

Universidad Nacional del Sur
Departamento de Humanidades
Doctorado en Filosofía

Seminario “ Corrientes Filosóficas Contemporáneas”

*“La metafísica y su superación.
Nietzsche en la interpretación de Heidegger”*

Profesora: Dra. Laura Laiseca

TRABAJO FINAL

*“Conocimiento y Verdad en Descartes y Kant.
La “respuesta” de Nietzsche”*

Doctorando: Mgs. María Elizabeth Vaccarisi

NEUQUEN, Junio de 2003.-

INDICE

1. Introducción	Pág. 3
2. Conocimiento y verdad en la Modernidad	
2.1. Descartes: muchas dudas, una certeza	Pág. 6
2.2. Kant y el sujeto trascendental	Pág. 8
3. Nietzsche “responde”	
3.1. La “respuesta” a Descartes	Pág. 12
3.2. La “respuesta” a Kant	Pág. 13
4. Verdad y mentira en Nietzsche	
4.1. La verdad como perspectiva	Pág. 15
4.2. El cuerpo y el arte como verdad	Pág. 18
5. Conclusiones	Pág. 23
6. Bibliografía	Pág. 29

1. INTRODUCCIÓN

Verdad y conocimiento son y han sido categorías centrales en la historia del pensamiento humano. El ser humano ha desarrollado a lo largo de su historia diferentes modos de conocimiento. Ha recorrido y sigue recorriendo diferentes caminos para entender el mundo en el que vive, para entenderse a sí mismo, para darle un sentido, un significado a su existencia. A través de la magia, de la religión, de la filosofía, de la ciencia, ha intentado e intenta encontrar respuestas y en ellas y en su búsqueda, está explícita o implícitamente presente el tema de la verdad, de lo verdadero.

En la Modernidad, el sujeto (el hombre) se piensa a sí mismo como estructura racional no afectada por el devenir temporal, este “ocultamiento” de su historicidad será denunciado por Nietzsche. La “verdad” es pensada como adecuación, como coincidencia, identidad, armonía preestablecida entre el sujeto racional y la naturaleza regida por principios constantes.

La constitución del sujeto moderno es un proceso histórico, materializado por individuos concretos como Galileo, Descartes, Kant, etc., y por prácticas sociales histórica y socialmente situadas.

En su *Discorsi* aparecido en 1638, Galileo, da muestras ya de la configuración de este sujeto moderno en los términos antes señalados: “*Mobile... mente concipio omni secluso impedimento* - “concibo en mi mente algo movable totalmente abandonado a sí mismo”¹.

Al respecto Cuervo, Genise y Rodríguez, explican “Ese “concebir en la mente” es aquel “darse a sí mismo un conocimiento” a partir de una determinación sobre las cosas. Es un procedimiento que Platón caracteriza, con respecto a la *mátesis* de la siguiente manera: *analabon autos ex astou ten epistemen (Menón, 5 d.4)*: “extrayendo y levantando - pasando por encima de lo otro - el conocimiento mismo a partir de sí mismo”. “En ese *mente concipere* se concibe de antemano aquello que debe ser uniformemente determinante para todo cuerpo como tal, es decir, para toda corporeidad. Todos los cuerpos son iguales. Todo lugar es igual a otro: todo punto temporal es igual a otro.”²

Descartes, Hume y Kant pueden ser considerados como los “exponentes” filosóficos de la racionalidad moderna. Históricamente el racionalismo y el empirismo estaban enfrentados por sus posturas acerca del origen del conocimiento. Unos remitían este origen a la razón y los otros, a la experiencia, sus referentes máximos eran Descartes y Hume, respectivamente. A partir de Kant, ambas posturas se sintetizan y ubican en el mismo ámbito de la episteme: el de la ciencia. Kant no sólo rescata la razón y la experiencia para explicar el conocimiento, también, establece que el único conocimiento que merece tal nombre es el científico.

En la Edad Moderna se desarrolla el proceso general de *subjetivación del conocimiento*, es en el *sujeto* y de acuerdo con las capacidades de recepción de los

¹ Cuervo, O., Genise, G. y Rodríguez, M.A. “El proyecto de la ciencia moderna y su fundamentación filosófica” – pág. 78. En “Hacia una visión crítica de la ciencia” – DIAZ, E. y HELER, M. – Editorial Biblos – Buenos Aires -1992

² Cuervo, O. y otros. Op. Cit. Págs. 78 y 79.-

sentidos y de síntesis de la razón, donde se dan las únicas posibilidades de conocimiento. Esta concepción se inaugura con Descartes y alcanza su descripción definitiva en Kant, para quien el conocimiento, en la medida en que es la elaboración de la materia provista por los sentidos, queda reducido al ámbito exclusivo de la ciencia natural*. Respecto al arte, donde no obstante se da la percepción sensible, se lo interpreta en función subjetiva, al solo efecto del *agrado o satisfacción*, sin pretensión alguna de verdad y objetividad.³

Heidegger considera que lo que caracteriza al pensamiento moderno es “la relación sujeto-objeto, donde el sujeto se refiere primariamente al “yo humano”, al hombre”. A diferencia del “*hypokeymenon*” de los griegos, “a partir de la filosofía moderna el ente es pensado como lo representado, aquello que se coloca enfrente por la actividad del representar el objeto frente al sujeto, donde el sujeto en su actividad tiene la primacía. Consecuentemente la época moderna buscará la certeza de la verdad no ya en el objeto, sino en el sujeto, en el yo”.⁴

Esta primacía del sujeto en el proceso de conocimiento supone la superación del pensamiento filosófico realista (vigente hasta el S. XVI), para quien el conocimiento es la resultante de una actitud natural y espontánea del ser humano. El objeto - las cosas - sobreviene hacia el sujeto quien está provisto de facultades (inteligencia, pensamiento) que le permiten recibir impresiones, elaborarlas y obtener una idea de lo que son las cosas que existen ahí. A esta actitud “realista” se va a contraponer una actitud “idealista”. El conocimiento ya no es un acto espontáneo, es un acto deliberado del sujeto, supone un esfuerzo voluntario por parte de él para conocer, hay una decisión por conocer. Este carácter voluntario que tiene el pensamiento idealista se expresa claramente en la teoría cartesiana del juicio. La voluntad es la que afirma o niega, el entendimiento se limita a presentar ideas a nuestra mente. El idealismo considera al conocimiento como una actividad que va del sujeto a las cosas, como una actitud elaborativa de conceptos, al cabo de cuya elaboración surge la realidad de la cosa, ella es el último escalón del sujeto pensante. En consecuencia, la actitud idealista es artificial, adquirida y voluntaria.

El perspectivismo nietzscheano, en abierta contradicción con la línea dominante en la filosofía moderna, niega el carácter fundante de la *res cogitans* y sostiene que el fundamento del saber es el cuerpo, es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como guía, ya que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundada que la creencia en el espíritu. El cuerpo no es entendido aquí como naturaleza humana, sino que hace referencia a lo singular, lo contingente, lo precario, lo históricamente situado.

La pretensión de universalidad es cuestionada seriamente por Nietzsche en su concepción de perspectivismo, que salva la singularidad de quien conoce. “La negativa

¹ Debe tenerse en cuenta que recién en el Siglo XIX se inicia con fuerza el desarrollo de las ciencias humanas y sociales.

³ Moralejo, E. “La Hermenéutica contemporánea” – págs. 142-143, en “Metodología de las Ciencias Sociales” – DIAZ, E. (Editora) – Editorial Biblos – Buenos Aires - 2000

⁴ Laiseca, Laura “La interpretación de Heidegger del Nihilismo de Nietzsche ” – Pág. 114, Centros de Estudios Filosóficos N° 6 Buenos Aires, 1996

nietzscheana a aceptar la universalidad de la razón no debe entenderse como relativismo subjetivista. La perspectiva es lo más real que existe si es que existe algo real”⁵.

En síntesis, con Descartes (1596-1650) se inicia el desarrollo de la corriente filosófica denominada Idealismo, propuesta que será concluida por Kant (1724-1804), cuya influencia en el pensamiento filosófico occidental se extiende hasta nuestros días. La filosofía de Nietzsche (1844-1900) se podría considerar como un “contramovimiento” al Idealismo preponderante durante el Siglo XIX, en particular el Idealismo alemán.

El presente trabajo, reseñará las ideas centrales de los planteos de Descartes y Kant, a continuación la postura de Nietzsche ante ellos y finalmente su propuesta respecto al conocimiento y a la verdad.

⁵ Cuervo, O, y otros Op. Cit. pág. 46

2. CONOCIMIENTO Y VERDAD EN LA MODERNIDAD

2.1. Descartes: muchas dudas, una certeza

“El inicio de la modernidad lo marca la búsqueda de la certeza de la verdad en el sujeto, no ya en el objeto como en la época de los griegos. Así el “representar” es al mismo tiempo un “anteponer” el objeto frente al sujeto, pero también un “tomar algo en posesión”. Proceso que comienza con Descartes, quien reduce la naturaleza a “res extensa”, desvalorizándola como mero objeto para un sujeto; no sólo como objeto de conocimiento, sino y más aún como objeto de “dominio” para el sujeto, lo que le permitirá a los seres humanos convertirse en “amos y poseedores de la naturaleza” como se enuncia en el *Discurso del método*”.⁶

Buscar algún conocimiento que resultara absolutamente evidente en cuanto a su verdad constituyó el punto de partida de la construcción cartesiana. El examen de los diferentes tipos de conocimiento con el propósito de averiguar si presentaban o no aspectos dudosos, llevan a Descartes a concluir que “*todos* los conocimientos resultan dudosos, si no están fundados directa o indirectamente en la evidencia de la conciencia captándose a sí misma en su pura inmediatez: es decir, en el *cogito ergo sum*. En efecto, la información que proporcionan los sentidos puede ser engañosa: aunque resulte, *en apariencia*, evidente el conocimiento de un objeto que se conoce por vía sensorial, bien puede suceder que no sea verdadero; que sea una ilusión perceptual”⁷.

El filósofo francés excluye en consecuencia a los datos de los sentidos como criterio de verdad. También elimina como verdades evidentes a los conocimientos lógicos y matemáticos, porque este tipo de enunciados que se apoyan en las vivencias propias del trabajo de estas disciplinas encierra momentos de duda, momentos de incertidumbre. Con la única certidumbre que se queda Descartes, es con la evidencia de su propia duda, de la única información de la que no puede dudar. (Samaja, 2000).

“En el fondo el *cogito ergo sum* supera la duda, sencillamente porque no expresa otra cosa que *la conciencia captándose a sí misma en su pura inmediatez*. Es decir, lo que queda más allá de toda duda no es algún contenido particular del “yo”, sino simplemente el “yo”, en tanto acto de pensar. Porque si pienso, lo que seguro está ocurriendo es que “YO” pienso. Porque si yo no pudiera adjudicarme *a mí mismo* lo que pienso no sería un pensamiento.”⁸, explica Samaja

El mismo autor agrega, refiriéndose al planteo de Descartes “Todo lo que un yo piensa, es verdadero – con verdad evidente – como “acto de pensamiento” de ese Yo, aunque no lo sea como “estado de cosas” del mundo real o de las construcciones matemáticas. ... Una vez que se ha establecido la pura verdad del “yo”, se rompieron las amarras con el mundo. ... Si lo que el yo piensa es o no una verdad objetiva, esto está en duda. Porque en cuanto yo quiero salir de mí mismo y busco establecer algo como

⁶ Laiseca, Laura “Nihilismo y superación. La dimensión advenidera del “Ultimo Dios” en Heidegger”, TOPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fé (Rep. Argentina) – N° 10, 2002 pág 47

⁷ Samaja, Juan “El lado oscuro de la razón” - JVE Psiqué – Buenos Aires – 2000 Pág 38

⁸ Samaja, J. Op. Cit. Pág 39-40

verdadero en el mundo de las cosas (reales o ideales), entonces el conocimiento queda afectado por la duda, queda afectado por la posibilidad del error.”⁹

Descartes, en su *Segunda Meditación: de la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil del conocer que el cuerpo*, expresa su certeza y sus dudas:

“Para mover el globo terrestre de su lugar y trasladarlo a otro, Arquímedes no pedía sino un punto fijo y seguro. Así tendría yo derecho a concebir grandes esperanzas si fuese lo bastante afortunado como para encontrar solamente algo cierto e indudable.

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; me convengo de que jamás ha existido nada de cuanto mi memoria llena de mentiras me representa; pienso que no tengo sentido alguno, creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de mi espíritu. ¿Qué podrá considerarse verdadero, pues? Acaso sólo que no hay nada cierto en el mundo.

Pero, ¿qué sé yo si no habrá alguna otra cosa diferente de las que acabo de juzgar inciertas y de las que no puede haber la menor duda? ¿No habrá acaso un dios o algún otro poder que me ponga estos pensamientos en el espíritu? Esto no es necesario, pues quizá yo soy capaz de producirlos por mí mismo. Pero, al menos, ¿no soy yo acaso alguna cosa? Pero ya he negado que tenga algún sentido ni cuerpo alguno. Vacilo, sin embargo, pues ¿qué se sigue de ahí? Soy de tal modo dependiente del cuerpo y de los sentidos que no pueda existir sin ellos? Pero he llegado a convencerme de que no había absolutamente nada en el mundo, que no había ni cielo, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpo alguno. ¿Acaso no me he convencido también de que no existía en absoluto? No, por cierto; yo existía, sin duda, si me he convencido, o si solamente he pensado algo.

Pero hay un engañador (ignoro cuál) muy poderoso y muy astuto que emplea toda su habilidad en engañarme siempre. No hay, pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engañeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada en tanto que piense ser alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu.

Encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado de mí. *Yo soy, yo existo*: esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? A saber, todo el tiempo que yo piense, pues quizás podría suceder que si yo dejara de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, o una razón, que son términos cuyo significado antes me era desconocido.

Pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente. Por cierto no es poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza. Pero ¿por qué no pertenecerían a ella? ¿No soy acaso el mismo que ahora duda de casi todo que, sin embargo, entiende y concibe ciertas cosas, que asegura y afirma que sólo éstas son verdaderas, que niega todas las demás, que quiere y que desea conocer más, que no quiere ser engañado, que imagina muchas cosas, incluso algunas a pesar suyo, y que siente también muchas cosas como por intermedio de los órganos del cuerpo? ¿Hay algo de todo esto que no sea tan verdadero como es cierto que soy y que existo, aun cuando durmiera

⁹ Samaja, J. Op cit. Pág. 41-42

siempre y aquel que me ha dado el ser empleara todas sus fuerzas para engañarme? ¿Alguno de estos atributos, puede ser distinguido de mi pensamiento o puede decirse que exista separado de mí mismo? Pues es de suyo tan evidente que soy yo el que duda, el que entiende y el que desea, que no es necesario añadir nada aquí para explicarlo. Y también tengo ciertamente la potencia de imaginar, pues, aunque pueda suceder (como he supuesto antes) que las cosas que imagino no sean verdaderas; sin embargo, esta potencia de imaginar o deja de existir realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. En fin, yo soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que estas apariencias son falsas y que yo duermo. Lo concedo, sin embargo, por los menos, es muy cierto que me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar.”¹⁰

Para Descartes lo único indudable es el acto de pensar, pero no lo pensado en el acto de pensar. Recurre al argumento del genio maligno - que se empeña en engañarlo poniendo en su mente pensamientos evidentes pero falsos - para demostrar que un pensamiento no contiene nunca, en su estructura como pensamiento, ninguna garantía de que el objeto pensado corresponda a una realidad fuera del pensamiento. Finalmente concluye, sólo existe un pensamiento que es el único que tiene en sí mismo la garantía de que el objeto pensado existe fuera de él. Ese pensamiento único es la idea de Dios.

En síntesis, el filósofo francés funda en el Yo la evidencia inicial, pero la objetividad y la universalidad del saber científico quedan revalidadas con la demostración de la existencia de Dios. Dios para Descartes consagra la continuidad de la razón.

2.2. Kant y el sujeto trascendental

Kant es el creador de la síntesis entre Apriorismo y Empirismo más exitosa del S. XVIII, logrando la formulación completa del Idealismo Trascendental. Estuvo situado en el cruce de las tres grandes corrientes ideológicas que surcaban ese siglo: el racionalismo de Leibniz, el empirismo de Hume y la ciencia positiva físico matemática de Newton.

Kant, en el prólogo de la segunda edición de “*Crítica a la razón pura*” (1787) plantea – haciendo referencia a la física -:

“Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo: que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas; ... los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la

¹⁰ Cuervo, O. y otros. Op. Cit. Págs. 83 a 85.

naturaleza... sino en la (calidad) de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace.”

“Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimiento de razón, con la metafísica. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos... Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. ... Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo cómo se pueda a priori saber algo de ella ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atendido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar éste mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los *conceptos*, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber *a priori* algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia* en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo enseguida una explicación fácil, porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto a priori, regla que se expresa en conceptos a priori, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tiene que concordar.

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa.”¹¹

El planteo efectuado por este filósofo puede ser asimilado a una inversión copernicana en el ámbito del conocimiento, mediante una inversión de la relación entre el sujeto y el objeto. Kant va a mostrar que en la relación de conocimiento, el ser, no es un ser “en sí”, sino un ser objeto, un ser para ser conocido, puesto lógicamente por el sujeto pensante y cognoscente como objeto de conocimiento, como una realidad trascendente. Terminó definitivamente con la idea del “ser en sí”.

Uno de los ejes de su planteo filosófico es considerar que la filosofía es ante todo una teoría del conocimiento, y a diferencia de sus predecesores – que se referían al conocimiento en términos potenciales – él habla de un conocimiento ya establecido, la ciencia físico-matemática. En consecuencia, cuando habla de conocimiento se refiere al conocimiento científico matemático de la naturaleza. “Al investigar el conocimiento, no va a volver su mirada sobre el sujeto que hace ciencia sino *hacia el objeto* de la ciencia, y en los productos que la ciencia ha venido entregándonos (en los teoremas matemáticos, en las leyes físicas y químicas,...)”¹².

¹¹ Cuervo, O. y otros. Op. Cit. Págs. 93 a 95

¹² Samaja, J. Op. Cit. Pág. 58

Planteará que sostener que el conocimiento sólo queda determinado por el objeto (por los datos empíricos que proceden de él), implicaría decir que la ciencia (en tanto conocimiento universal y necesario) no es posible, conclusión inadmisible porque la ciencia existe. Dado que parte de esta convicción y de ella va a extraer sus conclusiones, no se va a preguntar si la ciencia es posible, porque hacerlo significaría desconocer que la ciencia es un hecho en la cultura humana. (Samaja, 2000)

Ante ello, este filósofo propondrá que el sujeto contiene - a priori - la posibilidad del conocimiento de leyes en la naturaleza, la posibilidad de un conocimiento universal y necesario - no sólo un saber contingente y empírico -. A ese sujeto Kant lo denominará “*sujeto trascendental*”, que es un sujeto dual: por una parte, un sujeto empírico encargado de recibir los datos empíricos y estar atento a la información de la experiencia; pero por otro lado, hay otro sujeto (sujeto trascendental) que agrega al objeto de la ciencia la dimensión o la forma de la ley. Respecto al sujeto trascendental, Samaja explica que no se lo puede objetivar, porque él representa el conjunto de condiciones de posibilidad que dan cuenta de la ciencia, de toda objetivación. (Samaja, 2000)

No se puede tipificar a Kant como un apriorista, él no plantea que se tenga un conocimiento a priori, porque espacio, tiempo y las categorías no constituyen conocimiento - son condiciones de posibilidad -. A diferencia de Descartes, que afirmaba la existencia de un conocimiento a priori, un conocimiento heredado del patrimonio racional del Dios, afirmará - en concordancia con los empiristas - que el hombre no tiene ningún conocimiento innato, viene al mundo desnudo de todo conocimiento.

Por otra parte, expondrá que no se puede afirmar algo sobre la “cosa en sí”. Sólo se puede afirmar la regla como regla de toda experiencia posible, sirve para determinar el fenómeno (lo que es en tanto se manifiesta) pero no al *noúmenon* (la cosa en sí). Cuando el noúmenon afecta los sentidos del sujeto está poniendo de manifiesto su existencia (que es real), el sujeto la configura como fenómeno pero no la puede determinar en sí misma.

Ampliando este tema, Samaja escribe “De manera que todo fenómeno..., tiene dos componentes: tiene una materia, que está dada por las impresiones sensoriales o vivenciales que proceden de las afecciones que las cosas en sí producen en mi facultad sensorial (sin que pueda decir nada más respecto de ese origen), y una forma. Esa forma es la espacialidad y la temporalidad... Lo que puedo hablar de los fenómenos, con alcance universal, es de su forma; no de su materia. Y esta forma, esta configuración del componente material, es un aporte “regular” (no arbitrario) de nuestra subjetividad: de esa “instancia” que hemos llamado Sujeto Trascendental. ... y que es la que nos permite tener “experiencias científicas”¹³

En su obra “Crítica de la Razón pura”, es donde Kant plantea que es imposible conocer las cosas en sí mismas, en consecuencia plantea la imposibilidad de la metafísica como ciencia, como conocimiento teórico especulativo. Esto no debe

¹³ Samaja, J. Op. Cit págs. 78 -79

interpretarse como que niegue la existencia a la metafísica, sólo plantea que deberá recorrer “otros caminos” - no los científicos- para acceder a los objetos de la metafísica.

Pretende fundamentar la posibilidad del conocimiento científico – en tanto conocimiento objetivo, universal y necesario – en el Yo, en la instancia individual y libre. A diferencia de Descartes no recurre a Dios como última instancia de validación. Al respecto, expresa Samaja “Kant pretende derivar del Yo (finito e imperfecto) el sistema de los presupuestos de la Ciencia, es decir, de un saber infinito y perfecto.”¹⁴

Kant parte del supuesto de que el Sujeto es libre, en consecuencia y por serlo, se encuentra esencialmente comprometido en un ideal de universalización y de regulación. Ante la situación de elección - que supone la libertad -, la conducta del sujeto se encuentra expuesto y es al mismo tiempo responsable de las conductas desarrolladas por los otros “yo”

Para él, la situación originaria del hombre es encontrarse en situación de “interferencia” con todos los otros sujetos, en ella todo sujeto objetiva a los demás, es decir, tiende a negar al otro como un Yo. Esto constituye una contradicción en el fundamento mismo del Yo, contradicción que se resuelve para Kant mediante el imperativo categórico - como mandato -, que impide la destrucción del sujeto. Por medio de una ley – no natural – que rige a los sujetos libres en tanto son capaces de buscar conscientemente su propio fin y que lo hace responsable de lo que advenga como resultado de su acción.(Samaja, 2000)

Agrega Samaja, que esta ley no manda ningún contenido particular sólo alude a la forma, que pueda tener la forma de universalidad, que pueda valer para todos y además no tiene carácter coercitivo. Para este autor, la fuerza de esta ley se sustenta en la ley de la reciprocidad – la acción de todo Yo posee como inmediata consecuencia la posibilidad de una acción recíproca-

Con el imperativo categórico plantea un imperativo de universalización. ...”Kant era consciente del trasfondo conflictivo de los acuerdos humanos, con lo cual la ciencia... no aparece como una consecuencia necesaria, natural del hombre, sino como resultado de una elección, de un proyecto y un *disciplinamiento de su existencia*. El proyecto de la cientificidad,..., de un saber compartido según normas, ... es, en el fondo, la traducción de un proyecto de sociabilidad que podría abortar... Y de hecho ha sido abortado con frecuencia.”¹⁵

Para este autor en las tesis kantianas, está la idea de que todo el sistema de las categorías del intelecto tiene su fundamento en esta unidad del yo y esta unidad es al mismo tiempo punto de partida y punto de llegada de un esfuerzo de la humanidad desde los fondos prehistóricos e históricos de la guerra. (Samaja, 2000)

A criterio del mismo autor “Kant tenía en su espíritu, como gran valor revolucionario de su cultura, la teoría de Rousseau: la teoría del contrato social. De esa

¹⁴ Samaja, J. Op. Cit. Pág. 98

¹⁵ Samaja, J. Op. Cit. Pág. 108

colisión permanente de las voluntades entre sí surgirá en cierto momento, la voluntad de construir un acuerdo que se traducirá en una Voluntad General”.¹⁶

¹⁶ Samaja, J. Op. Cit. Pág. 109

3. NIETZSCHE “RESPONDE”

3.1. La “respuesta” a Descartes

Son escasas - en la obra de Nietzsche editada en vida -, las referencias al filósofo francés. En *El Nacimiento de la tragedia*, toma el tema de la *veracidad divina* como fundamento del conocimiento humano planteado por Descartes, rechazando de plano esta tesis.

En *Más allá del bien y del mal en un sentido extramoral* se encuentran dos referencias importantes y, una secundaria en *Genealogía de la Moral*. (Laiseca, 2001) En la primera cita “discute el nuevo concepto del sujeto cartesiano, el cual se revela como un “atentado” contra la concepción medieval de “alma”. Pero sorprendentemente Nietzsche afirma que tal teoría es “anticristiana” pero no “antirreligiosa”. La razón de tal afirmación se fundamenta del siguiente modo. Si bien Descartes niega la autoridad de la fe, fundamenta su “creencia” en la razón en el principio de la verdad divina, restituyendo la creencia en un Dios que, si bien no es idéntico al cristiano, es una nueva variante de un Dios secularizado, fundamento del conocimiento humano. ... Nietzsche aludirá al “viejo problema teológico de “creer y saber”, referencia directa al idealismo alemán,..., pues se trata en realidad de la opción entre “instinto” y “razón”. Descartes sería asimilado del lado de la razón... Sin embargo, en la aparente restitución de la razón por parte de Descartes se ocultaría una creencia. A saber, la “creencia en la gramática” y la creencia en un Dios como fundamento de todo conocimiento”¹⁷.

En sus escritos póstumos, Nietzsche argumenta su desacuerdo con el planteo de que el yo (sujeto) es condición para el “pienso”. Básicamente rechaza la causalidad, considerando que no hay razón suficiente para afirmar la existencia del sujeto, tanto en términos de que el yo es la causa condicionante del pensar como que el pensamiento fundamenta al yo; siendo para Nietzsche la creencia en la gramática lo que ha originado el prejuicio de la creencia en el sujeto (Laiseca, 2001).

“Lo que más me separa fundamentalmente de los metafísicos es lo siguiente: no les admito que el “yo” es el que piensa, por el contrario tomo al yo mismo como una construcción del pensamiento, del mismo rango que “materia”, “cosa”,..., es decir, sólo como una ficción regulativa, con cuya ayuda una especie de constancia y por lo tanto de cognoscibilidad es puesta e imaginada en el mundo del devenir”¹⁸.

Respecto al argumento del genio maligno empleado por Descartes, “Nietzsche cree que tal argumento sirve para hacer que todo conocimiento se vuelva dudoso y pasar rápidamente a la necesidad de pensar en Dios, como la ulterior garantía de que tanto mis sentidos como mi razón no me engañan. La tesis nietzscheana, desde la posición perspectivista, sería la contraria, a saber, que necesariamente nuestros sentidos y nuestra razón nos engañan, pero para nuestra propia conservación”.¹⁹ Concluye Laiseca, todo el sistema cartesiano estaría basado en un prejuicio moral, en la voluntad de verdad que animó todo el racionalismo de su siglo.

¹⁷ Laiseca, Laura: “El Nihilismo Europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche”, pág. 96-97, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2001

¹⁸ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 97

¹⁹ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 98

3.2. La “respuesta” a Kant

En el *Crepúsculo de los ídolos* desarrolla la historia del “error”, que comenzaría con Platón, donde la “Idea” es relativamente inteligente, simple y convincente y, la verdad tiene fundamento divino. La segunda fase, se desarrolla con el Cristianismo, con él la “Idea” se vuelve más sutil, capciosa e inaprensible y el mundo “verdadero” es “inalcanzable” pero “prometido”. Finalmente, en la tercera fase, la “Idea” se torna “sublime, nórdica”, en términos de Nietzsche y se ve a través del escepticismo kantiano. Con Kant, el mundo “verdadero” se vuelve, además, en “indemostrable” – no se lo puede conocer, sino sólo pensar -. Se transforma también en “imprometible”. En consecuencia, para Nietzsche, la “Idea” no puede ser más objeto de conocimiento, se ha vuelto “cosa en sí”, sólo pensable y obligatoria – imperativa - como Idea práctica” (Laiseca, 1994-1995)

“Para él la historia del “error” “concluye con la ciencia, puesto que la ciencia positiva todavía conserva esta creencia en una verdad “incondicionada” al ser una última fase de la creencia en la verdad. Precisamente la creencia en Dios pensado como “la verdad”, es lo que Nietzsche pretende desenmascarar como la “mentira”, que condiciona toda la historia de la filosofía desde Platón hasta el Positivismo, pasando por la filosofía medieval y la filosofía kantiana”²⁰.

Siguiendo a la misma autora, en su artículo “Nihilismo de la Moral y Nihilismo de la Metafísico de Nietzsche y Heidegger”, explica que el juicio negativo de Nietzsche respecto a Kant, ya se había manifestado anteriormente en *Aurora*, donde culpa a los filósofos “alemanes” de haber restablecido el “culto al sometimiento” por sobre el “culto a la razón”, propio del Iluminismo. “Parafraseando el propósito de Kant expresado en el segundo prólogo a la *Crítica de la razón pura*, comenta Nietzsche: “para hablar con Kant, quien determinó su propia tarea como “abrir nuevamente camino a la creencia, en tanto se fije límites al saber”. Empero se podría preguntar qué “creencia” es aquí mentada. Pregunta que Nietzsche respondería afirmando que Kant representa en la historia de la filosofía una nueva fase de la creencia en el “mundo verdadero”, dado que Kant busca restaurar nuevamente la creencia en Dios pensado como el bien supremo, combinado con una justificación del sentido de la vida a través de la idea de un orden moral del mundo.”

“De tal forma la tarea de Kant significa una nueva fase del resurgimiento de los valores cristianos, esta vez bajo la forma del imperativo categórico en la moral y de la Idea de Dios como: “el Bien en sí”, el Bien entendido con el carácter de la impersonalidad y de la validez universal - ficciones cerebrales (*Hirngespinnnte*) en que se expresa la decadencia (*Niedergang*), el agotamiento de las fuerzas de la vida, la chinería *königberguense*”²¹, escribe Nietzsche.

Como se planteó anteriormente, Kant parte del supuesto que la ciencia existe y su propósito es fundamentarla como conocimiento objetivo, universal y necesario.

²⁰ Laiseca, L. “Nihilismo de la Moral y Nihilismo de la metafísica en el pensamiento de Nietzsche y Heidegger” en Cuadernos del Sur, Filosofía, N° 26, 1994-1995 – Bahía Blanca, Dto. de Humanidades Universidad Nacional del Sur, Pág. 67

□ Cabe aclarar que Königsberg es la ciudad natal de Kant.

²¹ Laiseca, L. Op. Cit (1994-1995) Pág. 66

Nietzsche recurre en términos simbólicos al “concienzudo del espíritu” para demostrar que en la ciencia subyace el miedo a lo desconocido y esto ha llevado al científico a buscar “reglas” en la realidad para conocerla y controlarla.(Laiseca, 2001):

“Por eso la búsqueda de reglas es el primer instinto del hombre de conocimiento; mientras que naturalmente con el establecimiento de reglas no se ha “conocido” nada en absoluto! De lo que se sigue, la superstición de los físicos: quienes opinan que se ha conocido, allí donde pueden aferrarse, donde la regularidad de los fenómenos permite la aplicación de fórmulas simplificadas. Sientan “seguridad”, mas detrás de esta seguridad intelectual se encuentra disfrazado el apaciguamiento del temor. El miedo ante lo no calculable es el instinto que está detrás de la ciencia.”... “ Lo conocido provoca confianza, lo “verdadero” es algo que despierta el sentimiento de seguridad ”²²

“Los físicos creen en un “mundo verdadero” a su modo: una sistematización del átomo fija, igual para todo ente, bajo movimientos necesarios, de tal modo que para ellos el “mundo aparente” se reduce al lado de lo universal y al ser necesario y universal, que es accesible para todo ente a su modo... Pero se equivocan con esto: el átomo que ellos colocan, se deriva de la lógica de toda conciencia perspectivística, por lo tanto él mismo es una ficción subjetiva ”²³ Particularmente, se detiene en la física ¿??????

En síntesis, a esta creación de un mundo objetivo y regido por reglas fijas es lo que Nietzsche considera una ficción, porque el observador es el que determina lo que va a observar, crea un modelo y desde él analiza la realidad. Cabe aclarar que, Nietzsche cuestionaba a la ciencia de su época que aspiraba a alcanzar la verdad absoluta, no a toda concepción de ciencia. (Laiseca, 2001)

²² Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Págs. 103-104

²³ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 104

4. VERDAD Y MENTIRA EN NIETZSCHE

4.1. La verdad como perspectiva

Para Nietzsche, la verdad en un sentido absoluto no existe y es una ilusión inventada por el hombre, predeterminado a la no-verdad.

La tesis de Nietzsche tiene sus razones y es “en oposición a la tradición racionalista y positivista dominante en el S. XIX. Ella se dirige contra la creencia de una verdad absoluta, sea la de la ciencia o la de la metafísica. No es la posibilidad de todo conocimiento lo que niega sino su carácter absoluto y afirma, por el contrario, que toda perspectiva ha de ser necesariamente relativa”.²⁴

La “verdad” tiene en Nietzsche un doble significado, por una lado es en realidad la “mentira”; por el otro Nietzsche llama “sus verdades” al resultado de su posición escéptica con respecto a Dios pensado como la verdad suprema²⁵.

El centro de la reflexión nietzscheana lo ocupa la crítica al nihilismo de la moral cristiana, por eso Nietzsche se separa conscientemente de la metafísica a la cual interpreta como producto de la moral. Ésta es la causa del pesimismo y del nihilismo. Precisamente: “*en una muy determinada interpretación, en la interpretación moral y cristiana se esconde el nihilismo*”... Los valores de la moral se desvalorizan al mostrar en su última fase de qué modo la “voluntad de verdad” entendida como una voluntad tendiente hacia Dios, hacia un mundo verdadero en el más allá, es en realidad una “voluntad de nada”²⁶, explica Laiseca.

Según Nietzsche, el filósofo se equivoca al no admitir que el conocimiento es un producto del intelecto y una simulación del mismo, desarrolla las formas y los conceptos a partir de los datos de la sensibilidad. Ellas son sólo una desfiguración de la realidad de las cosas y no dicen nada con respecto a su verdad. (Laiseca, 2001)

¿En qué sentido es para el hombre alcanzar la verdad una tarea imposible?, pregunta Laiseca remitiendo a los fundamentos de Nietzsche. “En primer lugar, ya desde épocas tempranas Nietzsche presentará las bases de lo que dentro de la gnoseología se conocería posteriormente como el perspectivismo. En sus escritos “Sobre el pathos de la verdad” de 1872 y “Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral” de 1873, el entendimiento es caracterizado como un “aparato simplificador”, cuya tarea, en una primera fase, es elaborar los conceptos y las palabras a partir de la multiplicidad de impresiones. En una segunda fase, a partir de los conceptos más elementales, forma idea cada vez más generales en una gradación, llegando a los conceptos más abstractos, propios de la filosofía. Con el desarrollo de la cultura y el lenguaje ese origen es olvidado, tomándose estos conceptos por adecuados y verdaderos, es decir por coincidentes con una realidad externa. Esta situación se

²⁴ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Págs. 75-76

²⁵ Laiseca, L. Op. Cit. (1994-1995) Pág. 67

²⁶ Laiseca, L. Op. Cit (1994-1995) Pág. 63

vuelve más grave a medida que el intelecto crea conceptos más abstractos para abarcar toda realidad, con lo cual se cae en una clase de autoengaño y automentira.”²⁷

Esta inadecuación de los conceptos con las cosas se debe a dos razones. “En primer lugar, Nietzsche descarta la posibilidad de una intuición intelectual que captaría lo que sea “la cosa en sí” o la esencia de las cosas”²⁸, en clara oposición a lo afirmado por Descartes. “No existe según su punto de vista tal facultad, sino que todo conocimiento obedece a una determinada “perspectiva”, es decir, a un punto de vista particular distinto en cada especie. De esta forma, la especie humana, presta atención a todos aquellos estímulos que son necesarios para su preservación, desoyendo otros.”²⁹

La primer forma del “arte de simulación” del intelecto humano es - para Nietzsche - el lenguaje, que surge ante la necesidad de la vida en común, es una convención. El hombre construye conceptos y verdades fijas para poder comunicarse, pero el lenguaje no es la expresión adecuada para “toda realidad”. El tomar a tal convención como la “verdad”, lleva al hombre a pensar que las reglas del lenguaje se corresponden con las “leyes de la verdad”. “La verdad, en el sentido de correspondencia del juicio de las cosas, es relativizada al punto de volverse una “ficción” necesaria para la vida. Las palabras son metáforas que describen sólo relaciones del hombre con las cosas, pero no son las cosas mismas.”³⁰

“La ambigüedad del lenguaje es notable, pues intenta hablar más allá de la metafísica y evitar la dualidad fenómeno-cosa en sí. Los conceptos no serían adecuados al fenómeno e inadecuados a la cosa en sí. Este es el punto que separa a Nietzsche de Kant para quien la ciencia del fenómeno era posible, aunque no se pudiera conocer la cosa en sí”.³¹ En consecuencia, la verdad científica es para él una forma más de la “mentira”, siendo sus leyes y sus regularidades productos del intelecto humano.

Para Nietzsche tampoco es posible el conocimiento último de las cosas, – pero por razones diferentes a Kant -, debido a que la totalidad de lo real está en permanente devenir, determinada por el eterno retorno, con lo cual el conocimiento de toda substancia última es imposible. Este carácter de perpetuo devenir que posee la realidad hace que sea intrapable por los esquemas construidos por el intelecto humano. En consecuencia, deben ser excluidas las categorías metafísicas como substancia, finalidad, unidad, etc. (Laiseca, 1998)

En síntesis, la conciencia, el intelecto tiene como función configurar esquemas de permanencia – los conceptos -, luego los relaciona y los interpreta; todo pensamiento consciente, racional, es una interpretación de la realidad. No existe un más allá de la conciencia para conocer, una esencia, una “cosa en sí”. (Laiseca, 2001)

Por consiguiente, explica Laiseca, siguiendo los razonamientos del filósofo “todo conocimiento se vuelve relativo, provisorio, no permanente. Han sido los

²⁷ Laiseca, L. “Nihilismo, fin de la metafísica y secularización en el pensamiento de N, H y Vattimo” e Actas del Twentieth World Congress of Philosophy”, Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, Bostón, 1998 Págs. 1-2.

²⁸ Laiseca, L. Op. Cit. (1998) Pág. 2

²⁹ Laiseca, L. Op. Cit. (1998) Pág. 2

³⁰ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 77

³¹ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 78

conceptos y las “formas” propias de la metafísica, las que han dado una apariencia falsa de permanencia a los entes en devenir constante. Pero en ningún momento debe olvidarse que los conceptos son formas “simplificadas”, regidas por la perspectiva particular del ser humano para su desarrollo. Consecuentemente tampoco el conocimiento científico es definitivo, ni desinteresado. También la ciencia como capacidad para alcanzar la verdad última es una “mentira”.³²

Como podrá observarse, los planteos de Nietzsche van en oposición a la búsqueda de certeza de la verdad absoluta que caracterizó el pensamiento filosófico desde Descartes hasta Hegel, ello se visualiza cuando escribe:

*“Pienso de otro modo con respecto al no saber y a la ausencia de certeza. El hecho de que algo permanezca desconocido no es mi preocupación. Me alegro de que una clase de conocimiento pueda darse y me maravillo de la complejidad de esta posibilidad”.*³³

Para él no es importante si un concepto o sistema conceptual son verdaderos sino que su interés pasa por determinar si son útiles o no para la especie, su conservación y perdurabilidad. En este contexto, el conocimiento es siempre un medio para un fin.

Respecto a la metafísica, su postura es más radical que Kant – para quien la cosa en sí es pensable – en términos de considerar que no hay una cosa en sí ni para pensar ni para conocer:

*“No obstante admitiendo que hubiera un en sí, algo incondicionado, entonces y por eso no podría ser conocido. Algo incondicionado no puede ser conocido: caso contrario no sería incondicionado. Conocer significa “ponerse en condición para algo”... sentirse condicionado por algo y entre nosotros, es bajo toda circunstancia un fijar, caracterizar y ser conscientes de las condiciones (no un penetrar en esencias, cosas, “en sí”). ... Como los empiristas, cree que son ficciones del intelecto ... Mas la hipótesis perspectivista lo distingue de aquéllos. “Conceptualizar (begreifen) todo significaría eliminar toda relación perspectivística y eso significaría no conceptualizar nada, desconocer la esencia (Wesen) del conocer”*³⁴

Ante la postura del filósofo respecto a la metafísica, Laiseca comentará que en consecuencia Nietzsche se enfrentó con la dificultad de encontrar un nuevo lenguaje no metafísico para explicar como tiene lugar el conocimiento sin un sujeto, substrato de referencias. (Laiseca, 2001)

Finalmente, y según Heidegger, en Nietzsche la palabra verdad significa “lo mismo que lo verdadero, y esto quiere decir: lo en verdad conocido. Conocer es aprehender teórico-científicamente lo real en el más amplio sentido”³⁵. Para este autor,

³² Laiseca, L. Op. Cit. (1998) Pág. 2

³³ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 102

³⁴ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 103

³⁵ Heidegger, M. “Nietzsche” Primer Tomo, Ediciones Destino Colección Ancora y Delfin, Volumen 887, Barcelona, 2000 Pág. 149

la concepción nietzscheana de la esencia de la verdad se mantiene en el ámbito de la gran tradición del pensamiento occidental.

4.2. El cuerpo y el arte como verdad

“Si Descartes piensa al hombre como sujeto, como “yoidad”, cuya actividad propia es el representar en la forma del ante-poner; Nietzsche piensa al sujeto como un “último factum” que es voluntad de poder”, es decir, “un conjunto de instintos, pulsiones y afectos” (lo que Nietzsche llama “cuerpo”), que determina su manera de conocer el ente desde una definida perspectiva. La subjetividad pensada como “voluntad de poder” significa invertir la concepción cartesiana del sujeto e invalidar la supuesta “objetividad” del conocimiento, que encubrirá para Nietzsche siempre la acción de una voluntad de poder, de una determinada “perspectiva””³⁶

Con Nietzsche “irrumpe por primera vez en la historia de la filosofía “lo otro” con respecto a la razón, lleno de luchas desconocidas, pasadizos secretos y trampas... ¿quién es el otro? Nietzsche lo llamará “el cuerpo”... y provocando a la tradición dirá que él es una gran razón, y así lo expresa en “Así habló Zaratustra”:

“He aquí lo que tengo que decir a los detractores del cuerpo. No quiero que cambien de parecer y doctrina, sino tan sólo que digan adiós a su propio cuerpo – y así se callen para siempre”³⁷.

“Cuerpo soy y alma” – así hablaba el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy íntegramente, y ninguna otra cosa; y el alma es sólo una palabra para designar algo del cuerpo. El cuerpo es una gran razón, una pluralidad ditada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas espíritu, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.”³⁸

“Dices “yo” y te enorgulleces de esta palabra. Pero más grande – aunque te resistas a creerlo – es tu cuerpo y su magna razón, que no dicen “yo” oero obran como “yo”.

Lo que percibe el sentido y conoce el espíritu nunca tiene su fin en sí mismo. Sin embargo, el sentido y el espíritu quisieran hacerte creer que son el fin de todas las cosas; tal es su soberbia.

Instrumento y juguete son el sentido y el espíritu; detrás de ellos está el propio ser. El propio ser mira también con los ojos de los sentidos y escucha también con los oídos del espíritu.

En todo momento mira y escucha el propio ser; compara, domina, conquista y destruye. Señorea, y es también el señor del yo.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano, está el poderoso amo, un sabio ignoto que se llama el propio ser. Mora en tu cuerpo. Es tu cuerpo.

³⁶ Laiseca, Laura . Op. Cit. (2002) pág 47

³⁷ Nietzsche, Federico Así habló Zaratustra – CS Ediciones – Buenos Aires 1995 – pág. 32

³⁸ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 100

Hay más razón en tu cuerpo que en tu más profunda sabiduría. ¡Y quién sabe para qué tu cuerpo necesita precisamente de tu más profunda sabiduría!

Dice el propio ser al yo: ¡Siente aquí dolor! Y entonces el yo sufre y trata de pensar una manera de poner término a su sufrimiento. Y precisamente para tal fin debe pensar.

He aquí lo que he de decir a los detractores del cuerpo: su desprecio se origina en su aprecio. ¿Cuál es el origen del aprecio y del desprecio, del valor y de la voluntad?

El cuerpo creador se creó el espíritu como brazo de su voluntad....”³⁹

Se puede observar, en estos pasajes de “Así habló Zaratustra”, que la relación dada desde Descartes hasta el idealismo alemán se invierte. “Todos creyeron en el yo como último fundamento tanto de la acción teórica como de la moral. Por el contrario, y desde Descartes fundamentalmente, el cuerpo tiene un rol secundario, es mera *res extensa*, o bien un substrato que desaparece con la muerte, dejando libre al alma racional inmortal”.

“Ahora es el cuerpo el que toma la palabra, él no sólo tiene razón sino que es la “gran razón”, de la cual la conciencia, o el yo, es sólo una pequeña parte y su superficie. La conciencia es el instrumento de instintos, afectos, impulsos que están en constante lucha y nunca llegan a manifestarse a esta superficie, constituyendo una pluralidad de “voluntades de poder”⁴⁰

Según Heidegger - para Nietzsche – “si la voluntad de poder tiene en el arte su forma más elevada, la posición de la nueva referencia a la voluntad de poder tiene que partir del arte. Pero puesto que esta nueva valoración es una transvaloración de la anterior, la subversión y la contraposición partirán del arte. Esto es lo que expresa el fragmento n.794:

“Nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía son formas de decadencia del hombre. El contramovimiento: al arte”⁴¹.

Dado que desde Platón el mundo sensible es sólo un mundo aparente, negándose así este mundo y esta vida, Nietzsche se va a contraponer diciendo que ese mundo verdadero de la moral es un mundo inventado; eso verdadero, lo suprasensible, es el error. “El mundo sensible,..., el mundo de la apariencia y la falsedad, el error, es el mundo verdadero. Por eso dice Nietzsche:

“El arte como única contrafuerza superior frente a toda voluntad de negación de la vida, como lo anticristiano, lo antibudista, lo antinihilismo par excellence” (n. 853,II)⁴²

“La relación del arte con la verdad fue lo primero que me preocupó: y aún hoy estoy con un pavor sagrado ante esa discrepancia. A ella estaba consagrado mi primer libro; el Nacimiento de la tragedia cree en el arte sobre el fondo de otra creencia: de que no es posible vivir

³⁹ Nietzsche, F. Op. Cit. Págs. 32 y 33

⁴⁰ Laiseca, L. Op. Cit. (2001) Pág. 101

⁴¹ Heidegger, M. Op. Cit. Pág. 78

⁴² Heidegger, M. Op. Cit. Pág. 78

con la verdad, de que la voluntad de verdad es ya un síntoma de degeneración...” (XIV, 368)⁴³.

Hay que recordar que para Nietzsche voluntad de verdad está asociada a “mundo verdadero”, es decir, la voluntad de lo suprasensible – lo que es en sí - negadora de la vida, negadora de este mundo. Ante esto, es que Nietzsche va a decir que este mundo – sensible, material, en constante devenir - es el real y el único verdadero y, a partir de ello es que puede manifestar la relación entre el arte y la verdad y, decir, “*que el arte tiene más valor que la verdad*”(n. 853;IV)⁴⁴, queriendo decir, según Heidegger, “lo sensible es superior y es en sentido más propio que lo suprasensible”, y concluye “*Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad*” (n. 822)⁴⁵. En consecuencia, el arte para Nietzsche tiene claramente un sentido reivindicativo de la vida, de recobrar la fuerza de la sensibilidad. Apareciendo aquí con énfasis su desacuerdo con los planteos racionalistas – idealistas y su pretensión de universalidad y ahistoricidad de las cosas.

En síntesis, para el filósofo el arte tiene más valor que la “verdad” – entendida en los términos de Platón y sus seguidores -; es la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder, y es el contramovimiento por excelencia frente al nihilismo. (Heidegger, 2000)

A partir de considerar que el arte tiene más valor que la verdad, es el lugar más adecuado para superar el nihilismo – y no la filosofía o la ciencia-.

“La mentira es el poder... El arte y nada más que el arte. El es quien en mayor grado hace posible la vida, el gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida”⁴⁶.

Para Nietzsche la voluntad de verdad a toda costa, es negadora de la vida, por eso el arte, como voluntad de engaño, como “bella mentira” es el lugar, donde la vida puede ser afirmada. Aclara Laiseca, que para el filósofo la “mentira” no es buena ni mala en sí misma, lo que importa es saber si ella es negadora o afirmadora de la vida, dado que ambas instancias son posibles. Así a la “mentira” del arte dionysíaco (que afirma la vida) se le opondrá la “mentira” del dios cristiano hecho hombre (que la niega). En consecuencia, al sentido cristiano de la vida, le opondrá un sentido trágico de la vida. (Laiseca, 1994-1995)

Nolte plantea en su texto, que el concepto de “vida” aparece como el más importante y continuado de los conceptos nietzscheanos, pero ninguno de los enunciados nietzscheanos es tan contradictorio como en este tema y es muy difícil hallar un hilo conductor, considerando que es donde más claramente se visualiza que Nietzsche fue un “campo de batalla”. El concepto de vida aparece continuamente y casi siempre relacionado con los conceptos de “conocimiento”, “conciencia”, “verdad” y “mentira”. (Nolte,1995)

⁴³ Heidegger, M. Op. Cit. Pág. 80

⁴⁴ Heidegger, M. Op. Cit. Pág. 80

⁴⁵ Heidegger, M. Op. Cit. Pág. 80

⁴⁶ Laiseca, L. (1994-1995), Op. Cit. Pág. 56

Veamos un ejemplo. Respecto a la relación entre vida y conocimiento verdadero, según Nolte, el joven Nietzsche considera que la ciencia es destructora de la vida, entendida ésta como “cultura”; y cuando efectúa un planteo más general hace referencia al “estremecimiento conceptual” de la ciencia que “quita al hombre el fundamento de su seguridad y tranquilidad, la creencia en lo fijo y permanente”. Pero, cuando se pregunta cuál de los dos debe prevalecer o dominar - ¿vida o conocimiento?-, aquí el concepto de vida se traslada a un “concepto biológico”.

A partir de la observación de Nolte, cabe recordar, que la crítica de Nietzsche respecto a la ciencia se refería a la concepción de ciencia vigente en su época, no que negara la posibilidad de la ciencia – como una forma de conocimiento humano -. Plantea que la ciencia debería asumir otras características, otros rasgos, otra ubicación.

Respecto a este tema, Heidegger plantea la incorrecta interpretación que se hizo en Europa sobre la siguiente frase, escrita por Nietzsche:

“... no obstante no quiere reprimir totalmente el desagrado con el que ahora se me aparece, la extrañeza con la que está ante mí después de dieciséis años, ante unos ojos más viejos, cien veces más exigentes, pero de ningún modo fríos, a los que tampoco se les ha vuelto más extraña la tarea a la que se arriesgó por primera vez ese osado libro: ver la ciencia desde la óptica del artista, y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida...”⁴⁷.

Se interpretó que las ciencias debían ser conformadas “artísticamente” – entendiendo por esto hechas con buen gusto, de modo interesante y ameno -, y en consecuencia debe estar referida a la “vida”, permanecer cercana a ella y ser inmediatamente utilizable en su favor. (Heidegger, 2000).

El autor citado propone que para comprender correctamente la frase “*ver la ciencia desde la óptica del artista, y el arte, en cambio, desde la óptica de la vida*” – qué quiso decir Nietzsche -, es necesario tener en cuenta:

- “1) “Ciencia” quiere decir aquí el saber como tal, la relación con la verdad.
- 2) La doble referencia a la “óptica” del artista y de la vida indica que el “carácter perspectivista” del ser se torna esencial.
- 3) La equiparación de artista y arte expresa de modo inmediato que el arte ha de ser entendido desde el artista, desde la creación, desde el gran estilo.
- 4) “Vida” no significa aquí el ser sólo animal y vegetal ni tampoco las actividades inmediatamente tangibles y urgentes de la vida cotidiana, sino que “vida” es el título que corresponde al ser en su nueva interpretación, de acuerdo con la cual es un devenir. “Vida” no se entiende en un sentido “biológico” ni “práctico”, sino metafísico. La equiparación de ser y vida tampoco es una hipérbole de lo biológico, aunque con frecuencia ofrece ese aspecto, sino una diferente interpretación de lo biológico desde una comprensión más elevada del ser; aunque esto, por cierto, dentro del viejo e insuperado esquema de “ser y devenir”.⁴⁸

⁴⁷ Heidegger, M. Op. Cit. Pág. 205

⁴⁸ Heidegger, M. Op. Cit. Pág. 206

Para Heidegger, la frase citada quiere decir: “desde la esencia del ser el arte tiene que comprenderse como el acontecer fundamental del ente, como lo propiamente creador. Pero el arte así entendido proporciona el horizonte visual dentro del cual puede apreciarse qué sucede con la “verdad” y en qué relación está el arte y la verdad. La frase no habla ni de una mezcla de lo artístico con la “producción científica”, o de una domesticación estética del saber, ni de que el arte tenga que correr detrás de la vida y le tenga que ser útil, siendo que, por el contrario, el arte, el gran estilo, debe convertirse en la auténtica legislación respecto del ser del ente”.⁴⁹

Agrega, que para entenderla correctamente es necesario conocer acerca del acaecimiento del nihilismo y saber que para Nietzsche incluye al mismo tiempo la voluntad de su superación, de una superación que parta de lo fundamental. Por lo tanto, “*ver la ciencia desde la óptica del artista*” significa apreciarla según su fuerza creadora, no según su utilidad inmediata ni según un vacío significado eterno.(lo ahistórico y lo universal)

⁴⁹ Heidegger, M. Op. Cit. Págs. 206-207

4. CONCLUSIONES

La historia del pensamiento humano – en sus diferentes modalidades – es un proceso que se da por la existencia de prácticas sociales histórica y socialmente situadas – por la existencia de determinadas condiciones de posibilidad - y se materializa en individuos concretos u hombres particulares. Para entender a Nietzsche no sólo hay que verlo como un producto de su tiempo – Alemania del S XIX, era bismarckiana, importante desarrollo del movimiento obrero, germen del primer partido socialista, germen del nazismo, etc -, sino también considerarlo como un “intelectual”, en términos de Nolte, “aquellos que se plantean las cuestiones esenciales relativas al mundo, al hombre, a la historia, pero que no dan una respuesta sobre la base de una doctrina, sino que, antes al contrario, para ellos las preguntas son más importantes que los múltiples y diversos intentos de respuestas; aquellos para quienes el hombre y la historia son problemas más inquietantes que el mundo en el sentido de cosmos y fundamento del mundo en el sentido de Dios.”⁵⁰

El mismo autor, comenta que Nietzsche se reconocía a sí mismo como un “campo de batalla”, la razón de esta afirmación estaría dada porque la época y los factores de la historia europea se manifestaron y resolvieron en Nietzsche y, que las contradicciones que observa a lo largo del pensamiento nietzscheano revelan una característica esencial de la sociedad en la que vivió Federico Nietzsche. En este sentido, es la figura más representativa de la crisis de valores que afectó a la civilización occidental a partir de finales del Siglo XIX. Podría afirmarse que Nietzsche “perdió la confianza” en los cimientos que sustentaban la cultura occidental.

Nietzsche, al igual que Freud y Marx, son íconos que representan el cuestionamiento a lo vigente en su época, a lo aceptado como verdadero. Pensadores que no sólo cuestionan sino que también intentan construir, proponer nuevas respuestas en distintas esferas de la vida y del pensamiento humano.

Estos tres pensadores – Nietzsche, Freud y Marx – tenían un sustrato común: querer rescatar lo histórico de la vida, recuperar el sentido de lo material, reconocer la dinámica y el devenir de la vida y de la sociedad, cuestionar aquello que se considera como evidente, como aceptado, como verdadero, si bien sus planteamientos los desarrollan desde diferentes lugares (la Filosofía, la Psicología, la Economía y la Política). Particularmente, coincidió con Marx en considerar que toda la filosofía anterior partía del hombre como si éste fuera un hombre abstracto, sin tener en cuenta que las circunstancias históricas, las costumbres y las religiones, con su influencia, obligan a hablar del hombre concreto.

Los planteos nietzscheanos son claramente opuestos a las corrientes filosóficas hegemónicas de su época, entre ellas su desconocimiento de la metafísica. Polemizó abiertamente con toda la tradición metafísica occidental, incluyéndose en lo que se podría denominar el “vitalismo”. Consideró la necesidad de destruir la distinción platónica entre el mundo de las ideas y el mundo material y la distinción cristiana entre la Tierra y el Cielo, o la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno.

⁵⁰ Nolte, Ernest “Nietzsche y el nietzscheanismo”, Alianza Universidad, Alianza Editorial, Madrid, 1995, Pág. 13

Si la conciencia y el intelecto tienen – para Nietzsche – la función de configurar esquemas de permanencia – los conceptos -, para luego relacionarlos e interpretarlos; todo pensamiento consciente, racional, es una interpretación de la realidad. No existe un más allá de la conciencia para conocer, una esencia, una “cosa en sí”. Desde el punto de vista metafísico su postura es más radical que Kant – para quien la cosa en sí es pensable – al considerar que no hay una cosa en sí ni para pensar ni para conocer.

Una de las dificultades que debió enfrentar Nietzsche fue tener que construir un lenguaje no metafísico para expresar sus ideas, es por ello – entiendo – que recurrió al tema del arte, al lenguaje artístico. Selección que no es casual, sino que lo toma por ser un icono de la sensibilidad, de lo particular, de lo singular, de la creatividad, y, para plantear una instancia de superación hacia esa realidad, hacia la historia de la humanidad que consideraba que si seguía por eso camino se aniquilaba. La poesía y el arte trágico son, para él, la llave que abre paso a la esencia del mundo, siendo instrumentos de la filosofía.

Nietzsche al pensar al sujeto como un “último factum” que es voluntad de poder, supuso reconocerlo como un conjunto de instintos, pulsiones y afectos, que determina su manera de conocer desde una definida perspectiva. Pensar a la subjetividad como “voluntad de poder” significa invertir la concepción cartesiana del sujeto e invalidar la supuesta “objetividad” del conocimiento, en la que subyace siempre la acción de una voluntad de poder, de una determinada perspectiva.

En “Así habló Zaratustra”, expone que la relación dada desde Descartes hasta el idealismo alemán se invierte, al plantear que hasta ese momento se había creído que el yo (como pensamiento) era el último fundamento tanto de la acción teórica como de la moral. Desde Descartes fundamentalmente, el cuerpo tiene un rol secundario, es mera *res extensa*, o eventualmente un substrato que desaparece con la muerte, quedando en libertad el alma racional inmortal. Con Nietzsche, el cuerpo ahora toma la palabra, es la gran razón, en la cual la conciencia, el pensamiento, el yo es sólo una parte y su superficie. Considera que la conciencia es el instrumento de instintos, afectos e impulsos que constante pugna, lucha y que nunca llegan a manifestarse en la superficie.

Los planteos de Nietzsche van en oposición a la búsqueda de certeza de la verdad absoluta que caracterizó el pensamiento filosófico desde Descartes hasta Hegel.

Con el planteo de este filósofo, todo conocimiento se vuelve relativo, provisorio, no permanente porque han sido los conceptos y las “formas” propias de la metafísica, las que han dado una apariencia falsa de permanencia a los entes en devenir constante. Los conceptos son formas “simplificadas”, regidas por la perspectiva particular del ser humano para su desarrollo. Por lo tanto, tampoco el conocimiento científico es definitivo, ni desinteresado. También la ciencia como capacidad para alcanzar la verdad última es una “mentira”, planteará Nietzsche.

En el análisis nietzscheano, no es importante si un concepto o sistema conceptual son verdaderos sino que su interés pasa por determinar si son útiles o no para la especie, su conservación y perdurabilidad. En este contexto, el conocimiento es siempre un medio para un fin.

Si para Nietzsche se conoce para sobrevivir, el conocimiento está ligado a la práctica vital de una especie, y a su sobrevivencia. Los avances que se han desarrollado en las ciencias sociales en el último siglo, parte de ellos han apuntado a demostrar que la actividad científica – como cualquier otra actividad humana – es una práctica social y en consecuencia está inmersa en un mundo de intereses, valores, propósitos, etc. La ciencia debe reconocer que no es una actividad neutral y aséptica. En clara contraposición a esta postura, se pueden considerar las posiciones que plantean el Fin de la Historia, el Fin de las ideologías. Ante ello, Nietzsche diría, que se está tratando de imponer otra nueva “verdad” – en el sentido de la verdad como mentira -.

Para entender la envergadura del planteo de Nietzsche respecto a la “perspectiva” mediatizada por el lenguaje, se debe tener en cuenta que en el Siglo XIX el paradigma que se consideraba como el único válido para el hacer y pensar científico era el de las ciencias físico-naturales (que se extendió a las nascentes ciencias sociales) fundado en la necesidad de un saber universal, ahistórico y objetivo, y en consecuencia se negaba la influencia del observador, especialmente en los fenómenos físico-naturales.

En el campo de la ciencia, el cuestionamiento nietzscheano se dirigió hacia la ciencia de su propia época - que aún soñaba con llegar a la verdad con mayúsculas-, ello no debe confundirse con que combatiera la concepción de toda ciencia. En el Siglo XX, estos planteos en cierta manera se visualizan en Khun cuando expone que la ciencia avanza pero no necesariamente hacia la verdad. Contemporáneamente, y en clara contraposición a los planteos nietzscheanos, está Popper que plantea que la ciencia indefectiblemente avanza hacia la verdad – epistemólogo cuya influencia es innegable durante la mayor parte del siglo próximo pasado -.

Uno de los conceptos más complejos de Nietzsche es el de voluntad de poder, en él la voluntad no es voluntad de la razón sino que es algo más profundo, complejo, es un impulso vital que controla las acciones de los hombres. Si bien todo el pensamiento nietzscheano es una crítica al Idealismo vigente en su época, parecería que no pudo “substraerse” del tema de la voluntad. La voluntad de poder de Nietzsche reemplaza a la voluntad de verdad, que tiene otro sustrato – el cuerpo por ejemplo -. En consecuencia el sujeto – visto como totalidad, cuerpo y razón - es el eje del conocimiento, que lleva a concluir que Nietzsche continúa ubicado en el proceso de subjetivación del conocimiento iniciado en la Modernidad. Por supuesto, que hace un aporte superador, entendiendo que con la voluntad de poder quiere rescatar el protagonismo del hombre, como sujeto complejo e integral y enmarcado en un tiempo y espacio que lo influyen pero que también le permite transformar y transformarse.

Para Heidegger, quien analiza a Nietzsche como “metafísico” y estima que no ha superado el nihilismo de la metafísica -, existiría una continuidad entre Descartes y Nietzsche, en los siguientes términos:

1. Para Descartes, el hombre es el sujeto en el sentido de la “yoidad” representante. Para Nietzsche, el sujeto es el último “factum” - no en su representar-, sino en sus instintos y afectos - en su cuerpo-.

2. Para Descartes, la esencialidad del ente está en la representatividad a través y para el yo-sujeto.

Para Nietzsche el “ser” (ser del ente) en su representatividad no basta para abarcar al ente en su devenir. El carácter propio del ser del ente en el devenir sólo puede ser abarcado como “voluntad de poder”, entendida principalmente a partir del sujeto como voluntad de poder en una subjetividad de instintos y afectos. Esta subjetividad es sólo una consecuencia de los postulados de la subjetividad cartesiana.

3. Descartes, fundamenta la certeza de la verdad en el “cogito” del yo.;

Para Nietzsche, esta actividad del yo es un mero “tener por verdadero”, condicionado por una determinada perspectiva en todo ser viviente, que tiene por fin, la conservación e incremento de un determinado organismo viviente. (Laiseca, 1994-1995)

Los planteos filosóficos de ambos autores tienen diferentes puntos de partida, para Nietzsche es la moral y para Heidegger la metafísica, en consecuencia es difícil aceptar el análisis que entre Descartes y Nietzsche hay una continuidad. Pero, si hipotéticamente se aceptara que el análisis de Heidegger es correcto. ¿Es posible afirmar que entre ambos hay una continuidad o en realidad hay una superación del planteo cartesiano? Se debe considerar que los planteos de Nietzsche son una contribución fundamental en el sentido que supera y enriquece la propuesta cartesiana respecto al sujeto, le da un nuevo protagonismo a la res extensa – el cuerpo -.

Según Heidegger, Nietzsche no accedió directamente a la obra de Kant sino que basó su análisis en la falsa y tosca interpretación que hizo Schopenhauer de la filosofía kantiana. Posiblemente esta sea la razón por la cual, Nietzsche no alcanzó a visualizar la diferencia cualitativa respecto a la validación de la verdad que significó el planteo de Kant, mediante el imperativo categórico. Interpreto que en el imperativo categórico también se materializa el giro copernicano a nivel del conocimiento realizado por Kant por que el sujeto no necesita recurrir a una fuente externa a él – Dios – para validar sus conocimientos y la verdad, siendo el contenido de la ley la resultante de un contrato establecido con sus semejantes.

Finalmente, el aparente pesimismo de Nietzsche es en el fondo una optimista afirmación de la vida, un sentimiento jubiloso incluso ante la muerte. Al respecto, es importante rescatar lo que Nolte entiende como “la auténtica cuestión de Nietzsche” en relación al tema de la vida:

“¿Cómo puede el hombre ser salvado de “lo más fuerte en el hombre”?, lo cual puede dividirse en dos cuestiones ¿cómo puede mantenerse la cultura a pesar del cientificismo constantemente creciente? ¿cómo puede preservarse a la vida viva – llena de tensiones – de la decadencia de la mediocrización y del descenso de la vitalidad? El concepto biológico y el cultural de vida en Nietzsche están unidos estrechamente pero no son idénticos. Según donde se ponga el acento aparece algo positivo o algo negativo en el “movimiento contrario” que Nietzsche postula. Obviamente Nietzsche considera posible establecer nuevos valores y evitar así el peligro de la pérdida de sentido de todas las cosas... Y ¿qué significa la doctrina del eterno retorno sino la voluntad de

encontrar el sentido en el sin-sentido mismo, y de hacer que esto precisamente sea utilizable para una elevación de la vida?”⁵¹

Y agrega, *“El concepto de partido de la vida es sólo un intento desesperado de salida de una situación que Nietzsche trató de comprender desde diferentes enfoques conceptuales y que mediante un concepto nunca utilizado por él mismo puede caracterizarse como sigue: la trascendencia en el hombre, como su esencia más íntima, articulable primero en el pensar, ha conseguido en la actualidad un grado tal de abstracción práctica, de hechos o de posibilidades de acción científico-naturales y técnico-sociales, que tanto la cultura que ha habido hasta ahora como la existencia física del hombre está en peligro. Todo el pensamiento moderno gira en torno a las posibilidades de reacción, a los caminos de la salvación. Una de las posibilidades extremas del pensar es la ingenuo-optimista, que por disolución de estructuras cree poder devolver a la humanidad entera aquella existencia pacífica y sin conflictos que en su opinión llevaban sus partes en una época prehistórica. La opuesta es la de Nietzsche, que supone una comprensión mucho más profunda de la “vida” y de la “verdad”, es decir, de la trascendencia, y que, por ello, en sus postulados prácticos requiere tanto mayor esfuerzo y se encuentra tanto más desvalida”⁵².*

A modo de conclusión, puede destacarse que las contribuciones nietzscheanas más significativas fueron:

- ✓ el reconocimiento de la existencia de una perspectiva;
- ✓ el lenguaje como construcción social y condicionante de las percepciones humanas;
- ✓ el rescatar el carácter dinámico, en constante devenir que tiene la realidad;
- ✓ el concepto de un hombre no sólo integrado por la razón sino por afectos e instintos;
- ✓ el develar que el conocimiento persigue también un propósito de supervivencia, de conservación;
- ✓ la crítica a los valores imperantes que de no modificarse podrían llevar al hombre a su autoaniquilamiento, y
- ✓ el develar el poder como un componente esencial en el hombre, poniendo en evidencia que el ser humano ha tenido que recurrir a un referente externo a él – Dios – para validar su accionar, como sustento de ese poder.

Entiendo que Nietzsche a partir del cuestionamiento a lo aceptado y vigente en su época y a los planteos y contribuciones que hizo al respecto, permitió que en diferentes disciplinas humanas se abrieran otras puertas y se construyeran otras miradas en torno al hombre, la vida, la realidad. Pero estimo, también, que sus importantes contribuciones - respecto al tema de la verdad, el tema del lenguaje y de la perspectiva - sufrieron a lo largo del Siglo XX distorsiones que - me animaría a afirmar- están lejos de las pretensiones de este filósofo.

⁵¹ Nolte, E. Op. Cit. Pág. 223

⁵² Nolte, E. Op. Cit. Pág. 225

Una de las desvirtuaciones que han sufrido los aportes nietzscheanos, es lo que se ha denominado el “giro lingüístico” que en buena medida ha predominado en las ciencias sociales, a partir del cual los hombres y mujeres históricamente situados son concebidos como “figuras” que habitan textos de diferentes tipos, cuya identidad es el producto de conjunto de signos y símbolos. Textos que contienen paradojas y contradicciones y en consecuencia la “verdad” es indefinible, generando innumerables interpretaciones y en consecuencia no se puede decir nada de la verdad.. Aquí quiero rescatar un comentario de A. Borón *“Es innecesario insistir en demasía sobre el hecho de que el radical ataque del posmodernismo a la noción misma de verdad, y no sólo a la versión ingenua del racionalismo, comporta una crítica devastadora a toda concepción de la filosofía no sólo como un saber comprometido con la búsqueda de la verdad, el sentido, la realidad o cualesquiera clase de propósito ético como la buena vida, la felicidad o la libertad,...”*⁵³

Agrega más adelante el mismo autor *“Es precisamente por esto que Christopher Norris señaló con acierto que, en su apoteosis, el posmodernismo termina instaurando “una indiferencia terminal con respecto a los asuntos de verdad y falsedad” (Norris, 29). ... Para la sensibilidad posmoderna, en cambio, la realidad no es otra cosa que una infinita combinatoria de juegos de lenguaje, una descontrolada proliferación de signos sin referentes ni agentes, y un cúmulo de inquebrantables ilusiones, resistentes a cualquier teoría crítica empeñada en develar sus contenidos mistificadores y fetichizantes. ... La consecuencia de esta postura es que la realidad se convierte en un “fenómeno puramente discursivo, un producto de los variados códigos, convenciones, juegos de lenguaje o sistemas significantes que proporcionan los únicos medios de interpretar la experiencia desde una perspectiva sociocultural dada” (Norris, 21)*⁵⁴.

Entiendo que es innegable que Federico Nietzsche fue uno de los últimos grandes pensadores que ha tenido la sociedad occidental y, más allá que se pueda acordar – total o parcialmente con su pensamiento – es innegable que quien accede a su obra no puede quedar indiferente a sus planteos. Por la profundidad de sus planteos y cuestionamientos considero que sería imposible pensar que su propósito fuera arribar a lo sucedido en la Postmodernidad.

⁵³ Boron, Atilio – “Teoría y Filosofía política, la tradición clásica y las nuevas fronteras”, Editorial Eudeba – CLACSO, Buenos Aires, 1999, pág. 8

⁵⁴ Boron, A. Op. Cit. Pág. 8

5. BIBLIOGRAFÍA

1. BORON, Atilio “Teoría y Filosofía Política, la tradición clásica y las nuevas fronteras”, Editorial Eudeba – CLACSO, Buenos Aires, 1999.-
2. CUERVO, Oscar, GENISE, Gabriel y RODRÍGUEZ, Ana Ma. “El proyecto de la ciencia moderna y su fundamentación filosófica” en “Hacia una visión crítica de la ciencia”, Díaz, E. y Heler, M., Editorial Biblos, Buenos Aires, 1992.-
3. LAISECA, Laura “Nihilismo de la Moral y Nihilismo de la metafísica en el pensamiento de N y H” en Cuadernos del Sur, Filosofía, N° 26, 1994-1995 – Bahía Blanca, Dto. de Humanidades Universidad Nacional del Sur.-
4. LAISECA, Laura “La interpretación de Heidegger del Nihilismo de Nietzsche”, Centro de Estudios Filosóficos N° 16, Estudios de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, 1996.-
5. LAISECA, Laura “Nihilismo, fin de la metafísica y secularización en el pensamiento de N, H y Vattimo” e Actas del Twertreth World Congres of Philosophy” – Federación Internacional de Sociedades de Filosofía – Bostón 1998.-
6. LAISECA, Laura “El Nihilismo Europeo. El Nihilismo de la Moral y la tragedia Anticristiana en Nietzsche”, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2001.-
7. LAISECA, Laura “Nihilismo y Superación. La dimensión advinidera del “Último Dios” en Heidegger”, TOPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fé (Rep. Argentina) – N° 10, 2002.-
8. MORALEJO, Enrique “La Hermenéutica contemporánea” en “Metodología de las Ciencias Sociales”, Díaz, Esther (Editora), Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000.-
9. NIETZSCHE, Federico “Así habló Zaratustra” – CS Ediciones – Buenos Aires 1995.-
10. NOLTE, Ernest “Nietzsche y el nietzscheanismo” – Alianza Universidad –Alianza Editorial - Madrid – 1995.-
11. SAMAJA, Juan “El lado oscuro de la Razón”, 2ª. Edición, Reimpresión, JVE Psiqué, Buenos Aires, 2000.-