

## Sobre verdad y veracidad en Nietzsche

## On truth and truthfulness in Nietzsche

Pablo Drews

Universidad Católica del Uruguay<sup>1</sup>

### RESUMEN

Las interpretaciones actuales sobre lo que Nietzsche pensaba que era la verdad siguen siendo tributarias de las críticas de Habermas y Foucault. A pesar de transitar por caminos diferentes, estas lecturas convergen en mostrar que Nietzsche fue el primero de los negadores de la verdad. El tema de este escrito es problematizar estas lecturas mostrando que una de las cualidades más esenciales de Nietzsche es la obstinación con la que se aferró a un ideal de veracidad que necesariamente supone buscar la verdad. La pregunta que nos guiará es: ¿en qué medida el valor de veracidad supone la necesidad de descubrir la verdad? Con ese objetivo en mente, nos apoyaremos en las investigaciones de Bernard Williams sobre la verdad y la veracidad para clarificar el pensamiento de Nietzsche sobre estas cuestiones.

101

### PALABRAS CLAVE

Nietzsche; verdad; veracidad

### ABSTRACT

Current interpretations of what Nietzsche thought to be truth remain tributary to the criticisms of Habermas and Foucault. Despite traveling along different paths, these readings converge in showing that Nietzsche was the first of the deniers of truth. The theme of this paper is to problematize these readings by showing that one of Nietzsche's most essential qualities is the obstinacy with which he clung to an ideal of truthfulness that necessarily implies seeking the truth. The question that will guide us is: to what extent does the value of truthfulness imply the need to discover the truth? With that goal in mind, we will draw on Bernard Williams' research on truth and truthfulness to clarify Nietzsche's thinking on these issues.

### KEYWORDS

Nietzsche; truth; truthfulness

---

<sup>1</sup> E-mail: [jose.drews@ucu.edu.uy](mailto:jose.drews@ucu.edu.uy) Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4968-0708>

## 1 INTRODUCCIÓN

Si bien siguen existiendo complejos debates sobre lo que Nietzsche pensaba que era la verdad y el poder, así como sus relaciones, la importancia de las críticas de Habermas y Foucault sobre dichas temáticas han incidido de tal manera que toda lectura filosófica posterior ha tenido que conformarse con dichas imágenes, sea para aceptarlas, sea para refutarlas. El punto de vista en el cual convergen las dos lecturas es que él fue el primero de los negadores de la verdad, aunque por caminos diferentes, Habermas al indicar que su perspectivismo muestra que solo hay interpretaciones, pero ningún texto, y Foucault al enfatizar que la preocupación principal de su pensamiento es problematizar la voluntad de verdad. El tema de este escrito es problematizar estas lecturas mostrando que una de las cualidades más esenciales de Nietzsche es la obstinación con la que se aferró a un ideal de veracidad que necesariamente supone buscar la verdad. La pregunta que nos guiará es: ¿en qué medida el valor de veracidad supone la necesidad de descubrir la verdad? A continuación, mostraremos brevemente las críticas de Habermas y Foucault para luego pasar a la lectura de Bernard Williams en relación con el tema de la verdad y la veracidad.

En “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche” (Habermas, 1982), Habermas examina el legado nietzscheano como una actitud reaccionaria frente a la pérdida de sentido de separación de la teoría y la acción en el contexto de la modernidad. El despojo de la pretensión teórica comienza contra las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y también contra la filosofía griega, reduciéndolas a apelaciones morales o consolidación normativa del poder. De ese modo, las orientaciones de la praxis, al depender de valores e intereses, prescinden, ciertamente, de un nexo teórico, y, en consecuencia, de una fundamentación crítica. Frente a esta constatación, Nietzsche no se contenta, sostiene Habermas, con la solución escéptica del nihilismo pasivo que se aferra a la indiferencia de un pluralismo de valores. Intenta, por el contrario, mediante una reflexión sobre la génesis del nihilismo, recobrar el fundamento que posibilite de nuevo una visión orientadora de la acción. Pero si Nietzsche quiere, afirma Habermas, un saber orientador de la conducta, su crítica no debería dirigirse contra la concepción metodológica de la ciencia, sino que tendría que retroceder hasta por detrás de dicha concepción del mundo para concebir el conocimiento como tal desde su anterior e inalienable vinculación con la acción (Habermas 1982, 55). Esta lectura deja a Nietzsche en una postura tradicionalista y reaccionaria que nada aportaría al pensamiento emancipador de la modernidad.

En “¿Qué es la crítica?”, Michel Foucault, por su parte, analiza la actitud crítica no solo como un movimiento en el que el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, sino el poder acerca de sus discursos de verdad. Se trata de uno de los acercamientos más interesantes de incluir el sentido de la crítica de Nietzsche en la modalidad ilustrada y no reaccionaria.<sup>2</sup> Menos interesado en seguir la vía tradicional de la crítica sobre la legitimidad del conocer, al menos como ha sido entendido desde Kant, ensaya una tentativa que coincide con la primera

<sup>2</sup> Para una lectura en sentido reaccionaria, véase Losurdo (2002).

generación de la Escuela de Frankfurt en situar la pregunta ilustrada, esto es, la Ilustración de la Ilustración, en los análisis de Weber y Nietzsche, en los cuales se debe autonomizar la crítica incluso contra sus propios fundamentos, es decir, contra la base normativa y legítimo de la crítica.

En este procedimiento la cuestión del poder recobra el espacio de problematización principal. Nietzsche es visto, así pues, como el filósofo encaminado a problematizar nuestra voluntad de verdad, y la pregunta que orienta su filosofía es: ¿qué sentido tendría nuestro ser a no ser que en nosotros aquella voluntad de verdad tome conciencia de sí como problema?

Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantee la cuestión “¿qué es el conocimiento?” o “¿qué es la verdad?”, ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo? Y a mí que me gusta decir que no soy un filósofo, si en último término me ocupo de la verdad, soy, pese a todo un filósofo. Desde Nietzsche esta cuestión se transformó. No se trata ya de ¿cuál es el camino más seguro de la Verdad?, sino de ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Era la cuestión de Nietzsche, eso sí, también es la cuestión de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Las ciencias, la imposición de lo verdadero, la obligación de la verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad desde milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización (Foucault, 1980, 114).

103

La idea de que la verdad no es separable de las relaciones históricas, y que al mismo tiempo esta provoca efectos internos dentro de una práctica, ha llevado a Foucault a plantear que una forma posible de la verdad sea que esta se forma “allí donde se define un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior de la verdad” (Foucault, 1979, 13). El programa de Foucault, sin embargo, se desliza hacia algunas paradojas que, en cierta medida, eran las planteadas por Habermas a la obra de Nietzsche: la desvinculación de la verdad como saber teórico con la praxis. Pues, si una forma de entender la verdad consiste en concebirla en relación con determinados procedimientos históricos, atravesados estos por relaciones de poder, al tiempo que también condiciona formas nuevas de subjetividad, el problema que surge es ¿cómo es posible rechazar relatos falsos?, más precisamente, ¿cómo es posible identificar en una sociedad una distorsión en la formación de la creencia basada en el poder? No es el propósito de este escrito presentar el modelo ideal de situación de habla que Habermas ofrece como respuesta a este problema, pero sí es importante señalar que a partir de la crítica a la filosofía de Nietzsche y, por consiguiente, al programa de Foucault, Habermas continúa y defiende un estilo de filosofía en el cual parece ser suficiente la condición racional de los agentes para actuar libres de toda coacción.

El acento que esta discusión ha dado a cuestiones de poder y verdad desde luego está en consonancia con las preocupaciones tradicionales de la filosofía de Nietzsche. Pero, está por ver si estas discusiones actuales que inciden en la práctica filosófica son partes de supuestos no problematizados del pensamiento nietzscheano, supuestos que dejan no solo a este último, sino también a la filosofía como disciplina, escindida en dos estilos que aparentan ser irreconciliables. Uno de los objetivos de este escrito es mostrar si esos objetivos se cumplen o si son parte de malentendidos. Las investigaciones de Bernard Williams (2006) sobre estos problemas resultan interesantes para clarificar si estos problemas son, en definitiva, un legado legítimo de la obra nietzscheana, o en todo caso son un malentendido que no solo incide en las lecturas de Nietzsche, sino también en nuestras formas de entender y practicar la filosofía. Para Williams, el pensamiento nietzscheano simboliza una de las tensiones actuales de la filosofía y la cultura: las tensiones entre un compromiso profundo con la veracidad, una sospecha o prevención contra el engaño, lo que podría entenderse que en nosotros aquella voluntad de verdad tome conciencia de sí como problema, y al mismo tiempo de esta exigencia se da una desconfianza respecto a la verdad misma: sobre si existe y si en caso de existir podría ser subjetiva o algo por el estilo. Estas dos tendencias están relacionadas entre sí y se vinculan de ese modo con el sentido de la crítica, en tanto que el fervor por la veracidad pone en marcha un proceso de crítica que debilita la convicción de que haya alguna verdad segura en su totalidad. Esta sospecha se explicita sobre la historia. Se sostiene que algunas explicaciones propuestas sobre el pasado que buscaban contar la verdad eran tendenciosas o ideológicas. Al tiempo los intentos de sustituir estas distorsiones por la “verdad” pueden encontrarse con la misma clase de réplicas, y de ese modo se plantea la cuestión de si alguna explicación histórica puede aspirar a ser verdadera. Pero, si la verdad no es la meta de nuestras investigaciones, entonces puede ser más honesto abandonar toda pretensión que lo sea. A partir de entonces, es fácil observar que la exigencia de veracidad y el rechazo de la verdad pueden ir unidos.

104

Con cierta periodicidad, como decíamos, se ha reconocido el rechazo por la verdad, pero al tiempo la exigencia por la veracidad, como fundamento del pensamiento nietzscheano. Esto se debe al énfasis puesto en la toma de conciencia de la voluntad de verdad como problema en tanto clave de lectura de su obra, es decir, entender, como dice Foucault: “¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad?” (Foucault, 1980, 114). Las consecuencias de todo esto exceden las formas en cómo actualmente se lee la obra de Nietzsche, dado que es posible localizar a partir de esto dos formas de hacer filosofía y que nada tienen que ver con la supuesta distinción entre los estilos filosóficos “analíticos” y “continentales”. Por un lado, existe un estilo de pensamiento que rechaza de manera desmesurada y desafiante toda posibilidad de verdad. Los que cultivan este estilo se autoproclaman como los supuestos herederos nietzscheanos.<sup>3</sup> En alguna medida, estos también son seguidores de Foucault, pero claro, el matiz no es azaroso, dado que Foucault no es un negador de la verdad *tour court*. Por otro lado, contra estos negadores de la verdad se sitúa otro estilo que viene

---

<sup>3</sup> Para una clarificación sobre los negadores de la verdad, así como sus contrincantes, véase, Williams (2006)

sobre todo de la filosofía del lenguaje, en su modalidad analítica, aunque también de los seguidores habermasianos, que nos recuerdan que estas temerarias afirmaciones son falsas. Se trata de un estilo que busca recuperar las verdades cotidianas. La indiferencia de los que cultivan esta forma de hacer filosofía contra los negadores de la verdad ha dejado, sin embargo, intacta buena parte de las críticas, como, por ejemplo, la sospecha sobre las narraciones históricas, las representaciones sociales, las interpretaciones políticas. Sin duda, todo esto se basa en una afirmación tajante contra este estilo de negación de la verdad, en el cual Nietzsche ha quedado como una de unas de sus fuentes principales, afirmación que los sitúa como negador absoluto de la verdad, cuando en realidad esto no es así. Los que cultivan este estilo creen que hay áreas muy importantes de nuestro pensamiento que tiene que ver con la verdad. En definitiva, la suma de todos estos malentendidos ha llevado no solo a una clara indiferencia entre ambos estilos, sino también a interpretar la obra de Nietzsche como el responsable de esta actitud filosófica. ¿Es su pensamiento el garante de que nuestras narraciones que respaldan nuestras interpretaciones de nosotros mismos y de los demás pueden ser veraces sin ser verdaderas? ¿El valor de la veracidad no supone la necesidad de descubrir la verdad? En lo que sigue buscaré responder estas respuestas.

## 2 ¿POR QUÉ LA VERACIDAD IMPLICA UN COMPROMISO CON LA VERDAD?

105

Suele pasarme muy rápido que la obra de Nietzsche ha contribuido a los negadores de la verdad, pero lo cierto que en el pensamiento de este último no hay tal rechazo por la verdad, o por el valor de verdad, tal como queda de manifiesto en *El Anticristo*, escrito al final de su vida intelectual:

Con lucha ha habido que conquistar todo avance en la verdad, a cambio de él ha habido que entregar casi todo lo demás a que se adhieren el corazón, nuestro amor, nuestra confianza en la vida. Para ello se requiere grandeza de alma: el servicio a la verdad es el más duros de los servicios. Pues ¿qué significa ser *honestos* en las cosas del espíritu?; Ser riguroso con el propio corazón, despreciar los “bellos sentimientos”, hacer de cada sí y de cada no un asunto de conciencia! (AC, 2011, 110).

Siguen existiendo complejos debates sobre lo que Nietzsche pensaba que era la verdad (Maudemarie Clark, 1991; Alexander Nehamas, 2017). Uno de sus escritos más tempranos sobre la verdad y el error, Verdad y mentira en sentido extramoral (1873), escribía como si se pudiese comparar la estructura total de nuestro pensamiento con la estructura real de las cosas y de ahí hallar que nuestro pensamiento es defectuoso. Es casi un lugar común que aquellos que cultivan el estilo de negación de la verdad se apoyen en este escrito, en el cual Nietzsche escribió:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (VMSM, 2011, 613).

La idea que se esboza en este ensayo es como si la acción de usar cualquier concepto falsease una realidad que en sí misma es amorfa, desestructurada o caótica. A continuación, rechaza esta descripción junto con las consecuencias de que podemos ver más allá del límite de nuestros conceptos. En este escrito, se nos dice que nada es idéntico a sí mismo, que toda identidad es una ficción. Pero, de algún modo esta idea participa de la concepción metafísica bajo sospecha. Un ejemplo, que el mismo Nietzsche usa en el texto, es el de serpiente: este concepto nos permita reconocer un objeto individual como la misma serpiente. Es una verdad trivial que este concepto sea una invención humana, pero mucho menos clara es la idea de que este concepto falsea la realidad, que en sí mismo el mundo no contiene serpientes. En obras posteriores, Nietzsche logró superar estas confusas formulaciones de Verdad y mentira, en tanto que llegó a pensar que no existía un punto de vista desde el cual nuestras representaciones pueden ser contrastadas de manera general con el mundo tal como es en realidad. En una nota de los Fragmentos póstumos indica: “La antítesis entre el mundo aparente y el mundo verdadero se reduce a la antítesis entre “mundo” y “nada”” (FP 1888, 14[184]). En efecto, esta idea del mundo en sí mismo es un residuo del tipo de metafísica que él quería superar.

Él no creía, sin embargo, como apunta Williams (2006), que nuestras creencias son verdaderas si sirven a nuestros intereses o bienestar, en todo caso la pregunta de Nietzsche es que hace falta coraje: “¿cuánta verdad soporta?, ¿cuánta verdad osa un espíritu? Esto se fue convirtiendo para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (creer en el ideal) no es ceguera, el error es cobardía” (EH, 2011, 23). No pensaba que el ideal de veracidad una vez descubiertos sus orígenes metafísicos se retirase, ni tampoco que pudiera desvincularse por la preocupación por la verdad. De ese modo cuando subraya la importancia de perspectivas históricas falsas que han sido incorporadas y regulado los pensamientos y las acciones de las personas, y las opone a la verdad, Nietzsche se pregunta qué va a surgir de la lucha entre ellas. Aquí está la conciencia de la voluntad de verdad, conciencia que se transforma en la pregunta: ¿hasta qué punto la verdad admite ser incorporada? Lejos de llegar a las consecuencias de tomar ligeramente la pregunta foucaultiana sobre la toma de conciencia de la voluntad de verdad como problema, esto es, la posibilidad de un nihilismo destructivo (afirmación en la quedaría la posición de Habermas) el programa nietzscheano apunta, en cambio, no a una voluntad incondicional de la verdad, sino que queremos saber quiénes somos, evitar engañarnos, corregir nuestros errores. Estrictamente hablando no hay una renuncia a los conceptos, ni un descuido de la reflexión, sino que los que



nos viene a decir Nietzsche es que necesitamos conocer la historia que hay por detrás de los conceptos, la historia de cómo las personas llegaron a pensar de esa manera. Es claro, sin embargo, que la aportación de la historia no es igual para todos los conceptos o ideas, es decir, que la historia no aportaría mucho a la actualidad de algunos conceptos. Pero hay otros casos en donde la variación histórica de un concepto o una idea contribuye mucho a entender su actualidad, los casos de la ética y la política son una muestra de ello.

En tal caso es útil pensar que cualidades o ideales como la veracidad, honestidad y sinceridad tienen una historia densa por detrás que es necesaria desvelar. Es obvio que el sentido de estas cualidades no han sido la misma para todo el mundo. ¿Podemos comprender estos conceptos y enfrentar los problemas que nos generan sin comprender algo de su historia? La respuesta de Nietzsche es que no nos comprenderemos a nosotros mismos si dejamos de lado estos asuntos, al menos en aquellos casos donde es fundamental conocer la historia de cómo las personas llegaron a pensar de esa manera.

Reflexionando sobre el valor de la historia, o su aportación para la reflexión filosófica, el ideal de veracidad, como venimos mostrando, es central para calibrar el sentido de su variación histórica y si, a pesar de esta variación, el concepto conserva algún núcleo en común. Lo cierto es que el valor de veracidad no podría medirse solo por sus consecuencias, pues, como sugiere Nietzsche, existen diversas creencias que son necesarias para nuestra vida, pero, claro está, esto no demuestra que sean verdaderas. En *Más allá del bien y del mal* aparece una nota que alude al modo en que la idea de veracidad se ha vuelto contra la moralidad que la había promovido: “Este antagonismo -no tener estima por lo que sabemos y que no se nos permita estimar las mentiras que nos gustaría decirnos- se traduce en un problema de disolución” (MBM, 2012, 37).

El programa nietzscheano puede ser calibrado, entonces, bajo la siguiente interrogante: ¿de qué modo no se nos permite estimar esas mentiras? Él creía que, en su época, al menos entre las personas reflexivas, determinadas creencias morales no podían mantenerse durante mucho tiempo. Antiguamente, en la época de la religión y el arte, el hombre creaba un mundo de ficciones para ocultar la realidad, pero el hombre contemporáneo, entiende Nietzsche, no puede creer ya en ficciones, y si así lo hiciera sería con mala conciencia. Pero, como siempre en Nietzsche, el asunto de las ficciones es más complejo.

### 3 VERACIDAD Y FICCIONES

Normalmente, el sentido común opone verdad a ficción, el asunto se vuelve más complejo cuando todas estas nociones aparecen entreveradas con la mentira. Sin embargo, lo cierto es que podemos engañar sin necesidad de mentir. La mentira, de todos modos, es una forma de engaño, pero se trata de un engaño intencional. Hay otras formas de engaño que no conllevan a afirmar algo que se crea falso, como también otros engaños que, si bien la persona asevera alguna creencia, este tiene sus

dudas (Tobias Grimaltos y Sergi Rosel, 2021). Nietzsche en *El Anticristo*, una de sus últimas obras, en cambio, define a la mentira “a no querer ver algo que uno ve, a no querer ver algo del modo en que uno lo ve: no se tiene en cuenta aquí si la mentira tiene lugar ante testigos o sin testigos. La mentira más frecuente es aquella con la que uno se miente así mismo; el mentir a otros es, relativamente, un caso excepcional” (AC, 2011, 120). Esta definición de mentira no contradice la idea de la no fiabilidad del testimonio, sino que, tomando como base el testimonio de los otros como fuente de información o de formación de las creencias, el asunto recae en el coraje o valentía de la persona para incorporar la verdad y no seguir mintiéndose a sí mismo. Retomamos así la pregunta de Nietzsche: ¿hasta qué punto la verdad admite ser incorporada?

Ahora bien, lo cierto es que Nietzsche llega a esa definición de la mentira luego de un largo recorrido de abordaje sobre las ficciones. La idea de empezar por el final, es decir, de mostrar la definición de este concepto en una de sus últimas obras, que dice sobre la mentira, justamente, que es aquello que alguien no quiere ver o no quererlo del modo en que uno lo ve, tiene el objetivo de revelar que las ficciones no están implicadas necesariamente con la mentira. El hecho, como hemos citado anteriormente, que Nietzsche se pregunte ¿de qué manera no se nos permite estimar esas mentiras? (se refiere a las ilusiones, las creencias morales, ideales ascéticos, etc.), nos indica, por un lado, que entre las personas reflexivas de su época estas ilusiones no podrían mantenerse por mucho tiempo, pero, por otro lado, también señala la necesidad de esas ilusiones o creencias, eso sí, con el siguiente matiz que es fundamental en su pensamiento, tono o idea que explicita en *Aurora*, en la *Gaya ciencia* y varios otros lugares como en el libro III de *La genealogía de la moral*, en donde descubre, por ejemplo, el que ideal ascético hunde sus raíces en la voluntad de verdad, pero claro, y ahí está el asunto, esto no derroca la voluntad de verdad: “Todo mi respeto para el ideal ascético, en la medida en que sea honesto” (GM III, 2002, 199).

Lleva razón Williams (2006), al decir, entonces, que la honestidad se deja ver como un elemento central de la sinceridad, y que esta, junto con la precisión (las cualidades involucradas al tener creencias correctas), implica expresar la verdad a otras personas con honestidad. Sin embargo, puede darse el caso, y esto al parecer es lo que sugiere Nietzsche, que el ideal de veracidad no coincida con la verdad, pero esto no indica, al mismo tiempo, que la veracidad no implique descubrir la verdad. En todo caso, lo que Nietzsche pensó es que hemos dado por supuesto la noción de veracidad durante mucho tiempo y no la hemos problematizado, a tal punto que en *Más allá del bien y del mal*, sostiene: “Quizá nadie hay sido aun suficientemente veraz acerca de lo que es la “veracidad”” (MBM, 2012, 139). Y en uno de los pasajes más relevantes sobre este problema, que se encuentra en *La gaya ciencia*, escribe:

Esta voluntad incondicional de verdad: ¿qué es? ¿Es la voluntad de no dejarse engañar? ¿Es la voluntad de no engañar? Pues cabe interpretar también en este último sentido: siempre que en la generalización “no quiero engañar” se incluya el caso particular “no quiero engañarme a mí mismo”. Pero ¿por qué no dejarse engañar? (GC, 2018, 261).



Ahora bien, el hecho de que no queremos ser engañados, añade luego, se debe a razones prudenciales, es decir, ver de manera correcta las cosas en nuestra vida práctica o intelectual sería una cuestión de utilidad. Sin embargo, estas consideraciones no sustentan un valor incondicional de la verdad. En consecuencia, muchas veces es más útil creer en falsedades. Nuestra creencia en una voluntad incondicional de verdad:

... debe haberse originado a pesar del hecho de serle demostrada constantemente la inutilidad y la peligrosidad de la "voluntad de verdad", de la "verdad a toda costa". "A toda costa": ¡oh, ¡qué bien comprendemos esto una vez que hemos ofrecido y sacrificado fe tras fe sobre el altar!

De modo que la "voluntad de verdad" no significa "no quiero dejarme engañar", sino -no queda otra alternativa- "no quiero engañar; ni aún a mí mismo": y con esto nos encontramos en el terreno de la moral.

Se habrá comprendido lo que me propongo decir, que sigue siendo una fe metafísica, la fe sobre la que descansa nuestra fe en la ciencia; que también nosotros, los cognoscentes de ahora, los ateos y anti-metafísicos tomamos nuestra llama del fuego que ha encendido una fe milenaria, esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina... (GC, Ibid.).

El título de este aforismo de la Gaya ciencia es "En qué medida somos aún piadosos". La idea central es mostrar que, a pesar de su peligrosidad, la "voluntad de verdad" no es destituida. Un temprano lector de la obra de Nietzsche, el filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira, en unas conferencias dictadas en 1920, escribía que el mejor uso serio que podemos darle a la lectura de Nietzsche está en leer sus obras no buscando una unidad sistemática de sus ideas, lo cual no significa que su filosofía no deba tener teoría, sino en aprovechar algunas de sus ideas o inquietudes para ser incorporadas por estilos diferentes de su pensamiento, o tal vez por teorías, ciertamente no por encantamientos teóricos o anti-teóricos. En ningún caso, sostiene Vaz Ferreira, se ha de negar la originalidad de Nietzsche, quien, en consonancia con lo que venimos diciendo, escribe: "... si se lee su última obra *El Anticristo* no acabaríamos de citar pasajes en que la verdad se vuelve una obsesión, una obsesión que domina todo" (Vaz Ferreira, 1963, 203).

Hay algún grado de acuerdo entre la lectura de Vaz Ferreira con la que Bernard Williams hace más de cincuenta años después sobre Nietzsche. Ambos apuntan a rendir la filosofía de este último para pensar los problemas actuales, sin dejar de mostrar el valor de la historia para la reflexión que es, en buena medida, la originalidad del pensamiento nietzscheano al vincular la historia con la filosofía. No es una casualidad que tanto Vaz Ferreira y Williams hayan dedicado gran parte de su pensamiento a reflexionar sobre la veracidad, la sinceridad y la honestidad en relación con el problema de la verdad y la moral, problemas que, ciertamente, heredan de las inquietudes abiertas por Nietzsche. El problema, por lo tanto, es ¿en qué medida las verdades científicas atentan contra los ideales morales? Y ¿en qué medida el ideal de

veracidad (que no deja de ser un ideal ético) es responsable de esta situación al buscar la verdad?

#### 4 LA MORAL COMO PROBLEMA

En los apartados anteriores dijimos que en el pensamiento de Nietzsche se escenifican las tensiones entre la veracidad y la búsqueda de la verdad. También sostuvimos que no es cierto que su filosofía represente una negación de la verdad. La verdad es un problema central a lo largo de toda su obra. Así y todo, la voluntad de verdad es problematizada en función del ideal de veracidad que, siendo precisos, esta comporta todo un conjunto de prácticas que implican y evidencian la preocupación por decir la verdad, decir la verdad a otras personas. La veracidad es, por lo tanto, un valor moral que involucra las virtudes de la sinceridad, honestidad y también autenticidad en su compromiso de decir la verdad. Nietzsche trabaja la veracidad en ese sentido de valor, lo cual quiere decir que esta está sujeta también a variaciones históricas, sin embargo, esto no indica la absoluta relatividad del concepto, sino que este contiene una cierta continuidad que se mantiene y que identificamos, justamente, con la preocupación por decir la verdad. La tensión, de ese modo, es evidente puesto que el tratamiento de la verdad en Nietzsche ha sido visto como una cuestión menor e incluso como indiferencia hacia la problemática. Esta sospecha se cierne sobre toda su obra. Pero, como hemos venido mostrando brevemente, esto no es cierto. En todo caso, el asunto de la verdad para él, como venimos indicando, es ¿cuánta verdad somos capaces de soportar?

Nietzsche piensa en un momento histórico en que las ciencias han despojado de toda aura las ilusiones metafísicas y religiosas, considérese, por ejemplo, las verdades de la teoría evolucionista que nos afirman que el ser humano es un ser natural más al igual que el resto de la naturaleza, despojando de ese modo a la criatura humana de ese lugar de privilegio que venía ocupando hace milenios. El ejemplo de la tesis de Darwin según la cual deberíamos entender a los seres humanos como animales más complejos y no como seres dotados de un rasgo característico como “alma racional”, en el cual la lucha por la existencia y la selección natural deja a los seres humanos conducidos sin un plan determinado y confiado al azar más ciego despojó, ciertamente, el sentido de esas bases morales que habían dotado las prácticas de los seres humanos por mucho tiempo.

Ahora bien, Nietzsche acierta en mostrar que estas verdades científicas se originan en la moralidad del cristianismo, es decir, en indicar que la veracidad como ideal ético promovido por esta religión terminó socavando sus propias bases morales. Sin embargo, él entiende que, una vez emancipado el conocimiento de sus bases metafísicas y religiosas, la ciencia debe hacer su tarea de progresiva desmoralización con cierta cautela, dado que no se trata de vaciar la propia vida de los sentimientos morales en tanto recursos derivados, sino de reconocer la contingencia de esas morales (disfraces) para impulsar esa herencia aún más lejos. En un importante aforismo de la época titulado “La consigna dorada” e incluido en *El caminante y su sombra*, escribe:

Se ha encadenado muy bien al hombre para que deje de comportarse como un animal; y la verdad es que se ha vuelto más dulce, más espiritual, más alegre, más reflexivo que los animales. Pero sigue sufriendo, claro está, porque durante mucho tiempo le ha faltado aire puro y sus movimientos no han sido libres. No obstante, como siempre he dicho, esas cadenas no son otra cosa que los graves y significativos errores de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se supere la enfermedad de las cadenas se logrará ese primer fin consistente en que el hombre se separe del animal. Así pues, nos hallamos en la mitad de nuestro trabajo de romper nuestras cadenas, tarea para la cual se necesita una gran precaución. Sólo al hombre ennoblecido le es dada la libertad de espíritu; únicamente para él la vida se hace más ligera y pone bálsamo en sus heridas; él es el primero que puede decir que vive a causa de su alegría y de ningún otro fin. En otros labios que no fueran los suyos su divisa sería peligrosa: "Paz a mi alrededor y buena voluntad para con todo lo que está próximo". (HDH II, 2014, 464).

El asunto, como se puede leer, no consiste en un mero desvelamiento de verdades trágicas esenciales, como sucedía en El nacimiento de la tragedia. Por el contrario, estas desintegraciones de las mediaciones tradicionales y de las formas culturales es vista por Nietzsche en esa etapa intermedia no como una buena nueva, sino como una desagradable desinhibición que carece de tiempo ni de energía para resistir los impulsos de inmediatez. Las operaciones practicadas en clave de desvelamiento total que evidencian la "ficción" de los ceremoniales culturales pueden acarrear un cinismo grosero que Nietzsche denomina "salvajismo americano" (GC, 2018, 242). En palabras de Nietzsche: "Hay un salvajismo indio (...) en el modo en que los americanos aspiran al oro: y su carrera sin aliento en el trabajo. (...) La calma ahora ya causa vergüenza; la meditación prolongada provoca casi remordimiento de la conciencia. Se piensa con el reloj en la mano, mientras se come al mediodía, la mirada dirigida a las noticias de la Bolsa - se vive como alguien que constantemente "podría perder" algo" (GC, 2018, 202).

En cualquier caso, los ideales morales tienen una función, que no es notablemente sumir a las personas en el engaño, sino contrarrestar el "cinismo grosero" que se desencadena a partir de los impulsos de inmediatez. La salida que Nietzsche ensaya a este problema en su etapa de madurez, etapa en la cual ni el mito, ni la religión ni la metafísica operan como supuestos, consiste en complementar el espíritu científico como valor epistémico y el arte como necesidad de sentido.

## 5 CIENCIA Y ARTE

En este punto del análisis quisiera retomar sus investigaciones sobre el conocimiento científico y su relación con el arte como necesidad de sentido con el objetivo de seguir indagando en la relación ente veracidad y verdad.

En esta etapa intermedia Nietzsche nos dice que el mismo espíritu científico es el que descubre la necesidad del error para la vida humana. En efecto, los errores de las

111

creencias humanas anteriores al avance científico tienen un doble papel: han contribuido al desarrollo intelectual del hombre, y además al desarrollo de sus pulsiones más valiosas, entre ellas, la misma pulsión del conocimiento científico, que ha sido inculcado gracias a las creencias de unos de los más grandes errores: la creencia en verdades absolutas. Pero Nietzsche aclara que el conocimiento científico no es suficiente. La vida, en todo caso, sigue siendo el criterio radical, y por eso si vaciamos a la vida de la no-verdad, esta se desmotiva y también se desmotiva la misma voluntad de conocimiento científico, de modo que el efecto desilusionador del espíritu científico termina por repercutir sobre sí misma. En un importante aforismo de esta época "El porvenir de la ciencia" (HDM, 2014, 181) sostiene que, si bien el espíritu científico está incorporado en el sujeto moderno, esto no significa que pueda volver a perderse. Y es, entiende Nietzsche, el excesivo dominio del espíritu científico lo que termina conduciendo a esta situación, lo cual haría que el hombre pierda todo interés por el conocimiento científico y se reabrieran las puertas de esas formas de vida propias de la religión y la metafísica basadas solo en la ficción.

Este es un tema muy presente en toda su obra. Pero lo más importante es que revela la necesidad de sentido. La crítica, por tanto, no debe conducir solamente al desvelamiento de las creencias y las normas morales, sino que debe contener o mantener la capacidad de ilusión, de creación de futuro. Por el momento la solución en esta etapa es su teoría del doble cerebro. En el aforismo mencionado "El porvenir de la ciencia" (HDM, 2014, 181) Nietzsche nos dice que vivir con doble cerebro significa cultivar las dos tendencias opuestas en la mente humana: el impulso al conocimiento estricto y riguroso y el impulso a las ficciones y vivir con ellas. Sería erróneo intentar algún tipo de síntesis, con la cual ambas tendencias perderían fuerza, tampoco adecuado resaltar su contradicción ya que provocaría más tensiones que a su vez o frenarían esos impulsos o los sesgarían. Más bien él propone que el individuo se tome a sí mismo como un acoplamiento de funcionamientos completamente autónomos en sí mismos, que deban limitarse a su mutua compensación, evitando en todo momento que un sistema entorpezca al otro, o lo absorba de algún modo.

A lo largo de esta etapa Nietzsche va madurando la necesidad de sentido. En Aurora, en cambio se acepta y alimenta la pasión del conocimiento, dando lugar a una virtud nueva: la honestidad. La verdad, ante todo, en ella se ve lo que va a suprimir a la moral. "El conocimiento se ha convertido en nosotros en pasión que no se asusta ante ningún sacrificio y que en el fondo nada teme salvo su propia extinción; ¡Quizá incluso sucumba la humanidad por causa de esta pasión por el conocimiento!" (A, 2014, 651). Otra vez Nietzsche percibe el mismo problema, pero en esta ocasión la alternativa no es la renuncia a la pasión, sino el cultivo de la pasión tal y como la practican los aeronautas del espíritu, cuya imagen viene a cerrar el libro (A, 2014, 694).

En el libro posterior, Gaya ciencia, Nietzsche vuelve a atacar la idea de un conocimiento en sí que tendría forma propia y que el pretendido saber no haría más que desvelar. Él es consciente de que todo esto lleva a pensar que la crítica a la verdad y al conocimiento anularía de modo definitivo la idea de una ciencia, quedando todo discurso en un campo arbitrario. El resultado sería la caída en un sinsentido que Nietzsche caracterizaría como nihilismo. La salida que esboza en este libro es:

partiendo de que estas bases cognitivas y ontológicas constituyen una proyección de errores al mundo en sí, errores que pueden haber sido útiles para la conservación de la especie, pero que no presentan la estructura del mundo real. El primer paso de un conocimiento transformado es mostrar que este se basa en errores que han sido incorporados a lo largo de la historia. Toda esta tarea de desmontaje ya sería una labor de conocimiento. El siguiente paso sería profundizar en aquellos elementos que están en acción en la conformación de lo que vale como verdadero, pero sin que se elimine su propia actividad, es decir, su carácter. Esto nos dice ahora que se incorporarán no ya errores, sino verdades, pero no en el sentido de lo que es el mundo en sí, sino de la actividad interpretativa. Este reconocimiento de la apariencia no es algo que se oponga a lo real, sino que constituye una realidad viviente que se asimila al sueño. Pero despertar en este caso no significa volver a tomar contacto con lo real, sino sólo tener conciencia de que se está soñando y que hay que seguir soñando para no sucumbir.

Intentar despertar en serio volvería la existencia insoportable. Nietzsche retoma el contrapoder del arte para abordar este problema. En efecto, el arte hace que la existencia sea aceptada en la medida en que desarrolla una buena voluntad de apariencia. La no-verdad, la mentira, reprobables desde el punto de vista de la verdad, se convierten en positivas en tanto que se desarrolla otra relación con la apariencia. De ese modo, la apariencia no es algo que desvalorice los fenómenos, sino lo que los muestra desde una perspectiva de libertad y hace que la existencia, en cuanto producción de apariencias, sea una fuerza creadora. La idea de una gaya ciencia toma esta dirección: quiere recoger algo que está en la experiencia del arte y ampliarlo a nivel del conocimiento. Nietzsche retoma la “pasión por el conocimiento” explorada en *Aurora*. Este camino, sin embargo, no significa un acrecentamiento de la tarea del conocimiento, sino una transformación de este (GC, 2014, 107 y 123). La creación de sentido se revela, así pues, en el seno mismo de la ciencia si es que esta no quiere sucumbir por sus propios procedimientos. En suma, la gaya ciencia es esta transformación radical del conocimiento en donde el arte juega un papel fundamental, papel que busca contrabalancear el desencantamiento provocado por las ciencias.

Las reflexiones sobre el arte que Nietzsche hace en ese período intermedio responden al problema creado entre las tensiones de veracidad y verdad. La idea es que el arte como voluntad de apariencia opera como un anticuerpo que permite la incorporación de la verdad, es decir, el arte tiene la función de ofrecer y crear sentido antes las verdades científicas que desvelan completamente las creencias y las normas morales. Una consecuencia de todo esto es que el ideal de veracidad no desaparece ante del desvelamiento de las creencias por parte de la ciencia, sino que este es resignificado en las prácticas artísticas dado que el espíritu científico que está en el sujeto moderno no es suficiente para que el sujeto no pueda perderse o aferrarse a formas de vida propias de la religión y la metafísica basada solo en la ficción.



## 6 CONCLUSIONES

En este escrito hemos defendido que el ideal de veracidad, al cual Nietzsche se aferra, implica necesariamente la búsqueda de la verdad. Lejos de ser considerado un negador de la verdad, hemos mostrado que su rechazo es contra el valor incondicional de la verdad. Sin embargo, como hemos indicado, la voluntad de verdad no es derribada, sino que, en función del ideal de veracidad, que implica la necesidad de decir la verdad, de apegarse a ella de y decirla, en particular a uno mismo, nos indica que la pregunta es ¿cuánta verdad soporta?, ¿cuánta verdad osa un espíritu? También hemos mostrado que estrictamente hablando no hay una renuncia a los conceptos en su obra, sino que su programa apunta, una vez reconocidas las ilusiones metafísicas que postulaban una verdad incondicional, verdades provisionales. Según esta concepción, necesitamos conocer la historia que hay detrás de los conceptos, la historia de cómo las personas llegaron a pensar de esa manera.

Sin embargo, hemos subrayado la tensión entre aquellas perspectivas históricas que con el tiempo se han demostrado que eran falsas, y que durante mucho tiempo han sido incorporadas y regulado el comportamiento y el sentido de las acciones de las personas, con las verdades del conocimiento científico que llevan, justamente, al desvelamiento de esas creencias. Lo que es verdadero, como hemos visto, es que Nietzsche juzgó como una necesidad ética no estimar las verdades incondicionales de la metafísica y la religión. Pero, en cambio, si pensó que había otras cosas que, incluso para gentes honestas y reflexivas, si eran necesarias y podrían correctamente compensar la pérdida de las ilusiones. La pregunta que se hace Nietzsche y que hemos citado, es ¿de qué modo no se nos permite estimar esas mentiras? Esta toma un doble sentido, por un lado, no estimar más esas ilusiones, pero, por otro lado, él considera necesario encontrar un espacio que compense la pérdida de sentido. A todo ello, Nietzsche responde de que poseemos el arte para no perecer por la verdad, lo que no significa, como hemos apuntado, de que no poseemos el arte en vez de la verdad, sino que poseemos arte para que podamos poseer la verdad y no perecer por ella.

Finalmente, hemos mostrado la solución que él ofrece a estos problemas en sus libros de período intermedio, sobre todo en *Aurora* y *Gaya ciencia*, en donde en el primero defiende la pasión por el conocimiento y en el segundo la idea de un conocimiento transformado, en el cual se retoma el contrapoder del arte como voluntad de apariencia. En definitiva, en este escrito hemos defendido que el ideal de veracidad no es abandonado una vez descubiertos los supuestos metafísicos y religiosos, sino que es resignificado en relación con las verdades descubiertas por la ciencia y compensado por el arte, por una buena voluntad de apariencia que no significa un rechazo hacia la verdad, significa, en cambio, que “poseemos arte a fin de no perecer por la verdad”.

## REFERENCIAS

- CLARK, M. Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1980.
- FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1979.
- GRIMALTO, T. y ROSELL, S. *Mentiras y engaños*. Madrid: Cátedra, 2021.
- LOSURDO, D. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- NEHAMAS, A. Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood, in *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 48, No. 3 (Autumn 2017), pp. 319-346.
- NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2002.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2011
- NIETZSCHE, F. (AC) *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras Completas*, V. I, Madrid, Tecnos, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. in: *Obras Completas*, V. III, Madrid: Tecnos, 2014.
- NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Tecnos, 2018.
- VAZ FERREIRA, C. *Inéditos*, volumen XX, Montevideo, Cámara de Representantes, 1963.
- WILLIAMS, B. *Verdad y veracidad*. Barcelona: Tusquets, 2006.

Submetido: 24 de junho de 2025

Aceito: 20 de julho de 2025