degger, Jaspers y Buber. Las objeciones, más que al contenido en sí de las ideas schelerianas, apuntan a la posibilidad misma de la antropología filosófica: en unos casos, porque pretende un saber *objetivo* del hombre, es decir, un saber que destruye la relación inmediata con la realidad de la vida humana, individual, concreta, única (Buber, Jaspers); en otros, porque la antropología, entendida como "psicología descriptiva", resulta incompatible con la fenomenología como ciencia de la subjetividad trascendental (Husserl); en otros, porque el problema de la esencia del hombre está implícitamente contenido en la cuestión ontológica del ser en general y la presupone como tarea primordial de la filosofía (Heidegger). No puedo, desde luego, examinar aquí estas objeciones ni las muchas que se han hecho también a las teorías antropológicas schelerianas en lo que se refiere a su contenido. Lo indudable, sin embargo, es que cualquiera sea el valor que se le asigne las investigaciones de Scheler, aunque incompletas a su muerte, constituyen una de las aportaciones más valiosas al problema, un notable esfuerzo que Scheler emprendió en la plena conciencia de que solo si nos decidimos a abordar el problema del hombre liberados de todos los prejuicios tradicionales, científicos y filosóficos, encontraremos el camino para superar la crisis espiritual y moral de nuestra época, crisis que indudablemente es pérdida de fe en la razón, como piensa Husserl, pero, más hondamente todavía, pérdida de la fe en el hombre y en todo lo específicamente humano.

COLEGIO MAYOR DE NTRA SRA DEL ROSARIO
ARCHIVO HISTORICO

KARL ULMER

LA IDEA DE LA VERDAD EN NIETZSCHE Y LA VERDAD DE LA FILOSOFIA

Todo intento de reasumir seriamente la filosofía como tarea y ponerla en movimiento exige una orientación en la tradición. La reflexión sobre la esencia de la filosofía así orientada presenta cuatro puntos de vista: 1) Cuál es el asunto de la filosofía? 2) Cuál es el método adecuado a ella? 3) En qué consiste su necesidad? 4) Cuál es la verdad propia de ella?. Estos cuatro puntos de vista forman un conjunto y se determinan y aclaran recíprocamente.

La presente consideración está limitada a la cuarta pregunta: al problema de la verdad del saber filosófico. La verdad de la filosofía parece ser lo más cuestionable de ella. Es su propia historia la que siempre vuelve a poner en cuestión su verdad. Por otra parte, es justamente en la filosofía donde se ha de establecer la esencia de la verdad. Su saber, entonces, tendría que ser el sumo y verdadero por excelencia. Respondiendo a esta pretensión, la filosofía moderna se sometió a la exigencia del saber y de la verdad absolutos. No se puede esperar que este problema, que podría ser enunciado como el de la relación entre verdad e historia, pueda ser resuelto en el marco de una conferencia. Sin embargo, la reflexión sobre él, apoyada en la tradición, puede muy bien servir para obtener una primera orientación sobre la estructura del problema. El apoyo en Nietzsche ofrece, al mismo tiempo, la posibilidad de mostrar la especial situación contemporánea del problema. La idea nietzscheana

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

de la verdad ha de servirnos para aclarar algunos puntos de este aspecto de la filosofía. Nietzsche define la esencia de la verdad en una frase que se encuentra en "la voluntad de poderío" Nº 534. La frase dice: "El criterio de la verdad consiste en el acrecentamiento del sentimiento de poderío". Esta frase será considerada siguiendo el hilo conductor de las tres preguntas siguientes: 1) De qué planteamiento interrogativo resulta esta frase? 2) Cuál es el sentido de ella? 3) Cuál es su fundamentación y su significado para nosotros?

El entero pensamiento de Nietzsche se desarrolla a partir de una única pregunta: "¿Cuáles son las condiciones del ser del gran hombre y de la gran cultura?". Condición es aquí aquello que determina a algo en su esencia y le permite surgir. Nietzsche denomina 'valor' a una tal condición. Según él, el valor supremo de la humanidad ha sido hasta ahora la *verdad*. Por eso, la verdad viene a ser el punto de arranque central de su problemática. ("Más allá del bien y del mal" I, 1, "La gaya ciencia" Nº 344). En nuestro pensar occidental el concepto de lo verdadero se ha desarticulado reiteradamente. La articulación tiene su conexión en una relación fundamental simple que, por eso, está determinada como totalidad. Para mostrar de qué se trata en la determinación de la verdad, indicaremos brevemente esa articulación de lo verdadero y la base de la cual ella ha surgido.

En una cosa, nosotros diferenciamos el aspecto que ella ofrece y aquello que ella es, su esencia. Llamamos a una cosa verdadera cuando su aspecto se adecúa a su esencia. Así, hablamos de un amigo verdadero —esto es, un hombre cuyas acciones se adecúan a la esencia del amigo. La verdad es la adecuación. Una acción puede resultar de una intención amistosa hacia nosotros y, sin embargo, aparecernos como hostil. La apariencia nos engaña, porque no tenemos el aspecto total de la cosa. Lo verdadero es el aspecto total, lo no verdadero el aspecto parcial, la apariencia desde una perspectiva. La verdad es la totalidad. Pero en esta relación entre aspecto, apariencia y esencia de una cosa diferenciamos todavía un tercer punto: un hombre puede representar ante nosotros el papel de amigo sin serlo verdaderamente. Sus acciones son adecuadas a la esencia del amigo y, sin embargo, él no es auténticamente amigo. Lo verdadero aquí es el aspecto, propio del amigo, y lo no verdadero es la apariencia representada que, como tal, es descubierta. Aquí la verdad es la autenticidad. Lo no verdadero correspondiente se encuentra en la representación de un papel. Pero también la representación artística ha experimentado una tal interpretación.

La apariencia desde una perspectiva resulta de que las cosas pueden presentarse al hombre en diferentes facetas. En cambio, la apariencia representada tiene su raíz en el hecho de que el hombre puede presentar las cosas de diferentes maneras. Una manera de presentar es el lenguaje y aquí se abre camino otra posibilidad: hablando, el hombre presenta las cosas y las presenta tal como a él se le muestran. En este caso su hablar es verdadero. Verdad es aquí la concordancia entre lo presentado por el hombre y el aspecto que a él se le muestra. La no verdad es la falsificación de este aspecto en el hablar. Pero al hablar no solo presenta el hombre las cosas, sino también se presenta a sí mismo. El puede presentarse tal como él es para sí mismo, pero también puede falsificarse. Verdad es aquí la veracidad y no verdad, la falsificación.

Estos diferentes modos de lo verdadero a los cuales pertenece siempre una correspondiente no verdad, tienen formalmente la misma estructura: siempre se trata de dos modos del manifestarse que coinciden o no entre sí. Concretamente, sin embargo, en esta estructura la duplicidad y la posible unidad son muy diferentes.

La quíntuple diferenciación de lo verdadero y de lo no verdadero que hemos presentado nos es conocida; nos movemos en su círculo y nos mantenemos dentro de él. Estas cinco determinaciones de lo verdadero son los miembros de una relación original en la cual el hombre se encuentra y que ellas circunscriben totalmente. Esta relación fundamental es para cada uno de nosotros tan conocida como su articulación. Cada uno de nosotros sabe que tiene una imagen de sí mismo, una imagen de aquello que no es él mismo y una imagen de su relación con ésto; y cada uno de nosotros ve que en ese círculo de imágenes lo verdadero y lo no verdadero se le dan siempre en diferente modo. Esta es la relación fundamental en que el hombre se encuentra y que para él está articulada en la quíntuple posibilidad de mantenerse en lo verdadero o en lo no verdadero.

Este fundamental estado de cosas y su determinación es el asunto propio y supremo del pensar y es en el esfuerzo de la filosofía por captarlo en su unidad y articulación donde se ha constituído la quintuple determinación de lo verdadero. Ello significa, que ese estado de cosas ha sido captado como conjunto y con respecto a la esencia de la verdad. A toda filosofía pertenece un principio fundamental donde se expresa la esencia de la verdad. Aristóteles, quien por primera vez acotó en su totalidad la esencia de la filosofía, llamó a tal principio, según su modo de expresión, axioma. Axiomas son aquellos principios en los cuales está establecido lo que originalmente se debe ya saber para obtener el conocimiento de una cosa. El primer axioma de la filosofía es para Aristóteles, como es sabido, el

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

así llamado principio de contradicción. Porque en él está expresada la condición de todo conocer, lo llama Aristóteles el principio más conocido ( ) y más seguro ( ), sobre el que no es posible el engaño. (1005b 11ss.). En la filosofía moderna entra como principio supremo de la filosofía. (Kant, "Crítica de la razón pura" A154 s. B193 ss.)

Cuando en un tal principio se ha establecido la esencia de la verdad, debe haberse abierto también en él una visión que fundamente toda determinación y diferenciación de lo verdadero. Y puesto que la esencia de la verdad trasciende todo lo verdadero determinado, se puede denominar esta visión verdad trascendental y su determinación, principio trascendental. Pero si en éste la esencia de la verdad es solo planteada, surgen el problema de la fundamentación de la verdad del planteamiento mismo y así, el propio problema de la verdad filosófica.

Todo este campo filosófico en la diversidad de su dimensión y articulación se ha ido constituyendo en nuestro pensamiento occidental, y así también Nietzsche encuentra al hombre en la indicada relación múltiple con lo verdadero. Al respecto es evidente para él, que la relación del hombre con lo verdadero es lo más decisivo para éste, pues que la verdad es el supremo valor y la relación con ella, la incondicionada voluntad de lo verdadero. Al poner en cuestión la verdad como lo incondicionado y supremo en su carácter de obligatorio. Nietzsche pregunta por el decisivo fundamento de la determinación del querer humano. Esto es para él la pregunta por el valor de la verdad, es decir, la pregunta por el criterio según el cual ha establecido la verdad como valor supremo.

Para Nietzsche esa pregunta está ya de antemano en la indicada diferenciación múltiple de lo verdadero. Como lo verdadero busca él inicialmente aquello que ha proporcionado el fundamento de determinación de la incondicionada voluntad de lo verdadero. Como criterio de la determinación tradicional de lo verdadero se le presenta la veracidad ("La gaya ciencia" Nº 344) y, consecuentemente, entiende él la voluntad de verdad como voluntad de no engañar ni a otros ni a sí mismo sobre sí mismo y sobre lo otro. Pero la veracidad es considerada como virtud moral y por eso, esta interpretación del estado de cosas que él encuentra, tiene para Nietzsche sus raíces en la moral.

El que Nietzsche encierre en el concepto de veracidad la citada división de la voluntad de verdad —yo no quiero engañar ni a los otros ni a mí mismo sobre mí mismo y sobre lo otro—, muestra que

él entiende veracidad y moral en un sentido muy amplio. En el concepto de veracidad nietzscheano están reunidos el sentido moral, filosófico y cristiano. Veracidad es la verdad sobre sí mismo con respecto a los otros y, como tal, una virtud moral. Ella se vuelve una virtud filosófica cuando significa que yo mismo no me engaño sobre mi relación con las cosas. Pero en la doctrina cristiana, veracidad significa que yo no me engaño sobre mi relación con Dios. Puesto que Dios es "la verdad", la veracidad es aquí la primera condición para el conocimiento de la verdad. El concepto de veracidad y de moral encierra, para Nietzsche, esa triple estructura.

En la pregunta por el fundamento del carácter obligatorio de la veracidad para la voluntad humana, el hombre quiere, obviamente, obtener la verdad sobre su más originario y propio querer —sobre su propia esencia. Por eso, Nietzsche entiende también su pregunta misma por el valor de la verdad como voluntad de veracidad, y busca la respuesta a esa pregunta por la vía de un esclarecimiento del querer originario del hombre en una determinación psicológico-histórica del ser humano.

Pero en esa pregunta no se trata de ninguna manera solo de la verdad del hombre sobre sí mismo, sino de la verdad sobre la relación fundamental del hombre consigo mismo y con el todo. Ahí se trata de la verdad trascendental. Y porque en Nietzsche la veracidad es tan ampliamente entendida que en ella tienen su raíz también el concepto cristiano y filosófico de la verdad, la pregunta por el fundamento de la determinación de la veracidad, se convierte necesariamente en una determinación trascendental de la esencia del hombre, en tanto que la unidad de esta esencia es pensada en la verdad. Así la voluntad de veracidad viene a ser el concepto para designar la verdad filosófica. Y de ahí resulta también la citada frase de Nietzsche: "El criterio de la verdad consiste en el acrecentamiento del sentimiento de poderío", en la que la esencia de la verdad es determinada. La frase es, al mismo tiempo, la determinación de la relación básica en que el hombre se encuentra. Por eso se puede también tomar esta frase como el axioma y principio supremo de la filosofía de Nietzsche. En ella está pensado el total estado de cosas de que arriba hablamos en su multiplicidad y unidad.

Pero esta frase tendría que contener al mismo tiempo el criterio para la verdad de su propio planteamiento. Con ésto se muestra ya el particular entrelazamiento que en la consideración de la verdad filosófica se presenta: mientras la filosofía determina la esencia de la verdad, la determinación misma tiene que tener para ella el carác-

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

ter de obligatorio. La verdad filosófica se fundamenta al mismo tiempo a sí misma. Para poner esto a la vista es necesario demostrar ahora el sentido trascendental de esta frase. Y así llegamos a la segunda pregunta.

II

Lo notable en la frase es que la verdad debe ser fundamentada en un sentimiento de poderío. Cómo es posible fundamentar la verdad en el sentimiento? El sentimiento aparece como lo más subjetivo y fugaz, en cambio, la verdad debe ser precisamente general y necesaria. Pero lo que se llama sentimiento no es unívoco. En la tradición se encuentran reunidos en ese concepto tres diferentes fenómenos: el sentimiento de placer y desplacer, los afectos y pasiones y el sentimiento estético de lo bello. Entre estos el sentimiento de placer y desplacer es el más amplio y más fundamental. Ya Aristóteles observa que el sentimiento hace parte de todo comportamiento humano, que por medio de él el comportamiento en sí mismo se hace accesible y se eleva a su perfección. El expresa el carácter de dada desde sí misma de la vida en su realización. (Ethica Nicomachea, X, 3 ss.)

De este fenómeno fundamental de la vida humana parte la determinación nietzscheana del sentimiento. Pero Nietzsche entiende el sentimiento a partir de su concepto de la vida, a partir de la voluntad. El sentimiento es un momento estructural necesario de la voluntad misma. En un aforismo en "Más allá del bien y del mal" (Nº 19) precisa lo que él entiende por voluntad. Todo querer, dice, tiene una triple estructura: 1) una pluralidad de sentimientos, 2) un pensamiento comandante, 3) el afecto del mandato. Esta triple estructura caracteriza la voluntad al mismo tiempo como poderío. Nosotros nos limitamos aquí a la aclaración del momento estructural del sentimiento.

La pluralidad de los sentimientos que, según Nietzsche, hace parte esencial del querer, está formada por: un sentimiento de un estado del que se sale..., un sentimiento de un estado al que se llega..., un sentimiento de esos "salir" y "llegar" mismos, y una sensación muscular acompañante. Entonces, en el sentimiento se hace manifiesta una diferencia de estados e igualmente la relación mutua entre ambos estados. Esta relación se muestra como un apremio desde el uno hasta el otro, y en él al mismo tiempo se muestra lo corporal.

Pero el sentimiento como este encontrarse en un estado, propio del hombre, no solamente hace parte de todo quererer, sino que en él se presenta la voluntad misma en su propia esencia. Así observa Nietzsche: ¿"Qué se nos hace consciente como 'voluntad?. Permanezcamos en el sentimiento de voluntad!" (XIII, 630) y, correspondiente es su caracterización del querer: "Querer: un sentimiento apremiante muy agradable." (XIII, 368). Desde siempre se ha visto que del sentimiento hace parte el encontrarse en un estado y el apremio Lo decisivo aquí es que ésto se convierte para Nietzsche en el fenómeno fundamental de la voluntad. Pero la voluntad para él es de antemano voluntad de poderío. Por eso son interpretados los estados manifiestos en el sentimiento como estados de poderío, así que el sentimiento como tal es, esencialmente, sentimiento de poderío. Sentimiento de poderío es, para Nietzsche, el término establecido para el sentimiento en general (Vol. de pod. Nº 702/03). Entonces el apremio perteneciente al sentimiento solamente puede significar acrecentamiento de poderío. En el sentimiento del acrecentamiento de poderío se manifiesta desde sí misma en su esencia la voluntad de poderío, y desde allá son entendidas las características acompañantes del placer y desplacer.

Pero si la esencia del hombre es voluntad de poderío, el sentimiento de poderío que se acrecienta es el más originario automanifestarse del hombre. Ello significa: lo que Niezsche aquí llama sentimiento de poderío reemplaza exactamente lo que hasta ahora se ha llamado auto-conciencia. Con ello es pensada de nuevo la esencia del hombre no solo en su contenido concreto, sino también en su estructura esencial.

Autoconciencia es, desde Descartes, la determinación fundamental del pensar como esencia del hombre. Pero pensar es visión hacia la unidad y así la auto-conciencia es lo originariamente auto-unificante. El pensamiento del sentimiento de poderío es una oposición contra esta determinación tradicional de la esencia del hombre. Nietzsche dice téticamente: "Todo lo que como 'unidad' entra en la conciencia es ya sumamente complejo: tenemos siempre solo una apariencia de unidad. El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro y más comprensible: metódicamente hay que anteponerlo..." (Vol. de pod. Nº 489). "Siguiendo el hilo conductor del cuerpo se muestra una inmensa *pluralidad*..." (Nr. 518). Con esto queda establecido que lo manifiesto originariamente en el hombre no es la unidad sino la pluralidad y que ésta le sale al encuentro al hombre originariamente en su corporeidad. En pluralidad y cuerpo está pensado lo que en la tradición estaba determinado como sensualidad.

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

En sensualidad está pensada una determinada estructura esencial cuyas características fundamentales se oponen precisamente a la esencia del pensar. Lo sensual es lo plural, lo móvil y lo variable.

Para Nietzsche, sin embargo, no solamente es esta la ausencia del hombre sino que la esencia de todo lo que es, está pensada siguiendo ese hilo conductor. Así dice en una 2ª tesis: "Todo lo simple es puramente imaginario, no es "verdadero". Pero lo que es real, verdadero, no es ni uno ni tampoco solamente lo reducible a uno" (Vol. de pod. Nº 536). Todo lo que es, entonces, es originariamente pluralidad y aquí están mencionadas al mismo tiempo todas las determinaciones que en la tradición estaban ahí incluídas. La esencia de la sensualidad aquí comprendida es pensada por Nietzsche en el concepto de "caos".

La significación de caos está trazada en la historia del pensar. Inicialmente es él la apertura insondable de la que todo surge, luego significa un turbio conjunto de movimientos que se integra y desintegra constantemente. Entonces el caos es en sí doble: aparece y se encubre de nuevo. Precisamente en esto se muestra como caos: en la apariencia de orden que surge del desorden y que vuelve allá. Así del caos como pluralidad originaria hace parte la formación de la unidad fugaz.

Este movimiento oscilante es pensado por Nietzsche a partir de la voluntad. La voluntad se autoapremia a la manifestación de sí misma, ella quiere exhibirse en su esencia. Pero esta esencia es el acrecentamiento del poderío que se muestra en el apremio del poderío. Este apremio se hace visible cuando el estado de poderío existente se disuelva y apremia a una nueva integración. Así se exhibe la voluntad de poderío en su esencia en este integrarse y desintegrarse. Y por eso, la voluntad de poderío es, desde sí misma el origen de la pluralidad, de la variabilidad de lo caótico de lo cual la integración y la unidad hacen parte solo como apariencia pasajera.

Pero Nietzsche llama a esta realidad al mismo tiempo lo verdadero. En tanto que lo real se exhibe en la duplicidad de unidad y pluralidad, de apariencia y esencia, es, en cuanto verdadero, lo inadecuado a sí mismo, lo discorde consigo mismo que se mantiene precisamente en esta duplicidad y siempre de nuevo se exhibe.

Así como Nietzsche contrapone la pluralidad como lo real a la preeminencia tradicional de la unidad, así su concepto de verdad es una expresa oposición al concepto tradicional de verdad. Formalmente, el concepto determinante de verdad en la tradición ha sido la con-

cordancia de una cosa consigo misma. Nietzsche llama a esto verdadero también lo igual - a - sí - mismo, que, al mismo tiempo, tiene el rasgo fundamental de la permanencia y de la solidez. A partir de este concepto tradicional de verdad, tiene lo verdadero, como Nietzsche lo piensa, el carácter de la falsedad, y por eso puede él llamar falso al mundo manifiesto en su pensar: "Expresado moralmente el mundo es falso. Pero en tanto que la moral misma es una parte de ese mundo, es la moral falsa" (Vol. de pod. Nº 552). Entonces a partir del concepto nietzscheano de lo verdadero, lo verdadero tradicional es una falsificación de lo falso: "Si el carácter de la existencia tuviera que ser falso,... qué sería entonces la verdad, toda nuestra verdad?... Una inescrupulosa refalsificación de lo falso... una más alta potencia de lo falso..." (Vol. de pod. Nr. 542). Pero lo verdadero en el sentido nietzscheano no está simplemente contrapuesto a lo verdadero en el sentido tradicional, pues Nietzsche adopta lo verdadero en este último sentido en su concepto de verdad. La unanimidad del concepto total estado de cosas y, al mismo tiempo, acoge en sí las diversas determinaciones de lo verdadero.

III

¿Pero qué clase de verdad es la verdad de este principio mismo, en qué consiste y sobre qué se basa? Esto será dilucidado por medio de una comparación con el principio cartesiano correspondiente y su fundamentación. Descartes denomina su principio regula generalis, ella dice así: illul omne, quod valde clare et distincte percipitur, verum est (Med. III). La verdad de este principio se basa en cuatro puntos: 1) en la autoconciencia como lo primariamente verdadero, 2) en el saber matemático como lo verdadero anterior históricamente, 3) en la originaria facultad del hombre para lo verdadero, 4) en lo divino como lo supremamente verdadero. En esta comparación con Descartes no se trata de mostrar la posición histórica de Nietzsche en la filosofía moderna; la comparación debe servir únicamente para hacer más clara la estructura de la fundamentación del principio de que nos ocupamos.

1) La correspondencia de estos dos axiomas de la verdad es obvia. Ambos revelan su relación esencial con el carácter de dado desde sí mismo del hombre. Ahí se muestra para ambos lo primariamente verdadero. Pero, cómo puede derivarse de una verdad determinada la esencia de la verdad? Cómo puede una tal generalidad fundamentarse en lo particular? Esta generalidad no se basa en la compa-

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

ración y no podría tampoco basarse en ella. Ella se basa únicamente en el hecho de que la esencia de lo verdadero ya está planteada gerenal y trascendentalmente. De acuerdo a este planteamiento, lo verdadero es aquello que permite a algo surgir en su ser y lo hace comprensible. Como fundamento está el amplio principio de la filosofía occidental, según el cual, todo lo que es, en este sentido también es verdadero. Todo lo que es, según grados de ser, esto es, diferenciado según grados de ser-verdadero. Allí donde con la máxima fuerza algo surge en su ser, se da también lo más verdadero con respecto a lo demás. Pero también en lo más verdadero tiene que mostrarse en su mayor pureza la esencia de la verdad y dejarse captar. Ahí se halla el fundamento de todo lo verdadero en su mayor comprensibilidad; solamente necesita ser destacado en su generalidad y no precisa de una previa comparación.

Lo primariamente verdadero sigue siendo el criterio al que todo lo verdadero es referido y el principio establece esa referencia. En una tal relación se encuentran, en Descartes, el cogito y la regula generalis; en Kant, la aprecepción trascendental y el principio supremo de la experiencia y en Nietzsche, el sentimiento de poderío y la voluntad de poderío que se acrecienta como lo verdadero.

2) Pero no ha derivado Descartes de la matemática la claridad y distinción como características esenciales de lo verdadero? Entonces, el modelo para la determinación esencial de lo verdadero lo habría dado, no un ente determinado, sino una determinada relación del hombre con el ente. Pero la estructura que Descartes piensa en la claridad y distinción no es abstraída simplemente de lo matemático, sino que la matemática que él tiene delante se le muestra como una envoltura (integumentum) de lo que él quiere decir cuando habla de lo verdadero (Reg. IV, p. 10) de tal manera, que esto verdadero ahí dentro se transluce (perspicua, Reg. II, p. 4/5) del modo más visible. La matemática es la confirmación histórica de la esencia de lo verdadero oculto hasta Descartes y de la relación para con ella.

Un tal aparecer de lo verdadero, ya existente en la historia pero todavía no reconocible en sí mismo, lo encuentra Nietzsche ya no en una ciencia sino en otra señalada relación del hombre con el ente: en el arte plástica. "El fenómeno 'artista' es todavía más transparente: —echar una mirada desde allá sobre los instintos fundamentales del poderío, de la naturaleza, etc! También de la religión, de la moral! El juego, lo inútil —como ideal de lo sobrecargado de fuerza, como lo 'infantil'. La infantilidad de Dios, " (Vol. de pod. Nr 797). Así como para Descartes la estructura de todo saber y de lo

verdadero correspondiente a ello está determinada a partir de la matemática, y la filosofía como saber supremo es denominada por eso mathesis universalis, así para Nietzsche el arte se convierte en el carácter fundamental de la relación humana con lo verdadero y, por lo tanto, también de la filosofía misma.

Pero el arte es la creación de lo bello. Lo bello es desde la antigüedad lo aparente que se diferencia de lo propiamente verdadero aunque su relación con esto ha sido, en cada caso, entendida diferentemente. Sin embargo, ella se ha mantenido en la vecindad de la mera e inestable apariencia. Pero si cada visión que el hombre abre tiene el carácter del arte, también lo abierto en élla tiene que tener el carácter de lo bello. Así en Nietzsche el carácter fundamental de lo bello como aparecer entra en la determinación de lo verdadero como lo propiamente real. El aparecer ya no es diferenciado de lo verdadero, sino él es ahora la esencia que sostiene lo verdadero como lo propiamente real. El aparecer es lo propio de la realidad. En una nota de la obra póstuma dice: "La 'apariencia' como yo la entiendo es la única y efectiva realidad de las cosas. Yo no contrapongo, entonces, 'apariencia' a 'realidad', sino al contrario, tomo la apariencia como la realidad que se opone a la transformación en un imaginativo "mundo de verdad" (XIII, No. 121). La relación, sin embargo, no es simplemente invertida, de manera que lo verdadero en el sentido que hasta ahora ha tenido se convierta en mera apariencia, sino que eso, como mera apariencia desde una perspectiva hace parte de lo propiamente real. Así entonces, Nietzsche acoge en su determinación de lo verdadero la diferencia entre lo propiamnte verdadero y la apariencia inestable pero la reatrotrae a la diferencia entre perspectiva y aspecto total.

Lo verdadero, pensando desde lo bello, es la apariencia que es en sí doble. Pero esto es la esencia de la voluntad de poderío. "Un nombre determinado para esta realidad sería 'voluntad de poderío', caracterizada, claro está, desde dentro y no a partir de su inconcebible y fluída naturaleza proteica" (véase arriba). Así lo bello en su estructura es pensado desde la voluntad de poderío como el caos sometido a una ley donde los antagonismos son domados, lo que constituye el sumo signo de poderío (Vol. de pod. 803/842). A esto corresponde que lo bello se muestra en el sentimiento de poderío y que el sentimiento de poderío determina lo que es bello. "Es una cuestión de fuerza el que el juicio 'bello' sea aplicado y dónde lo sea... el sentimiento de poderío pronuncia el juecio "bello" (Vol. de pod. Nº 852). Esto corresponde precisamente a la frase: "El criterio de la verdad consiste en el acrecentamiento del sentimiento de poderío". Lo que

Universidad del Rosario Archivo Histórico

Nietzsche en relación con el arte llama 'delirio' tiene que ser pensado desde la esencia del sentimiento dada al comienzo. Ahí se conectan para Nietzsche el sentimiento de placer y desplacer y el sentimiento de lo bello. Y así queda incluída en la determinación conjunta, la última diferencia de lo verdadero y lo no verdadero con lo cual se aclaran desde la voluntad de poderío, la apariencia y la inestabilidad.

3) El arte es, entonces, para Nietzsche aquella relación con lo verdadero donde lo verdadero hasta ahora ha sido concebido en la forma más apropiada. Y si ahora consideramos que esto, para Descartes, era la matemática, entonces, a pesar de todas las correspondencias formales en la manera de asegurar la determinación de la verdad, la determinación del contenido es bien diferente. Y sin embargo como se verá enseguida, esta determinación de la relación con lo verdadero como arte está muy cerca de Descartes.

La relación fundamental para con lo verdadero como arte se aclarará en su pleno contenido solamente cuando se vea que Nietzsche en esa determinación saca la posible consecuencia de la entera tradición. Ya en la filosofía griega es pensada la verdad como obra (y la relación del hombre con ella como facultad ( ) de hacerla surgir ( ) (Aristóteles, Ethica nicomachea, VI, 2). Este pensamiento se agudiza en Descartes al comienzo de la Edad Moderna y se expresa en la frase: Todo hombre posee la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso. "...la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux..." (Disc. del método I). Con respecto a la determinación griega de la relación del hombre con lo verdadero, ha sido agregada aquí la palabrita "bien".

¿Qué significa, entonces, para esta facultad para lo verdadero que ella esencialmente pueda juzgar bien? Para llevar a cabo bien una obra, la facultad, en el proceso de su producción, tiene que tener no solamente una clara visión sobre ella sino al mismo tiempo un conocimiento de las reglas que aseguran el buen resultado. La facultad, entonces, solamente puede llevar a cabo bien aquello que hace posible cuando posee un conocimiento suficiente tanto de la obra como del camino y los medios para realizarla. La facultad tiene que hacer parte de la estructura de la habilidad artística.Al arte como estructura de una capacidad la llamamos técnica. Pero la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso es la razón. Descartes entonces, determina de tal manera la razón humana como facultad para lo verdadero, que a ella pertenece no solo un originario saber de lo verdadero sino también un conocimiento originario de las reglas para producir lo verdadero. En la segunda parte del Discurso examina él las

condiciones necesarias para que la razón lleve a cabo bien su obra y desarrolla esas condiciones siguiendo el hilo conductor del producir humano y de las condiciones de su perfección. Así encuentra sus cuatro reglas para la obtención de lo verdadero por medio de la reflexión de su razón sobre las condiciones de una perfecta producción técnica. Con la obtención de estas reglas, la razón misma se pone en una relación técnica con lo verdadero.

Este comienzo en Descartes tiene para la relación del hombre con lo verdadero una triple significación. La razón humana tiene una originaria visión hacia la verdad y *puede* obtenerla por sí misma. Correspondientemente, hace parte de ella no sólo un saber originario de la verad sino además de las *reglas* para obtener lo verdadero. Por eso el hombre tiene también la posibilidad de desarrollar hasta la *perfección* su relación con lo verdadero, es decir, de descubrir lo verdadero en su totalidad. Según la opinión de Descartes, en la historia anterior a él el hombre sólo habia podido encontrar lo verdadero casualmente, porque la razón no había reconocido en sí misma su facultad técnica para lo verdadero. En la historia de la razón humana, Descartes se ve a sí mismo como el lugar en donde la razón obtiene esa comprensión de su propia esencia. Con esto empieza para él una nueva época en la historia de la razón y del hombre. Hasta entonces el pensar humano había obtenido lo verdadero sólo causal y momentáneamente, ahora obtenía la razón su capacidad total para lo verdadero y podía, por eso, obtener lo verdadero de acuerdo a un plan y definitivamente. Aquí tiene su fundamento también la raíz especulativa del carácter teológico de la moderna metafísica de la historia.

Esta es la originaria dimensión del hombre en relación con lo verdadero y desde aquí es preciso entender el concepto nitzscheano de poderío en relación con la voluntad. En este amplio sentido técnico hay que entender, en Nietzsche, el arte como relación con lo verdadero. Como en Descartes, esta relación es fundamentada en la esencia de la razón pero ahora es entendida como voluntad. Esta no sólo dispone originariamente de la visión hacia la esencia de la verdad sino también posee en sí misma las reglas para encontrar y poner a disposición lo verdadero. La voluntad de poderío es, ella misma, el principio para producir lo verdadero. Pero esta regla para la producción de lo verdadero está expresada en la citada frase: "El criterio de la verdad consiste en el acrecentamiento del sentimiento de poderío". En esta frase, la voluntad de poderío se da a sí misma su propia ley y en ese hecho se fundamenta la verdad de la frase misma. Verdadero es aquello donde la esencia de la voluntad de poderío surge por sí misma con más fuerza. Esto sucede en la frase de que nos ocupamos.

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

Ella hace manifiesta por sí misma la voluntad de poderío, no en cuanto declara lo que ésta es, sino en cuanto expresa aquello por medio de lo cual la voluntad misma se manifiesta. La frase misma es un mandato y así, la originaria autolegislación de la voluntad.

En este origen de la frase como autolegislación de la voluntad se fundamenta también la verdad de su planteamiento. Pues verdadero es aquello donde la esencia de la voluntad surge por sí misma con más fuerza. La frase en cuestión nombra la ley que determina ese surgir. En él y por él sucede la verdad en su forma más originaria, y sólo así llega, para Nietzsche, la facultad humana para lo verdadero a la suma claridad sobre sí misma. El sentimiento de poderío en Nietzsche es un acrecentamiento de la "conciencia" con respecto a la claridad que la razón humana obtiene sobre sí misma en Descartes.

En este sentido reduce Nietzsche la determinación de la verdad de Descartes a la suya propia. Por eso dice: "La determinación lógica de diafanidad como criterio de la verdad (omne illud verum est, quod valde clare et distincte percipitur, en Descartes) ... es una ruda equivocación". "El intelecto establece su *más libre y más fuerte facultad* y *poder* como criterio de lo más valioso, o sea, de lo verdadero... La hipótesis que da al intelecto el sentimiento más fuerte de poderío y seguridad es la preferencia por él ...y, en consecuencia, determinada como verdadera..." (Vol. de pod. Nº 533). Esta es entonces para Nietzsche, la verdadera raíz del criterio de la verdad en Descartes. Y así Nietzsche, al interpretar el principio de Descartes como autolegislación de la voluntad de poderío (con lo que él mismo se coloca en un determinado estado de poderío), asegura su planteamiento de la verdad. Pero en Descartes, la voluntad no ha alcanzado todavía su ley suprema; ésta solamente puede ser su propia esencia como voluntad de poderío y ésto se expresa en la frase de Nietzsche sobre la verdad.

Con esto comienza también, según Nietzsche, un capítulo completamente nuevo en la historia de la humanidad en su relación con lo verdadero su propia posibilidad y poderío y obtiene la seguridad de encontrar lo verdadero y la capacidad de alcanzarlo plenamente.

4) Pero a este respecto hay en Nietzsche una diferencia esencial frente a Descartes y a toda la Edad Moderna: a pesar de su relación técnica con lo verdadero, el hombre no puede en ella alcanzar un estado definitivo. La razón de ello es que para Nietzsche ya no hay una verdad absoluta donde la aspiración del hombre hacia lo verdadero pudiera encontrar su meta y su fin.

Pero no pierde así la verdad su más apropiado apoyo? Como es bien sabido, sólo apelando a un ser supremo encuentra Descartes la fundamentación última y la aseguración de su criterio de la verdad. Para él, el hombre se encuentra de antemano en relación con un ser todopoderoso que puede disponer a su gusto de la relación del hombre con lo verdadero porque dispone de lo verdadero en su totalidad. Un ser así pensado es el lugar donde lo verdadero en su totalidad está siempre guardado. Un semejante conjunto total y permanente de lo verdadero se puede llamar verdad absoluta. El criterio de la verdad sentada por Descartes encuentra así su confirmación última en el fundamentar y posibilitar para el hombre la visión hacia una tal verdad absoluta. Así el saber filosófico como planteamiento del axioma de la verdad se vuelve también absoluto. Y porque el hombre en su relación con la verdad está referido a una verdad absoluta, puede, en el desarrollo histórico de su relación con lo verdadero, llegar a un estado definitivo.

El que para Nietzsche el pensamiento de la verdad absoluta desaparezca, significa que él toma la historicidad en relación con lo verdadero como realidad última. Para él la historia en su esencia está fundamentada en la voluntad de poderío. Ella tiene la estructura de un planteamiento y disolución de la verdad continuamente renovados, donde la voluntad se trasciende siempre a sí misma y se mantiene en movimiento. Pero la historicidad de lo verdadero no significa ni mucho menos la relación técnica con ésto en el sentido de que depende del gusto y capricho del hombre lo planteado como verdadero. Lo que significa es que no existe lo verdadero válido para todos los tiempos pero a la vez significa que el planteamiento de lo verdadero está conciderado por la historia. Nietzsche caracteriza esta liberación que de otro lado es atadura, así: "La nueva osadía —ninguna verdad apriorística (...), sino subordinanación libre al pensamiento comandante correspondiente a su época..." (Vol. de pod. Nº 862). Cuál es el pensamiento correspondiente a su época se determina a partir de la historia (1007|008) y sólo así se asegura la dependencia de aquello que la voluntad de poderío pone como lo verdadero. Dice así: "Revalorizar los valores— qué sería Ahí tendrían que encontrarse todos los movimientos espontáneos, los nuevos, los futuros, los más fuertes... Toda doctrina para la que ya no depende todo de fuerzas acumuladas, de materias explosivas, está de demás. Una nueva valorización de los valores se alcanza sólo cuando una tensión de necesidades nuevas... está ahí...".

La verdad de lo verdadero para Nietzsche está también asegurada por medio de algo más poderoso que el hombre. Este poder sobre la

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

verdad tiene que ver obviamente con la marcha de los tiempos y, en consecuencia, con la historia del hombre en su relación con lo verdadero. La ley necesaria, bajo la cual se encuentra la historia es pensada por Nietzsche en el pensamiento del eterno retorno de lo igual. Pero ahí no se ha pensado solamente una secuencia en el surgir de lo verdadero, sino también una totalidad de los tiempos y con ello una totalidad de lo verdadero. Ciertamente esta totalidad no es sino una continua y siempre presente reunión de todo lo verdadero y por eso es algo que está sobre la historia, pero a la vez ella es, en el suceder total, algo necesariamente existente y supremo. De acuerdo con la tradición Nietzsche denomina también esta reunión de lo verdadero: Dios. "La única posibilidad de mantener un sentido para el concepto "Dios" sería: Dios no como fuerza de impulso sino Dios como estado máximo, como una época—: un punto en el desarrollo de la voluntad de poderío..4" (Vol. de pod. Nº 639). En este sentido podría entonces significar: "Dios como momento culminante: la existencia, un eterno endiosamiento y desendiosamiento" (Vol. de pod. Nº 712).

Pero al pensar el pensamiento del eterno retorno de lo igual es obtenido ese estado máximo, pues ahí obtiene la voluntad de poderío la posición más alta que le es posible, ya que en el pensamiento del eterno retorno está pensado el continuo presente de la condición de su surgimiento. En eso se muestra que ello dispone originariamente de la condición de su ser en la totalidad. Pero si el criterio consiste en el acrecentamiento del sentimiento de poderío, este pensamiento tiene que ser a la vez el más verdadero. El se acredita como el supremamente verdadero porque abre la visión de la totalidad de lo verdadero. Así entonces también para Nietzsche la determinación de la esencia de lo verdadero está fundamentada, en último caso, absolutamente.

IV

Resumamos el resultado de la consideración de esta frase filosófica sobre la verdad e intentemos sacar de ello un significado para nosotros. Las determinaciones contenidas en la frase y que la fundamentan fueron expuestas. Fue desarrollado el campo de dominio de ella como también la dimensión de su fundamentación.

La frese es la determinación trascendental de la relación fundamental en la que el hombre se encuentra y donde permanece. En esta relación fundamental las diferenciaciones y articulaciones están determinadas por la fundamental distinción entre lo verdadero y lo no verdadero. La frase determina en qué consiste originariamente la

unidad de esa relación fundamental y la diferencia entre lo verdadero y lo no verdadero perteneciente a ésta.

La determinación trascendental de esta relación fundamental se apoya a su vez obviamente en tres perspectivas: primero, se refiere a un ente privilegiado, en este caso al hombre en su carácter de dado desde sí mismo; luego se remite a la relación originariamente abierta del hombre con el ente en la totalidad, determinada como razón y cuyo carácter fundamental se presenta en un señalado modo del abrirse, en este caso el arte; y, finalmente, se fundamenta en lo suprema y universalmente manifiesto, aquí en la ley fundamental del ente en la totalidad.

Pero a esta relación fundamental y a su determinación ha pertenecido esencialmente una historia. Por eso, la determinación de esa relación fundamental en la filosofía significa el intento del hombre de establecer su posición en esa historia. Desde la Edad Moderna nos encontramos bajo la exigencia del alcanzar absolutamente esa posición. Ello significa el intento de establecer una posición que elimine definitivamente la historia.

Por otra parte, sin embargo, todo proyecto filosófico sobre esta relación fundamental se encuentra esencialmente en la historia y tiene que asegurar su verdad frente a ella. Si quiere hacerlo absolutamente, tiene que hacerlo no sólo con respecto al pasado sino también con respecto a todo posible futuro. Por otra parte, es claro que todo proyecto se encuentra *en* esa relación fundamental y en su historicidad a que el hombre no puede salir de ahí. En este doble aspecto permanece condicionado el saber filosófico.

La pregunta es si este axioma filosófico exige necesariamente una absoluta fundamentación. La desmesurada exigencia de que el saber filosófico tiene que ser un saber absoluto nace de la filosofía moderna. Ella es la antítesis contra la absoluta revelación del cristianismo, y en ello demuestra la filosofía una desmedida dependencia de la teología cristiana. Esta dependencia se deja ver todavía en Nietzsche. El pensamiento del eterno retorno es una extrema construcción contra el Dios absoluto con respecto a su poder sobre la historia.

Correspondientemente, la determinación de la relación fundamental no es fundamentada necesariamente en un ser supremo. Aquel estado de cosas y este ser supremo no están necesariamente en relación de fundamentación. En la tradición, la relación fundamental ha sido desarrollada siempre a partir de un aspecto, a partir de lo eminentemente verdadero o a partir de lo supremamente verdadero, con

Universidad del Rosario | Archivo Histórico

la consecuencia de que la relación entre el hombre y el ente en la cual se produce la apertura, es pensada como un ente. Lo decisivo no es que esa relación sea pensada a partir del ser de la cosa o a partir del ser del hombre, sino que sea tendida una relación entre dos entes. Por eso, es, sin más, necesario el apelar a un ser supremo como instancia fundamentante.

Hay en nuestra historia del pensar un lugar donde esa relación entre el hombre y el ente es determinada en forma propia y no es entendida ontológicamente como el ser de un ente. Ello sucede en *Kant*. El enunciado trascendental sobre esa relación del hombre en el principio supremo y en la apercepción trascendental no sirve de modelo fundamental para la determinación del ser. Kant se encuentra precisamente en la dificultad de pensar el ser de esar relación fundamental. El la determina como subjetiva y formal. Puesto que Kant diferencia la determinación de la relación donde se lleva a cabo la apertura de la determinación del ser, la visión que abre y fundamenta todo para el hombre no es tampoco un ser supremo sino la intuición originaria de tiempo y espacio. Por eso Kant no ha eludido el problema de la verdad trascendental y su fundamentación, sino precisamente él ha sido el primero en plantear la pregunta por el campo de comprobación de los enunciados filosóficos. Los principios filosóficos encuentran su fundamentación en el hecho de que ellos posibilitan su propia comprobación. Pero esa fundamentación no es nunca absoluta.

Kant, sin embargo, se halla también dentro de la filosofía de la Edad Moderna y no puede librarse de ella. La exigencia del saber y de la verdad absoluta se presenta para él en la forma del saber como sistema necesario. En el sistema se piensa una totalidad reunida en un principio. Kant no ha fundamentado el saber filosófico en su verdad sobre esa idea pero es esa exigencia de la filosofía como sistema la que impulsa luego el surgir de la filosofía del absoluto idealismo. En tanto que la estructura trascendental es interpretada ontológicamente, vuelve la filosofía a fundamentar su verdad sobre una verdad absoluta. Así el comienzo kantiano vuelve a perderse.

Pero Nietzsche significa precisamente un comienzo que va todavía más allá de Kant.. Toda esa filosofía se halla en la tradición y piensa a partir de esa tradición y cada paso de avance lo paga por otro lado con una concesión. Si bien Nietzsche no logra librarse de la exigencia del punto de vista absoluto, ha ganado ciertamente más libertad con respecto a él. La razón kantiana que proyecta se convierte en él en una razón que configura y crea. A esa visión originariamente libre de lo verdadero corresponde, en el pensamiento nietzcheano, una característica fundamental que se expresa en su método de pensamiento como el intentar. Por eso su obra principal "La voluntad del poderío" debería llevar el subtítulo: 'Intento de una revalorización de todos los valores". En el verano de 1884 escribe Nietzsche su filosofía en ocho principios (XIV Nº. 155). El segundo principio dice así: "En lugar de la fe que ya no nos es posible, ponemos sobre nosotros una fuerte voluntad que sostiene una serie provisoria de apreciaciones fundamentales como principio eurístico: para ver hasta donde se llega. En analogía con el navegante en mares desconocidos".

Eso hace en efecto Nietzsche con la historia del hombre donde no hay ningún estado definitivo. Este estado solo puede ser fundamentado en una apropiación del pasado y en una proyección del futuro siempre renovadas. Así siempre hay en él algo provisorio. Nietzsche mismo le ha dado a su filosofía este carácter provisorio: no solo dejó en tela de juicio el pensamiento del eterno retorno y lo presentó como un intento y un pensamiento experimental, sino también hasta su determinación del pensar tuvo para él el carácter de lo provisorio (XIII, p. 52) —1—.

Pero esto no significa una arbitrariedad sin compromiso. La obligación en el terreno del pensar filosófico viene de más lejos. Lo importante es que aquí se establece un comportamiento fundamental que libera al pensar de la filosofía del criterio de una verdad absoluta y le abre con ello el campo de juego de la decisión sin exponerlo al capricho y a la arbitrariedad. Esto significa no querer fundamentar absolutamente el carácter obligatorio de la verdad y dejar al tiempo y a la historia su confirmación.

(1) Las citas corresponden a la Grobotavausgabe de las obras de Nietzsche en 20 vols. de Kröner (1911-23).

DERECHO
Universidad del Rosario | Archivo Histórico