que tiende hacia la disrupción de esa estabilidad y predictibilidad pues “se busca para su actividad un campo nuevo y un cauce distinto y los encuentra en el mito y, de modo general, en el arte” (Nietzsche, 2011: 618 = VME II). La condición poetizante de la vida humana exige la elaboración de nuevas potencias expresivas, de nuevas metáforas, que inauguren sentidos, que reconfiguren el sentido de lo existente. Mientras que la realización de la ciencia y el pensamiento lógico depende de una adhesión y compromiso con la estructura conceptual en que se inscribe la experiencia regular del ser humano, el arte se realiza en la subversión de dicha estructura y en el replanteamiento de las relaciones habituales entre los significados que la componen. El arte se convierte, entonces, “en la actividad propiamente humana, de la que derivan la lógica, la ciencia y la técnica” (Llinares 1996: 256). El arte, de acuerdo a este escrito temprano, se hallaría en una situación que sobrepasa la cognición y que excede el régimen de la verdad. El arte supone un falseamiento y una ficción, el arte miente, pero no porque simplemente confunda las relaciones conceptuales instaladas en la semántica, sino porque constituye un esfuerzo por situarse fuera de ellas. El arte es, tanto para el Nietzsche de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” como para el Nietzsche maduro de *La gaya ciencia* y *La genealogía de la moral*, “un camino de regreso a la originaria riqueza del devenir..., de liberación de la telaraña de la convención” (Sánchez 1999: 205); esto es, le ofrece al ser humano la

posibilidad de situarse más allá de las oposiciones categoriales con que la tradición metafísica ha determinado su experiencia del mundo. Situarse más allá del bien y del mal, considerar el conocimiento en sentido “extramoral” o desde la óptica de la vida, son todas formulaciones de una sola inquietud y de una sola búsqueda que Nietzsche emprende, al menos, desde 1872 y que lo acompaña hasta el final de su obra.

En *La gaya ciencia* ya no se le concede la misma centralidad al lenguaje en el proceso institutivo de lo real, pero se insiste en que los presupuestos desde los cuales se articula todo discurso y práctica humana son, fundamentalmente, “ficticios” y “erróneos”. En la segunda sección del primer capítulo ya se investigó el sentido de estos adjetivos y se extrajo la conclusión de que no pueden ser reducidos a su uso lógico y cotidiano, sino que serían “falsos” en tanto anteriores al establecimiento de la distinción entre verdad y falsedad. No pueden ser juzgados desde la óptica de la verdad porque, justamente, son condición de posibilidad de ella. Si el joven Nietzsche daba cuenta del proceso de institución y determinación de la realidad a partir de la noción de metáfora, en *La gaya ciencia* encontramos un análisis mucho más robusto que se centra en los sistemas valorativos que Nietzsche pasa a llamar interpretaciones. Ni las metáforas de juventud ni las interpretaciones de madurez pueden ser verdaderas (desde la concepción ascética de la verdad donde esta constituye la anulación de la mirada parcial, afectada e interesada de la vida concreta del ser humano), puesto que no se subordinan a la estructura de objetividades configuradas independientemente de ellas, sino que es desde su mismo despliegue que las objetividades pueden determinarse. Ya hemos visto cómo Nietzsche demuestra que el edificio occidental de conocimiento constituye una cierta interpretación de la existencia, erigida sobre ciertos supuestos prerreflexivos que se han asentado como las condiciones desde las cuales la conciencia occidental se dirige a lo real. Así, dicho supuestos, que Nietzsche define como “erróneos artículos de fe”, se convierten “en un componente fundamental y específico del hombre” (Nietzsche 2014: 795 = GC 110), en tanto condiciones de posibilidad de la estructura y determinación de la realidad que aparece ante el aparato perceptivo del ser humano. Su ser “erróneos” no los reduce a meras

equivocaciones respecto del carácter intrínseco de lo real, sino que revela su condición interpretativa. Si la interpretación que dichos “errores” posibilitan exige un replanteamiento, es porque ella misma ha producido la negación de sus presupuestos; ella misma ha revelado sus presupuestos como “errores”. La búsqueda del conocimiento y las condiciones de posibilidad que sostienen dicha búsqueda (la creencia en la identidad de las cosas en el tiempo, la igualdad entre cosas, la creencia misma en las cosas como unidades determinadas, la relación causa-efecto) han terminado entrando en contradicción en el pensamiento moderno. Nietzsche se reconoce como el pensador, en quien “el impulso de verdad y aquellos errores conservadores de la vida luchan su primera lucha” (Nietzsche 2014: 796 = GC 110). Nietzsche no busca reemplazar la vieja concepción del conocimiento por otra que sí dé con la naturaleza intrínseca de la realidad, sino que, como bien señala Higgins, Nietzsche concibe su ciencia jovial como una empresa cuyos movimientos tienen una significación contextual mas no una absoluta (Higgins 2000: 51); esto es, se reconoce como interpretativa, como ceñida a la parcialidad de las perspectivas fisiológicas que la informan. Nietzsche ya no trata al conocimiento como un edificio que debe ser precisa y fijamente cimentado, sino como “un modo activo de pensar” (Higgins 2000: 51), cuya “cientificidad” depende, no del acercamiento progresivo a estructuras determinadas más allá del despliegue de la vida humana, sino de la constante reevaluación de sus propios presupuestos y la experimentación de nuevas hipótesis, entendidas como modos en que la vida humana puede afirmarse sobre lo real. Por ello, Higgins sostiene que el ideal de ciencia que Nietzsche expone en *La gaya ciencia* es de naturaleza artística. Tomando en cuenta la famosa formulación del “Ensayo de autocrítica”, que apunta a “ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida (...)” (Nietzsche 2004:28 = EaC 2), Higgins concluye que la ciencia, tal como la concibe Nietzsche, es un arte que debe ser juzgada por su servicio a la vida (Higgins 2000: 52).

Esta absorción de la ciencia por parte del arte va en contra de la lectura de Ridley, que se origina en una distinción suficientemente sólida entre el quehacer artístico y el quehacer científico. Según Ridley, la ciencia nietzscheana es una “fuente” de verdades (Ridley 2007:

72), pero de carácter terrible y doloroso, de modo que debemos recurrir al arte para que nos provea de no-verdades, de mentiras, que hagan soportable la existencia (Ridley 2007: 73). Como hemos notado en el aforismo 110 de *La gaya ciencia*, ha sido el propio impulso por el conocimiento y la verdad el que ha revelado el carácter injustificado de nuestra creencia en los presupuestos metafísicos del conocimiento. De acuerdo a la lectura de Ridley, la conciencia de esa contradicción radical, que niega la posibilidad de encontrar verdades absolutas y fijas respecto de la realidad, sería la verdad dolorosa e insoportable que nos entrega la ciencia. La confrontación directa y desnuda de dicha verdad, “tendría como consecuencia la náusea y el suicidio” (Nietzsche 2014: 793 = GC 107). Para evitar esa confrontación directa, para evitar un exceso de “probidad” u honestidad, el arte, como “buena voluntad de apariencia”, fungiría de “contrapoder”. Según Ridley, solo a través de su conversión en fenómeno estético es que la existencia sería soportable. Ya no se trataría de una justificación de la existencia, como en *El nacimiento de la tragedia*, pues esto implicaría que aquello que justifica sea verdadero, sino que ahora es la verdad de la existencia la que debe ser “evadida”, hecha resistible, por el arte (2007: 80). El arte apuntaría a suplir la ausencia de orden y determinación que la racionalidad científica, y ha terminado atribuyendo a la existencia, a través de cierta misteriosa (Ridley no termina de explicarla) facultad inventiva que “redondea”, que “une los puntos” encontrados por la ciencia, y les concede cierta significación. El arte no podría constituir una posibilidad de modular lo real de una nueva manera, de resignificarlo y dotarlo de nuevas posibilidades, sino de hacer la realidad informe y caótica, que nos entrega la racionalidad, más tolerable.

La lectura de Ridley tiene el mérito, en contra de la de Young, de reconocer, que en *La gaya ciencia*, Nietzsche no mantiene la posición de que hay un mundo cuyas configuraciones intrínsecas son esquivas a la vida humana, pero falla al reducir a Nietzsche a ser una mera inversión de la relación dicotómica entre la verdad y la falsedad, donde la verdad es, ahora, que no hay verdades absolutas. Young, por su parte, siguiendo a Danto, sostiene que Nietzsche no concibe el discurso humano como estando más allá del régimen de la verdad y la no-verdad, es decir, no es “truth-valueless” (Young 1992: 97), sino que es simplemente

falso, y, si es falso, Nietzsche se ve obligado a introducir un mundo respecto del cual sea falso. Así, se mantendría preso de la paradoja de la ontología kantiana, al menos tal cual fue interpretada en durante el siglo XIX. El conocimiento humano del mundo se habría erigido sobre, literalmente, falsedades, ficciones (no en el sentido de interpretaciones que no pueden ser juzgadas desde la verdad y la falsedad, en tanto condiciones de posibilidad de la distinción entre ambas) que ocultan el ser de la realidad y nos permiten solo aproximaciones distorsionadas. Esta irrenunciable carencia es la que revela la terrible posibilidad de, una vez aceptada esta verdad, “la náusea y el suicidio”. La sabiduría jovial que exige Nietzsche sería, a ojos de Young, un frívolo y desesperado esfuerzo por olvidar, por no saber la verdad, por refugiarnos en la voluntad de apariencia propia del arte (1992: 99). Mi crítica hacia Young coincide con la que le hace Ridley en un punto central: es insostenible atribuirle a Nietzsche un esquema ontológico” en el cual hay alguna especie de en sí que permanece oculta para la vida. Al disolver el “mundo real”, entendido como estructura esencial subsistente fuera de su ligazón al despliegue de la vida humana, Nietzsche disuelve también el mundo aparente. Lo real aparece en el juego histórico de las perspectivas humanas que son organizadas en sistemas interpretativos que dialogan y compiten entre sí en la búsqueda de su autoafirmación y conquista. Sin embargo, la lectura de Ridley y la de Young comparten un defecto central que no les permite reconocer la importancia del arte en el proyecto nietzscheano, ya en *La gaya ciencia*, y este es el de no reconocer la intención de Nietzsche de subvertir la dicotomía entre lo verdadero y lo falso, entre la verdad y la mentira, más que solo invertirla. Si Nietzsche, tal como presuponen Ridley y Young, solo la invierte, el arte se convierte en una mentira piadosa que nos consuela, que nos hace olvidar, la dolorosa verdad sobre el mundo. Pero si, tal como argumentaré, Nietzsche está intentando pensar más allá de la oposición antitética entre la verdad y la falsedad, el sentido en que el arte se contrapone a la probidad de la búsqueda tradicional de conocimiento, debe ser más profundo y complejo.

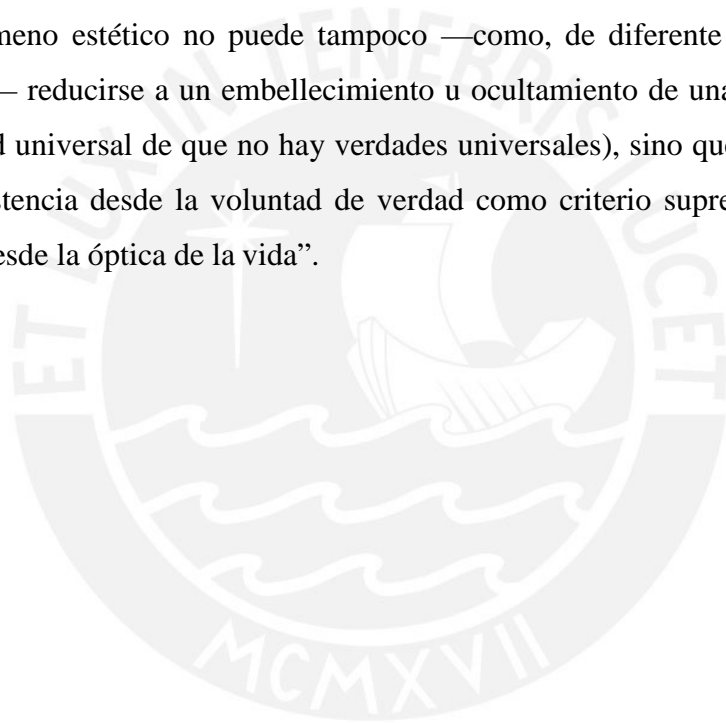
¿Qué puede significar que en el arte se desarrolle un “culto de lo no verdadero”? ¿O, en términos de *La genealogía de la moral*, que en el arte se santifique la mentira? Nietzsche

deja en claro que la ciencia nos proporciona, ahora, “la mentira y la falta de verdad” (Nietzsche 2014: 793 = GC 107). La ciencia misma ha conducido a la negación de sus presupuestos; la voluntad de verdad misma ha conducido a la negación de las condiciones de posibilidad de la distinción entre verdad y falsedad. Los presupuestos metafísicos del conocimiento no resisten al rigor del conocimiento, las condiciones de posibilidad de la noción tradicional de verdad no soportan la probidad propia de la voluntad de verdad. Si Nietzsche puede articular una crítica de esas contradicciones es porque lo hace de manera inmanente, porque su propio pensamiento ha estado también motivado por la búsqueda de verdades universales e incondicionadas. En esa búsqueda, Nietzsche ha advertido la imposibilidad de su realización y ha despertado a la vertiginosa conciencia del perspectivismo. No hay ningún en-sí que nos supere y desde el cual podamos justificar nuestra existencia para nosotros mismos, sino que nuestra vida se define por su condición interpretante y creadora, por su potencia de inaugurar sentidos antes que simplemente reconocer sentidos dados independiente de ella. La ciencia es, entonces, al igual que cualquier discurso humano, siempre una interpretación, es decir, una cierta manera de organizar la pluralidad de afectos que resultan del intercambio de la corporalidad y la materialidad que la circunda. Asumir esta concepción de la ciencia, es abandonar la pretensión de justificarla desde la voluntad de verdad, es decir, desde la búsqueda de trascender los contextos concretos en los que nuestras perspectivas fisiológicas se hacen significativas. La condición de posibilidad de todo discurso humano, incluida la ciencia, es la noción nietzscheana de interpretación, la cual, por definición, está más allá de la dicotomía de la verdad y la mentira. Una interpretación, en sentido nietzscheano, no puede ser, en sentido literal y lógico, ni verdadera ni falsa, porque estas categorías, al menos como tradicionalmente fueron concebidas, presuponen una realidad configurada a la cual referirse; la noción nietzscheana de interpretación apunta, en cambio, al proceso de configuración de lo real. Es por ello que Nietzsche, a menudo, asocia la interpretación a la “no-verdad”, a la “ficción” y a la “mentira”; no porque una interpretación constituya, literalmente, un falseamiento y encubrimiento de las determinaciones intrínsecas de lo real,

sino porque instituye dichas determinaciones, de manera que se sitúa más allá de la oposición entre la verdad y la falsedad.

Lo que quiero sostener es que cuando Nietzsche ve en el arte un culto de la no-verdad y una santificación de la mentira, está usando las nociones de no-verdad y de mentira en el sentido recién descrito. Si el arte se consagra a la no-verdad y a la buena voluntad de apariencia, no es porque permanezca en un ámbito ficticio que se opone a la realidad tal cual ella es en sí misma, sino porque el arte es el discurso y práctica donde la vida humana reconoce para sí misma su condición interpretante. El arte se consagra a la no-verdad porque se sabe fundamentalmente interpretativo, porque puede abandonar la pretensión de adecuarse a algo más allá de la vida humana y puede, aunque no necesariamente lo haga, justificarse a sí mismo. Nietzsche dice que “la probidad tendría como consecuencia la náusea y el suicidio” (Nietzsche 2014: 793 = GC 107), es decir, si, luego de advertir que la voluntad de verdad nos conduce al reconocimiento de la imposibilidad de lograr una descripción absoluta y totalizadora de lo real, insistimos en mantener la voluntad de verdad como criterio desde el cual juzgar el valor de la existencia, caeremos, inevitablemente, en la más profunda nulidad nihilista. La desafiante conciencia del perspectivismo, que anula la voluntad de verdad y, al mismo tiempo, ha surgido del desarrollo histórico de ella, debe, más bien, conducirnos a un replanteamiento de los criterios desde los cuales valoramos la existencia. El arte, al convertir en fenómeno estético la existencia, permite hacerla “soportable” (Nietzsche 2014: 793 = GC 107), es decir, permite afirmar su valor. En el arte, dice Nietzsche, le permitimos plenamente a nuestra mirada “redondear, acabar de inventar”, esto es, interpretar, de modo que podemos desprendernos de la náusea que nos ocasiona el buscar justificar la existencia desde la voluntad de verdad, la cual ha terminado por probar la imposibilidad de toda verdad absoluta. Desde esta lectura, es mucho más explicable la tesis de *La genealogía de la moral*, según la cual el arte puede oponerse al ideal ascético y tomar distancia de la fe en la “incriticabilidad de la verdad” (Nietzsche, 1996: 176 = GM III, 25). En el arte resulta menos problemático no partir de la verdad como criterio legitimador y partir, más bien, de la interpretación como condición de posibilidad del

discurso. Así como cuando Nietzsche señala que lo único necesario es “dar estilo al propio carácter” (Nietzsche, 2014: 834 = GC 290) y convertirse a uno mismo en obra de arte, de tal forma que sea soportable verse a uno mismo, no está abogando por un ocultamiento artístico de nuestros rasgos intrínsecos, de nuestra esencia fija y acabada, sino en, como señala Janaway, la apertura de nuevas perspectivas sobre uno mismo (Janaway 2014: 55) que posibiliten la consumación de la sentencia de Píndaro, tan querida por Nietzsche, de “debes devenir el que eres” (Nietzsche, 2014: 827= GC 270); la conversión de la existencia general en fenómeno estético no puede tampoco —como, de diferente manera, sugieren Young y Ridley— reducirse a un embellecimiento u ocultamiento de una verdad universal (así sea la verdad universal de que no hay verdades universales), sino que implica un dejar de juzgar la existencia desde la voluntad de verdad como criterio supremo. Se trata más bien de verla, “desde la óptica de la vida”.



Conclusiones

El primer capítulo se enfocó en mostrar cómo Nietzsche dirige su crítica no solo a la concepción positivista de la verdad, sino a la voluntad de verdad que, en general, ha caracterizado la empresa teórico-científica de la cultura occidental desde sus orígenes griegos. Dicha voluntad de verdad, entendida como búsqueda de una captación del sentido intrínseco de lo real, donde el sujeto cognoscente se desprende absolutamente de la concreción de sus intereses afectivos y perspectivas fisiológicas y puede, en vez de solo interpretarlo, representar lo real tal cual es en sí mismo, se inscribe en el marco de la interpretación general de la existencia que ha guiado la ciencia occidental y que Nietzsche denomina “ideal ascético”. Nietzsche caracteriza dicha concepción como marcada, en sus fundamentos mismos, por una grave contradicción, a saber, la de ser una interpretación cuya inteligibilidad depende de negar su propio carácter interpretativo. El ideal ascético, entonces, supone una actitud vital de autodesprecio, de renuncia a uno mismo. La voluntad de verdad, entonces, se erige sobre una contradicción, y es esta la que, con el tiempo, terminará conduciendo la voluntad de verdad a la confrontación de la debilidad e incompatibilidad de sus presupuestos. Nietzsche ve en la concepción positivista de la verdad, la última configuración de la voluntad de verdad, donde ella misma revela la imposibilidad de afirmar la verdad de sus presupuestos. Ha sido en la búsqueda misma de la verdad que la identidad de las cosas en el tiempo, la existencia de géneros y especies, la relación causa-efecto, la existencia de unidades determinadas que subyacen a los procesos, entre otros presupuestos metafísicos, han podido ser puestos en cuestión. Tales presupuestos no son simplemente falsedades, al menos no en el sentido habitual del término. Son condiciones de posibilidad de la distinción entre verdad y falsedad, y no pueden, por lo tanto, ser juzgados al interior del marco que con esas categorías se inaugura. Hay, pues, que pensar el conocimiento desde otra óptica; la ciencia, dirá Nietzsche, debe ser aproximada con “la óptica del artista, y el arte, con la de la vida” (Nietzsche 2004:28 = EaC 2).

El primer capítulo consistió, entonces, en un análisis de la crítica nietzscheana de la verdad y de cómo esta puede vincularse con la mentira. Se mostró que Nietzsche no aborda dichas categorías desde la relación dicotómica que el ideal ascético y la tradición metafísica les imponen, sino que hay una búsqueda, ya desde “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, por subvertir dicha oposición y articular un discurso acerca de las condiciones de posibilidad de ella, el cual, por definición, estaría más allá de la verdad y la falsedad en su sentido lógico y metafísico.

En el segundo capítulo se introduce el problema del arte a partir de la tesis nietzscheana, expuesta en *La genealogía de la moral*, de que el arte posibilita una oposición radical al ideal ascético porque puede desprenderse de la fe ciega en la verdad y problematizarla. Para justificar dicha tesis, me he remitido a *La gaya ciencia*, donde se aborda la naturaleza del arte extensamente. Allí, específicamente en el aforismo 107 titulado “Sobre nuestra gratitud última con el arte”, Nietzsche sostiene que el arte supone un culto de la no-verdad que hace más soportable las conclusiones terribles a las que ha llegado la ciencia en la modernidad, a saber, la imposibilidad de afirmar la verdad de los presupuestos que han guiado históricamente el devenir intelectual de la tradición occidental. La misma búsqueda de conocimiento objetivo y desinteresado, ha terminado socavando las tesis originarias que posibilitaron la inteligibilidad de esa noción de conocimiento y revelándolas como “errores”. Pero, de acuerdo, a lo argumentado en el primer capítulo, esta condición de “error” o “mentira” no supone una falsedad lógica, cuyo presupuesto es oponerse a la verdad. Más bien, Nietzsche busca dar cuenta del carácter interpretativo de las verdades y “errores”, es decir, comprenderlos como tomas de posición vital que no se sostienen en la adecuación a una estructura ontológicamente anterior, sino que re-modulan y reconfiguran las estructuras ontológicas sedimentadas en la historia. No hay pues una relación dicotómica entre la verdad y falsedad. La importancia del arte radicaría en ese mismo punto. Su “voluntad de engaño” y su “culto de lo no-verdadero”, sitúan el arte en la conciencia radical de su propia naturaleza interpretativa. El arte se desprende la fe ciega en la verdad, en su “incriticabilidad”, porque se articula como un discurso y una praxis que no

busca juzgarse a sí misma desde la utilización de la verdad como criterio legitimador y evaluativo. Así, se acerca, mucho más que la ciencia positivista que aún mantiene esa fe en la verdad como valor absoluto, a la condición fundamental de la vida humana, que no es sino la de estar arrojada a la interpretación y a la inauguración de sentidos. El arte ofrece, entonces, una posibilidad de oposición radical al ideal ascético porque, al tomar distancia de la verdad como criterio legitimador, no busca justificarse desde la superación de la situación encarnada y atada a la perspectiva de la vida humana, sino asumirse como posibilitada en ella. El arte puede poner en cuestión el ideal ascético si comprendemos su “falsedad”, su condición de ficción, su voluntad de engaño y santificación de la mentira, no como un simple fantasear que maquille verdades desconsoladoras, sino como una posibilidad de reconfiguración y remodulación de nosotros mismos y de la realidad de la que somos indesligables. Las obras de madurez no están lejos de la concepción juvenil de la vida humana como “artísticamente creadora”, porque esta sigue estando definida por su indeterminación, su “ser no-fijado”, que le impone la interpretación y la renovación de sentidos, antes que el sometimiento a una instancia trascendente.

Siglas de las obras Nietzsche

VME: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

A: *Aurora*

GC: *La gaya ciencia*

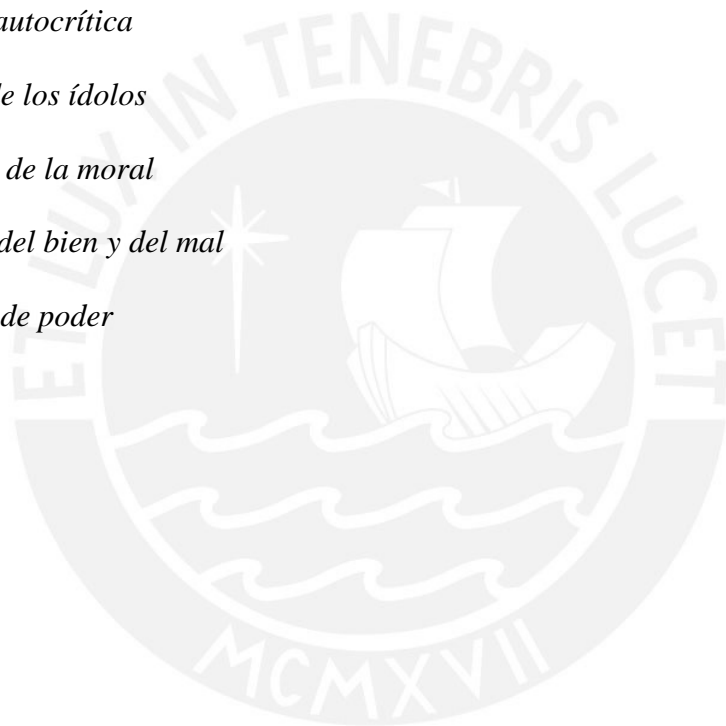
EaC: *Ensayo de autocrítica*

CI: *Crepúsculo de los ídolos*

GM: *Genealogía de la moral*

MBM: *Más allá del bien y del mal*

VP: *La voluntad de poder*



Bibliografía

Obras de Nietzsche:

- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2004). Ensayo de autocrítica. En F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (págs. 25-38). Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (2011). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En F. Nietzsche, *Obras completas: Volumen I* (págs. 609-619). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). Aurora. En F. Nietzsche, *Obras completas: Volumen III* (págs. 717-905). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. En F. Nietzsche, *Obras completas: Volumen III* (págs. 717-895). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). Crepúsculo de los ídolos. En F. Nietzsche, *Obras completas: Volumen IV* (págs. 617-691). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). Más allá del bien y del mal. En F. Nietzsche, *Obras completas: Volumen IV* (págs. 295-435). Madrid: Tecnos.

Bibliografía secundaria:

- Conway, D. (2008). *Nietzsche's on the Genealogy of Morals: A Reader's Guide*. Manchester: Continuum books.
- Crawford, C. (1988). *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: De Gruyter.
- Fink, E. (2003). *Nietzsche's Philosophy*. London: Continuum.
- Guervós, L. E. (2004). *Arte y poder: Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta.
- Higgins, K. (2000). *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science*. New York: Oxford University Press.
- Hussein, N. J. (2011). The role of life in the Genealogy. En S. May, *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide* (págs. 142-169). New York: Cambridge University Press.
- Janaway, C. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press.

- Janaway, C. (2014). Beauty is False, Truth Ugly: Nietzsche on Art and Life. En D. Came, *Nietzsche on Art and Life* (págs. 39-56). Oxford: Oxford University Press.
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Chichester, West Sussex: Princeton University Press.
- Llinares, J. B. (1996). La filosofía del lenguaje en Nietzsche. *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche* (págs. 237-258). Salamanca: Universidad de Salamanca
- May, S. (2011). *Nietzsche's on the Genealogy of morality: A critical guide*. New York: Cambridge University Press.
- Mulhall, S. (2011). The promising animal: the art of reading On the Genealogy of Morality as testimony. En S. May, *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide* (págs. 234-264). New York: Cambridge University Press.
- Sánchez Meca, D. (2006). *Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2018). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Nehamas, A. (1999). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Owen, D. (2007). *Nietzsche's Genealogy of Morality*. UK: Acumen publishing.
- Parmeggiani, M. (2000). Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche. *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol V.
- Reginster, B. (2006). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Ridley, A. (2007). *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on art*. New York: Routledge.
- Sánchez, S. (1999). Lenguaje, conocimiento y verdad en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos de 1873 y sus fuentes. *Nombres. Revista de Filosofía* 9 (nº 13-14), 181-214.
- Vattimo, G. (2001). *Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- Young, J. (1992). *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.