

Estudio preliminar a «Verdad y mentira en sentido extramoral»*

Enrique López Castellón

Dos años después de publicado *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, sobre la base de un conjunto de anotaciones previas, dictó a Carl von Gersdorff durante el mes de junio de 1873 su opúsculo «Verdad y mentira en sentido extramoral» (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*), un escrito donde se abordan cuestiones eminentemente filosóficas. Cuenta el autor 29 años, su salud se ve resentida de modo alarmante y está a punto de desembarazarse de la filosofía de Schopenhauer y de la influencia de su amigo y maestro Richard Wagner, para convertirse en el mayor iconoclasta de lo que en su época se adoraba: el historicismo positivista, la filosofía académica, el arte burgués, la idea liberal de «progreso». Los rigores de la ciencia empiezan a enfriar los ardores románticos. Las dos primeras *Consideraciones intempestivas* —«David Strauss, el confesor y el escritor» y «La utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida»— suponían ya una seria arremetida contra los dogmas imperantes en la cultura alemana. La reacción de los nacionalistas alemanes no podía hacerse esperar en un momento en que Bismarck, tratando de aislar a Francia y de mantener un equilibrio en Europa, lograba que Guillermo I firmara una alianza con el emperador austriaco Francisco José y el zar de Rusia Alejandro I.

De este modo, si *El nacimiento de la tragedia* había sido objeto de desabridas críticas desde ambientes eruditos, los últimos escritos de Nietzsche motivaron un impetuoso artículo en un periódico de Leipzig donde se le acusaba de ser enemigo del Imperio alemán y miembro de las Internacionales, y se pedía que fuese proscrito de todas las universidades, incluyendo la de Basilea en la que había pasado de estudiante a profesor numerario «por una maniobra de Ritschl y la estupidez de su claustro». ¿Influyó este ataque en el hecho de que Nietzsche no diera a la imprenta el trabajo que voy a comentar? Indudablemente que no; de ser así, no habría arremetido después en otras sendas *intempestivas* contra esos grandes mitos de su tiempo que eran Schopenhauer y Wagner. La razón hay que buscar-

* Este estudio preliminar, así como la versión de «Verdad y mentira en sentido extramoral» que sigue a continuación, fueron publicados por primera vez por el Grupo Editorial Marte (Madrid, 1988).

la, pues, en la posibilidad de que el autor concibiera este escrito como una conferencia o —si hemos de creer a su hermana Elisabeth— como un capítulo destinado a un libro de filosofía de gran extensión. No puede extrañarnos este interés de un filólogo por cuestiones filosóficas si tenemos en cuenta el uso alemán de la palabra *Philologen* para referirse a los profesores de humanidades en general. Al menos en los tiempos de Nietzsche, se considera que la *filología* es una forma de historia que debe estudiar la evolución psicofisiológica de las lenguas, sin olvidar que al estar éstas hechas para expresar pensamientos, no son igualmente aptas para contener todas las cualidades intelectuales. Esta ciencia devuelve la vida a los grandes hombres, a las tradiciones y a las revoluciones de los pueblos antiguos, pero toda esta historia no tiene para ella otro interés que el de un pequeño número de obras hermosas. Se trata, pues, de una forma de historia que ha de unir la virtud educativa de las ciencias naturales a la de las ciencias históricas, escapando del peligro que amenaza a unas y a otras. La duración más o menos larga de los Estados desaparecidos no puede cegarnos sobre el valor auténtico de una civilización, en concreto, la de la antigüedad clásica. El humanismo debería ser a un tiempo, ciencia y arte de la vida. Ello explica el interés de Nietzsche por la cultura clásica, por la historia en general, por problemas lingüísticos, por desentrañar el genuino pensamiento de los autores griegos y romanos, por la educación y, sobre toda esa base, por la crítica de la cultura alemana de su tiempo.

El pensamiento anterior al de Platón, esto es, el de la «la época trágica de los griegos», principalmente el que se halla dominado por la idea del cambio incesantes, por la negación de todo lo que es tenido por fijo y estable, se acomoda a su visión personal del mundo y de sí mismo. El sofista Protágoras había ya señalado que sólo podemos conocer los fenómenos que impresionan a nuestros sentidos; no habiendo nada estable y percibiendo cada uno la realidad a su manera, no hay una «verdad» universal, sino tantas verdades como individuos. Cada uno es la norma de su verdad. Las cosas ni son ni no son, puesto que se hallan sometidas a una permanente mutación; sólo son verdad en cuanto que nos aparecen, y su verdad consiste en cómo nos aparecen: «el hombre es la medida de todas las cosas». Nos consta que Nietzsche consideraba «una locura grande y arraigada» esta conocida sentencia de Protágoras, entendida, claro está, como la quintaesencia del antropocentrismo. En cualquier caso, esta máxima ambigua permitía interpretaciones contrarias, pues de ella cabía derivar tanto la dignidad y la trascendencia del hombre frente a la naturaleza, a la manera de Kant, como la insignificancia y la miseria de un ser que se ve obligado a considerar el universo a través del prisma de su ilimitada pequeñez. En este aspecto, la visión que Nietzsche tiene del hombre se identifica con la de Pascal cuando le percibe «sin luz, abandonado a sí mismo y como perdido en este rincón del universo», palabras que coinciden casi exactamente con el primer párrafo de «Verdad y mentira en sentido extramoral». A diferencia del trascendentalismo de Hegel, Nietzsche destaca el carácter efímero, débil y azarístico de la inteligencia humana en un universo que no se preocupa de ella y respecto al cual no pasa de ser un relámpago imprevisto.

La revolución copernicana, al modificar la noción que se tenía del universo, causó una verdadera revolución moral. Disminuyó la importancia de la tierra en el cielo astronómico y, con ello, aminoró el papel del hombre en el universo. El espanto que experimenta Pascal ante «el silencio eterno de esos espacios infini-

tos» no es sino la forma más patética del gran estremecimiento universal que causó esta nueva visión del mundo. Todas las creencias de los libros sagrados, que se apoyaban en la concepción sustentada por Ptolomeo sobre el cielo estrellado, quedaban desacreditadas de golpe. Ni la tierra ni el sol ocupan el centro del universo; el hombre habita en uno de tantos planetas que giran en torno a una estrella cualquiera. El secreto de la naturaleza es que ni la humanidad ni ninguno de los individuos que la componen ocupan un lugar relevante en ella. Esta idea era para Fontenelle de tal naturaleza que había de llenar al hombre de una desconsoladora tristeza. El optimismo del antropocentrismo sufría un importante revés. De Pascal a Schopenhauer —dos claros precursores del existencialismo contemporáneo en ciertos aspectos, tan ilustres como Kierkegaard—, la consideración de la extrema y dolorosa fragilidad de la condición humana constituiría el punto de partida de toda reflexión filosófica mínimamente realista. Nietzsche describirá esta revolución en el aforismo 25 del tercer tratado de *La genealogía de la moral* al constatar: «Desde Copérnico, el hombre parece haber caído en una pendiente, rodando de una forma cada vez más veloz y apartándose del centro no se sabe hacia dónde, si será hacia la nada, hacia el punzante sentimiento de su nada»... Puede que sea éste el camino recto que conduzca al *antiguo* ideal. No sólo la astronomía, cuya influencia humillante y degradadora reconoció Kant al decir que «aniquilaba su importancia», sino toda ciencia en general, tanto la natural como la *antinatural* (ésta es la expresión que utilizó para designar la crítica que el conocimiento hace de sí mismo) tiende actualmente a disuadir al hombre de la valoración que hasta ahora hacía de sí mismo, como si dicha valoración no hubiese sido más que una presunción fuera de tono». Y antes que Nietzsche, Schopenhauer había proclamado sin vacilar que la realidad fundamental del universo es esencialmente no humana, pues ni es racional, ni se halla sometida a leyes universales, ni tiene sentimientos de compasión ni de solidaridad hacia los débiles y dolientes. A decir verdad, los filósofos antiguos que veían la presencia del caos y del azar en la configuración primitiva del universo utilizaban una metáfora más cercana a la realidad que Newton y que Kant, con su asombro ante las leyes eternas, matemáticamente definibles, que rigen el movimiento regular de los astros. No ya desde un ángulo cósmico, sino desde la mera evolución de nuestro planeta, ¡qué ridículas resultaban las pretensiones trascendentalistas de Hegel! De hecho, no basta que el desmesurado orgullo del hombre se imagine conocer la verdad para que esta pretensión se vea dotada de fundamento.

Queda, claro está, el recurso a Dios como fundamento último de la objetividad de nuestro conocimiento. Blondel afirma con razón que Dios es «la clave de bóveda del sistema cartesiano», pues, para Descartes, solo la existencia de un ser sabio, omnipotente y *bueno* puede garantizar la objetividad de nuestras ideas innatas —las únicas verdaderas— y de nuestros procesos de deducción y demostración. En Malebranche, Dios es ya una Razón universal que ilumina por igual a todos los hombres, y en la que éstos ven las verdades eternas e inmutables. El Dios moral empieza a ser desplazado por el Dios que es razón y fundamento último del orden del universo. Por eso, cuando se produzca una catástrofe que ponga en tela de juicio ese presunto orden, como fue el caso del terremoto de Lisboa en 1755, los ilustrados se sentirán hondamente conmovidos. Fue el momento en que Voltaire se inclinó hacia el determinismo y afirmó el carácter nece-

sario y eterno de la creación y del mal, hecho del que Dios no sería responsable al carecer de libertad. Cuando Kant —prescindiendo de toda fundamentación teológica— señale que sólo se conocen los *fenómenos* o sea las impresiones sensibles en cuanto que aparecen en la conciencia modeladas por las dos formas subjetivas —el espacio y el tiempo—, no los objetos en sí, quedará abierto el camino hacia el subjetivismo y el inmanentismo. Recordemos, además, que, para Kant, la razón es la facultad «que produce por sí los conceptos»: y que como estos conceptos no están basados en la experiencia, son sencillamente ficticios.

Nietzsche no va a tratar de recuperar la verdad y la objetividad acudiendo a otros caminos, sino que se empeñará en desvelar el papel que cumplen en la existencia social humana tales ficciones, por qué se generan y a qué se debe que el hombre tenga una presunta *necesidad de verdad*. Por ello, ya desde estos primeros momentos, nuestro autor, en consonancia con Pascal, no se dedica a confeccionar una teoría más del conocimiento, sino a pergeñar una *psicología* del mismo recurriendo a múltiples fuentes en las que Schopenhauer y Emerson se encuentran con Platón, y los moralistas franceses con Darwin. En Schopenhauer leyó que «el mundo es, por una parte (la cara exterior, fenoménica) representación y nada más que representación, por otra voluntad y nada más que voluntad». Y también que «el mundo no existe sino por y para el conocimiento, sin el cual no puede ser pensando; todo él es representación por lo cual necesita del sujeto cognoscente como fundamento de su existencia». Emerson había insistido en que la virtud principal consiste en atrevernos a ser nosotros mismos rehuyendo el convencionalismo de toda tradición y de todo credo. Desde la perspectiva de su individualismo a ultranza, había subrayado también que para alcanzar el pensamiento verdadero, el individuo no dispone de otro medio que fortalecer su energía interior. Bien es cierto que para Emerson el hombre es el centro del universo y los demás seres constituyen simples medios que le permiten elevarse a la contemplación del todo o sentirse uno con el todo, pues su espíritu equivale a una especie de chispa del fuego divino o una partícula de la «superalma». Ahora bien, bastará que el darwinismo sitúe al hombre dentro de los límites de la evolución para que ese antropocentrismo, abandonando sus pretensiones de infinitud, adquiera el rasgo de una perspectiva parcial, reducida y totalmente moldeada por necesidades e intereses peculiares. En este contexto, las funciones del intelecto humano han de ser examinadas a la luz de las exigencias que impone la lucha por la supervivencia en un medio hostil y consideradas como la forma característica de defensa de que dispone un ser que no cuenta con la musculatura, las garras, los colmillos, las alas ni la agilidad de otros animales de su entorno mucho más poderosos físicamente. Ante semejante situación, la inteligencia sugiere al hombre astucias, tretas, disimulos y engaños, mediante los cuales afirma su superioridad. Este animal, dotado de un arma tan sutil, hace uso, además, del lenguaje, y con él finge para ganarse la benevolencia o el respeto de sus semejantes. Pero más que a otros, se miente a sí mismo, ya que su debilidad y cobardía le llevan a ocultarse su propia fragilidad: sólo creyéndose fuerte logrará infundir miedo a otros.

La importancia e incluso la necesidad que la vida y la ciencia tienen de contar con concepciones falsas e imaginarias no representaba una idea nueva para Nietzsche. Con Platón había empezado admitiendo la necesidad de ciertas mentiras dirigidas a seres menesterosos (niños, vulgo), con fines beneficiosos para és-

tos. El mito y la poesía se le habían revelado como medios más poderosos de transmitir emociones y estados anímicos que el lenguaje presuntamente objetivo. De Schopenhauer había aprendido que una inusitada fuerza de *fantasía* es condición indispensable del genio para ensanchar el círculo de los objetos que encuentra en la realidad, habida cuenta de que las cosas reales son casi siempre imágenes muy deficientes de la idea. Frente al mesurado y minucioso escepticismo kantiano, se abría la ilimitada capacidad de fabulación del hombre, reconocida como aptitud de crear metáforas y símbolos en aras de la afirmación o de la negación de la vida. Verdad y mentira quedaban supeditadas al criterio de la utilidad social o al de la plena afirmación individual, y, por consiguiente, no eran susceptibles, en sí mismas, de categorización moral alguna. No hay que olvidar, por otra parte, que los términos griegos *alethés* (verdadero) y *pseudós* (mentira) seguían significando —todavía para Polibio, historiador perteneciente al helenismo tardío— «lo correspondiente a los hechos» y «lo no correspondiente a los hechos» respectivamente, sin que supusieran juicio moral alguno. En octubre de 1865, F. A. Lange dio a conocer su *Historia del materialismo*, cuya lectura produjo a Nietzsche una impresión tan profunda que escribió con gran entusiasmo a su amigo Gesdorff dos cartas manifestándole su completo acuerdo con las tesis sustentadas en esta obra. Lange reaccionaba contra el dogmatismo ideal y a la vez contra el materialismo como único principio de explicación del mundo: a éste le concede el valor de dar una explicación mecanicista en los diversos campos de la ciencia. Pero según su teoría del conocimiento, el mundo sensible constituye un producto de nuestra organización humana. Nuestros órganos sensibles —se decía en este criticismo neokantiano— son, como las demás partes del mundo fenoménico, solamente imágenes de un mundo desconocido. La base de la experiencia son las formas *a priori* de la intuición y el intelecto; materia, átomos, fuerza, etc., no son cosas en sí, sino conceptos científicos auxiliares expresados por el espíritu en su esfuerzo de comprensión. El carácter de las formas aprióricas dependería de la naturaleza del sujeto cognoscente, de las condiciones de su organización psicosomática; no son los conceptos los que se adecúan a los objetos, sino éstos a aquellos. En especial, la concepción que Lange tenía de la metafísica como una forma justificada de *poesía* sedujo a nuestro autor.

Desde estas coordenadas, Nietzsche, al igual que Lange, recalca el gran significado que alcanzan las *apariencias* en distintos ámbitos de la ciencia y de la vida, destacando como él la enorme e importante función que desempeñan la invención y la falsificación, junto a la influencia falsificadora de la creación poética, justificando valorativamente el mito no sólo en el terreno religioso. En esta misma línea, constata Nietzsche que, frente al evanescente devenir, el hombre, en aras del interés de la comprensión y de la satisfacción estética de la fantasía, establece un mundo del «ser» en el que todo aparece acabado, estático y completo. Surge, así, una antítesis, un conflicto entre conocimiento y arte, entre ciencia y sabiduría, que sólo cabe resolver aceptando que este mundo inventado es un mito justificado e indispensable. En consecuencia, verdad y mentira serán dos conceptos *relativos* y, en cuanto tales, escapan de toda categorización absolutista como pretende serlo la calificación moral. Hans Vaihinger está en lo cierto cuando dice que «este origen kantiano o, si se prefiere, neokantiano de la doctrina de Nietzsche ha sido hasta ahora completamente ignorado, porque Nietzsche, llevado de su natural

temperamento, atacó repetida y ferozmente a Kant, a quien malentendió en buena medida. ¡Como si no hubiera atacado también a Schopenhauer y a Darwin, a los que debía mucho más! En realidad, hay mucho de Kant en Nietzsche; no, ciertamente, de Kant en la forma en que le encontramos expuesto en los libros de texto (y en la que probablemente permanecerá para toda la eternidad), sino del espíritu de Kant, del Kant real, que penetró hasta la médula en la naturaleza de la apariencia, pero que, a pesar de haber visto a través de ella, también vio y reconoció conscientemente su utilidad y necesidad».

¿Qué proceso atraviesa Nietzsche en el camino de su producción intelectual que va de sus primeras obras a sus escritos más maduros? Recurre, como he dicho, a una psicología del conocimiento que actúa por hipótesis y no por investigaciones exactas, fiel en ello a la idea que tiene el autor de lo que es la filosofía. En efecto, para Nietzsche, el pensamiento admite dos usos: de un lado están el ensayo empírico y la investigación laboriosa de las causas segundas; y, de otro, la generalización del genio, que alza el vuelo hasta llegar a las explicaciones últimas. Así procedían los filósofos griegos. Nietzsche interpreta los datos de una psicología introspectiva recogidos por los moralistas franceses de la época clásica, a la luz de un pensamiento generalizador tomado del transformismo darwinista, de Platón y de Schopenhauer. Detengámonos en la cuestión que nos ocupa.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche examina la función que cumple la ilusión en el terreno del arte. Éste se basa en «el primitivo anhelo de ilusión»: «La bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo, constituye el presupuesto de todo arte figurativo, más aún, de una mitad importante de la poesía». El drama, como fenómeno primitivo, consiste en «vernos transformados ante nosotros mismos y tal como si realmente hubiéramos pasado a otro cuerpo y a otro carácter». Este juego estético, estas «innumerables ilusiones de bella apariencia, son lo que en general hace que merezca la pena la existencia». Esto y no otra cosa, representa lo que acertadamente llama Nietzsche «la sabiduría de la ilusión». ¿No se verá, entonces, forzada toda ciencia que esté a favor de la vida a recurrir también a la ilusión y al mito? ¿No se dará también en el hombre superior —claro que de un modo consciente y asumido— esa voluntad de ilusión que caracteriza al hombre primitivo, ya que éste debe a ella sus menores momentos de gozo, por no decir ya su salvaguarda y su autoafirmación? O, en otro sentido ¿acaso es posible la verdad eterna, objetiva e intercomunicable? ¿Podemos captar hechos sin interpretarlos ni valorarlos al tiempo a través de nuestra subjetividad? Y en caso afirmativo, ¿disponemos del lenguaje apropiado para expresarlos? Y aunque así fuera, ¿entenderían nuestros interlocutores el mensaje que les transmitimos sin interpretarlo, a su vez, desde el prisma de su peculiar subjetividad? ¿Es, en suma, posible la verdad, en el sentido que suele emplearse este término? ¿Qué es, entonces, la verdad?

Hemos llegado a la cuestión central de «Verdad y mentira en sentido extramoral», un opúsculo en el que, pese a su brevedad, aborda Nietzsche cuestiones que sólo aparecen esbozadas en *El nacimiento de la tragedia*. Si en este libro señalaba el autor la importancia que tiene la ficción para el arte y para la vida, ahora va a llevar a cabo un examen crítico de los orígenes de la idea de verdad, siguiendo un método genealógico que el psicoanálisis explotará y que Michel Foucault llevará a sus últimas consecuencias.

Nadie puede poner en duda que el dualismo platónico ha marcado considerablemente la historia del pensamiento occidental y que esa huella ha caracterizado a la filosofía moderna y contemporánea de Descartes a Sartre, por fijar dos límites convencionales. La radical escisión operada en el terreno de la epistemología entre el sujeto y el objeto se deja sentir aquí en la brecha insalvable que se abre entre el lenguaje, el conocimiento y las cosas, una brecha que la presunta necesidad de verdad del ser humano se empeña en ignorar. En principio, el carácter efímero, casual e insignificante de nuestra existencia parece poner ya en tela de juicio la pretensión de la validez universal de nuestro conocimiento. Aún más, el mismo orgullo de creerse en posesión de un intelecto —único recurso, como he dicho, que permite al hombre conservar su vida, representa un velo que le impide, de entrada, captar la auténtica realidad de su condición efímera. En lugar de ser un instrumento destinado al conocimiento objetivo, el intelecto humano tiene originariamente como efecto general el engañar a su poseedor respecto a su propia situación. Su tierra de cultivo será, igualmente, el fingimiento, la adulación, el fraude, como medios refinados de que dispone el hombre para afirmarse frente a sus semejantes y frente a los demás animales. La superioridad humana radica, pues, en este consumado arte de fingir.

Y aquí surge la paradoja: el hombre, que miente a todos, se cree legitimado para suponer que el universo no le engaña, que es tal como lo percibe, que su conocimiento, sin garantía alguna que lo justifique, tiene un valor absoluto. Sin embargo, este ser embustero se engaña de continuo. Ignora lo que sucede en el interior de su propio cuerpo, se deja engañar por las imágenes oníricas y se contenta con los estímulos que recibe de las cosas y que impresionan a sus sentidos. Pero ¿de dónde procede, entonces, el impulso a la verdad?»

Para responder a esta pregunta Nietzsche recurre a una teoría contractualista de corte hobbesiano. El instinto gregario del hombre, su necesidad de suavizar la lucha de todos contra todos y hasta el aburrimiento que la soledad le produce, le impelen a llegar a un acuerdo con sus semejantes, una de cuyas principales reglas será utilizar el lenguaje común en su sentido propio y recto.* El decir la verdad garantiza al individuo su integración en el grupo y la ayuda de éste; la mentira le acarrea el castigo de la comunidad a la que perjudica con su engaño. De este modo, la veracidad es una constricción que el hombre asume contrariando su naturaleza, por criterios de mera utilidad individual y social. Lo que busca el sujeto no es la objetividad en sí, sino las consecuencias beneficiosas que le reporta el uso adecuado del código lingüístico socialmente aceptado. Dicho de otro modo la verdad y la mentira en sentido moral sólo son posibles en el seno de la sociedad establecida.

Pero examinemos ahora la verdad y la mentira *en un sentido extramoral*, esto es, al margen de esa convención social. Propiamente hablando, sería más preciso emplear aquí los términos de objetividad y de inobjetividad, porque en este nuevo contexto lo que hay que preguntar es si el lenguaje constituye un resultado del

* Es de señalar que en obras posteriores como *La genealogía de la moral* Nietzsche rechazó esta teoría del contrato primitivo, especificando que el tránsito de una sociedad errante y numerosa a un Estado fue consecuencia de un acto de violencia ejercido por una horda cualquiera de rubios animales de presa organizados para la guerra y con fuerza para cohesionar y domesticar. El igualitarismo que presupone la teoría contractualista y el utilitarismo que impregna este opúsculo fueron considerados después por el autor como rasgos de los individuos débiles y serviles.

conocimiento o se reduce a un mero producto de una convención social; si las designaciones humanas responden a la realidad de las cosas, si son su expresión adecuada. En el ámbito moral, la cuestión se decide en un debe; esto es, en el deber de ser fiel a la convención suscrita. En este ámbito extramoral, lo que se cuestiona es si el hombre puede adquirir un conocimiento objetivo y si puede darlo a conocer a otros sin tergiversarlo y éstos captarlo sin modificar su esencia originaria. Es aquí donde comienza la labor del epistemólogo y del psicolingüista.

Nietzsche empieza señalando que el tránsito del objeto al sujeto cognoscente y parlante exige una serie de transcripciones a través de esferas de diferente naturaleza: supone admitir que conocemos algo merced a una excitación nerviosa que nos sugiere una imagen que, a la vez, ha de ser traducida a un sonido. ¿Y no pertenecen a órdenes distintos el mundo de lo extrasubjetivo, el de la excitación fisiológica y el de la comunicación lingüística? ¿No incurrimos en un abuso injustificado al equiparlos? El análisis de un simple término nos muestra ya que nuestro conocimiento de la realidad es selectivo y sintetizador, que no hace justicia a los múltiples rasgos de la cosa que pretende designar. De hecho, sólo nos interesan las cosas en la medida en que guardan relación con nosotros y atribuimos a ellas nuestras propias características. Esta falsificación de lo real se acrecienta cuando pasamos al terreno de las ideas, porque aquí habremos de convertir en idénticas cosas que no lo son y abandonar arbitrariamente la mayoría de sus aspectos individualizadores. La conceptualización exige una eliminación de la desigualdad y una opción a favor de una cualidad que se toma por esencial. La relación que guarda entonces lo conocido y designado por el hombre con el objeto en cuestión no pasa de tener un carácter metafórico, metonímico, es decir, supone un trasvasar algo a un ámbito que no le es propio. Vale la pena señalar que, al interpretar el conocimiento en términos de metáfora, Nietzsche, condicionado quizás por su perspectiva filológica, hace también uso de una metáfora, pues —como apunta Giorgio Colli— «el concepto de metáfora que propone es una “metáfora” interpretativa de un proceso vital y universal que se parece a la metáfora, la incluye, pero tiene otros caracteres más complejos e intransferibles».

El «dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos» que constituye la verdad, tras una dilatada utilización, es tenido por sólido e inamovible en el seno del pueblo que lo creó. Su poder sobre las conciencias será mayor cuando los miembros de esa colectividad olviden la situación en que se generó esa ficción compartida. El paso del tiempo convierte, así, las acciones en verdades, y gracias a ello la obligación de mentir de una forma gregaria se convierte en una necesidad de decir la verdad, actitud que se ve reforzada por los beneficios que obtiene el veraz (esto es, el que miente inconscientemente) y los perjuicios que sufre el mentiroso (es decir, quien viola las reglas establecidas en el código lingüístico). El olvido cumple, pues, una función psicosocial de primer orden: confiere a las ilusiones colectivas el barniz de una presunta objetividad universal y libera al individuo del peso de asumir el error. Su acto de mentir se torna inconsciente, y con ello se sitúa fuera de los límites de la responsabilidad moral, que es precisamente otra de las mentiras socialmente asumidas. Nietzsche reconoce, con ello, que los errores y falsedades de la fantasía representan los únicos medios con los que la humanidad ha sido capaz de ir elevándose gradualmente a sí misma.

Por oposición al neokantismo y al positivismo de su época, cuya actitud fun-

damental era la de un determinado objetivismo y la abstención de toda toma de posición y de toda relación con la práctica, actitud que se proclamaba como la única científica, vemos que Nietzsche coloca el entronque de la teoría con la práctica, enérgicamente, en el centro mismo de toda su psicología del conocimiento. El agnosticismo es la única consecuencia honrada de un planteamiento puramente especulativo y teórico del conocimiento. Pero Nietzsche niega la posibilidad de este conocimiento desinteresado, al margen de los intereses y necesidades de los individuos y de los grupos que pretenden haber alcanzado asépticamente la realidad. «Verdad —señalará en sus escritos póstumos— es el tipo de mentira sin la que una determinada clase de seres vivos no podría vivir. Lo que en última instancia decide siempre es el valor para la vida». Y añade en el mismo lugar: «*Verdadero* no significa en general sino lo apto para la conservación de la humanidad. Lo que me hace perecer cuando creo que no es verdadero para mí, es una relación arbitraria e ilegítima de mi ser con las cosas externas».

Esta concepción de la verdad como utilidad es inherente a algunas formas de la filosofía de la acción y en especial del pragmatismo, aunque el primero en formularla fue Nietzsche. Vale la pena aclarar la postura nietzscheana a la luz de las derivaciones posteriores de algunas de sus ideas. El denominador común de todas las doctrinas que pueden ser caracterizadas con el nombre de «pragmatismo» sería el intento de explicar experimentalmente el puesto que hay que asignar al pensar y al conocimiento. El pragmatismo es, entonces, un intento de explicar experimentalmente el lugar que ocupan en el mundo el pensamiento y el conocimiento sin caer en las dificultades que han acosado a otros empirismos. El evolucionismo darwinista había producido una honda conmoción en la visión tradicional del mundo. En éste no se dan los seres inmutables que presentaba la metafísica sustancialista, sino procesos que se relacionan mutuamente. Ello afectaba, a su vez, al campo gnoseológico en el sentido de que el pensar no era algo dado al hombre definitivamente, sino que posiblemente consistía en un instrumento de adaptación al medio. Ch. S. Peirce (1839-1914) designaba, así, con el término pragmatismo «la teoría según la cual el significado racional de una palabra o de una expresión consiste exclusivamente en su alcance concebible sobre la conducta de la vida». Según esto, pensaría William James (1842-1910), resulta legítimo creer en doctrinas que puedan ejercer una acción benéfica sobre la vida del individuo, pese a que dichas doctrinas no se apoyen en pruebas racionales suficientes. El pragmatismo supone que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos, pero que nuestro saber no es meramente pasivo, ya que la conciencia desempeña un papel activo y fundamentador. En 1898 escribía James. «La prueba última de lo que significa una verdad es, sin duda, la conducta que dicta o inspira. Pero inspira semejante conducta porque ante todo predice alguna orientación particular de nuestra experiencia que extraerá de nosotros tal conducta». Ninguna proposición es aceptable como verdadera «si no posee valor para la vida concreta». Y, más cerca aún de expresiones nietzscheanas, Frédéric Rauh (1861-1909), en clara oposición al formalismo y al rigorismo kantianos, escribirá: «Cualquier creencia que haya sido aceptada únicamente como una consecuencia lógica de un sistema más general es por eso mismo sospechosa. Están descalificados, como maestros de la vida, todos los deductivos, todos los fabricantes de sistemas, todos los que buscan la creencia fuera de ella misma».

En suma, no es la lógica el elemento generador del lenguaje y del conocimiento, sino la imaginación, la capacidad radical que tiene nuestra mente de producir metáforas y analogías. Más que un animal racional, el hombre es *das phantastische Tier*, el animal fantástico, según una definición en la que coinciden Ortega y Gasset y el Nietzsche de los escritos póstumos del período tardío. Su superioridad sobre el animal se basa en esta capacidad suya de diluir las metáforas intuitivas en esquemas, de disolver las imágenes en conceptos. Alejado del dinamismo y de la multiplicidad de lo real, el ordenado mundo de los conceptos, con sus divisiones, niveles y jerarquías, hace olvidar a quien respira su atmósfera fría y mortuoria que el concepto no es sino el residuo de una metáfora. Hallar la verdad de algo consiste en situarle en el nicho que le corresponde dentro de ese formidable edificio. A la capacidad humana de forjar ilusiones se une ahora el poderoso genio constructor del hombre, su aptitud para edificar este entramado de conceptos con un material que extrae de sí mismo. Nietzsche no insiste en subrayar la incapacidad humana de alcanzar «la cosa en sí», su diagnóstico no toma el derrotero del escepticismo y del agnosticismo, sino que se esfuerza en mostrar que tanto la metáfora como el concepto son mentira —en sentido extramoral—, pero que no por ello han de ser desechados ya que resultan útiles para el hombre. La cuestión está en que «el hombre racional», en contraposición con «el hombre intuitivo», olvida el origen estético de ese andamiaje, su carácter de creación artística, su condición de mentira útil. Mientras el hombre racional se limita a buscar seguridad y cobijo frente a las desgracias en el edificio creado a su imagen y semejanza, procurando evitar el dolor pero sin alcanzar por ello la felicidad, el hombre intuitivo es un héroe desbordante de felicidad que expresa el triunfo del arte sobre la indigencia de la condición humana. Como señala Habermas comentando este ensayo, «el tipo de hombre racional es el científico, que desarrolla el entendimiento al servicio del dominio de la naturaleza; el artista, por el contrario, es el 'hombre intuitivo'. Aquél rechaza el mal, sin obtener, empero, felicidad en sus abstracciones; éste, al dar expresión a sus intuiciones, no sólo proscribe los peligros, sino que experimenta a la par «iluminación, entusiasmo, salvación».

Mostrando su parentesco con el arte, Nietzsche defiende la filosofía como ejemplo palpable de la capacidad fabuladora del hombre. El arte se le presenta como el órgano verdadero de la filosofía, pues el fondo primordial del ser mismo, que es el «artista originario, juega formando mundos. Ahora bien, si confrontamos estas ideas con los párrafos de *Humano, demasiado humano* dedicados a explicitar la función que se asigna al arte y al artista en una época predominantemente científica —con todas las salvedades que sean del caso para aclarar el concepto de ciencia que aquí se maneja—, concluiremos que el autor manifiesta una fluctuación y una incertidumbre teóricas, unidas a la apropiación sofisticada y luterana de tesis filosóficas según las necesidades de la argumentación. Volveré luego sobre esta cuestión al detectar otra de estas fluctuaciones

De cualquier forma, es de señalar que se dan en Nietzsche dos teorías generales sobre el arte. En la primera de ellas, el arte es el órgano de la filosofía, el que muestra la verdad a través de la imagen. En la segunda, se postula una filosofía que está por encima de todo arte; la imagen artística es apariencia, falsedad o encubrimiento de la verdad profunda que sólo se revela a un pensamiento profun-

do. En los escritos de la primera época —entre los que se incluye el que estoy comentando— el arte es el ámbito donde halla vía libre el «impulso hacia la construcción de metáforas», fundamental en el hombre, frente al fantasmagórico y mortuorio edificio de los conceptos, propio del pensamiento abstracto, donde las intuiciones duermen descoloridas. Ahora bien, si tanto la metáfora como el concepto son productos de la actividad creadora del hombre, ¿por qué —podría preguntarse el lector— desacredita Nietzsche el armazón artificial y humano de las ideas abstractas? Porque hay aquí, sin duda, una opción por lo individual, lo único, lo irrepetible, lo no sujeto a cánones —muy en la línea antihegeliana de Kierkegaard— y una minusvaloración de la colectividad, de lo gregario, de lo genérico, que se hace coincidir con lo abstracto. Mientras lo colectivo es la sede de la mentira compartida y sustentada por muchos —lo que le hace aparecer disfrazada de verdad—, lo individual es el *locus* donde se mezclan la captación de lo real concreto y la proyección de la fuerza creativa del sujeto. En último término, el concepto es entendido como un producto del «gran número», por decirlo con una expresión muy usada por Nietzsche en otras obras posteriores.

En suma, lo que reviste apariencia de objetividad en el terreno de la teoría científica, tiende a formas espacio-temporales puras: figuras, números, conceptos. Su objetividad se reduce a homogeneidad, a descualificación de lo que es en esencia cualitativo. De ahí que el espacio y el tiempo, límites de esta acción descualificadora que opera la inteligencia humana a partir de lo sensible, sean condiciones *sine qua non* de esas formas, lógicamente previas o, como dice Kant, *a priori*. Nietzsche se ve forzado así —en contra de lo que sustentará después— a concebir el tiempo en términos subjetivos (a la manera de Kant y de Schopenhauer) porque le sirve para entender las leyes naturales como redescubrimiento del número, del tiempo y del espacio que nosotros mismos hemos introducido en las cosas. Hay, pues, en este punto otra de las fluctuaciones del pensamiento nietzscheano a las que antes me refería, ya que en *La filosofía en la época trágica de los griegos* —obra anterior a ésta—, menciona aprobándola, por el contrario, una cita de Afrikan Spir, según la cual la sucesión tiene una realidad objetiva y en la que es impugnada resueltamente la tesis kantiana de la subjetividad del tiempo.

Antonio Machado expresó una posición similar a la de Nietzsche. «La palabra es, en parte —escribe—, valor de cambio, producto social, instrumento de objetividad (objetividad en este caso significa convención entre sujetos), y el poeta pretende hacer de ella medio expresivo de lo psíquico individual, objeto único, valor cualitativo. (...) Quien piensa el ser puro, el ser como es, piensa, en efecto, la pura nada; y quien piensa el tránsito del uno a la otra, piensa el puro devenir, tan huero como los elementos que lo integran. El pensamiento lógico sólo se da, en efecto, en el vacío insensible; y aunque es maravilloso este poder de inhibición del ser, donde surge el palacio encantado —de la lógica (la concepción mecánica del mundo, la crítica de Kant, la metafísica de Leibniz, por no citar sino ejemplos ingentes), con todo, el ser no es *nunca* pensando; contra la sentencia, el ser y el pensar no coinciden, ni por casualidad».

La oposición establecida entre metáfora y concepto se prolonga en la que para Nietzsche existe entre dos actitudes ante la vida: las que personifican, respectivamente, el «hombre intuitivo» y el «hombre racional». La diferencia entre ambos radica en el hecho de que éste miente sin saberlo, porque el olvido ha bo-

rado de sus ojos el carácter convencional y arbitrario de la objetividad que atribuye injustificadamente a su conocimiento. El primero, en cambio, consciente del engaño, ejercita al máximo su capacidad de fabulación y se realiza como creador. La fuerza de la mentira del primero le viene dada de fuera, del armazón de conceptos que encuentra en su sociedad y que asume como propio y definitivo sin cuestionarlo; la del segundo, por el contrario, procede de la capacidad individual del artista. Pero hay también entre ellos otra distinción radical, sólo apuntada aquí pero que puede ser esclarecida a la luz del pensamiento ulterior de Nietzsche: aun mintiendo ambos, la mentira del hombre racional está más alejada de la vida que sólo sabe de individuos y de cualidades peculiares. Si preguntamos, entonces, por qué los sujetos particulares caen dentro de una u otra de estas categorías, la respuesta habremos de buscarla en las actitudes vitales que entrañan las dos posiciones. La «verdad» del hombre racional permite a éste escapar de la indigencia de la vida amparándose en el cobijo que ofrecen las confortables mentiras colectivas. El hombre intuitivo, en cambio, embebido por el placer de crear, se libera momentáneamente de la esclavitud de lo convenido al utilizar el armazón de conceptos vigentes como un instrumento al servicio de sus obras artísticas más audaces. Aunque ambos desean dominar la vida, el hombre racional responde a las necesidades más imperiosas con previsión, sensatez y regularidad; el hombre intuitivo, por el contrario, acaba no viendo esas necesidades y considera que sólo es real la vida disfrazada de apariencias y de belleza. El sentido extramoral de las mentiras de ambos quedaría en este aspecto respaldado por la acción irresponsable de dos voluntades, débil una, fuerte otra, que impelen al hombre racional a recurrir a la pasividad insensible de la existencia gregaria y al hombre intuitivo a abrazar el riesgo que supone la actividad creadora de metáforas nuevas, socialmente proscritas, y la destrucción o la burla de las viejas barreras conceptuales que limitan su capacidad de autoafirmación. De este modo se expone a sufrir dolores más intensos, pero disfruta también insospechados goces.

Bien es cierto que en ningún momento de este escrito sostiene Nietzsche la necesidad de restaurar un mundo de libre inventiva metafórica, sin reglas canónicas y en definitiva sin sociedad. Pero, como ha señalado Gianni Vattimo, «uno de los motivos del estado inacabado e inédito en que Nietzsche dejó este ensayo es justamente la incertidumbre y problematicidad de las conclusiones: en efecto, si por una parte hay buenas razones para relacionar este texto con el discurso de *El nacimiento de la tragedia* en lo referente al renacimiento de una cultura trágica mediante la recuperación del elemento dionisiaco que el socratismo suprimió (y, del mismo modo, mediante la restauración de la libre creatividad artística y del «dominio del arte sobre la vida»), por la otra, la cristalización de un sistema de metáforas en lenguaje canónico de la verdad no hace, si bien se mira, más que proseguir la misma tendencia a la «mentira: a la imposición de nombres, imágenes, metáforas sobre la realidad de las cosas, en que consiste el impulso metafórico originario. Sería contradictorio, desde el punto de vista de Nietzsche, condenar la abstracción y la fijación del lenguaje conceptual público en reglas en nombre de una mayor fidelidad a lo real por parte de la libre actividad metafórica. Y no sólo esto: también el impulso de mentir y de crear ilusiones se halla arraigado en la necesidad de conservación, que en estado natural se satisface en la lucha ilimitada entre los individuos y sus metáforas privadas; mientras que el es-

tado social responde a la misma exigencia precisamente mediante la institución de reglas para “mentir” de modo estable».

Estas palabras de Vattimo son acertadas si nos atenemos a lo dicho por Nietzsche en este ensayo, es decir, en un trabajo tentativo y abierto a ulteriores reflexiones. Su valor radica, a mi juicio, en el intento que supone de explotar en un sentido extramoral los conceptos kantianos de autonomía y de libertad. Y, desde esta perspectiva, no hay duda alguna de que ensayos como éste de Nietzsche dejaron el camino expedito a las llamadas filosofías de la acción.