UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La verdad y su esencia: recorriendo los pensamientos de Nietzsche y Heidegger sobre la verdad

Juan Sebastián Ortiz López

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2016

La verdad y su esencia: recorriendo los pensamientos de Nietzsche y Heidegger sobre la verdad

Juan Sebastián Ortiz López

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magíster en Filosofía

Director:

Luis Eduardo Gama Barbosa. Doctor en Filosofía.

Línea de Investigación:

Hermenéutica

Grupo de Investigación:

La hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá D.C., Colombia

2016

A mis amigos…

Agradecimientos

Es indudable que la educación en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional, tanto en el pregrado como en el posgrado, ha jugado un papel central en la construcción de esta tesis. Agradezco a todos aquellos profesores con los que tuve clase, por su dedicación en el proceso corregir y comentar los diversos trabajos e intervenciones que hice mientras estuve en sus aulas. Resalto la labor del profesor Luis Eduardo Gama, guía en el proceso de construcción de este trabajo, con quien he tenido charlas amenas en torno a lo que me ocupa ahora.

Agradezco a las personas más cercanas que me rodean por su apoyo afectivo y por dedicar parte de su tiempo a mí. Especiales agradecimientos a mis padres y a mi tío, por todo el apoyo que me han brindado a través de mi vida

Resumen

Nietzsche y Heidegger son pensadores que adoptaron una actitud crítica, e incluso destructiva, frente al pensamiento de la tradición occidental (iniciada con los griegos). Estos dos filósofos alemanes, consideraron, en épocas no tan alejadas, que el pensamiento occidental siempre había transitado por las mismas rutas y cargado consigo ciertos términos (y/o conceptos) sobre los que ya había un acuerdo tácito respecto a su significado, función y valor, sin que se diera un espacio para considerar *a fondo* la razón de adoptar tales rutas o de valerse de los mismos términos.

Uno de los términos más relevantes que la tradición ha tratado sin el cuidado que merecía, claramente según los dos filósofos alemanes mencionados, es la *Verdad*. En el presente trabajo se abordan las críticas que hacen Nietzsche y Heidegger a la forma en que se ha trabajado en torno a la *verdad* en la tradición occidental. En la exposición de sus críticas se hará evidente qué es lo que cada uno de estos filósofos entiende por verdad, y en qué medida contrasta con su propia visión de cómo se entiende la verdad tradicionalmente. Tras la exposición de ambos autores, se muestran los puntos de encuentro y de disidencia que hay entre ambos.

Palabras clave: Nietzsche, Heidegger, Verdad, Voluntad de poder, Voluntad de Verdad, Tradición Occidental, ἀλήθεια, Fenomenología, Genealogía.

Abstract

Nietzsche and Heidegger are both philosophers who adopted a critical approach, sometimes even a disruptive one, towards western traditional though (starting with the Greeks). These two thinkers considered, in relatively close epochs, that western thought had always walked similar paths carrying concepts with a tacit agreement about their meaning, function and value; concepts whose meaning no longer had room to be considered *in depth*.

Both philosophers agree that one of the most relevant terms traditionally handled without careful consideration is that of *Truth*. This paper discusses the main criticisms that Nietzsche and Heidegger have presented about the *Truth* in western thought. As their arguments are presented it will become clear what each philosopher understands about the truth and how their position differs from that of western tradition. Later in the document, the points where they agree and dissent are also shown.

Keywords: Nietzsche, Heidegger, Truth, Will to power, Will to truth, Western Tradition, ἀλήθεια, Phenomenology, Genealogy.

Contenido

Pág.

Resumen ..... **VII**

Introducción **2**

1. Capítulo Primero: Los mil ojos creadores de verdades **7**
1.1 Contra la visión de cíclope de la tradición 8
1.1.1 El lenguaje como metáfora y la imposibilidad de la cosa en sí 8
1.1.2 El engaño detrás de la verdad del conocimiento de la tradición 18
1.2 La verdad examinada a través del lente genealógico 30
1.2.1 El análisis de Foucault del método genealógico 30
1.2.2 El cuerpo y las fuerzas instintivas 40
1.2.3 El examen genealógico de la verdad implica la eliminación de su esencia 43
1.3 El valor de la verdad a la luz de la voluntad de poder: perspectivismo y voluntad de verdad. 52

2. Capítulo Segundo: La antorcha de Platón y su llama encubridora **69**
2.1 La ruta hacia la esencia de la verdad 71
2.1.1 Una auténtica ontología debe construirse con el enfoque fenomenológico 73
2.1.2 El lugar de la verdad dentro de la fenomenología heideggeriana 80
2.2 Primer acercamiento fenomenológico a la verdad: la estructura interna del λόγος 82
2.2.1 La pregunta conductora de la investigación 82
2.2.2 La ἀλήθεια está a la base de la verdad como correspondencia 87
2.2.3 El «en tanto que»: la estructura ontológica que hace posible al enunciado 94
2.3 Segundo acercamiento fenomenológico a la verdad: verdad, Dasein y no-verdad 108
2.3.1 Verdad y Dasein: La aperturidad originaria 108
2.3.2 La verdad vista desde la no-verdad 113
2.3.3 La irreductibilidad de la verdad a los existenciales del Dasein y los límites del trato puramente temático 122

3. Capítulo Tercero: Puentes y abismos entre las dos rutas hacia la verdad **129**
3.1 Heidegger y la ausencia de la pregunta preparatoria en Nietzsche 131
3.2 La ἀλήθεια y el impulso hacia la verdad 145

Bibliografía **151**

Introducción

Las ciencias naturales gozan de la más alta estima en la actualidad, tanto en los ambientes académicos, como en la vida cotidiana. La verdad, que en la tradición filosófica occidental ha estado fuertemente ligada al conocimiento, se ha ubicado en el terreno científico. Aunque aún se habla de verdad dentro del arte o la religión, se considera que la verdad de estos campos de la vida humana es de un tipo distinto a la verdad científica; esta última tiene un auténtico valor universal y es objetiva (es clara y distinta para la razón, como ya lo había prefigurado Descartes).

El éxito de las ciencias naturales despertó la curiosidad de aquellos pensadores que se centraban en los problemas humanos. Así, en el siglo XIX comenzaron a gestarse, con nombre propio, las primeras ciencias humanas, ciencias que pretendían arrojar verdades objetivas y universales, en la medida en que los métodos y el objeto de estudio lo permitiesen. La posibilidad de explicar causalmente y prever sucesos psíquicos, sociales, culturales, económicos, era (y es) un impulso determinante para seguir el modelo de las ciencias naturales.

En virtud del éxito de las ciencias, tanto naturales como sociales, se ha dado una explosión en el campo de la información y el conocimiento que ha llevado a la construcción de innumerables recintos de preparación académica. En este proceso, la filosofía pasó de ser el centro de las instituciones académicas, a convertirse en una disciplina más entre muchas otras, y a ser evaluada según los aportes que brinda al conocimiento universal. Es así como se impregnó del “espíritu científico” de los siglos XIX y XX y buscó (y busca) sus propios métodos y sus condiciones de objetividad (acordes con el ideal cientificista). Sin embargo, no todos los enfoques del pensar filosófico que se presentan en la academia van detrás de tales pretensiones. Aquellos que se alejan del ideal cientificista, muchas veces se ven en la penosa necesidad de legitimar sus trabajos dentro de un paradigma con el

que no comparten supuestos. Aquella filosofía que no ha buscado asemejarse a este pensar, es vista, precisamente por los defensores del enfoque cientificista (cuyo número aumenta día a día), como un área especulativa que poco aporta al conocimiento, y que eso poco que aporta realmente consiste en un retroceso (solo trae confusiones y seudoproblemas).

Esta “crisis” del pensar filosófico (crisis vista desde dos perspectivas: la de quienes defienden un pensar alterno al científico y la de los que solo reconocen el pensar que produce conocimiento como el científico) ha llevado a repensar qué es lo que se entiende por filosofía, que es lo que se entiende por ciencia y qué es lo que se entiende por verdad. La respuesta que se dé a cualquiera de estos tres interrogantes, marca el camino para la respuesta de los otros dos.

El presente texto aborda la cuestión de la verdad y, en virtud de que se centra en el análisis de los pensamientos de Nietzsche y Heidegger sobre esta, está ubicado en la perspectiva que considera que la filosofía no debe subsumirse al pensamiento científico. Los dos filósofos mencionados encuentran que a la base de todo pensar científico hay presupuestos metafísicos; para el caso concreto de la ciencia de nuestro siglo, los presupuestos se remontan a la filosofía de la antigua Grecia (presupuestos ignorados por la gran mayoría de científicos y defensores de este pensar). En esta medida, el pensar filosófico se presenta como un pensar anterior y más esencial que el científico, ya que los conceptos más básicos jamás probados ni comprendidos por las mismas ciencias provienen de aquel pensar, y son los que determinan un camino de desarrollo para estas últimas.

Nietzsche y Heidegger consideran que la forma en que se comprende la verdad es, precisamente, uno de los presupuestos metafísicos que más influencia ha tenido en el transcurrir de la historia de occidente (dentro de la cual, la ciencia moderna es solo una parte). La manera en que los hombres comprenden la verdad es parte esencial de toda investigación temática, de toda discusión cotidiana, e incluso, de una buena parte de las acciones cotidianas en las que no interviene un discurso articulado. Para estos dos filósofos la verdad no se reduce a unas condiciones formales específicas, ni puede comprenderse auténticamente desde el lenguaje lógico o epistemológico. Precisamente gran parte de su pensamiento en torno a la verdad está construido como una crítica a la

forma tradicional en que se ha comprendido esta; denunciando las limitaciones, contradicciones y problemas que acarrea no haber ahondado lo suficiente en el pensamiento griego sobre la verdad.

En el presente texto se verá que el trabajo crítico de los dos filósofos no es meramente negativo. Sin embargo, sus propuestas positivas solo pueden llegar a comprenderse dentro de su fuerte crítica a la tradición[1], pues hacen parte del engranaje argumentativo con el que señalan los problemas del pensamiento de occidente. Aunque la separación entre lo negativo y positivo dentro del pensamiento de cada filósofo es posible (y de hecho es necesaria para el intérprete), en el entramado de ambas filosofías estos dos elementos se van dando conjuntamente, y en muchas ocasiones se presentan como las dos caras de una misma tesis o argumento. Así como no es posible comprender su noción positiva de "verdad" sin hacer referencia a su crítica a la tradición, tampoco se puede captar el sentido de esta crítica si no se comprenden los elementos que están a la base de la misma y las tareas que se abren con ella[2].

En el análisis de sus enfoques críticos se evidencia que solo puede presentarse una concepción de "verdad" distinta de la tradicional al hilo de las diversas denuncias que se hacen sobre esta última; lo que a su vez muestra la enorme tarea que significa abordar el problema de la verdad de la forma en que tanto Nietzsche como Heidegger lo hacen. Cuando ambos autores se refieren a la verdad dentro de la tradición, no lo hacen remitiéndose exclusivamente a un campo de investigación o a una disciplina (a la lógica por ejemplo), sino que ponen en juego los elementos más esenciales de los diversos pensadores a los que se remiten, y, analizando las tesis éticas, estéticas, epistemológicas, ontológicas, políticas, etc., se encuentran con el núcleo de lo que se entiende por verdad. En esta medida, la verdad no puede abordarse de manera aislada, como si fuese un término que pertenece a una región específica de la realidad y, de forma correspondiente, a una región específica de la tematización. De ahí que cuando se aborda el problema de

---

[1] Crítica que incluye un replanteamiento del sentido de las tesis y términos dominantes dentro del pensamiento tradicional.

[2] Toda crítica ya supone un suelo desde el que se critica, lo que significa que toda crítica ya lleva consigo algo positivo. En el caso de la verdad esta cuestión se complejiza mucho más, ya que la investigación misma ya tiene pretensiones de verdad, lo que significa que ya se debe tener alguna claridad sobre esta última.

la verdad en ambos filósofos, se revela que es necesario hacer un recorrido por gran parte de su obra[3], pues en cada texto hay alguna referencia que ayuda a esclarecer la noción que cada uno defiende. Así como la verdad atraviesa todo el pensamiento tradicional, las nociones de verdad defendidas por Nietzsche y por Heidegger, atraviesan el pensamiento de cada uno de ellos, y no puede limitarse a un par de obras o a un campo de estudio específico. La presente investigación es una primera aproximación por parte de su autor al vasto campo que se abre cuando se plantea la pregunta por la forma en que entienden la verdad aquellos dos pensadores.

El texto está dividido en tres grandes capítulos que a su vez están conformados por secciones y subsecciones. En el primer capítulo se presenta el pensamiento de Nietzsche en torno a la verdad, en el segundo el pensamiento del Heidegger mediano sobre la verdad, y en el tercero las conexiones que hay entre ambas formas de pensar la verdad y las conclusiones de todo lo trabajado. Los elementos centrales en la interpretación de la forma en que cada uno de los filósofos comprende la verdad son: el método con el que trabajan en filosofía y el cambio de ontología que presentan.

En la última sección del capítulo tres se muestra que, a pesar de presentar su filosofía como un proceso de superación de la metafísica occidental habida hasta él, la propuesta de Heidegger no solo tiene muchos puntos de encuentro con la de Nietzsche, sino que existe una vía de interpretación del pensamiento de éste último que pone en duda la forma en que Heidegger lo comprende. Así mismo, en el momento de resaltar las cercanías entre los dos, se pone de manifiesto un acuciante signo de interrogación sobre la forma tradicional de comprender la verdad y sobre los supuestos alcances de la ciencia en la tarea de comprender la realidad; y también se pone de manifiesto que la labor filosófica no podrá ser anulada ni emulada por la ciencia mientras se mantenga viva entre los hombres la preocupación por alcanzar una auténtica comprensión de sí mismos (que vaya más allá de la pura presentación temática y del cuestionar curioso).

[3] Sería mejor por toda, aunque llevaría mucho más tiempo y espacio.

1. Capítulo Primero: Los mil ojos creadores de verdades

"*La verdad es la clase de error sin la cual una determinada especie de seres vivos no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia*."
(Nietzsche, Fragmentos Póstumos, Vol. III, 34 [253])

Desde *El nacimiento de la tragedia* hasta el último de sus fragmentos póstumos, Nietzsche mantuvo una actitud crítica frente a la tradición filosófica occidental. Desde su punto de vista los filósofos se han dedicado a cometer los mismos errores una y otra vez, puesto que no han ahondado lo suficiente en los presupuestos aceptados por los primeros de su clase, los griegos. El desprecio hacia lo corporal y la asunción de que la razón puede trabajar por y desde sí misma, son los elementos que más molestan a Nietzsche. Estas dos ideas dominantes ubican la investigación en torno a la verdad en el terreno de "la razón pura", teniendo una conexión apenas visible con la corporalidad humana. Ni siquiera los empiristas que defienden la posibilidad del conocimiento partiendo desde la experiencia sensible, o algunos idealistas que dan una preeminencia a la experiencia estética en el terreno de la verdad, le dan un puesto central al cuerpo; tanto para unos como para otros, es la razón "pura" la que tiene el papel protagónico cuando se trata de las condiciones para establecer qué es verdadero; sin duda alguna es la razón la que establece el valor de la verdad. Frente a los presupuestos que la tradición tiene al momento de abordar el tema de la verdad, Nietzsche expone su tesis de la voluntad de poder, una voluntad que se hace manifiesta en los instintos humanos y que es la creadora de todos los conceptos y valores con los que el hombre construye y rige su vida. A la luz de esta perspectiva, la vieja noción

de verdad (invariable, eterna y universal) es abandonada y reemplazada por una noción de carácter móvil, particular y creada (no descubierta)[4].

En sus textos Nietzsche usa el término verdad de diversas formas: verdad como permanencia e invariabilidad, verdad como correspondencia, verdad como engaño, verdad como peligro, verdad como creación de una voluntad de poder, verdad como voluntad de poder, verdad como destrucción. En las siguientes secciones se establece una ruta para comprender qué es lo que Nietzsche entiende por verdad y qué lugar ocupa dentro de su pensamiento. En la primera sección se presenta la crítica que el filósofo alemán hace a la noción tradicional de verdad. Esta crítica nos hará evidente que es necesario entender el método de investigación de Nietzsche para entender cómo comprende la verdad; así pues en la segunda sección se aborda el método genealógico y su conexión con la verdad. Esta relación nos abre las puertas para la tercera sección, en la que se trabaja con cuidado la relación de la verdad con la vida y con la voluntad de poder. En la tercera sección se hará referencia al perspectivismo, la nueva forma de conocer propuesta por Nietzsche. Un elemento central a tener en cuenta en el desarrollo de las tres secciones es la nueva propuesta ontológica de Nietzsche, en la que la racionalidad se *encarna* y la inmutabilidad desaparece[5].

1.1 Contra la visión de cíclope de la tradición

1.1.1 El lenguaje como metáfora y la imposibilidad de la cosa en sí

Dentro de la tradición moderna, aunque para Nietzsche es desde los griegos, la verdad es entendida como la relación de total correspondencia que tiene una proposición con el objeto al que se refiere, o como el calificativo que se le da a una proposición en virtud de

[4] Es decir, la verdad ya no se “encontrará”, ya no está fijada o dada con independencia de quien “la busca”, sino que se crea (no es buscada sino impuesta).

[5] Adelanto que la crítica nietzscheana se vale de elementos que la tradición ha defendido, pero en los que no ha ahondado lo suficiente. Lo que logra este filósofo es mostrar que gran parte de los términos tradicionales no logran cumplir con aquello que predican. En el caso concreto de la verdad, revela que las verdades más sagradas y más defendidas a través de la historia, se basan en una ficción, y no logran cumplir con los requisitos que la misma tradición termina exigiendo para hablar de verdad: ausencia de contradicción, correspondencia con la realidad, que pueda ser demostrable, ausencia de duda.

que tal correspondencia se da; en caso de que tal correspondencia no se dé, la proposición es cualificada como falsa. En esta medida, en tanto que se predica de las proposiciones, la verdad solo puede darse en el lenguaje. Pero lo que la tradición no se cuestiona es si el lenguaje realmente puede hacer justicia a lo que entendemos por verdad, si es posible establecer una relación de correspondencia entre éste y el objeto al que pretende referirse. Esta es una pregunta que Nietzsche se plantea desde sus escritos más tempranos. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (SVMSE) cuestiona la función representativa-objetiva del lenguaje:

> "¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un estímulo nervioso. Pero, a partir del estímulo nervioso, llegar a inferir una causa fuera de nosotros es ya el resultado de una aplicación falsa e injustificada del principio de razón suficiente. Si la verdad hubiese sido lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo único decisivo en las designaciones, ¡con qué derecho podríamos, en efecto, decir: la piedra es dura; como si "duro" nos fuese conocido de alguna otra forma y no solo como un estímulo enteramente subjetivo!" (Pág. 13-4).

El lenguaje, representado aquí por la palabra, es concebido por el joven Nietzsche como el instrumento a través del cual se reproduce, se hace patente, una reacción corporal. El filósofo alemán establece una relación entre cuerpo y lenguaje donde lo principal, lo básico, es el cuerpo; el lenguaje solo es posible en la medida en que existen estímulos corporales que buscan hacerse explícitos. Es el estímulo, y no aquello que lo activa, lo que da origen a la palabra, por lo que ésta no puede referirse sino a aquel[6]. En esta medida, en SVMSE el lenguaje da cuenta de una realidad subjetiva (y no de una objetiva, como la tradición filosófica ha defendido) que es esencialmente sensorial. El lenguaje (y con él los conceptos y las teorías) es un elemento de segundo orden.

Sin embargo, de esto no se sigue que el lenguaje es prescindible. En la misma obra se sostiene que el lenguaje posibilita la vida en comunidad y que su funcionamiento esencialmente metafórico es fundamental para la conservación de la especie humana. Lo

[6] No se trata de que en el estímulo ya esté contenida la palabra, como si el cuerpo viniese con un código propio que se desencriptara con la estimulación. Como se verá más adelante, el paso del estímulo a la palabra Nietzsche lo caracteriza como un paso "metafórico", en el que no se hace referencia a una vinculación de necesidad entre un estímulo y una palabra.

que sí puede extraerse de lo anterior, es que el lenguaje no puede hacer referencia a elementos que están fuera del cuerpo humano (de ahí su designación como puramente subjetivo). Independientemente de los problemas que pueda acarrear concebir el lenguaje como la manifestación de estímulos corporales, lo que Nietzsche quiere señalar con dicha tesis es que la pretensión de completa objetividad, respaldada por la idea de ir a la cosa misma y comparar con ella –la idea de que existe "lo dado"–, no es más que una metáfora, cuya naturaleza se ha olvidado gracias al uso constante de la misma terminología y a lo útil que ha resultado para un grupo de hombres.

Ahora bien, esta imposibilidad de llegar a la cosa misma no debe entenderse en la misma forma que la imposibilidad de acceder a la cosa en sí presentada por Kant. Es claro que para este último la "cosa en sí" es inalcanzable desde la perspectiva de la ciencia; sin embargo, con su pérdida no se pierde un mundo objetivo e independiente de las particularidades propias de cada hombre (la ciencia está compuesta de juicios sintéticos a priori). Para Kant la objetividad sigue siendo posible en la medida en que existen unas estructuras propias del conocimiento que todo ser humano comparte y que tienen un funcionamiento independiente de las condiciones subjetivas del sujeto cognoscente[7]. Nietzsche, en cambio, ya no habla de "estructuras independientes", sino de estímulos nerviosos, marcando así una notable diferencia con Kant. Hablar de estímulos nerviosos es hablar de las particularidades del cuerpo de cada ser humano, es referirse a la experiencia subjetiva que cada hombre tiene. Si el lenguaje, que es el medio a través del cual se construye la ciencia, se comprende como una metáfora para los estímulos, Nietzsche está poniendo en duda el carácter atemporal y universal de la ciencia. No creo que esté sosteniendo que la ciencia no arroje resultados exactos; más bien intuye por qué tales resultados son exactos: porque ya se han fijado unas metáforas que sirven como base para la investigación posterior[8]. Esto significa que la ciencia no tiene una posición privilegiada en la forma en que los seres humanos nos relacionamos con la realidad, y, lo

[7] Incluso, si tal funcionamiento varía es posible identificar tal variación como una anormalidad y buscar la causa de la misma.

[8] Esta idea se hace mucho más fuerte en *La ciencia jovial*, en donde Nietzsche se refiere a la conciencia, como el lugar de lo consabido (Cf. Aforismos 354 y 355), un lugar donde los hombres logran acuerdos porque precisamente hacen a un lado una gran cantidad de elementos que los diferencian.

que es más importante para la presente investigación, ella no tiene el monopolio de la verdad y el conocimiento (como sí lo cree Kant).

El ataque de Nietzsche va a la base de las nociones tradicionales del lenguaje y del conocimiento, atacando la dualidad ontológica “sujeto cognoscente – objeto conocido”, y con ello la noción de verdad que surge de la relación entre ambas esferas: la verdad como correspondencia. Esta dualidad es de carácter ontológico en la medida en que la forma de ser del sujeto es distinta de la forma de ser del objeto; el primero es un ser activo, con voliciones, aspiraciones, razones; etc., y el segundo es pasivo, presente para ser aprehendido por el primero. El sujeto tiene su propia esencia independiente del objeto, y así mismo el objeto. Sujeto y objeto se oponen, y la explicación de sus posibles relaciones ocupa un lugar central en la epistemología y ontología tradicional. Dentro de las relaciones que se establecen entre ambas esferas resalta la del conocimiento: la posibilidad de que el sujeto diga *algo con verdad* acerca del objeto.

A la luz de la diferencia ontológica entre sujeto y objeto, la posibilidad del conocimiento se presenta como un problema digno de ser abordado y revisado constantemente, puesto que no es claro cómo se puede dar el paso de una esfera ontológica a otra, a tal punto que lo que está en la mente del sujeto se *corresponda* con la naturaleza propia de los objetos (es decir, que *sea verdadero*). Para Nietzsche esto último es un pseudo-problema producido por la creencia en que existen dos esferas ontológicas que se oponen y que sin embargo se relacionan entre sí. Aunque la oposición ontológica entre sujeto y objeto pierde peso dentro de la tesis kantiana (pues el objeto es allí el fenómeno, dependiente necesariamente del sujeto), es Nietzsche quien realmente hace a un lado no solo la cosa en sí, sino ciertas características que trae consigo, y que en el caso de Kant siguen presentes en el fenómeno (como la inmutabilidad o la universalidad). En la cita ya traída de SVMSE es evidente que Nietzsche no está pensando en la dualidad ontológica, puesto que la palabra ya no dice nada sobre un mundo que se opone al sujeto, la palabra es la manifestación de las sensaciones que el sujeto tiene. De esta forma se *corporalizan* el lenguaje y el pensamiento; se establece a los estímulos corporales como la única realidad asequible.

Sostener que existe una esfera para conocer distinta a la enteramente subjetiva, se presenta como un contrasentido[9].

Si ya no hay una esfera que se oponga al sujeto, la verdad como correspondencia –idea clave para abordar el problema del conocimiento en la tradición– tiene que replantearse. El sujeto ya no tiene como tarea acceder con el mayor de los cuidados a una esfera ontológica distinta para tratar de aprehender en su completa pureza lo que allí hay. Solo dentro de la esfera que se ha revelado como subjetiva podemos hablar de verdad y conocimiento. Pero dentro de esta esfera ya no se puede hablar de conocimientos o verdades *dadas*, de carácter inmutable, eterno, universal; pues los estímulos son cambiantes, inestables y momentáneos, y no existe un criterio claro para identificar cada uno y asignarle una palabra o idea[10]. Nietzsche sostiene en este mismo texto que la verdad solo se puede concebir tras una previa designación arbitraria de unas normas y leyes[11]. Claramente, esta designación es compartida por un grupo, pero esto no significa que en todos los integrantes del grupo se activen los mismos estímulos cuando se hace el uso designado de la palabra; a pesar de la cercanía que exista entre los "sentires", mientras la palabra no sea más que una metáfora, no puede haber una designación rígida, una correspondencia exacta. El lenguaje, el conocimiento y la verdad concebidos en esta obra abren las puertas a una ontología distinta a la tradicional, la cual se irá consolidando con la maduración del pensamiento nietzscheano: la ontología de los instintos y las fuerzas, de la voluntad de poder.

El análisis que en SVMSE se hace sobre la verdad parte del uso común del término. No es arbitraria, en la cita traída en la página nueve, la referencia a la verdad sobre la dureza

---

[9] Evidentemente que el término "estímulo" lleva a pensar en aquello que *estimula*. Siendo lo que estimula algo incognoscible, pues no podemos ir más allá de los estímulos, pareciese que estamos frente a la cosa en sí. Me inclino a pensar que este remanente de la cosa en sí solo vendría a cumplir la función, dentro del pensamiento del joven Nietzsche, de recordar que todo lo construido por el hombre es subjetivo. No hay ningún esfuerzo por parte del joven filósofo por aclarar que es lo que estimula, ni por ir más allá de lo que para él es sustancial: los estímulos nerviosos. En esta misma subsección volveré sobre esto.

[10] Nietzsche concibe a la palabra como una metáfora de los estímulos. Sin embargo no defiende la idea de que cada palabra sea una metáfora fija y necesaria de un estímulo, es más, sugiere que la riqueza de los estímulos se pierde en el lenguaje, donde una sola palabra termina haciendo referencia a una multiplicidad de aquellos.

[11] Ver la cita sobre la línea 21 de la siguiente página.

de la piedra. Tanto en el trato cotidiano con el mundo, como en la investigación filosófica, ha dominado la idea de que existen dos esferas entre las que hay que establecer un puente. Nietzsche es consciente de que en aquella expresión cotidiana tal idea está presente, con ella se quiere dar a entender que la piedra posee una cualidad propia, independiente del sujeto, denominada “dureza”. Pues bien, a diferencia de la tradición, cuyos esfuerzos se centraron en buscar la forma de acceder a la piedra para comprobar la veracidad de la proposición, él cuestiona precisamente aquello que se quiere dar a entender (decir algo verdadero sobre un objeto que se opone al sujeto). Para esto toma la proposición y la descompone en palabras, puesto que es el sentido de estas y su articulación, la que da origen a la primera. Entonces, pasa a examinar la palabra, y se pregunta no por el origen particular de esta o aquella, ni por el contexto en el que se usa o el lugar de dónde proviene, sino por la esencia misma de toda palabra; y encuentra que es “la reproducción en sonidos de un estímulo nervioso”. La palabra, el lenguaje, tienen su base en las reacciones corporales; y éstas constituyen el límite del preguntar. Más allá de los estímulos no hay nada con sentido, aunque más de una tesis metafísica asevere lo contrario.

Nótese que en el análisis anterior Nietzsche parte de la cotidianidad, que comparte los mismos presupuestos que las tesis filosóficas tradicionales. Partiendo de un suelo común y evidente, Nietzsche se vale de nociones que provienen de la tradición, pero, sin forzarlas o imponerles presupuestos, las enlaza de tal manera que llega a un trasfondo ontológico distinto. El joven Nietzsche comparte con la tradición las normas lógicas de coherencia y argumentación (no contradicción, tercio excluso, etc.), así como la idea de que se llama verdadero a aquel juicio que hace justicia al objeto al que se refiere, es decir, al juicio que se corresponde con el objeto. No niega que lo distintivo del ser humano sea el intelecto, fuente de su supervivencia y de su dominio sobre los demás animales. Por otro lado, no duda de los avances hechos en el terreno científico tras los descubrimientos hechos en la física, la química y la biología. Es más, da más valor al trabajo desarrollado en el campo científico y documentado que al del terreno especulativo (bien sea filosófico o religioso), cosa que era común entre los intelectuales de su época. Nietzsche no está rompiendo arbitrariamente con la tradición, imponiendo nociones o sentidos que él simplemente valora como superiores; pero tampoco está imbuido en un ejercicio de mera confirmación de tesis tradicionales o de corrección de ciertos errores producto del descuido de los filósofos. Él está partiendo de un suelo compartido para llegar a conclusiones enteramente diferentes,

conclusiones que llegan, incluso, a cambiar la forma en que se entienden gran parte de ese suelo común (i.e. ya no se puede entender de la misma forma la proposición sobre la dureza de la piedra).

Ahora bien, aunque el ataque a la ontología tradicional traiga consigo una reconsideración de lo que se entiende por "verdad", esto no lleva a Nietzsche a desligarse totalmente de la idea de correspondencia. El remanente de la noción tradicional, y que a mi juicio es esencial para la argumentación de Nietzsche en esta obra, es la estructura formal de la misma: debe existir una correspondencia perfecta entre lo dicho y el objeto para que se pueda hablar de verdad. Con ayuda de esta idea, más no solo con ella, Nietzsche destruye los presupuestos ontológicos de la tradición, al tiempo que presenta los suyos. Tanto en la noción de verdad que es atacada, como en la presentación de la auténtica naturaleza de la verdad, la correspondencia cumple un papel. Precisamente en relación con esta auténtica naturaleza, dice Nietzsche:

> "En efecto, en este momento [en el acuerdo] se fija lo que desde ahora ha de ser "verdad", es decir, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje decreta también las primeras leyes de la verdad […] el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; él dice, por ejemplo, yo soy rico, cuando para este estado la designación correcta sería precisamente "pobre"." (Pág.13).

La cita hace aún más evidente que Nietzsche aborda el problema de la verdad desde una perspectiva distinta a la tradicional. La verdad acá tiene una historia, y su origen es pensado dentro de la realidad humana, sin retrotraerse a lo divino. Así mismo, la cita nos muestra que dentro de esta nueva forma de concebir la verdad, la correspondencia sigue teniendo un papel central. Verdad es aquí, aquello que se corresponde con la realidad ya previamente fijada; así mismo, mentira es aquello que no se corresponde pero aparenta hacerlo. En vista de que esta realidad no está dada de antemano, no se trata de una correspondencia entre dos esferas ontológicamente distintas; pero, esto no implica hacer a un lado una noción débil (no cargada de presupuestos ontológicos) de correspondencia. Más adelante Nietzsche preguntará:

> "¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en pocas palabras, una suma de relaciones humanas que, poética y

> retóricamente realzadas, fueron traspuestas, adornadas y que, tras largo uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas y obligatorias […]" (Pág. 16).

Claramente la "cosa en sí" no puede estar presente en esta noción de verdad. Tampoco el "fenómeno" kantiano, que implica universalidad e inmutabilidad. Aquí se caracteriza a la verdad a partir de los fenómenos corporales (entendidos como estímulos), un suelo distinto a la racionalidad pura; al tiempo que se muestra la causa de que ésta haya llegado a tener las características que le adjudica la tradición. Sin embargo, esta idea no elimina la correspondencia como forma de comprender la verdad, sino que, en consonancia con las citas anteriores, nos especificaría que tal correspondencia no será nunca con una realidad dada y ontológicamente inmutable e independiente del sujeto. Nietzsche da por sentado que la forma de diferenciar la verdad de la mentira, es examinando si el uso particular de una metáfora corresponde al sentido impuesto que se reconoce con tal metáfora.

Esta noción débil de correspondencia no solo está presente en la nueva propuesta de Nietzsche, sino que también hace parte de su trabajo argumentativo[12]. En tanto que está inserto en la forma tradicional de hacer filosofía, él usa gran parte de los términos que ataca, y llega al punto de ponerlos contra sí mismos. En el caso de la noción tradicional de la verdad, Nietzsche le muestra a la tradición que tal noción es una ficción en vista de que no corresponde con la forma efectiva de la realidad; es más, ésta ni siquiera hace justicia a la verdadera realidad, sino que se inventa otra y junto con ella una serie de problemas entre los que resalta el de la posibilidad de acceder a ésta. Sostengo que Nietzsche toma la noción tradicional de correspondencia y con ella le muestra a la tradición que sus tesis no se corresponden con nada, sino que falsea el objeto con el que debería corresponder, y sobre tal error establece la susodicha relación. En efecto, el análisis que hace en SVMSE tiene fuerza en la medida en que se presenta una tesis que es mucho más acorde con, que se corresponde con, la realidad. Aunque el rechazo de la noción tradicional de verdad va más allá de mostrarle que no cumple con sus propias exigencias –pues se trata fundamentalmente de un cambio de ontología–, Nietzsche hace uso de la idea correspondentista, sin llegar a ponerla en duda en su sentido débil; él presenta lo que

[12] Esto, en lugar de ser un reproche, muestra la congruencia interna del trabajo de Nietzsche en esta obra.

considera una verdad sobre el mundo, el lenguaje y la verdad misma, y esta verdad que posee es *reconocida* como tal (es realmente una verdad) en vista de que es mucho más consecuente [se corresponde, es justa] con la "esencia" de la realidad[13].

Para que esta última afirmación no nos lleve a malentendidos, es necesario hacer un par de aclaraciones. La verdad, tal y como la exige la tradición, solo puede poseerse si nos dirigimos directamente a la "cosa en sí", pero como el lenguaje es esencialmente metafórico, no hay forma de llegar a ella. Sin embargo, es a través del lenguaje que Nietzsche descubre que existen una gran cantidad de metáforas e invenciones que no le hacen justicia a la realidad (i. e. que existen cosas imperecederas, o que existen cosas iguales). Este reclamo del autor, que pretende ser verdadero, hace referencia a una realidad que podría entenderse como independiente del ser humano, es decir, la cosa en sí. Sin embargo, la realidad a la que se refiere es el estímulo, y el estímulo refiere al cuerpo humano. La "cosa en sí" es algo que está fuera de nosotros, que se nos opone; los estímulos no se nos oponen, ellos no son algo de lo que el hombre se distinga (como si los poseyera), ellos son parte constitutiva del hombre. Introducir a Nietzsche dentro de la visión tradicional sobre la relación sensibilidad-razón es un error, es no tener en cuenta que aquí la razón ya se está comprendiendo desde los estímulos. En efecto, para Nietzsche los estímulos corporales son lo humano, la razón y el alma, así como el lenguaje, son expresiones de esta única realidad. No hay aquí nada opuesto que se pretenda alcanzar[14]. Realmente no hay espacio para la "cosa en sí" en esta interpretación filosófica de la realidad.

Ahora bien, tampoco se trata de que la verdad se conciba como la perfecta correspondencia entre cada estímulo en particular y lo expresado en el lenguaje. Siendo el lenguaje esencialmente metafórico, no hay cabida para pensar en que se pueda

[13] Nietzsche no se explaya en justificar por qué ahora debe primar el cuerpo. Desde mi punto de vista, esta nueva "esencia" es descubierta y defendida por él con ayuda de lo que se ha venido trabajando en la ciencia de su época (la cual también está inserta en la misma tradición). Es claro que la ciencia, y la referencia a ciencias particulares, está presente en la totalidad de sus escritos. La referencia a la enormidad del universo y la relación entre palabra y estímulo (que hace parte de los inicios de la psicología), creo que son muestras de que desde SVMSE su ontología se construye con ayuda de investigaciones que pretenden acercarse a su objeto de tal forma que no se le altere con prenociones sobre el mismo (siendo ésta una idea general de lo que él entiende por ciencia).

[14] Lo único distinto a los estímulos, sería aquello que estimula; sin embargo, esto es inaccesible para el hombre, por lo que termina siendo inocuo.

representar con exactitud lo “sensible” en “su estado puro”; precisamente esta noción del lenguaje, aleja todo intento de defender algo imperecedero en sí mismo. Todo rastro de lo “en sí” desaparece con la referencia a la sensibilidad humana (estímulos) como una posible ontología y al lenguaje concebido como metáfora[15]. La correspondencia en sentido débil junto con la nueva noción de verdad, solo se hacen presentes en la metáfora ya impuesta; no tiene sentido aplicar estos términos a la relación que existe entre lenguaje y lo que más adelante será reformulado por Nietzsche como las fuerzas instintivas[16].

Ya en SVMSE la verdad está anclada a la forma de vida del ser humano. La verdad, en tanto que metáfora y convención, ya no puede erigirse como imperecedera, como eterna e invariable; ahora ésta siempre deberá verse ligada a un hombre o grupo de hombres para quienes una forma de ver el mundo se ha convertido en imprescindible. Pensar la verdad sin considerar *quien* la defiende no tiene ningún sentido para Nietzsche[17]. La “cosa en sí”, tomada como referente incondicional, se transforma en una interpretación más sobre la realidad; solo puede entenderse como una metáfora que ha sido conveniente, e incluso necesaria, para una forma de vida (y que a su vez se ha encargado de acallar la voz de cualquier otra forma de vida). Pueden existir tradiciones en las que aquel elemento no esté presente, y sin embargo allí también existen verdades; es este el caso, para Nietzsche, de la Grecia arcaica.

Resalto de esta primera aproximación a la verdad, la oposición que Nietzsche establece en esta obra de juventud entre realidad en sí y lenguaje, y precisamente lo hago porque en la oposición se puede ver la semilla del cambio de ontología que se consolidará en sus obras futuras, junto con una forma distinta de abordar la cuestión de la verdad. El lenguaje no puede referirse a una realidad en sí misma porque esencialmente es metafórico, es la transformación de un impulso en sonidos con sentido. Así pues, la cosa en sí, en tanto solo

---

[15] El lenguaje no puede corresponderse con los estímulos ya que en ningún momento deja de *ser* estos; el lenguaje es una manifestación de ellos y como tal no se les opone, ni puede concebirse fuera de ellos. Si se insistiera con el tema de la correspondencia aquí, tendría que decirse que existe una correspondencia perfecta entre ambos (aunque sería tan extraño como afirmar que existe una correspondencia entre el cerebro y los nervios de una extremidad, cuando se siente dolor en ésta).
[16] En el segundo apartado de la sección dos se desarrolla con más detalle la noción de fuerza instintiva de Nietzsche.
[17] Esta idea irá ganando peso a medida que nos adentremos más en el pensamiento de Nietzsche.

se hace patente en el lenguaje, se revela como una metáfora más. Pero, con la eliminación de la "cosa en sí" también se van las pretensiones de objetividad y el monopolio de la verdad que son característicos de una metafísica que gira en torno a la divinidad y la pureza de la razón. Con esto ya no podemos hablar de una sola verdad, pues desaparece la posibilidad (y el anhelo) de un criterio inmutable con el que se designe cuáles metáforas son verdaderas y cuáles no; lo que decidirá qué es verdadero ya no será la lógica o la investigación epistemológica (que, por cierto, son elementos propios de una tradición), sino la fuerza de aquellos que defienden su metáfora y, tras la imposición de ésta, el cuidado sobre el uso correcto de la misma (la correspondencia entre lo establecido y lo dicho)[18].

1.1.2 El engaño detrás de la verdad del conocimiento de la tradición

Verdad y conocimiento son dos elementos que siempre han ido de la mano en la tradición, esto lo tiene presente Nietzsche. Es cierto que una creencia también puede ser verdadera, pero no es esencial a las creencias estar emparentadas con la verdad; en cambio el conocimiento siempre es verdadero, no es posible hablar de un conocimiento falso. Así mismo, desde la distinción platónica entre *episteme* y *doxa* la verdad que es inherente al conocimiento ha gozado de mayor prestigio que la de la creencia, pues de la primera se conocen las bases en las que se sostiene y el proceso por el que se ha llegado a ella, mientras que en el caso de la segunda son los otros, las circunstancias o la casualidad quienes nos la presentan. Además, el conocimiento, en tanto que solo puede ser verdadero, es considerado por la tradición como universal e invariable, y por lo tanto, como la manera más segura que tienen los hombres para moverse en el mundo.

[18] Existe una cercanía entre la forma en que Nietzsche trabaja el problema de la verdad y la forma en que se abordan los problemas a través del método fenomenológico; en ambos casos se trata analizar un "fenómeno" sin cargarlo desde el principio con elementos conceptuales que le imprimen un sentido particular (no esencial al mismo). Sin embargo, no se pueden equiparar ambos métodos. En efecto, creo que lo que se evidencia en SVMSE es la intuición de que existe una forma distinta de abordar los problemas en filosofía, forma que después se concretará en el método genealógico. Este método se trabajará en la segunda sección del presente capítulo.

Ya en SVMSE Nietzsche sostiene que el intelecto produce solo metáforas, por lo que el conocimiento no puede tener las características que la tradición le atribuye. El conocimiento no puede llamarse verdadero, al menos no en el sentido típico en filosofía (como si se correspondiera con un mundo independiente del sujeto cognoscente, que posee propiedades invariables). Precisamente, y una vez más, frente a la forma en que la tradición concibe al conocimiento, el filósofo alemán contrapone su propia versión de éste en el aforismo 110 de *La ciencia jovial* (CJ)[19]. Allí afirma lo siguiente:

> "[...] la *fuerza* del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida". (Pág. 105).

El análisis que Nietzsche hace del conocimiento no se centra en investigaciones epistemológicas sobre cuáles son las condiciones que lo hacen posible, de dónde proviene o hasta dónde puede llegar; para el filósofo alemán lo principal es indagar en torno a qué se ha entendido tradicionalmente por conocimiento y por qué se ha privilegiado esta noción sobre otras. El suelo desde donde parte su indagación ya fue presentado en SVMSE, y también está presente en este aforismo: la idea de que el intelecto solo produce engaños, en vista de que su función es primordialmente la de preservar al hombre. En efecto, la alusión a la *fuerza* del conocimiento nos lleva a considerarlo desde su funcionalidad *para* un individuo o un grupo específico de individuos, desde una perspectiva que tiene en cuenta el tipo de vida que lo defiende, su historia, el valor y el uso que se le ha dado en diversas épocas. A diferencia de lo que ha sido obvio para la tradición, para Nietzsche la relación entre conocimiento y verdad no es evidente ni necesaria. Él tiene presente que el conocimiento genera seguridad y confianza en quienes lo poseen, y que en esta medida es visto como universal y necesario –y en definitiva como "verdadero". Sin embargo estas características se le han adjudicado después de haberse impuesto, a la fuerza, como ley y norma (como ya se tiene presente desde SVMSE). La universalidad y necesidad del conocimiento están fundadas en la seguridad y confianza que brinda, no al revés (como lo defiende la tradición). Es su *fuerza*, que brota de las entrañas de un tipo de vida particular y que se prolonga y aumenta gracias a un olvido primordial y a una estancia continuada en tal olvido, la que termina imponiéndolo como una verdad frente a la que no cabe discutir.

---

[19] Intitulado: "Origen del conocimiento".

En esta medida, solo por debilitamiento de tal fuerza es que podría llegar a ponerse en duda. Este debilitamiento puede darse más fácilmente en el caso de un individuo que en el caso de toda una cultura (y en este último caso, comienza también por unos pocos individuos). Nietzsche, visto como pensador, es precisamente una muestra del debilitamiento de tal fuerza; de ahí que él ya pueda ver que no es la verdad lo que le da su estabilidad al conocimiento.

En el mismo aforismo, un poco antes de la cita ya traída, ha afirmado Nietzsche: "[…] solo muy tardíamente hizo su aparición la verdad, como la forma más débil de conocimiento.". Además de reafirmar la idea de que la fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, esta frase de Nietzsche nos hace evidente que para él existe una diferencia entre las "verdades" de la tradición y la verdad a secas. Para entender la diferencia es necesario enriquecer la cita con otras partes del aforismo. Así pues, sigue Nietzsche:

> "Parecía que con ella no se podía vivir y que nuestro organismo estaba ajustado de acuerdo a lo contrario a ella; todas sus funciones más altas, las percepciones de los sentidos y, en general, todo tipo de sensaciones, trabajaban con aquellos antiguos errores básicos ya incorporados. Más aún: aquellas proposiciones se convirtieron incluso, dentro del conocimiento, en las normas según las cuales se medía lo «verdadero» y lo «no verdadero» […] Cuando la vida y el conocimiento parecieron entrar en contradicción, nunca se llegó a luchar seriamente; la negación y la duda eran consideradas allí como locura." (Pág. 105).

Estas proposiciones dominantes son las mismas que se estudian en SVMSE: la idea de que hay cosas imperecederas, cosas iguales (entre otras); son aquellas que se convierten en canon de medida de toda verdad (incluso antes de la misma filosofía). Se instauran en virtud de su utilidad; y su fuerza radica no solo en esto, sino también en su antigüedad. Teniendo este panorama en mente, Nietzsche hace referencia a otro tipo de verdad, uno que aparece tardíamente y que por su naturaleza pone en peligro a la vida (de ahí su debilidad). Este tipo de verdad se presenta en contravía de las verdades dominantes. En esta medida, la nueva verdad le exige al intelecto cuestionar lo establecido y dedicarse a tareas para las que no está preparado (recordemos que su función primordial es engañar). *Negación* y *duda*, son las tareas que se presentan como locura; y se ven así, en vista de que el intelecto debe enfocarlas precisamente sobre aquellas ideas que han dominado y dado estabilidad a la tradición (a un estilo de vida). *Negación y duda* son las dos actitudes

que abren el camino y nos guían hacía aquella forma de conocimiento naciente y todavía débil.

Esta segunda verdad, a pesar de ser tardía, no es ajena a la tradición. En efecto, la bandera de la filosofía desde sus orígenes griegos ha sido no tomar a la ligera lo que se presenta; siempre examinar con cuidado y recelo el objeto de estudio, evitando, en lo posible, que las nociones comunes y vulgares enturbien el trabajo filosófico. Es la duda y la negación las que han llevado a que existan diversas tesis filosóficas en la tradición occidental, pues a pesar de que cada filósofo reconoce el trabajo de sus antecesores, siempre encuentra falencias que no pueden ser pasadas por alto. Sin embargo, no estamos frente al mismo caso cuando examinamos a todos los hombres de occidente cuyos intereses están fuera de la esfera de la reflexión y el conocimiento estructurado. En ellos, la duda y la negación no son tan frecuentes; aquello que les ha sido transmitido como verdadero es aceptado sin mayor problema y confirmado constantemente en su cotidianidad. Nietzsche explica esta actitud del "hombre del común" presentándola como la manifestación de unos instintos de conservación. Estos instintos[20] protegen al hombre a través de la regularidad, la simplicidad, la ausencia de cambio, la posibilidad de predecir, en definitiva, proyectan una imagen del hombre y del mundo en la que prima su fácil asequibilidad y reconocimiento. En cambio, los instintos por los que aparece aquella otra forma de verdad ponen en peligro la vida del hombre en la medida en que le presentan una realidad de difícil acceso, que se transforma sin aviso alguno, por lo que exige una constante reinvención por parte del hombre, un constante reconsiderar lo ya logrado; aquí las predicciones son pocas y de corta duración, las posibilidades de acuerdo son escasas y demandan grandes esfuerzos[21].

Nietzsche es consciente de la pretendida actitud pausada, cuidadosa y desconfiada de los filósofos tradicionales. En el mismo aforismo ya citado (CJ 110) hace referencia a los

---

[20] Resalto que en esta obra ya no se habla de "estímulos", sino de "instintos". Considero que ambas palabras tienen la intención de marcar una distancia con la noción de racionalidad privilegiada por la tradición, resaltando la corporalidad humana, despreciada por esta misma tradición. Sin embargo, no creo que los términos sean intercambiables. Mientras "estímulo" nos lleva a pensar en un agente externo que "estimula", "instinto" nos hace pensar en algo que parte desde el interior del hombre, algo que no necesita de lo externo para darse.

[21] Con estos instintos se abren las puertas al nihilismo.

eleatas, filósofos que procuraron apropiarse completamente de esta forma de conocimiento naciente; y en los que se libró una lucha con los errores originados y acuñados por el intelecto. Sin embargo, ellos no pudieron soportar la tensión entre los viejos y nuevos instintos, y, a los ojos de Nietzsche, terminan cayendo en los mismos errores que el hombre vulgar[22]. Afirma Nietzsche en el aforismo 110:

> "Pero para poder afirmar todo esto, ellos [los eleatas] tuvieron que *engañarse* acerca de su propia situación: tuvieron que atribuirse una impersonalidad y duración sin cambio, tuvieron que desconocer la esencia de los que conocen, tuvieron que negar el poder de los instintos en el conocimiento y, en general, tuvieron que concebir a la razón como siendo completamente libre, como una actividad que surge desde sí misma […]" (Pág. 105).

El error de la escuela de Parménides, y de todos los filósofos que les sucedieron, fue concebirse a sí mismos (al hombre en general) como inmutables y puramente racionales; fue no dudar de la racionalidad y negar la única realidad: los instintos. La suprema objetividad e imparcialidad, la posibilidad de examinar sin involucrarse, fue el gran engaño que los instintos de los eleatas les fraguaron para conservar su vida (ellos que fueron bastante cuidadosos, sigilosos, al punto de poner su vida en peligro). Aunque intentaron no caer en contradicción, y abrir espacio para la verdad que surgía en el horizonte; terminaron por hacer de sí mismos una contradicción, al ubicar la duda y la negación en un terreno inexistente (inventado por ellos): el terreno de la racionalidad pura, alejada de las intromisiones del cuerpo[23].

Los eleatas, así como "los hombres del pueblo", no pudieron salir de lo *consabido*. En el aforismo 355 de CJ, intitulado *El origen de nuestro concepto «conocimiento»* se pregunta: "¿Qué quiere, cuando quiere el «conocimiento»? Nada más que esto: algo extraño debe ser reducido a algo *consabido*.". *Nuestro* concepto de conocimiento, es decir, el conocimiento *para* occidente, no ha sido otro que la subsunción de todo lo que se nos aparece a unas ideas ya conocidas. La forma de valorar el mundo y movernos dentro de él no ha cambiado sustancialmente desde la Grecia clásica, a pesar de los supuestos

[22] Los eleatas representan un caso paradigmático de todos los filósofos occidentales: la aparición de la negación y la duda, pero la sumisión de ambos elementos a los viejos y fuertes errores.
[23] Error representativo del pensar occidental.

avances y transformaciones[24]. El conocimiento occidental es un continuo amoldar toda vivencia y toda relación con lo otro, a los mismos parámetros ya establecidos. Lo que nos lleva a buscar "nuevos" conocimientos, a ampliar lo que sabemos sobre nosotros mismos y lo que nos rodea, no ha sido nunca un sincero deseo de entender lo extraño. Por el contrario, para el autor, los distintos pensadores de la tradición se han empecinado en reducir todo lo nuevo a las mismas categorías (permanencia, identidad, no-contradicción, razón vs. cuerpo). El porqué de esto no radica exclusivamente en un olvido; a la base de *nuestro* conocimiento hay diversos instintos, entre los que Nietzsche resalta el del temor[25].

En *La genealogía de la moral* (GM) podremos encontrar por qué para Nietzsche este instinto ha sido uno de los que ha impulsado la forma de valorar tradicional, especialmente si tenemos en cuenta que ésta proviene de las allí llamadas *formas reactivas de vida*. Así pues, el miedo hacia lo extraño nos lleva a reducir el conocimiento a lo consabido, a hacerlo familiar y fácilmente accesible. No se permite que aquello que se nos presenta como otro sea tomado en su otredad, pues esto implicaría dudar sobre nuestros propios hábitos y costumbres, nos llevaría a cambiar nuestra forma de vida y a aceptar que la seguridad de la que gozamos no es más que una ficción. El conocimiento *para* nosotros es lo consabido, y no será nada más, hasta que otro instinto domine sobre la tierra.

La negación y la duda, que hacen frente a la afirmación inmediata y a la aceptación de lo conocido y abren el espacio para un nuevo tipo de conocimiento, aparecen dentro de la tradición filosófica occidental con la filosofía griega, es verdad; sin embargo, su aparición no significó la caída de los instintos dominantes. Es más, en sus comienzos ellas sirvieron a estos instintos; se pararon sobre los antiguos errores y trabajaron en su favor. Negación y duda fueron convertidas en el medio para alcanzar el reino de la idea, el lugar de la perfección y la inmutabilidad; y de esta forma terminaron por multiplicar los errores y darles la apariencia de impenetrabilidad. La subestimación, la repulsa, e incluso el repudio hacia la realidad sensible en cada una de las tesis de los filósofos tradicionales, fueron elementos que acompañaron y guiaron aquellas actitudes. Pero, a pesar de su servilismo, negación

[24] Una clara muestra de esto es que nunca se ha puesto en entredicho la noción de bien, la creencia en cosas eternas, o la idea de que la verdad es más valiosa que la mentira.
[25] Cf. CJ, 355.

y duda fueron ganando fuerza, fueron ganando su puesto dentro de las investigaciones de los "sabios"[26] (e incluso dentro de la vida cotidiana); hasta que se convirtieron en parte fundamental del conocimiento, y se llegó a considerar que solo lo duramente probado, lo que ha sobrevivido a una serie de experimentos, es aquello que podemos considerar tal[27]. Las nuevas actitudes, la nueva forma de conocimiento, la verdad, ganaron su fuerza, se ganaron su puesto dentro de lo elemental para la vida.

Lo que no vieron quienes defendieron y practicaron esta nueva actitud hacia la realidad, es que ellos mismos eran contradicciones vivientes que sin negar los viejos instintos fueron partícipes de los nuevos. A pesar de que condiciones (o verdades) como la "identidad" o la "inmutabilidad" se presentan como imposibles a un ojo guiado por la negación y la duda, ellos jamás cuestionaron su realidad; teniendo frente a sí la imposibilidad de que el mundo fuese de tal forma, crearon otro y sostuvieron que ese –el de las ideas, el racional– era mucho más real. El instinto nuevo, que ganó fuerza gracias a ellos, siguió estando subordinado al de la seguridad y el temor, que anhelan estabilidad y orden. Incluso en el caso de los eleatas, aquel instinto terminó cediendo. En esta medida, las actitudes propias de la verdad, se volatilizaron [se sublimaron], interviniendo en la "superficie", y trabajando para los viejos errores se concentraron en el análisis de proposiciones para dar con aquellas que fuesen más *útiles* para la forma de vida dominante, aquella que no *contradice* las "verdades" fundamentales[28].

Pues bien, estas manifestaciones de aquel instinto continuaron cumpliendo su función hasta que, y precisamente por la centralidad que ganaron dentro de la tradición, se alzaron contra los primeros errores. Es en este alzarse que se revela la distancia que existe entre ellas y estos últimos, así como toda la fuerza ganada durante sus siglos de servilismo. Al dirigir la mirada hacia las viejas verdades, se revelaron los errores pasados por alto, errores que han marcado la historia de occidente. Ahora esas viejas verdades ya no pueden

[26] Eruditos, profetas, filósofos, pastores, en fin, pensadores de todo tipo.
[27] Ya "no solo la creencia y la convicción fueron un *poder*, sino también la prueba, la negación, la desconfianza, la contradicción" (CJ, § 110)
[28] No es extraño que la nueva tendencia hacia la verdad [y el nuevo conocimiento] no haya tenido la suficiente fuerza para alzarse contra los instintos dominantes, pues su tendencia a revisar y cuestionar todo lo hace peligroso, por lo que es necesario limitarlo y encaminarlo hacia la conservación.

simplemente hacer a un lado esta exigencia, ahora los viejos instintos ven cómo aquel joven y servil instinto ya ha madurado. En palabras de Nietzsche:

> "El conocimiento se convirtió entonces en un trozo de vida misma y, en tanto vida, en un poder que crecía continuamente; hasta que finalmente chocaron entre sí los conocimientos y aquellos errores básicos; siendo considerados ambos como vida, como poder, existiendo ambos en los mismos hombres. El pensador: ése es ahora el ser en el cual luchan su primera lucha el instinto por la verdad y aquellos errores sostenedores de vida […]" (CJ § 110, Pág. 106).

En el pensador, el instinto de negación y duda gana la fuerza para enfrentarse a los instintos que han dominado en la historia de la humanidad[29]. Para Nietzsche es evidente que aún los instintos primordiales dominan a la gran mayoría de los hombres; sin embargo, lo asombroso es que existan hombres donde la fuerza de aquel instinto haya llegado a tal punto que pueda oponerse y luchar contra los primeros y sus errores. El instinto de conocimiento, dejando su servilismo en estos hombres, revela el origen y la naturaleza de aquellos ideales que se autoproclaman como los frutos más ilustres de los seres humanos o como la esencia de aquél instinto. Sin embargo, la victoria no es inmediata, pues se está luchando contra la función básica del intelecto, con instintos preservadores de vida. De ahí que Nietzsche termine el aforismo con la pregunta: "¿Hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo?". ¿Hasta qué punto puede este instinto oponerse a los instintos "fundamentales"? ¿Es posible una vida donde la verdad se busque a toda costa?[30]

La pregunta nos lleva a una reflexión bastante ardua, en vista de que se trata de investigar si una actitud que niega precisamente lo consabido –que se opone a un instinto para el que la tranquilidad, la continuidad, la eliminación de todo lo perturbador es lo primordial–

---

[29] Acá no es cualquier pensador, es un pensador que ya se ha formado en un entorno en el que los viejos instintos han comenzado a perder su fuerza. A mi modo de ver, esta pérdida se da precisamente por la centralidad que han ganado la negación y la duda, por las altas exigencias que se han puesto para todo aquello que se considera como verdadero, y por el reencuentro con la realidad sensible que se ha dado gracias al desarrollo de la ciencia.

[30] Considero prudente en este punto señalar que en la sección II hay una concisa presentación sobre las nociones de "cuerpo" y "fuerza" en Nietzsche (tomada de un texto de Deleuze). Ya se ha hablado hasta acá de "estímulo", "fuerza", "instinto" y "cuerpo". En virtud del hilo conductor se me hace inoportuno reflexionar ahora sobre estas nociones.

puede prevalecer en, permitir y dar fuerza a, la vida. Y es que el instinto de temor ha dictado qué es conocimiento y qué no, y claramente éste es un instinto que favorece a la vida, aunque gracias a él ésta tenga poco valor. El conocimiento de la tradición es un conocimiento que huye de lo extraño, de lo desconocido, por miedo al cambio, por miedo a perder lo que con tanto esmero se ha mantenido a través de los años; pero fundamentalmente, por miedo a perecer. Si se diera un auténtico deseo de conocer, desde la vida y a pesar de la vida como se la ha vivido, se pondría en entredicho precisamente lo consabido: "Lo consabido es lo habitual; y lo habitual es la más difícil de conocer, es decir, de ver como problema, es decir, de ver como extraño, como lejano, como «fuera de nosotros»." (CJ, § 355, Pág. 220)[31]. Conocer ya no es para Nietzsche la reducción a la consabido, es más, ahora es una condición para el conocimiento poner en entredicho lo consabido, hacer de esto algo extraño, precisamente porque de otro modo será el instinto de temor el que seguirá apropiándose de toda experiencia.

El criterio para definir qué es conocimiento (en el nuevo sentido) y qué no debe reconsiderarse. Ya no puede recurrirse a una supuesta razón libre, que examina todo con objetividad y bajo los parámetros de lo imperecedero y lo universal[32]. Pero esta reconsideración no puede hacerse a un nivel puramente intelectual, pues en este caso Nietzsche estaría cayendo en aquello que critica; ella implica una transformación radical de la forma en que nos movemos en el mundo –de la forma en que vemos la vida y de la forma en que la vivimos. Sin tal transformación no haríamos más que engañarnos como lo hicieron los eleatas, pues nuestra vida seguiría estando bajo los valores de la tradición. Al anclar lo intelectual y espiritual al cuerpo, Nietzsche aleja el problema de la verdad del terreno etéreo en el que se mantuvo dentro de la tradición, y lo trae hacia la vida. En este terreno ya no se pregunta por condiciones ideales, ni por observadores privilegiados; acá la pregunta fundamental es por el *quien*, la investigación se centra en indagar por la constitución de aquél que enuncia y defiende una verdad. Al entrar al campo de la vida, se acepta que todo pensamiento ya está situado.

---

[31] Claramente en esta cita conocer ya se opone a lo consabido; ya no se habla acá de nuestro concepto de conocimiento, sino de uno nuevo, uno que se caracteriza por la duda, por la problematización, por entender algo en su extrañeza. Es ese mismo conocimiento del aforismo 110, ese conocimiento que tiene su fuerza en la verdad encarnada, en una actitud vital de duda y negación.

[32] "Razón" que ahora se revela como manifestación del instinto de temor.

Ahora bien, al concebir al conocimiento como un trozo de vida, Nietzsche lo convierte en algo inestable, voluble, algo que en esencia es metafórico (tal y como ya lo había concebido en SVMSE). La concepción del lenguaje, el conocimiento y la verdad como metáforas, sigue estando presente en CJ, aunque ya no de la misma forma a como fue presentado en SVMSE. En el aforismo 333 podemos ver una referencia a estos elementos bajo el nombre del *pensar consciente*:

> "Nosotros, a quienes llegan a la conciencia las últimas escenas de reconciliación y ajustes finales de cuenta de ese largo proceso, opinamos luego que *intelligere* [entender] es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; mientras que solo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*. A través de los más largos periodos se ha considerado al pensar consciente como al pensar en general: solo ahora despunta en nosotros la verdad de que la parte más grande de nuestro actuar espiritual transcurre de una manera inconsciente e insensible para nosotros." (Pág. 191).

La conciencia es el lugar final del proceso de entender (*intelligere*), el lugar en el que aparece el resultado de una fuerte lucha que se libra al interior del ser humano. El conocimiento, tomado exclusivamente en el sentido discursivo, es un conjunto de metáforas, entendidas éstas como la manifestación de aquella lucha intestina. Las investigaciones y discusiones entabladas al nivel de la conciencia ya se mueven en el campo de lo metafórico, en la medida en que no pueden dar cuenta de aquellos procesos instintivos que los anteceden y los posibilitan. En esta medida, la conciencia es un mundo de metáforas en el que gran parte de la valoración y comprensión de la realidad ya no está sujeta a discusión, pues las metáforas son el producto de estos mismos procesos a un nivel más esencial.

Pero "conocer", para Nietzsche, no se agota en el nivel de la conciencia. En el pensamiento de CJ el conocimiento, tanto en la acepción de "lo consabido" como en la acepción peligrosa para la vida, es entendido como un trozo de vida, como el triunfo de unos instintos sobre otros que aflora en la conciencia. Esto es evidente en la cita traída. El conocimiento no son las metáforas que llegan a la conciencia, sino la lucha de instintos que se da al interior del individuo y el resultado final de esa lucha. Lo que conoce un individuo, lo conoce de esa forma solo en virtud de que hay un instinto dominante que valora la vida de una

determinada manera[33]. En esta lucha que se libra en el interior del hombre no hay cabida para la imparcialidad o la objetividad. El conocimiento es concebido como temporal, histórico, sujeto a cambio según el instinto que salga victorioso de la lucha, cuya fuerza doblegue a los otros y le permita aflorar en la conciencia[34]. Los deseos más profundos del hombre son los que en definitiva construyen y guían su conocimiento. Pero el hombre occidental, en tanto que pensador, solo ve el resultado de esta lucha bajo la pálida luz de la conciencia, e imagina que ha sido una razón imparcial y ahistórica quien le ha brindado ese saber.

La razón no se opone a los instintos, como lo estableció Platón en los comienzos de la filosofía, sino que, por el contrario, ella solo es posible gracias a estos. Así mismo, la conciencia, ese mundo lúcido donde la razón puede desenvolverse con tranquilidad, es solo la parte visible de una constante lucha que se desarrolla en nuestro interior. La realidad instintiva de la razón y de la conciencia es el gran descubrimiento que Nietzsche se adjudica. Esta idea no había sido vista por ningún filósofo anterior a él en vista de los peligros que se avecinan al enfrentarse a ella: negar lo consabido, destruir todos los términos que forman y guían nuestra existencia, reconocer que se ha vivido en un engaño cómodo e ingenuo, en definitiva, reconsiderar la forma en que la vida se ha expresado y se expresa en la tradición y en nosotros. Solo hasta el pensamiento de Nietzsche la tradición se hace consciente de su error, ve que se ha mentido durante un largo tiempo, y esto se da en virtud de la forma en que él aborda la problemática. En efecto, siendo formado dentro de la tradición, Nietzsche se acerca de un modo mucho más “científico” a sus objetos de estudio; indagando por sus usos y su historia encuentra los errores de los que aquella se alimenta. Entre estos errores sobresalen los relacionados con la forma en que la tradición comprende la verdad, pues ésta no es consciente de que maneja dos tipos de verdad: la verdad impulsada por los instintos preservadores, miméticos, tramposos,

---

[33] La diferencia fundamental entre SVMSE y CJ, es que en el primero el conocimiento es entendido al nivel de las metáforas, como algo meramente discursivo; mientras que en CJ “conocer” es valorar el mundo según ciertos instintos. Valoración que es expresada a través de metáforas en la conciencia.

[34] En un sentido más restringido de los términos nietzscheanos, el auténtico conocimiento está referido al instinto de conocimiento, caracterizado por la negación y la duda. Sin embargo, si limitásemos el término solo a este instinto, estaríamos negando que *para* otro tipo de hombres el conocimiento es lo consabido. De ahí que haya puesto el énfasis de la caracterización en la lucha de instintos.

dentro de los cuales resalta el instinto de temor; y la verdad impulsada por un instinto sincero de conocimiento, un instinto que arriesga a la vida misma. Claramente por su enfoque, esta tipología no remite a categorías lógicas o epistemológicas, sino a las fuerzas instintivas, a formas de moverse dentro de –y de transformar– el mundo. Esto es lo que le interesa a Nietzsche cuando se trata de hablar sobre la verdad.

El reproche que Nietzsche hace a la tradición es el olvido de una categoría que ella misma reconoce como parte del hombre, pero que quiere hacer a un lado a toda costa: la sensibilidad humana, lo corporal, que él caracterizará como las fuerzas instintivas. El autor de CJ reivindica el valor de la sensibilidad humana, al punto de ubicarla a la base de lo que tradicionalmente se le opuso como superior: la razón. Evidentemente en esta reivindicación ya no se entenderá al cuerpo y a lo sensible (ni a lo racional) de la misma forma en que se ha hecho tradicionalmente, pues en principio hay una única realidad para el hombre, es decir, no hay lugar para oposiciones ontológicas. La forma en que la tradición entendió “sensibilidad” y “cuerpo”, es, a ojos de Nietzsche, una mala caricatura de la realidad, con la que buscó desprestigiarla y enaltecer su propia realidad inventada. En la segunda sección del presente capítulo se ahondará, con ayuda de Deleuze, un poco más en las nociones de “cuerpo” y “fuerza” en Nietzsche, con lo que se evidenciará su distanciamiento del sentido en que la tradición ha comprendido estos términos (y a la sensibilidad). Me he adelantado en virtud de que considero esencial tener presente que el pensamiento de Nietzsche está situado en la tradición filosófica occidental, y que su reflexión siempre gira en torno a los elementos centrales que han sido defendidos o relegados a un segundo orden dentro de esta tradición; reflexión que termina llevándolo por caminos que el pensamiento occidental no había recorrido (o, pensando en Heráclito, que dejó a un lado hace mucho tiempo).

Ya es evidente que en el tránsito de aquellos caminos Nietzsche mira hacia la “verdad” desde una perspectiva distinta, desde una perspectiva en que la correspondencia entre lo dicho y aquello de lo que se habla pasa a un segundo plano, siendo lo fundamental el tipo de instinto que guía a quien dice lo que dice y lo defiende como verdadero. Como ya se ha presentado, esta nueva forma de comprender la verdad es posible solo si se hace un cambio en la propuesta ontológica que ha dominado en occidente desde la antigüedad, cambio en el que se presenta una única realidad, no dando lugar a divisiones ontológicas. Pues bien, un elemento central en este cambio de perspectiva, que a su vez nos hará

mucho más comprensible la forma nietzscheana de ver la verdad, es la manera en que Nietzsche se aproxima a los problemas en filosofía: desde una perspectiva histórica, haciendo uso del método genealógico, método que se desarrollará en la siguiente sección.

1.2 La verdad examinada a través del lente genealógico

Con la genealogía como guía del pensamiento filosófico se hace a un lado todo esencialismo con el que se pretenda sostener que existen elementos invariables, perfectos, indiferentes al paso del tiempo. La genealogía ancla todo lo humano a la historia, y concibe esta misma como una lucha constante entre formas de vida en las que los individuos se reconocen entre sí en virtud de que tienen una misma manera de valorar, es decir, son representantes de una misma fuerza instintiva. Esta lucha ni es puramente arbitraria, ni responde a un plan previo o a un desenvolvimiento natural de la historia; en ella podemos encontrar periodos de tiempo “estables” que pueden dar lugar a malinterpretaciones en virtud de que ciertos instintos se superponen a otros y los acallan por largos periodos; sin embargo, estos últimos, u otros instintos nuevos, llegan con tal fuerza que rompen esta estabilidad e imponen un nuevo “orden”.

Para abordar el método propio de Nietzsche acudiré a Michel Foucault, en vista de que el análisis que hace sobre este método en su obra *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pone en evidencia algunos elementos que son relevantes para entender la forma en que Nietzsche aborda el problema de la verdad. Tales elementos son: la *Herkunft*, la *Entsehung* y el *sentido histórico*. Tras el paso por la lectura foucaultiana del método, pasaré a mostrar cómo éste entra en ejecución cuando nos acercamos con él al problema de la verdad.

1.2.1 El análisis de Foucault del método genealógico

Nietzsche comienza *La genealogía de la moral* haciendo referencia a un grupo de investigadores ingleses que se pusieron como tarea encontrar el origen de la moral. Su mención tiene como objetivo resaltar los elementos que son propios de una mala investigación que pretende ser histórica, al tiempo que contrastar con la auténtica forma

de acercarse históricamente a un problema. ¿Cuál es el principal problema que tienen estos investigadores? Les hace falta *sentido histórico*.

Tener sentido histórico es, en primera medida, reconocer que no hay nada estático, que no existe un sentido último de las cosas, que todo deviene. En palabras de Foucault: "[…] el sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía […]" (Pág. 44), y más adelante: "[…] el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos." (Págs. 50-1). El sentido histórico escapa a la metafísica en la medida en que afirma el devenir como única realidad, y por lo tanto, niega la inmutabilidad. Quien tiene tal sentido realiza cualquier investigación reconociendo que el objeto de la misma tiene una historia, es decir, es un objeto que se ha transformado y se seguirá transformando con el pasar del tiempo. Bajo esta luz podemos considerarlo, en primera instancia, como una actitud frente al objeto de investigación, actitud formada a partir de la firme convicción en la esencia de la realidad: solo devenir. Pero en este reconocimiento no se agota lo que implica este término. En tanto que el objeto de estudio ya no es estático, la forma en que debe acercársele el investigador también debe cambiar. Ya no puede suponer que el sentido que se le da a un término en su contemporaneidad es el sentido que siempre ha tenido, y que en ocasiones simplemente se ha ocultado (cosa que hacían los psicólogos ingleses referidos en GM). Sin lugar a dudas es posible que el verdadero sentido de un término haya quedado oculto con el pasar el tiempo[35], pero esto no significa que tal término tenga un único sentido posible. Precisamente en el segundo aforismo de HdH sostiene Nietzsche:

> "Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente «el hombre» se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda la vorágine […] El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico […] No quieren enterarse de que el hombre ha devenido […] no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con éste la virtud de la modestia."

[35] Un claro caso de esto se evidencia en el primer aforismo de HdH.

Esta cita confirma lo ya expresado y da suelo a las afirmaciones de Foucault citadas arriba. El sentido histórico es algo extraño en filosofía, algo que no caracteriza a quienes filosofan. Cuando éste se adquiere, no solo cambia la visión del objeto de estudio sino la visión de la investigación misma, pues ya no se pretende dar con el sentido *último* de las cosas, sino, más modestamente, con un sentido situado y parcializado.

Que el sentido es situado significa que no puede desligarse de una época. Tener sentido histórico significa hacer efectivo esto durante la investigación. En el prólogo de GM Nietzsche subraya que un auténtico estudio histórico se caracteriza por estar fundado en documentos, por acudir a los textos y demás depositarios de sentido de una época (pintura, escultura, arquitectura, etc.); se acude a estos en vista de que allí se hacen patentes los sentidos que los hombres de tal época daban al objeto de la investigación. Lo que pide Nietzsche es precisamente no caer en el problema señalado en la cita de HdH: partir de las nociones actuales y "encontrarlas" en toda la historia de la humanidad[36].

Ahora bien, siendo consecuente con la concepción del hombre que deviene, el hombre como "prueba" de que no hay nada invariable, Nietzsche reconoce que el filósofo no puede ubicarse en un punto privilegiado en su investigación, no puede (ni debe) aspirar a una objetividad desde la cual juzgaría la historia. Tener sentido histórico implica reconocer su propio punto de vista, reconocer que quien investiga también está situado y que su investigación apunta a un fin determinado. En *Schopenhauer como educador* sostiene: "Ahora bien, todo presente es impertinente, actúa sobre el ojo y lo determina incluso cuando el filósofo no quiere; de modo que involuntariamente se lo tasará demasiado alto a la hora de realizar la suma total." (§ 3). El filósofo no podrá evitar que sus ideas se mezclen con aquello que está investigando; pero, lo que sí puede hacer es reconsiderar algunas de sus ideas y darle sustento a otras gracias a los elementos cargados de sentido a los que se acerca. Es decir, aunque "la poltrona objetiva" sea una quimera[37], no por ello se debe violentar el objeto de investigación privilegiando las ideas previas con que se inicia la investigación.

---

[36] Nietzsche en este punto es un precursor de la propuesta hermenéutica de Heidegger y Gadamer, en vista de que concede que cada época encierra sentidos que el investigador debe permitir que aparezcan en su diferencia.
[37] Ver cita de la *Genealogía de moral* en la siguiente página, sobre la línea 26.

Esta nueva relación con la historia no solo estipula cómo se le puede hacer verdadera justicia al objeto de estudio, sino que hace evidente que el objetivo de la investigación tampoco es meramente informativo, no se trata simplemente de acercarse a la historia para describirla y entenderla (como lo piensa el historiador clásico). Aunque para Nietzsche es claro que el estudio de la historia es vital para la comprensión de lo que somos, su enfoque no se agota en esta visión. Lo que se considera como una desventaja del estudio histórico dentro de la concepción tradicional, aquella inevitable intromisión de las propias ideas del investigador, Nietzsche lo verá como el elemento más positivo que tiene el estudio de la historia, aquél que hace que este estudio tenga un verdadero valor. En relación con esto señala Foucault:

> "[La] historia efectiva no teme ser un saber perspectivo. Los historiadores tratan de borrar, en la medida de lo posible, aquello que puede traicionar, en su saber, el lugar desde el que miran […] el sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto. En lugar de simular un discreto anulamiento ante lo que mira, en lugar de buscar su ley y de someter a ella cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe desde donde mira y lo que mira." (Pág. 54).

El investigador que tiene sentido histórico se acerca a la historia examinándola con un fin determinado; él tiene una escala de valores a partir de la cual la juzga. La concepción descriptiva de la tarea del historiador no solo desaparece, sino que no es buscada ni añorada; lo mismo pasa con la aspiración al punto privilegiado y ecuánime. El investigador se sabe situado, pero además, reconoce que está tras la pista de tal o cual sentido, que tiene un propósito manifiesto con su investigación. Claramente en tanto que no va a forzar su investigación para confirmar sus sospechas, está dispuesto a cambiar su objetivo sobre la marcha o a transformarlo parcialmente, pero jamás se acercará a la historia sin objetivo alguno y sin hacer juicios sobre la misma. Incluso aquel que está sobre la "poltrona", consciente o inconscientemente, también está parado sobre una escala de valores y está sirviendo a un objetivo: en este caso son los valores tradicionales, la idea de que la racionalidad es distinta del cuerpo, que ella es la única que puede juzgar, y juzga a partir

de unos valores inmutables (e incluso divinos); su objetivo no es otro que seguir confirmando estas ideas.

En el aforismo 26 del tercer tratado de GM Nietzsche se refiere negativamente a las dos posturas frente a la historia que dominan en su tiempo: "Su pretensión [la de la historiografía moderna] más noble se reduce hoy a ser *espejo*: rechaza toda teleología; ya no quiere «demostrar» nada: desdeña el papel de juez, y tiene en ello su buen gusto, –ni afirma ni niega, hace constar, «describe»… Todo esto es […] *nihilista* […] Más en lo que se refiere a esa otra especie de historiadores, una especie acaso «más moderna» aún […] ¡Que el diablo se lleve a ese pueblo «contemplativo»! […] ¡yo no conozco nada que me cause más náusea que una de esas poltronas «objetivas» […]!" (Págs. 198-9). Aunque Nietzsche establece una diferencia de valor entre ambas formas de acercarse y concebir la historia, las dos son objeto de crítica por adolecer de falta de sentido histórico. En consonancia con lo sostenido por Foucault, en esta cita se evidencia que tanto la actitud descriptiva como la contemplativa tienen como supuesto el anulamiento de sí mismos ante lo que miran, en un caso porque pretende "confirmar" la falta de sentido en la historia y en el otro porque pretende analizar la historia desde una perspectiva "totalizante".

Ya conocemos la actitud que debe tener el genealogista, la forma en que debe acercarse a la historia y la conciencia que debe tener sobre su objeto de estudio y sobre sí mismo. Nos falta aclarar en qué consiste el trabajo del genealogista. Por genealogía entendemos la búsqueda de la procedencia de algo, su origen, la relación que ese algo tiene con su ascendencia. En esta medida esperaríamos que el método de Nietzsche se centre en la búsqueda de estos elementos. Evidentemente, en tanto que es un término tomado de una tradición que le antecede, tiene alguna relación con estos elementos; sin embargo, Nietzsche les da un sentido bastante alejado del tradicional.

El origen (*Ursprung*) de una valoración, de una idea o un término, es lo que debe rastrear el genealogista. Sin embargo éste no debe entenderse como un momento preciso en la historia que está relacionado causalmente con otros sucesos, ni mucho menos como la primera aparición del mismo, como el momento privilegiado en el que el objeto de la investigación llegó al mundo. Para entender en qué consiste la búsqueda del origen podemos seguir a Foucault en su análisis de los términos *Herkunft* (*procedencia*) y

Entstehung (*emergencia*), términos que Nietzsche intercambia por *Ursprung* en momentos cruciales en que está haciendo genealogía (Cf. Foucault, § 2).

Sobre la *Herkunft* dice Foucault: "[…] es la vieja pertenencia a un grupo –el de la sangre, el de la tradición, el que se orea entre los de una misma nobleza o una misma bajeza–" (Pág. 25). Al hacer genealogía es indispensable indagar por el grupo de donde *procede* el objeto de estudio, el grupo en donde tiene un determinado sentido. Foucault expone cuatro elementos fundamentales que la búsqueda de la *Herkunft* aporta a la genealogía. La búsqueda de un sentido en un grupo tiene como objetivo hacer evidentes "las marcas sutiles, singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él" (Pág. 25). En lugar de buscar una esencia, algo que caracteriza a todos los integrantes del grupo y por lo cual el objeto de estudio adquiere un sentido determinado, el genealogista lo que debe mostrar es la diversidad en el origen, debe hacer patente que precisamente no hay esencia, no hay algo estable, sino una serie de elementos que se diferencian entre sí, y que, a la fuerza, son encerrados bajo un único sentido. Indudablemente el sentido convenido es usado y comprendido por una comunidad, pero esto no debe llevar a conclusiones erradas, en las que se supone que tal sentido es aceptado tranquilamente por los individuos. La búsqueda de la procedencia es la búsqueda por la diversidad y la inestabilidad que da lugar a un sentido que se presenta, al inicio de la investigación, como cerrado y sólido[38].

La *Herkunft* también pone de manifiesto "la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales se ha formado"[39] el objeto de estudio. Con esto se señala, como en el caso anterior, la diversidad en el origen; pero ahora en relación con todos los sucesos que está en conexión con el objeto de estudio, y gracias a los cuales se le reconoce con tal o cual sentido. Dentro de la concepción tradicional de la historia, se establecen conexiones causales entre un acontecimiento y otro, se entretejen los distintos sucesos hasta dar con un hilo conductor que muestra la evolución [natural] del objeto de estudio. Todo esto se revela como una farsa con el método de Nietzsche. No hay una conexión necesaria entre

[38] "Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa un identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo […] el análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos." (Foucault, § 3, Pág. 26).
[39] Ver Foucault, § 3, página 27 (edición citada).

los acontecimientos, no hay un desarrollo natural del objeto de estudio. La investigación que busca la *Herkunft* revela que los acontecimientos en los que se forma un sentido no se derivan de otros que les anteceden, no hay allí conexiones necesarias, racionales; por el contrario, se hacen evidentes todas las malformaciones, los puntos de vista arbitrarios, la violencia con la que se destruyen y crean sentidos.

Si son la diversidad y la multiplicidad lo que constituye la *Herkunft*, podemos decir con Foucault que "[L]a búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo." (Pág. 29). A diferencia del historiador tradicional que busca un único origen, en el cual ubica la esencia y fundamento de su objeto de estudio (allí halla el sentido al que le seguirá el rastro hasta su contemporaneidad), el genealogista encuentra en el origen la inestabilidad de todo sentido, la imposibilidad de todo fundamento o de toda esencia imperecedera; el origen de todo objeto de estudio mostrará qué es lo que se ha sacrificado, ocultado, destruido para que el sentido del mismo haya prevalecido por un tiempo. La genealogía lucha contra el anquilosamiento de viejos y poderosos sentidos que han dominado una época, y que pretenden ser únicos e invariables. Esta tarea de la genealogía la presenta como esencial a su pensamiento en *Ecce Homo*: "Yo no establezco ídolos nuevos, los viejos van a aprender lo que significa tener pies de barro." (Prólogo, § 2, Pág. 18).

En último lugar Foucault señala la relación que hay entre la *Herkunft* y el cuerpo. La búsqueda del origen de un objeto revela que la procedencia del mismo no es divina, es humana[40]. Esta procedencia humana remite directamente al cuerpo, ya que no hay más realidad que las fuerzas instintivas. La procedencia del objeto de estudio de la genealogía siempre nos llevará a un tipo de cuerpo, que tiene tal o cual condición –en el que se da tal tipo de batalla instintiva– y que se relaciona con el entorno a partir de la misma; así mismo, en tanto que corporal, esta condición puede heredarse, lo que lleva al investigador a escudriñar en los antepasados de tal cuerpo y en la descendencia del mismo[41].

---

[40] "Se inscribe en el sistema nervioso, en los humores, en el aparato digestivo." (Foucault, Pág. 30)

[41] No se trata de que sea un mal sin cura. Lo que se hereda es una tendencia a reaccionar de determinada forma en determinados contextos, tendencia que existe en vista de unos nervios

La otra cara del *origen* que busca la genealogía nietzscheana es la *Entstehung*, que Foucault entiende como *emergencia*. El genealogista descubre que en la base de todo sentido hay una lucha de instintos, de fuerzas, y que es a partir de la misma que el sentido *emerge*[42]. El historiador tradicional "encuentra" "el sentido original" de su objeto de estudio gracias a la conexión necesaria que hay entre los diversos eventos que rodearon al mismo; aquel, ve tal sentido como un producto completo que se deriva necesariamente de unos sucesos previos (o incluso, que proviene de la naturaleza humana o de la divinidad) y, en virtud de la sacralidad del origen, considera su investigación terminada (pues ha dado con el "verdadero" sentido de su objeto de estudio). En cambio, el genealogista de Nietzsche niega la sacralidad el origen (y con ella la idea de un "sentido original"), la estabilidad del sentido (o su atemporalidad), la concepción arqueológica de su trabajo[43] y la derivación inevitable de un sentido a partir de los sucesos que le preceden.

Es evidente que no tiene sentido hablar de la sacralidad del origen cuando se concibe todo origen como una lucha de instintos: una lucha intestina, arbitraria, salvaje. Ahora bien, el sentido que *emerge* de tal lucha, tiene su marca, lleva consigo la lucha, no gana una total estabilidad, no es la muestra de una fuerza que ha logrado acallar o eliminar totalmente a las demás fuerzas; éste es producto del *dominio* de una fuerza sobre otras, pero las otras siguen estando presentes, y en tanto que están allí, siguen oponiendo resistencia. Este sentido siempre estará abierto al cambio (siempre estará abierta la posibilidad de que otra fuerza se imponga). Siendo esto así, no hay cabida para la búsqueda de un sentido original, y tampoco para la idea de un sentido "verdadero". La búsqueda del origen, es siempre la búsqueda de un origen situado, de un objeto de estudio que pertenece a una tradición, a un grupo; no se trata del origen de algo intemporal, que es común a todos los hombres. En esta medida: "[L]as diferentes emergencias que se pueden señalar no son las figuras sucesivas de una misma significación; son otros tantos efectos de sustituciones, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros

"alterables", de un estómago débil, de una respiración forzada, o de una asimilación eficiente de las proteínas; en fin, con esta remisión a la biología, Nietzsche quiere encarnar el sentido.

[42] "La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud." (Foucault, § 4, Págs. 36-7).

[43] Como si el papel del historiador consistiera únicamente en desenterrar los sentidos que siempre han estado acompañando sus objetos de estudio, pero que el paso del tiempo ha sepultado.

sistemáticos." (Foucault, Pág. 41). El genealogista debe estar atento a estas luchas, no puede subestimarlas concibiéndolas como adendas o modificaciones de un sentido único; debe darles su valor y lugar, puesto que éstas marcan el paso de una victoria a otra, es decir, el paso de una visión de mundo a otra. Pero este paso tampoco responde a una lógica anterior a él; no se trata de que haya una conexión necesaria entre las luchas, como si existiera un desarrollo único de la historia, como si todos los sucesos estuvieran conectados con miras a un fin; la lucha de las fuerzas nunca se erradica, y la razón de su intensificación es el aumento o disminución de las fuerzas implicadas.[44]

Así pues para Foucault "[…] la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; […] [al que] hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrolla una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad; más bien es –el ejemplo de los buenos y los malos lo prueba– un "no lugar", una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia […] siempre se produce en el intersticio." (Págs. 38-7). La *emergencia* es lo que posibilita la aparición del sentido; y en esta medida, es también lo que posibilita su destrucción. Es la instancia en que las fuerzas se enfrentan hasta que una logra imponerse. Sin embargo, no puede decirse que es un enfrentamiento en el mismo espacio porque se trata precisamente de fuerzas, de instintos, que pertenecen a realidades disímiles, pero que pueden afectarse unas a otras; precisamente por eso es que la fuerza del otro, mientras viva, no puede ser extinguida, el otro pertenece a un espacio distinto y no puede simplemente pasar al espacio contrario (o eliminarse a sí mismo). Es fundamental que el genealogista sea consciente de este "no lugar", pues de lo contrario pensará que son fuerzas que están de acuerdo en la raíz, pero que se disputan por los frutos. No hay allí un acuerdo sustancial; hay una disputa entre formas de entender el mundo, entendidas estas como instintos, que pueden, mediante metáforas, entenderse entre sí, pero que realmente hablan de cosas distintas[45].

---

[44] "La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirían, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación." (Foucault, § 4, Pág. 40).
[45] Precisamente Foucault hace referencia a los buenos y los malos, es decir, al análisis que de los términos bueno y malo hace Nietzsche en GM.

Con la *procedencia* y la *emergencia* Foucault logra especificar lo que Nietzsche entiende por *origen*. Se trata de dar con la lucha que hace posible todo sentido sobre la tierra. Lucha que siempre se da entre fuerzas instintivas que buscan imponerse unas sobre otras, y que podemos ubicar tanto en el interior de un ser humano, como en el encuentro de grupos de hombres en los que se expresan instintos disímiles. La comprensión del origen no llega a ser fructífera si, por un lado, no se estudia al tipo de hombre que defiende el término, que convive con éste, para el que el término es necesario; en el proceso de esta comprensión es vital tener presente que la relación entre el hombre y aquello que le rodea y con lo que convive hace parte de su constitución (y del objeto de estudio). Por otro lado, la investigación tampoco rendirá frutos si no se tiene presente que es una lucha la que da origen al término, una lucha que no es planeada, ni buscada, que se da en el momento en que las fuerzas instintivas se encuentran, y en la que no hay lugar para acuerdos o soluciones que afecten por igual a los involucrados; en ella prima la imposición, la injustica. *Procedencia* y *emergencia* es lo que el genealogista debe tener presente, así como la certeza de que su con su investigación no se señalan puntos fijos en el tiempo, determinados según unas características precisas; sino, por el contrario, sentidos que llevan las marcas de la lucha, y que por lo tanto no son perfectamente coherentes (perfectamente lógicos), en los que se evidencian arbitrariedades y contradicciones que son ocultadas por aquellos mismos para quienes tales sentidos son *necesarios*.

En vista de que la búsqueda del origen es la búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung*, y en vista de que esta empresa solo puede realizarla quien posee sentido histórico, se hace comprensible por qué el método genealógico no es meramente contemplativo o descriptivo, sino que implica un análisis crítico de la historia, una valoración de la misma. Se ha hecho evidente que Nietzsche no exime al investigador de su situación histórica. Quien se acerca a la historia se ha formado en una cultura que privilegia unos instintos sobre otros; y a su vez, él mismo es un campo de batalla donde viejos y nuevos instintos buscan sobreponerse al dominio que otros ejercen sobre ellos. Es más, quien se embarca en la empresa genealógica es un espíritu en el que las fuerzas que tradicionalmente han dominado han comenzado a debilitarse, es un espíritu que tiene una objeción a la tradición, pues “[L]a historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesa.”

(Foucault, Pág. 67-8). El genealogista es un paladín del devenir y un fuerte representante del instinto de conocimiento.

1.2.2 El cuerpo y las fuerzas instintivas[46]

Nietzsche ha resaltado aquella parte olvidada del hombre, aquel elemento que ha pasado a un segundo plano dentro de la tradición occidental y que se encuentra en el terreno de lo inestable, de lo poco confiable, de lo *errado*: el cuerpo. Nietzsche ha "invertido" los valores de la tradición[47] y ha puesto del lado del error las ideas relacionadas con la inmutabilidad y la racionalidad absoluta, mientras que presenta como la única realidad, como la verdad, al devenir y a los instintos corporales. Ahora bien, lo más interesante de esta inversión es que implica una reconsideración de lo que se entiende por cuerpo y por devenir, puesto que las concepciones que se tienen de ambos están construidas sobre los ideales que ahora se tienen por falsos. La inversión exige una nueva forma de comprender la corporalidad, pues de lo contrario se mantendría la vieja comprensión, es decir, los conceptos se seguirían extrayendo de los viejos ideales (y la inversión sería solo aparente).

Esto no se ha pasado por alto en lo desarrollado hasta acá. Sin embargo, no se ha hecho explícito cuál es la innovación nietzscheana, cómo debemos entender lo corporal y las fuerzas instintivas. En la segunda sección de su texto *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze sostiene: "Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas […] Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación […]" (Pág. 60). "Cuerpo" no está definido desde la biología, la física o la matemática, evidentemente tampoco desde la filosofía tradicional. El cuerpo no es para Nietzsche un todo armónico inserto en el mundo de la causalidad, y opuesto a la racionalidad humana. El cuerpo es una relación entre fuerzas; no es el lugar en que las fuerzas se encuentran, es la relación misma entre las fuerzas. Esta relación no es armónica o equilibrada, es una relación de dominación. El cuerpo, como ya se mostraba

---

[46] Para no extenderme más allá de lo necesario me ayudaré de Deleuze en esta sección. Sin profundizar demasiado, se abordará el punto central para los fines del presente escrito: mostrar el distanciamiento dela tradición

[47] "«Mi filosofía, *platonismo invertido*: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin» (IX, 190)" Citado por Heidegger en sus lecciones de 1936 (pág. 149).

con Foucault, es para Nietzsche una lucha constante, un ir y venir de fuerzas que buscan sobreponerse unas sobre otras. En esta lucha, las fuerzas dominantes son denominadas “activas” y las fuerzas dominadas se llaman “reactivas”.

Así pues, la noción de “fuerza”, que se ha venido trabajando como “fuerza instintiva”, es fundamental para entender el proyecto filosófico de Nietzsche. Es importante tener presente que no daremos con una definición explícita de lo que significa “fuerza” para Nietzsche. Aunque el término se asocia directamente con la física, evidentemente no es definido como se hace allí. Podemos relacionar “fuerza” con otros términos usados por Nietzsche como “impulso” o “instinto”; con estos términos se quiere hacer referencia a un elemento alejado de la racionalidad y de la teleología tradicional, libre de todo antropomorfismo. Ahora bien, esto no significa que el término sea usado sin ningún cuidado, o que Nietzsche no se haya preocupado por marcar una diferencia con la ciencia y con la tradición filosófica.

“Fuerza” no es un concepto que pueda entenderse de manera aislada. Es esencial a la fuerza estar en relación con otras fuerzas. Esta relación en la que se mantiene es una lucha constante, por lo que las fuerzas siempre serán reconocidas por ser activas-dominantes o por ser reactivas-dominadas (no hay cabida para la neutralidad o el equilibrio). Sobre las fuerzas activas en Nietzsche, sostiene Deleuze: “Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa.” (Pág. 63); “[…] cualquier fuerza que vaya hasta el final de su poder es activa.” (Pág. 85). La fuerza activa es aquella que se agota en su despliegue, que no se detiene frente a los obstáculos, sino que se sobrepone a estos o simplemente se deshace luchando con estos. Su esencia dominante, subyugante, no le permite sino desplegarse a cualquier precio. Por otro lado, las fuerzas reactivas “no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades […]” (Pág. 61); “[…] todo lo que separa una fuerza es reactivo; también es reactivo el estado de una fuerza separado de lo que ésta puede.” (Pág. 85). Lo característico de estas fuerzas es la *conservación* y la *separación*. Estas fuerzas no dan todo lo que pueden, sino solo lo necesario para no agotarse; y su forma de desplegarse es dividiendo, separando, impidiendo la realización de las otras fuerzas. Se entiende ahora por qué se les llama activas y reactivas: mientras las primeras se despliegan sin depender de nada y sin importar las restricciones que se les presenten, las segundas se despliegan solo en virtud del despliegue de las primeras, y lo hacen con

el único propósito de dividir a las primeras, cuidándose de no se agotarse totalmente en esta empresa (siempre buscan conservarse).

Así pues, las fuerzas reactivas no pueden ser concebidas ni comprendidas sin la referencia a las activas; las primeras son definidas en virtud de las segundas. Sin embargo, esto no debe llevarnos a pensar que existe una primacía ontológica entre ellas. Recordemos que las fuerzas no se pueden concebir aisladas, sino siempre en relación, por lo que activas y reactivas deben concebirse a un mismo nivel ontológico, reconociendo que las dos solo son posibles en virtud de su encuentro[48].

Cuando las fuerzas activas triunfan, las reactivas no desaparecen, sino que obedecen[49]. Sin embargo, las fuerzas activas no siempre triunfan frente a las reactivas. Es más, Nietzsche nos advierte: "Hay que defender siempre a los fuertes contra los débiles"[50]. ¿Cómo es esto posible? ¿No es evidente que quien triunfa es el más fuerte? ¿A qué se llama activo y a qué reactivo? Es verdad que las fuerzas activas son las que más cantidad de fuerza tienen, pero ello no garantiza su triunfo. Deleuze señala que la diferencia en la cantidad de las fuerzas encontradas representa una diferencia en la cualidad de las mismas (cf. *Nietzsche y la filosofía*, II, 3). Esta cualidad no es reducible a la cantidad, es decir, no se trata de que si se aumentase la cantidad de fuerza entre las fuerzas reactivas, estas pasaran a convertirse en activas. La diferencia de fuerzas en Nietzsche no puede comprenderse tal y como se lo hace en la ciencia, donde toda fuerza se entiende simplemente como una magnitud y se es más fuerte en la medida en que se tiene más "de lo mismo". Para el filósofo alemán la diferencia en la cantidad marca una diferencia en la esencia de las fuerzas, una diferencia en la forma de comportarse de las mismas[51], de tal forma que no pueden intercambiarse los roles de las fuerzas a partir de operaciones matemáticas (se trata de cosas fundamentalmente distintas)[52]. Las fuerzas que actúan

---

[48] "En el origen, está la diferencia de las fuerzas activas y reactivas. La acción y la reacción no está en una relación de sucesión, sino de coexistencia en el mismo origen." (Deleuze, II, 8, Pág. 81).
[49] Recordemos que la lucha nunca termina, y si se mantiene, se mantienen las partes implicadas.
[50] VP, I, 395. Citado por Deleuze en la Pág. 85.
[51] Desplegarse desbordándose o desplegarse dividiendo y conservándose.
[52] "Lo que le interesa principalmente, desde el punto de vista de la propia cantidad, es la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la igualdad." (NF, II, 3, Págs. 65-6). No son el mismo tipo de fuerza con cantidades distintas; la diferencia de cantidad implica una diferencia en la cualidad.

dividiendo no pueden, de un momento a otro, comenzar a comportarse activamente. Una mayor cantidad de fuerzas reactivas representa una mayor fuerza disgregadora y conservadora, nada más. Así mismo, una menor cantidad de fuerzas activas representan una menor cantidad de despliegue de fuerza, un ansia de dominación menos efectiva.

Que las fuerzas reactivas triunfen, significa que han logrado disgregar a las fuerzas activas, pero no significa que hayan pasado al campo de las fuerzas activas, o que se hayan vuelto *más* fuertes. Y ¿qué pasa con las fuerzas activas cuando son "vencidas" por las reactivas? Deleuze nos dice: "[…] las fuerzas reactivas […] *separan la fuerza activa de lo que esta puede*; sustraen de la fuerza activa una parte o casi todo su poder […] hacen que la fuerza activa se les una, la convierten en reactiva en un sentido nuevo." (Pág. 83). En vista de que las fuerzas reactivas se despliegan dividiendo, cuando triunfan, separan las fuerzas activas, las neutralizan. Sin embargo, esto no significa que estas últimas pasen a comportarse como lo hacen aquellas. En virtud de que ya no pueden desplegarse hasta agotarse, se convierten en reactivas en nuevo sentido, y se suman a las filas de las fuerzas que las neutralizaron.

1.2.3 El examen genealógico de la verdad implica la eliminación de su esencia

Como se anticipaba en la primera sección de este capítulo, ya en sus más tempranas reflexiones Nietzsche aborda el tema de la verdad desde una perspectiva distinta a la tradicional: una perspectiva histórica. Ahora bien, lo que no es suficientemente evidente en aquella sección es en qué consiste su enfoque histórico. A continuación se abordará una vez más la forma en que Nietzsche concibe la verdad en algunas de las obras ya citadas, para exhibir cada uno de los elementos del trabajo genealógico en torno a este término y exponer las consecuencias que trae para el mismo.

En SVMSE ya hay un acercamiento de corte genealógico al problema de la verdad. Nietzsche se pregunta explícitamente por el origen de ésta, por cómo pudo surgir[53]. El acercamiento ya tiene tintes genuinamente genealógicos en la medida en que la pregunta es por el tipo de impulso que hace posible a la verdad. En aquella obra la verdad se liga necesariamente a una forma de vida, y su origen, así como su sentido, solo se puede comprender en relación con los impulsos *por* los que surge. En el curso de su investigación, sin perder de vista el sentido que ostenta el término en su época, el autor se remonta a los momentos más distantes de la historia de la humanidad (momentos anteriores a la filosofía). Aclaro que Nietzsche no está cayendo en el error de imaginar, desde una noción prejuiciosa fundada en el marco de sentido de su época, cómo serían aquellos primeros momentos de la humanidad. La imagen que forma sobre la humanidad primitiva tiene bases en sus propias investigaciones filológicas, en las teorías físicas y astronómicas de su época, en trabajos antropológicos y arqueológicos. Nietzsche no está introduciendo el comportamiento del hombre contemporáneo en la forma en que concebían la verdad los hombres primitivos; por el contrario, su investigación busca esclarecer qué acaeció en la antigüedad, para comprender cómo se llegó a esta verdad defendida por sus contemporáneos. Recurrir a las disciplinas mencionadas es iniciar y guiar su investigación con ayuda del "gris" al que se refiere en el numeral 7 del prólogo de GM: a los elementos cargados de sentido que pertenecen a la época en que se ubica el objeto de estudio y que deben ser abordados bajo el supuesto de que allí hay algo distinto a lo propio[54].

---

[53] Su pregunta es por cómo pudo darse un "impulso honesto y puro hacia la verdad". Cuando en el presente texto se hable de "historia de la verdad" o "genealogía de la verdad", se está haciendo referencia a "verdad" como una forma de manifestación de determinados instintos.

[54] Pero ¿acaso esta referencia al "gris" no apunta solo a los documentos antiguos? ¿Qué papel cumplen acá ciencias como la fisiología, la física o la medicina? En muchas ocasiones en que Nietzsche se refiere a ellas, su finalidad no es otra que señalar errores en su método, en sus supuestos o en sus fines. Sin embargo, él también resalta la forma en que éstas conciben su objeto de estudio: lo consideran extraño, y por tal motivo es poco lo que se supone sobre éste (no se "vicia" la investigación). En efecto, considero que es esta relación con su objeto de estudio la que lleva a Nietzsche a referirse en más de una ocasión a las ciencias: éstas van más allá de lo que en CJ se llama lo consabido, no se quedan en la confirmación continua de lo que ya se da por evidente, sino que se acercan a su objeto de estudio en su diferencia, en su extrañeza y se enriquecen a partir de lo que éste les diga (ver final del aforismo 355 de CJ). Esta *extrañeza* es lo que caracteriza al "gris" de la investigación genealógica, pues en la referencia a los documentos y demás elementos cargados de sentido de una época se está haciendo un esfuerzo por desligarse de las propias nociones frente al tema de investigación, intentando comprender el rol del objeto de estudio en la forma de vida de la que hacía parte.

En esta primera incursión en la *prehistoria* de la verdad, Nietzsche va de la mano de más de una tesis científica de su tiempo. Él no entrará en una discusión abierta con toda verdad que se haya presentado como tal en su época; sus pretensiones no son del estilo de Descartes. Aunque este último haya creído que no había nada más extremo que su duda, considero que la duda de Nietzsche es mucho más profunda, y nada ingenua. Parado sobre la tradición, reconoce ciertas verdades en las que se apoya su investigación, y teniéndolas presentes se adentra en la historia (mientras Descartes cree que no está sobre ningún supuesto). Las verdades que él aceptará (como la idea de que venimos del mono, o de que el universo tiene millones de años de existencia), son verdades que puede aceptar en vista de que han sido encontradas por ciencias que abordan su objeto de estudio sin viciarlo, aceptándolo en su extrañeza, y que trabajan continua y cuidadosamente sobre éste. Además, estos supuestos podrán reconsiderarse o reinterpretarse según el desarrollo de la investigación (más aun teniendo en cuenta que su investigación es sobre la verdad).

En definitiva, la comparación entre la inmensidad del universo y el intelecto humano por un lado, y recurrir a obras antiguas y a investigaciones sobre las mismas por el otro, son muestra del sentido histórico del joven Nietzsche en SVMSE. Lo primero revela que él es consciente de los prejuicios de su época, de que está situado en un momento histórico donde la explicación física de la realidad es dominante y convincente, y es desde esta misma (aunque no solo desde allí) que juzga las pretensiones y valoraciones que sobre sí mismo hace el intelecto. Lo segundo pone de manifiesto que se aborda el objeto de estudio desde su otredad (desde su extrañeza). Así mismo, su análisis histórico no tiene como fin *describir* o *contemplar* el origen de la verdad; el tono del mismo es claramente de reproche, de crítica. Mientras se muestra que la verdad solo puede provenir del error se recrimina la ceguera y el autoengaño de los pensadores occidentales, que se han empecinado en atribuirle un origen divino a la verdad. Es más, el análisis lleva consigo la presentación de una nueva ontología: la revaloración del cuerpo (estímulos nerviosos), la presentación de éste como única realidad (la crítica se realiza precisamente desde allí).

¿Y cuál es el *Ursprung* de la verdad que se halla en SVMSE? La verdad aparece en la tierra como producto de acuerdos entre hombres que forman clanes, mucho antes de que la filosofía haya existido. En estos acuerdos, no necesariamente explícitos, se establecen unas reglas de uso de los términos, donde quienes siguen las reglas serán quienes hablen

con verdad, y quienes las violen serán llamados mentirosos. Los puntos acordados no son establecidos tras un examen exhaustivo y una deliberación conjunta, sino que son instaurados en virtud de ciertos instintos que buscan, fundamentalmente, la conservación de la vida humana; todos aquellos hombres donde estos instintos son débiles, perecerán, ya sea por sí mismos o por no identificarse con el grupo. Al hallar en el origen de la verdad: hombres que perecen por ser más *cuidadosos*, el mimetismo y el error propios del intelecto, los instintos de conservación, la pertenencia a un grupo para su instauración y su reconocimiento, se hace evidente que en aquella obra ya se tiene alguna idea de la *Herkunft* y la *Entstehung* en relación con la verdad.

Claramente en aquella obra el trabajo genealógico en torno a la verdad aún no se ha desarrollado, es apenas una "sospecha metodológica". Cosa que cambia cuando nos acercamos a *La ciencia jovial*. En los aforismos 110 a 113 de CJ se discurre en torno a la procedencia de términos que tradicionalmente se relacionan con la verdad: conocimiento, lógica y ciencia. Aunque en el 110 se sostiene que la verdad es una planta tardía en el terreno del conocimiento, el lenguaje del mismo nos permite reconocer en la forma primitiva de conocimiento una verdad distinta a aquella planta tardía. Así como en SVMSE, allí Nietzsche hace referencia a los innumerables errores que han provenido del intelecto, y que se han establecido como conocimientos verdaderos[55]. En el origen de estas verdades primitivas encontramos un anhelo de seguridad, de estabilidad, de elementos que hagan más llevadera la vida; en virtud de esto, los instintos llevan al intelecto a aseverar y defender errores[56]. Ahora bien, no se trata de que los instintos "se hayan puesto de acuerdo", de que exista un funcionamiento armónico del cuerpo humano, donde los instintos trabajan cooperativamente cada uno cumpliendo con una función determinada. Como se presenta en el aforismo 354 de CJ, el pensamiento consciente, es decir, el pensamiento comunicable, sobre y con el que se dialoga y argumenta, es apenas una parte del pensar; es, concretamente, aquella parte que emerge tras luchas intestinas entre los diversos instintos, y que se metamorfosea en un producto comunicable y reconocible para los otros. En esta medida, toda verdad, en tanto que es instaurada y reconocida por los

[55] "[…] que existen cosas duraderas, que existen cosas iguales, que existen cosas, materias, cuerpos, que una cosa es tal como ella parece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí, también es bueno en sí mismo y por sí mismo." (CJ, § 110, Pág. 105).
[56] El intelecto es también la manifestación de los instintos, no debe desligarse de la corporalidad.

integrantes de un grupo, es el producto de una lucha, y aunque examinándola con cuidado podemos ver las huellas de la lucha, no podremos llegar a “comprender plenamente” (a traer a la conciencia) lo que allí ha ocurrido.

Aquel rasgo general de la verdad, también está presente en la planta tardía que se menciona en el aforismo 110. Sin embargo, es un error considerar que esta nueva verdad es una forma reelaborada de la primitiva verdad. Desde una perspectiva ingenua de la historia, se podría llegar a concluir que los defensores de las verdades primitivas descubrieron, con el paso del tiempo, que sus verdades no se correspondían con lo que ellos consideraban era la esencia de la verdad, razón por la cual llegaron a concebir una verdad renovada, sin los errores del pasado. El principal error que, junto con Nietzsche, podríamos destacar en esta tesis es la idea de que existe una continuidad ininterrumpida entre las dos formas de verdades, que ambas tienen un suelo común, que comparte una esencia. En esta idea hay miopía histórica, no hay conciencia de la diversidad y la pertenencia a un grupo propias del *Ursprung*.

La forma en que Nietzsche aborda el tema nos remite inmediatamente a la lucha de instintos que siempre está en el origen; pues esta nueva forma de verdad solo es posible en la medida en que ciertos instintos comienzan a ganar terreno dentro de la vida humana, y sus victorias comienzan a manifestarse en el terreno de la conciencia[57]. Y ¿qué caracteriza a esta nueva verdad? ¿Se opone completamente a la anterior? ¿Ya no hay rastros en ella de los antiguos instintos dominantes? Esta nueva verdad está marcada por la duda, por la desconfianza sobre lo que se presenta a primera vista como obvio y transparente; cuando se trata de dar con ella ya no basta con confirmar rápidamente lo ya establecido. Sin embargo, en su origen aún están presentes los viejos instintos que hicieron posible la primera (como lo evidencia el caso de los eleatas). A pesar de que “la prueba, la negación, la desconfianza, la contradicción” se convirtieron en un poder, las viejas verdades –y por lo tanto los viejos instintos– se mantuvieron alejadas de estas

[57] “Paulatinamente se llenó el cerebro humano con tales juicios y convicciones; efervescencia, lucha y deseos de poder surgieron en esta madeja. No sólo la utilidad y el placer, sino todo tipo de instintos tomaron partido en la lucha por las «verdades»; la lucha intelectual se convirtió en quehacer, estímulo, profesión, obligación, dignidad: el conocimiento y la aspiración a la verdad se dispusieron finalmente en su lugar, como algo que se ha menester entre las otras menesterosidades.” (CJ, 110).

actitudes. Precisamente en el aforismo 355 de la misma obra se le da más peso a esta idea, pues allí Nietzsche, haciendo otra genealogía del concepto “conocimiento”, ubica a los filósofos (aquellos defensores de la duda y la demostración) en el mismo terreno del vulgo, para el cual “conocer” no es otra cosa que reducir lo extraño a lo consabido.

Así pues, estas dos verdades convergen en su origen en relación con aquellos instintos que mienten para conservar la vida, que son miopes frente a ciertos errores para posibilitar la supervivencia del individuo. Pero, al mismo tiempo divergen en su origen, pues los instintos que llevan a la desconfianza y la duda solo son fuertes en el segundo caso de verdad, en el primero no hay espacio para ellos, allí la vida transcurre sobre la total ingenuidad.

En GM se determina la *procedencia*, la pertenencia a un grupo, de dos tipos de verdades que podemos relacionar con las presentadas en CJ. Los hombres fuertes, los llamados nobles, no van más allá de lo consabido, y consideran verdadero solo aquello que cae dentro de sus convenciones. Su distancia de la duda y la desconfianza es tal, que en ocasiones ni siquiera se preocupan por comprobar o demostrar lo que dicen, les basta con su completa seguridad. Esto se hace mucho más evidente cuando Nietzsche muestra quiénes son *los veraces* para ellos:

> “[Los señores] Se llaman, por ejemplo, «los veraces»: la primera en hacerlo es la aristocracia griega, cuyo portavoz fue el poeta megarense Teognis. La palabra acuñada a este fin, ἐσθλός [noble], significa etimológicamente alguien que *es,* que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, significa el verdadero en cuanto veraz: en esta fase de su metamorfosis conceptual la citada palabra se convierte en el distintivo y en el lema de la aristocracia y pasa a tener totalmente el sentido de «aristocrático», como delimitación frente al *mentiroso* hombre vulgar, tal como lo concibe y lo describe Teognis […]” (GM, I, § 5).

Veraz, entre los nobles, es aquél que se comporta como noble, para el que la ruta de acción en una determinada situación o el sentido de un término en una discusión no tiene lugar a equívocos, es reconocido de inmediato, ubicado dentro de los estándares culturales de inmediato. El veraz no es el que se esmera por hacer de su discurso una construcción infranqueable; el veraz ve debilidad, mezquindad, vulgaridad, en este examen desmedido de las palabras. En estos hombres nobles los instintos más despreciables y “subterráneos”

no tienen fuerza; e incluso, podemos llegar a afirmar que el instinto de temor no tiene tanto peso en su actuar, pues en más de una ocasión ponen por encima de la supervivencia su honor o su gloria.

En contraposición a este actuar, en la misma obra se ahonda en otro tipo de hombres, más débiles de espíritu, más consagrados al examen minucioso, más desconfiados y "subterráneos". Caracterizados como débiles, esclavos, enfermizos, dentro de este tipo de hombres se origina otro tipo de verdad. Por su condición, "verdadero" será para ellos todo aquello que los reconforta, que no les hace daño; sus convenciones, lo consabido para ellos, no es más que lo que les permite sobrevivir y lo que les ofrece esporádicos momentos de satisfacción. La verdad noble, y toda su moral, no es más que una gran mentira para ellos, pues son los señores quienes les hacen daño y quienes les traen grandes miserias; la verdad no puede residir entre los fuertes, pues tal cosa significaría aceptar totalmente su propia insignificancia. Pues bien, es entre estos últimos (y no entre los nobles) que se origina el otro tipo de verdad que se menciona en el aforismo 110 de CJ[58].

La división hecha por Nietzsche en GM en dos tipos de formas de enfrentarse al mundo no tiene por objetivo dividir ramplonamente el tipo de seres humanos en dos grupos donde cada uno de sus integrantes es idéntico a otro. Como ya hemos señalado en continuas ocasiones, y como también Foucault resalta, el interior de cada individuo es ya un campo de batalla entre las diversas fuerzas instintivas[59], y quien hace genealogía debe tener presente esto cuando se acerca a su objeto de estudio. Así pues, dentro de los hombres débiles Nietzsche resalta un puñado de ellos que recoge bajo la designación de *casta sacerdotal*. Encuentro en la caracterización hecha en CJ de quienes serían los primeros representantes de un nuevo impulso hacia la verdad, grandes similitudes con la caracterización que se hace en GM de los integrantes de la casta mencionada. La duda, la desconfianza frente a lo aceptado "sin más", la exigencia de una *prueba*, son actitudes con las que se caracterizan en ambas obras a los predicadores de esta nueva verdad. Además, la filosofía y la actitud de los eleatas, resaltados en CJ § 110, comparten los

[58] Aunque en sus comienzos estará fuertemente ligada a los antiguos errores y al instinto de temor.
[59] Cf. CJ, 354.

mismos principios de la casta sacerdotal. En esta medida la *procedencia* de la nueva verdad debemos ubicarla en el terreno de los hombres débiles. La presión que tienen los fuertes sobre los débiles: los abusos, las humillaciones, los golpes, el desprecio, hacen crecer dentro de los débiles la semilla del resentimiento, y junto con esta crece el interior del hombre, hasta volverse un terreno abismal. Es dentro de este terreno que ya no basta con lo consabido, con tomar las cosas tal y como se aparecen, pues siempre se ven dobles sentidos, intenciones ocultas, mensajes cifrados, en fin, se ven todas aquellas cosas de las que se han terminado valiendo los integrantes de esta casta para poder sobrevivir.

Ahora bien, siguiendo la tesis de Foucault, el surgimiento de esta nueva verdad no es producto de un plan premeditado por la casta sacerdotal, ellos llegaron a aquella en virtud de las circunstancias, en virtud del choque con los poderosos señores; fue su propia constitución, sus instintos, su vida, la que los llevó hacia esta nueva verdad (hacia una nueva forma de valorar). Baste recordar que en todo caso estos nuevos instintos que se expresan en ellos no lograron dominar plenamente, que los antiguos errores, compartidos por ambas castas, aunque en sentidos muy distintos, se mantuvieron, que el instinto de temor siguió teniendo el suficiente poder entre los hombres débiles para dominar a los otros instintos y lograr que sus “verdades” pasaran las pruebas que aquellos instauraron.

Pero la profundidad excavada por la casta sacerdotal no siempre lleva al autoengaño. Es dentro de esta casta donde el instinto de conocimiento ha ganado la suficiente fuerza para enfrentarse a aquellas verdades indubitables. La última y más extrema forma de verdad, es precisamente la que se alza sobre todos esos valores tenidos por superiores y eternos; al punto de que se pone en tela de juicio ella misma: es ella la que se pregunta por el valor de la verdad. Al final del aforismo 110 de CJ, Nietzsche sostiene que es en el pensador actual donde se está librando esta batalla entre antiguas verdades y un *auténtico* instinto de conocimiento. Pues bien, como ya lo sugerí, esta lucha se está dando realmente en la figura de Nietzsche; él, heredero de la llama de Platón (Cf. CJ, 354), es el primero en incendiar toda la historia de la humanidad con la pregunta por el valor de ese fuego, por el valor de la verdad (Cf. GM, III, 24).

La referencia a Nietzsche como hombre, como pensador, no debe pasar por insustancial o gratuita. No se trata de presentarlo como la única persona que dudó de la tradición, como el “gran hombre” que se enfrentó a más de dos mil años de mentiras. Se trata de señalar

que su filosofía representa un punto de quiebre con la tradición; se trata de señalar un nuevo *origen*, una nueva forma de ver y concebir a la realidad, y claramente también a la verdad. En definitiva, se trata de aplicar su propia filosofía al pensador, y de mostrar que su pensamiento representa un momento distinto en la historia de la verdad, y por lo tanto, en la concepción de la verdad. Es el impulso por la verdad, manifestándose en Nietzsche, el que termina revelando que la jerarquización ontológica tradicional no hace justicia a la realidad, que existe un único mundo y es el de las fuerzas instintivas interpretantes – cualquier otro tipo de realidad no es más que una fábula (Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, "Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula"). Superada la oposición entre inmutabilidad y cambio, y expuesto el devenir como la única y auténtica realidad, aquel impulso se plantea su última pregunta, la pregunta por sí mismo: *¿cuál es el valor de la verdad?*

Si esta es la pregunta final a la que conduce la genealogía de la verdad, y teniendo en cuenta precisamente cómo se ha llegado a su planteamiento, podemos sostener que este impulso que se caracteriza por la duda y el examen cuidadoso anhela la estabilidad. El impulso *hacia* la verdad entendía a esta como se presentaba en los errores primitivos, es decir, como inmutable, invariable y eterna. Al ganar la suficiente fuerza, arremete contra estos errores primitivos y los desenmascara. Tras esta arremetida se plantea la última pregunta ya mencionada: ¿cuál es entonces el valor de la verdad? En esta pregunta no se apunta al valor que han tenido las "falsas verdades" que la tradición defendió por más de dos mil años (verdades concretas, como la "pureza" de la virtud), la pregunta es por la verdad liberada de esos falsos supuestos. Es más, la pregunta no puede entenderse como si fuese por un término, como si se tratase de la forma lógica pura que queda tras la eliminación de aquello accesorio que la tradición le atribuyó. La pregunta es por el valor de buscar la verdad a toda costa, por el valor del impulso hacia la verdad. En palabras de Nietzsche: "Después de que la veracidad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su *conclusión más fuerte*, su conclusión *contra* sí misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta «*¿qué significa toda voluntad de verdad?*»" (GM, III, 27, Pág. 203).

Quien hace esta pregunta ya es consciente de que la concepción tradicional de la verdad es un engaño. Sin embargo, eso no es suficiente para hacer a un lado a la verdad. La pregunta es por el valor de la verdad tras reconocer el engaño, por si el impulso hacia la

verdad aún puede enriquecer y potenciar la vida. La pregunta es posible solo en vista de que ya no se tiene claridad sobre este valor; ella abre la puerta para reflexionar en torno a otra forma de relacionarse con la realidad, donde la verdad asociada con la inmutabilidad ya no tenga un papel. La pregunta por el valor de la verdad, es el preámbulo para una nueva forma de relacionarse con esta realidad recién develada, donde precisamente la verdad debe ser reinterpretada. El saber perspectivista es esta nueva forma de *conocer* el mundo.

1.3 El valor de la verdad a la luz de la voluntad de poder: perspectivismo y voluntad de verdad.

Reconocida la inconsistencia interna que encierra la verdad de la tradición, inconsistencia que no solo es lógica sino también inmoral (en la medida en que es un engaño), se abre un interrogante: ¿por qué razón ésta ha perdurado en el tiempo y ha llegado a ser defendida con tanto ahínco? La respuesta, claramente, no puede estar en el campo de la lógica o la epistemología pura; la respuesta la encuentra Nietzsche en el campo de la moral. Como ya se vio en las secciones anteriores, estas “verdades” que se han impuesto durante siglos son máximas que favorecen cierto tipo de interpretación del mundo, cierto tipo de vida. La consistencia interna y la correspondencia “clara y distinta” solo aparecen en la tierra en virtud de las necesidades de la vida. ¿Qué entiende Nietzsche por vida? ¿Por qué desde la perspectiva de la vida habrá unas verdades más valiosas que otras? ¿Cómo se mide el valor para la vida de una verdad?

En el *Ensayo de autocrítica* (EA) sostiene:

> “¿Y si tal vez, a despecho de todas las «ideas modernas» y los prejuicios del gusto democrático, pudieran la victoria del optimismo, la racionalidad predominante desde entonces, el utilitarismo práctico y teórico, así como la misma democracia, de la que son contemporáneos, -ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica?” (§ 4, pág. 31).

Nietzsche afirma en el numeral dos de EA que el problema que trató en su primera obra (*El nacimiento de la tragedia*) fue el del valor de la ciencia moderna; más exactamente, el de la puesta en duda de su valor. En esa dirección está encaminada la cita traída. El filósofo

alemán se pregunta por los elementos que hacen que la ciencia tenga tan alta estima entre los hombres [de occidente]; y encuentra que tales elementos son: la utilidad y objetividad de la misma.

Para el grueso de la población mundial, entre quienes se incluyen doctos y no-doctos, es innegable que la ciencia es de una utilidad invaluable para el ser humano. Gracias a ella hemos podido dominar cada vez más la naturaleza que se nos opone y nos perjudica, e incluso, hemos podido llegar a transformar nuestra propia naturaleza (y aunque no evitarla, sí dar batalla con la muerte). Esta gran utilidad de la ciencia es explicada en virtud de su método, el cual es sistemático y objetivo (y así mismo arroja resultados objetivos). Aquí radica su diferencia fundamental con otras formas de acceso e interacción con la realidad: aunque las otras formas también puedan llegar a sernos útiles, la ciencia posee un método que nos garantiza siempre su utilidad, ya que éste es independiente de las condiciones subjetivas de quienes hace uso de él y los resultados que arroja poseen las mismas características; es decir, garantiza la obtención de verdades.

Pues bien, nos preguntamos con Nietzsche ¿qué se entiende por *utilidad* en este discurso? Cuando hablamos de utilidad estamos valorando con vistas a un fin. Un *útil* es algo que hace posible otra cosa; es un medio para un fin determinado. Así pues, según el modo en que lleve a hacer efectivo ese algo, se catalogará al *útil* como más o menos útil. No tendría sentido de hablar del útil en sí, del útil desde sí mismo; siempre que se hable de éste es necesario hacer referencia al fin. Ahora bien, es claro que no todos los hombres persiguen los mismos fines; estos se gestan dentro de formas diversas de movernos dentro del mundo y de valorarlo. No solo culturas distintas dan origen a fines distintos, sino visiones disímiles de mundo dentro de una misma cultura ya lo hacen. Es por esto que para Nietzsche la ciencia, en tanto que producción humana, también debe ser anclada a una cultura, y para entenderla, deben entenderse los fines de ésta. Incluso, su pretensión de desarraigo y elevación al campo de lo universal (como disciplina que puede practicarse con “independencia” de cualquier cultura), proviene precisamente de la cultura en la que se gesta. En esta medida, al defender la utilidad de la ciencia se está defendiendo la preservación de una forma de moverse dentro de [y entender a] el mundo.

Para Nietzsche la fama que se ha ganado la ciencia es consecuencia de una forma de entender la realidad que pretende reducirla a lo consabido, para dominarla y hacerla

predecible. Desde tal perspectiva sesgada no se puede sostener, con "objetividad", que la ciencia es lo más útil a la vida, puesto que allí ya hay una interpretación previa de lo que la vida es (de lo que se debe esperar de ella). En el tratado tercero de GM Nietzsche revela que el motor que impulsa a la ciencia moderna es el ideal ascético, ideal para el que la vida, si no es un error o sufrimiento contra el que se debe luchar, simplemente carece de sentido (ve la vida a través del lente nihilista). En oposición a la concepción de la vida como "sábado", e incluso como "error", que emerge del ideal ascético y sus diversas manifestaciones, para Nietzsche: "[…] la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación […]" (MBM § 259, Pág. 235). Si se concibe a la vida de esta forma, al tiempo que se tiene presente el desenmascaramiento de toda "afirmación" de una realidad inmutable y segura, se hace necesario replantear la escala valorativa desde la que se establecía qué es útil para ésta[60].

En el aforismo 11 del segundo tratado de GM Nietzsche, indagando sobre la procedencia de lo justo, expone un carácter propio de la vida que pone de manifiesto cómo se debe establecer lo más valioso en ésta:

> "Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no pueden ser naturalmente «injustos desde el momento en que la vida actúa *esencialmente,* es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción,* que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder." (Pág. 98).

El carácter hostil de la vida no debe convertirse en una objeción contra ella, sino, por el contrario, debe verse como la primera réplica contra aquellos que se han empecinado en negarla, como el signo que revela cuál es la ruta para comprenderla y para valorar a partir

[60] Es más, es necesario preguntarse cómo se está entendiendo "utilidad", o incluso, si sigue teniendo sentido hablar de "utilidad".

de ella. No se trata de “elegir” qué elementos de la vida nos son útiles o más llevaderos, se trata de *reconocer* que la vida es un devenir de luchas, en las que las diversas fuerzas que se enfrentan solo buscan dominar, imponerse sobre las otras. Aquellos casos en que se da un apaciguamiento, en que la lucha no es tan evidente, Nietzsche los llama *situaciones de excepción*, “restricciones parciales”, con lo que se adelanta a objeciones inoficiosas; un examen lo suficientemente detallado sobre estos casos terminará por revelar la lucha que *también* se da allí. Es inevitable dar con esta lucha ya que la vida “tiende hacia el poder”, hacia el dominio, hacia el desfogue de todas las fuerzas. Para traer más luz sobre esta idea podemos acudir al aforismo 12 del mismo tratado:

> “[…] que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados […] todas las finalidades, todas las utilidades son sólo *indicios* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función.” (Págs. 99-100).

Aquella lucha constante por dominar, aquel despliegue de fuerzas, debe entenderse en términos del interpretar. Ahora bien, interpretar no es acá “sacar a la luz el sentido oculto” o “aproximarse a la esencia de algo”, sino imprimirle a lo otro una parte de sí, apropiarse de lo otro y valorarlo según los propios cánones. El interpretar nunca es “justo”, al menos no en el sentido en que la tradición entiende este término: como imparcialidad y equidad. Él es la manifestación de las fuerzas, más exactamente de las fuerzas dominantes, de ahí que Nietzsche lo relacione con el *subyugar* y el *enseñorearse*. Así mismo, no se trata solamente de una actitud consciente en la que se examinan diversos puntos de vista y se comparan con la cosa misma (con la “cosa en sí”). Primordialmente el interpretar es inconsciente, anterior al examen racional; los instintos interpretan antes de que haya una manifestación en el pensar consciente. Al Nietzsche extrapolar esto a todo tipo de vida se refuerza esta idea: los instintos del hombre deben ser entendidos como un tipo de fuerzas dentro de la diversidad que existen en la realidad. Claramente esto no da lugar a la cosa en sí, por lo que no tiene sentido cuidarse de ser injusto con la interpretación dominante

previa (se trata, por el contrario, de violentarla). ¿Lleva esto a una contradicción con la forma en que Nietzsche concibe la genealogía y el sentido histórico? No, puesto que reconoce que la investigación histórica es impulsada por una forma de valorar que se hará presente durante toda la labor; la forma en que se aborda el objeto de estudio, la extrañeza que se exige al investigador, son elementos que ya están enmarcados dentro de una forma de valorar, y que le sirven a ella. El nombre con el que Nietzsche terminará designando esta constante dinámica interpretativa de la vida, e incluso con el que se referirá a la vida misma es: *voluntad de poder*.

La voluntad es la que se "adueña" –la que interpreta, la que valora– y lo hace partiendo de sí misma. Ahora bien, este término no puede dividirse en dos elementos como si la voluntad deseara, quisiera, buscara el poder. En este término la palabra "poder" cumple la función de especificar el carácter con el que se pretende identificar a la voluntad: imponer, violentar, destruir (además ayuda a diferenciarlo del uso que Schopenhauer le da a "voluntad"). Tampoco se trata de establecer una división entre el término y su manifestación: la interpretación no es la acción de una voluntad de poder, no puede separarse ni abstracta ni materialmente. La voluntad de poder es una tendencia a valorar de cierto modo, es una forma de comportarse con la realidad; no es el comportamiento de algo más, ella es el comportamiento, ella es "acción pura". Sin embargo, esto tampoco debe llevar a considerar que Nietzsche ubica a la voluntad de poder *dentro* de la realidad, asignándole el rol de la acción o el movimiento. Recordemos que para Nietzsche la realidad es cambio, movimiento, devenir, lucha de fuerzas. Concibiendo la voluntad de poder como un modo de comportamiento, como una acción sin sujeto[61], es evidente que la realidad puede entenderse como voluntad de poder.

Anteriormente se había mostrado a la realidad como una configuración de fuerzas. Teniendo en cuenta lo ya presentado ¿son lo mismo la voluntad de poder y la fuerza? Para abordar esta cuestión se acude a un fragmento póstumo del que también se vale Deleuze para presentar la relación que hay entre fuerza y voluntad de poder en Nietzsche:

[61] Cf. GM I, 13.

> "El victorioso concepto de «fuerza», con el que nuestros físicos han creado a Dios y el mundo, requiere todavía de un complemento: se le tiene que atribuir un mundo interno, que yo denomino «voluntad de poder», es decir, un insaciable afán de demostrar poder; o de emplear, de ejercer poder, como impulso creador, etc. […] Es inevitable: se tienen que captar todos los movimientos, todos los «fenómenos», todas las «leyes» solo como síntomas de un acontecimiento interior y servirse al final de la analogía con el hombre." (Vol. III, 36 [31], Pág. 803)[62].

El hombre es un caso de la voluntad de poder, un caso particular que puede servirnos como ruta para poder comprenderla en su esencia. Como ya sabemos, el hombre es concebido por Nietzsche como cuerpo, siendo éste a su vez el encuentro de diversas fuerzas que buscan imponerse unas a otras. Las fuerzas no son concebidas por Nietzsche a la manera como se conciben en la física, es decir, como una mera magnitud, sino que tienen modos de comportamiento según la "potencia" (cantidad de fuerza) que tengan. Pues bien, coincido con Deleuze en que se debe hacer una clara distinción entre la voluntad de poder y la fuerza, en la que la primera tiene una posición más central y esencial dentro de la ontología nietzscheana. El que en la cita se tome a la voluntad de poder como un *complemento* del término acuñado por la física no debe llevarnos a malinterpretaciones. Es evidente que no es una mera adición a la noción de "fuerza" de la física sostener que se la debe concebir con un mundo interno[63]. Al respecto Deleuze sostiene lo siguiente: "[…] la diferencia de cantidad remite necesariamente a un elemento diferencial de las fuerzas en relación, el cual es también el elemento genético de las fuerzas. La voluntad de poder es: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez." (*Nietzsche y la filosofía*, Pág. 73). Según la interpretación del pensador francés, la caracterización y diferenciación de las fuerzas sería imposible sin la voluntad de poder. Es ésta la que hace a las fuerzas lo que son, la que las lleva a comportarse de una determinada manera. "Fuerza" y "voluntad de poder" no pueden separarse en el acontecer que deviene constantemente; es decir, no se trata de que primero se dé la voluntad y luego la fuerza.

---

[62] Los fragmentos póstumos se citarán según la edición presente en la bibliografía, mencionando primero el volumen, luego número del fragmento, y por último la página.

[63] Nietzsche reconoce que la ciencia ha ganado terreno en la forma de comprender la realidad al usar un término que deja a un lado una gran cantidad de prejuicios, que se aleja del antropomorfismo; sin embargo, como ya vimos (en la sección 2.2), el término físico sigue haciendo parte de los más viejos ideales.

Que la voluntad sea la génesis de la fuerza significa que en la voluntad está la esencia de la fuerza, está la forma en que la fuerza habrá desplegarse. De ahí que Deleuze sostenga que es en ella en donde reside la diferencia de cantidad y de cualidad de las fuerzas. La lucha de fuerzas es también y al mismo tiempo una lucha de voluntades de poder.

Considero que con este término la ontología de Nietzsche adquiere mucha más precisión y fineza. El término fuerza da cabida a malentendidos en virtud de su estrecha relación con la física; no se comprende con claridad en qué sentido la fuerza puede llegar a querer. Nietzsche, desde mi punto de vista, se percata de que es necesario un principio desde el cual parta la dirección de la fuerza, algo que revele la inevitable arbitrariedad de toda fuerza[64]. Cada fracción de la realidad es un *querer* dominar la realidad entera, esto es lo que se expresa con la voluntad de poder. Claro que hay una lucha constante de fuerzas, y claro que esta lucha es azarosa; pero en esta imagen se pierde un elemento esencial, y es que esa lucha no es mecánica, y en esa medida no es explicable causalmente, ni es predecible a partir de unos principios generales sobre toda fuerza.

No me comprometo completamente con la interpretación de Delueze, ya que no entiendo completamente la marcada y clara diferencia que él ve entre voluntad de poder y fuerza. Desde mi punto de vista, y teniendo presente que la esencia de la realidad es voluntad de poder, “fuerza” es un término con el que Nietzsche no quiere perder el elemento medible y “desantropomorfizado” propio de su ontología, al tiempo que con él se hace alusión a la lucha y la tensión. Ya ganado este terreno, aparece el concepto más esencial y es el que le da dirección y especificidad a la fuerza, en donde radica su esencia, la voluntad de poder, con lo que entendemos un tipo de querer, una arbitrariedad dirigida, un claro tomar partido, pero no porque se ha elegido entre muchas opciones, sino porque solo se puede ser de esa manera[65]. La voluntad es despliegue de fuerza, pero es un despliegue determinado, es un despliegue que busca más de sí mismo, entendiendo este sí mismo distinto en cada caso. En efecto, este término no se comprende completamente si se lo deja en la pura abstracción; la “esencia” de la voluntad de poder está ligada a la relación

[64] La necesidad de desplegarse de una única manera.
[65] Nietzsche aleja el querer de la acepción común, que lo ubica en el terreno de la deliberación, y lo lleva hacia lo “instintivo”, sosteniendo que en cada caso solo se puede querer de una manera.

concreta que mantiene con otras voluntades de poder, al choque de voluntades y a las condiciones del mismo[66].

Sobre la relación entre fuerza y voluntad de poder Nietzsche anota en otro lugar que "[E]ste mundo [es]: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que solo se transforma […]"; terminando la nota exhorta: "[…] ¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas? […] *Este mundo es la voluntad de poder* – ¡*y nada más*! Y también vosotros mismos sois voluntad de poder – ¡y nada más!" (Vol. III, 38 [12], Pág. 831). El mundo, como ya lo hemos visto, puede entenderse en términos de fuerzas que están en constante interacción; sin embargo, *fuerza* lleva consigo la marca paradójica en que se encuentra la tradición: por un lado pretende des-antropomorfizar a toda costa a la ciencia, pero por otro alude a la imparcialidad propia de los viejos ideales. El término *fuerza* no logra capturar lo que Nietzsche quiere resaltar, aún hace falta el impulso que dirige esa fuerza[67]. El término, la *solución* al enigma, es la voluntad de poder, un querer que solo busca dominar y que no puede ser de otra manera (Cf. GM, I, 13).

Así como se aclaraba en la sección II en relación con la fuerza, con la voluntad de poder tampoco se trata de sostener que se ha descubierto el reducto final de la realidad, la cosa en sí o los "átomos" que lo componen todo. Con ella se hacen a un lado las explicaciones últimas y definitivas. La referencia abstracta a la voluntad de poder es solo para *indicar* una ruta para comprender las fluctuaciones de la realidad; pero la auténtica comprensión solo puede realizarse en el examen concreto, cuando se sitúa una voluntad de poder y se la ve en relación con otras. Lo esencial de esta abstracción es entender que la configuración de fuerzas en la que consiste la realidad, se despliegan intentando dominar, destruir, avasallar[68].

---

[66] "Si […] la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina." (*Nietzsche y la filosofía*, Pág. 74).
[67] La FUERZA MOTORA (Cf. Vol. IV, 14 [121], Pág. 560).
[68] Para Nietzsche el gran error de Schopenhauer y la psicología de su tiempo es que pretenden hacer de la voluntad un concepto extremadamente general, que es indiferente a las formas particulares en que se actualiza (cf. Vol. IV, 14 [121]).

> "[…] el mundo […] *no* existe como «mundo en sí»
> es esencialmente un mundo de relaciones: tiene, en determinadas circunstancias, un *rostro distinto* desde todos y cada uno de los puntos: su ser es esencialmente diferente en cada punto […]
> La *medida de poder* determina qué *ser* [Wesem] tiene la otra medida de poder: bajo qué forma, con qué violencia, con cuánta necesidad produce efectos o resiste." (Vol. IV, 14 [93], Pág. 541).

El mundo siempre debe entenderse como lo que es *para* una voluntad de poder. El mundo en sí, incondicionado, independiente de cualquier voluntad de poder, es un completo sinsentido. Esto no significa que no podamos pensar la totalidad del mundo, sino que la totalidad siempre está pensada *desde* una voluntad de poder. No hay algo que subyace a todo, pues el término "voluntad de poder" exige ser particularizado, exige ser situado, no existe "la voluntad de poder en sí". Lo único que comparten todas las voluntades de poder es querer dominar, acrecentarse, pero lo que sea esto para cada voluntad varía (tanto la voluntad expresada en el nihilismo como la voluntad de los antiguos nobles griegos buscar crecer, avasallar, dominar). La voluntad de poder dominante siempre ve a los otros a partir de sí misma, es su *medida de poder* la que dice qué es el otro, y esto no puede ser de otra manera[69].

La verdad, vista como sentencia, como idea, como conjunto de proposiciones sobre la realidad, no es más que la expresión de una voluntad de poder. Lo verdadero no puede considerarse en abstracto, sino siempre ligado a una voluntad de poder que lo instituye y defiende. En esta media, lo verdadero es creación, es interpretación. Por otro lado, la verdad vista como un instinto, como un impulso que lleva a hacer las cosas medibles, duraderas, pero que también puede llevar a los hombres a poner en peligro su propia vida (pues lo medible y duradero escasea, se desmorona rápidamente), es una voluntad de poder, llamada por Nietzsche *voluntad de verdad*.

---

[69] Basta con ver la disertación sobre lo que opinan los corderos de las águilas y lo que éstas opinan sobre aquellos, presentada en el GM I, 13, para comprender lo que Nietzsche quiere dar a entender.

> "La voluntad de verdad es un *hacer*-fijo, un *hacer*-verdadero-permanente, un quitar-de-la-vista aquel carácter *falso* [del mundo y la moral], una reinterpretación del mismo como *ente*. La verdad no es, por lo tanto, algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, -sino algo *que hay que crear* y que da el nombre a un *proceso*, mejor aún, a una voluntad de subyugar que en sí no tiene fin: introducir verdad como un *processus in infinitum*, un *determinar activo*, *no* un volverse consciente de algo «que» fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la «voluntad de poder»." (Vol. IV, 9 [91], Pág. 260).

La voluntad de verdad, en tanto voluntad de *hacer*-fijo, acompaña a los hombres permitiéndoles soportar la vorágine a la que acceden desde su nacimiento. Dentro de la tradición occidental, esta voluntad se fue haciendo más fuerte gracias al triunfo de las fuerzas reactivas. Se complejizó cada vez más, y se hizo cada vez más exigente, llegando al punto de volver la vista sobre lo que había ignorado: el carácter falso –de apariencia– del mundo. Así, llega a plantearse su última pregunta, la pregunta por el valor de aquello que busca. Pues bien, esta pregunta no lleva necesariamente a su destrucción, sino que se reinterpreta, se pone al servicio de ideales más altos. La voluntad de verdad no deja de ser voluntad de hacer-fijo, pero ya no pretende hacer-fijo para siempre, ya no pretende *crear* una sola vez y después apaciguarse. Impulsada por nuevos instintos, dominada y dirigida hacia nuevos horizontes, la voluntad de verdad pasa a una actividad constante, a un *processus in infinitum*, en el que todo lo fijo está siempre dispuesto a ser sacrificado por algo mejor, por algo en lo que haya mayor poder.

Es importante resaltar que en tanto que expresión de una voluntad de poder, la verdad es *creada*. Este es uno de los grandes hallazgos del examen genealógico y la ontología nietzscheana. Nietzsche no niega la posibilidad de la verdad dentro del mundo humano, su propuesta no lleva necesariamente a abandonar toda interpretación sobre la verdad (como si el término fuese "absolutamente" errado); él reinterpreta el término, lo señala como una forma necesaria para un tipo de seres[70], pero le presenta sus límites, o mejor, su auténtica forma de ser.

---

[70] Cf. Vol. III, 34 [252], [253].

La verdad defendida por la tradición se comprende a partir de una voluntad de poder cuya ansia de dominio se realiza en un subyugar dividiendo, para regularizar la realidad y hacerla predecible. ¿Y cuál es el problema que ve aquí Nietzsche? A medida que se estabiliza la realidad, la voluntad tiene menos necesidad de desbordarse, de luchar, pues sus fuerzas solo se concentran en mantener firme su propia construcción, al punto de que engulle o divide cualquier nuevo poder que se le oponga. Al no permitirse un contrincante digno, se hace cada vez más débil, más perezosa, hasta que termina desembocando en el nihilismo. La voluntad de verdad al servicio de una voluntad negativa es "voluntad de sábado", voluntad que va en contra de la vida en virtud del miedo al sufrimiento, voluntad que busca conservar la vida a cualquier precio, a pesar de que esta pierda todo valor.

En los aforismos 11 y 12 del segundo tratado de GM Nietzsche sostiene que "[…] la auténtica voluntad de vida […] tiende hacia el poder […]" (GM II, 11, Pág. 98); y que la esencia de la vida es la voluntad de poder, por lo que el auténtico *progressus* se da cuando una voluntad se encamina hacia un "*poder más grande*" (cf. GM II, 12). Como ya vimos, LA VERDAD[71] lleva al apaciguamiento de la voluntad, lo que significa que ésta ya no se encamina hacia un poder más grande, sino que se estanca. Así pues, LA VERDAD, junto con todos los viejos ideales, no lleva a un verdadero progreso sino a un proceso de desvalorización que conduce hacia la nada. La antigua forma de la valorar, para la que lo falso era juzgado como nocivo y lo verdadero como positivo, es reemplazada por una valoración que parte de la vida considerada como voluntad de poder. Los antiguos jueces (la no contradicción, la inmutabilidad, la imparcialidad, entre otros) pasan a ser juzgados, y son condenados por empequeñecer a la vida.

> "La falsedad de un concepto no es para mí todavía ninguna *objeción* contra él […] la cuestión es hasta qué punto es favorecedor de la vida, conservador de la vida, conservador de la especie. Yo creo fundamentalmente incluso que *las suposiciones más falsas son para nosotros las más imprescindibles*, que sin aceptar la ficción lógica, sin medir la realidad con el mundo *inventado* de lo incondicionado, de lo igual a sí mismo, el hombre no puede vivir […] *admitir la no-verdad como condición de vida*: esto significa por cierto quitarse de encima de un modo terrible los sentimientos de valor acostumbrados […] (Vol. III, 35 [37], Pág. 781).

[71] La verdad de la tradición.

El mundo es esencialmente apariencia e interpretación, por lo que falso y verdadero se convierten en características circunstanciales, siempre referidas a un tipo específico de voluntad de poder. Ahora se trata de ver con la óptica de la vida, y de valorar según el "favorecimiento" y "conservación" de esta. Aquello que conserva a la vida en tanto que voluntad de poder, es decir, aquello que favorece su crecimiento, su reinvención constante, es reconocido como positivo; aquello que tiende hacia lo contrario es objetado, es considerado como algo dañino.

Ahora bien, la cita traída no solo muestra el cambio de perspectiva al momento de juzgar, sino que con ella también se divisa el estrecho vínculo que existe entre lo falso y lo verdadero. En efecto, una de las *suposiciones más falsas* es que hay verdad. La voluntad de hacer-fijo es una voluntad de falsar la realidad para estabilizarla, para que el animal-hombre pueda moverse dentro de ella. La "no-verdad como condición de vida" es otra forma de decir que la verdad es creada, que es impuesta, y que es necesaria para los hombres. Verdad y no-verdad son dos elementos que se entretejen y que solo llegan a comprenderse plenamente cuando se acepta que el mundo es pura apariencia, que el mundo es todo lo que una voluntad de poder quiere que sea, y que no puede ser de otra manera. Un mundo aparente, pero no en el sentido de que parezca algo que no es, sino en el sentido en que es creado, inventado y sujeto a cambio (Cf. Vol. IV 11 [415] y 14 [93]).

En este mundo de puras apariencias solo hay cabida para la interpretación. Los "hechos" desparecen junto con la cosa en sí, en la medida en que con ellos también se hace referencia a algo estable y objetivo. Toda sentencia, toda verdad, debe verse como lo que es: una interpretación de una voluntad de poder. Siendo la vida el lugar desde donde se juzgan las interpretaciones, y siendo el criterio para elegir entre una y otra el acrecentamiento del poder, las mejores interpretaciones serán aquellas donde una voluntad muestre su dominio sobre muchas otras.

El auténtico dominio en el que se acrecienta el poder no se evidencia en la continuación en el tiempo de una única interpretación; como ya vimos, esto es síntoma del proceso contrario, de una pérdida progresiva de poder. El auténtico dominio se evidencia en la pluralidad de sentires, en la capacidad de una voluntad de poder para abarcar diversos puntos de vista sin que estos se le salgan de las manos y sin que ella misma se derrumbe. Precisamente la segunda cita traída en la página 42 exige una reconstrucción de las

propias verdades, una actitud de desconfianza frente a todo lo que quiera presentarse como absoluto, incluso lo propio (especialmente lo propio)[72]. Todo lo fijado debe ser reconsiderado, reevaluado, a la luz de nuevas concepciones no vistas; esto es lo que demanda un mundo que es apariencia y transformación[73]. De ahí que Nietzsche sostenga que

> "[E]xiste *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un «conocer» perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos,* de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad». Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?..." (GM, III, 12, Pág. 155)

La tesis perspectivista deja a un lado el punto de vista privilegiado, la posición objetiva desde la que se emiten juicios, y junto con él, el supuesto de que es posible dar con cosas estables, duraderas y universales. Así, no solamente exige tener presentes los múltiples puntos de vista con los que se entra en contacto al interactuar con el otro, sino también reconocer que el propio punto de vista no es un fiel representante de nuestra forma de ser, que cada individuo es una pluralidad de afectos que luchan entre sí y que interpretan la realidad de una forma distinta, por lo que es necesario reconocer que ese punto de vista que se defiende solo es representante de algunos de esos afectos[74]. En esta medida, la objetividad, con la que la forma de valorar –y de filosofar– tradicional emparentaba a la verdad, se transforma bajo el lente de la voluntad de poder: ahora consiste en tener en cuenta la mayor cantidad de puntos de vista sobre "una misma cosa"[75]. Pero, este "tener en cuenta" también debe ser comprendido a partir de la nueva ontología, pues no se trata de un mero tener contemplativo en el que se observan y examinan todas las interpretaciones según los viejos ideales. Se trata de apropiarse de las interpretaciones, no suprimiéndolas, sino asumiéndolas junto con las ya defendidas.

---

[72] Recordemos que siempre lo consabido es lo más difícil de ver como extraño.
[73] Esta actitud es realmente más favorecedora de la vida.
[74] "*El hombre como una multiplicidad de «voluntades de poder»: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas*" (Vol. IV, 1 [58], Pág. 52).
[75] "Misma cosa" viene siendo la interpretación dominante que está sujeta a cambio. No es, en todo caso, un sustrato con el que toda interpretación interactuaría.

Aquí vale la pena volver sobre la lucha de fuerzas. Las fuerzas no se suprimen durante la lucha, sino que se mantienen en una tensión constante donde las que están dominadas ejercen presión sobre las dominantes. Pasando al campo de la voluntad de poder, es evidente que la presión ejercida por las voluntades que son afirmativas irá disminuyendo a medida que las voluntades negativas mantienen su dominio. Por el contrario, cuando es la voluntad activa la que domina, las otras voluntades, afirmativas o negativas, no dejan de ejercer presión (pues recordemos que la voluntad afirmativa es la esencia de las fuerzas activas, las cuales no dividen, sino que se desbordan avasallando); algunas pueden llegar a desaparecer, pero las que siguen presentes, ejercen presión. A medida que se suman más, la voluntad deberá aumentar su poder, o de lo contrario perecerá. Pero al incluir nuevas voluntades, la presión que estas ejercen cambiará necesariamente a la voluntad dominante, el choque la trasformará, y en esta medida, la primera interpretación ya no podrá permanecer en pie, y dará lugar a una nueva. Así pues, entre más puntos de vista, más interpretaciones, más creaciones de diversas voluntades de poder logre dominar una única voluntad, mayor será el valor de su interpretación (de su verdad), y en esta medida, será mucho más “objetiva”.

Siendo consecuente con su propia tesis, Nietzsche no puede sostener que con la voluntad de poder se ha descubierto LA VERDAD sobre la realidad. Claramente, en tanto que ligada necesariamente a la voluntad de poder y a la genealogía, la tesis perspectivista es ella misma una perspectiva sobre la realidad, dentro de la cual prima la destrucción y la creación (prima una forma de valorar). Nietzsche es consciente de ello, como lo deja claro en el aforismo 22 de MBM, donde tras contraponer a la tesis de la regularidad de la naturaleza (propia de las ciencias modernas) su tesis de la voluntad de poder, termina reconociendo que tanto una como otra son interpretaciones, y que no hay una perspectiva que las abarque a las dos y desde la cual se pueda examinar de una forma “objetiva” cuál es la más acertada. ¿Cómo se hace la elección en este caso? Desde la interpretación nietzscheana la respuesta ya es evidente: los instintos dominantes en cada individuo son los que harán la elección, pues, como se ve en la primera cita traída en la página 42 es desde la perspectiva de una voluntad de poder que se evalúan las otras.

Sin embargo, esto no significa que su tesis sea una más entre muchas otras; y que para el que entre en diálogo con Nietzsche sea irrelevante optar por cualquier tesis. Es esencial

tener presente el carácter situacional de la voluntad de poder. El perspectivismo de Nietzsche surge de una confrontación con su propia tradición, confrontación que es posible, en parte, porque esa misma tradición la ha permitido. La voluntad que se expresa en Nietzsche es una voluntad que puede expresarse en cualquiera de sus lectores que se percate de las inconsistencias al interior de la tradición occidental. Evidentemente que para alguien formado dentro de esta tradición y que se haya interesado por ir más allá de la superficie, el diálogo con Nietzsche será mucho más fluido. Sin embargo, el hecho de que Nietzsche se reconozca como heredero de la llama de Platón, y que presente sus tesis como una forma en que la voluntad de verdad y el instinto de conocimiento se dirigen hacia sí mismos, también pone en evidencia que para aquel en quien el instinto de conocimiento tenga un lugar central en su existencia, la posición nietzscheana no puede ser simplemente indiferente. En otras palabras: la tesis de Nietzsche le habla a los intelectuales, a los doctos, a los hombres de ciencia, a los filósofos, en fin, a todos aquellos que se interesan por conocer y por encontrar verdades; y les muestra que si realmente aman el conocimiento y buscan la verdad, deben aceptar la auténtica realidad, capturada en la tesis de la voluntad de poder.

La voluntad de verdad se ha quedado sin norte tras el trabajo genealógico hecho por Nietzsche. Sin embargo, el filósofo alemán le muestra un nuevo horizonte, una nueva forma de fortalecerse y fortalecer la vida. “Verdadero” se designará a aquello en lo que se evidencie una gran cantidad de perspectivas contenidas, dominadas; teniendo siempre presente que esto verdadero puede dejar de serlo, en la medida en que nuevas perspectivas aparezcan. Precisamente la eliminación de lo eternamente fijo no debe llevar a tomar una actitud resignada o neutral (o “comprensiva”). Estamos, diría Nietzsche, frente a un nuevo comienzo en el que se le presenta a la tradición una ruta distinta en su propio desenvolvimiento, una ruta en la que prima la afirmación y la actividad sobre la negación y la reactividad. No hay aquí promesas tranquilizadoras o compromisos irrompibles, pues se privilegia el carácter hostil y transfigurador de la vida. Aquí se deja abierta la posibilidad de crear nuevos mundos y de comprender al hombre de una forma realmente distinta.

La propuesta perspectivista de Nietzsche lleva a abandonar la verdad junto con toda pretensión de negar la corporalidad y el devenir. Esto, sin embargo, no desemboca en una actitud nihilista frente a la vida, ni lleva a negar la posibilidad de toda afirmación. El saber perspectivista reconoce la arbitrariedad de todo afirmar, la lucha que hay tras toda

imposición de sentido, pero no por ello teme valorar ni afirmar, sino que lo hace con más vehemencia, con más fuerza, puesto que de lo contrario terminará siendo absorbido por otra interpretación del mundo. Este saber no es para todos, ni puede ser comprendido por todos. Solo ciertos espíritus en los que las fuerzas instintivas del conocimiento están aliadas con las fuerzas activas propias de toda vida pueden llegar a vivir el perspectivismo, solo en unos pocos puede nacer esta planta bastante tardía y peligrosa; más de dos mil años de historia han mostrado que para *la gran mayoría* es la regularidad, la estabilidad, lo que da sentido a sus vidas, lo que les permite vivir.

> "La medida de la *fuerza de la voluntad* la da el grado en que se puede prescindir de un *sentido* de las cosas, el grado en que se soporta vivir en un mundo sin sentido: *porque uno mismo ha organizado una pequeña porción de él*." (Vol. IV, 9 [60]).

2. Capítulo Segundo: La antorcha de Platón y su llama encubridora

"Ser –no el ente– solo lo "hay" en tanto que la verdad es. Y la verdad es
tan solo mientras el Dasein es y en la medida en que es.
Ser y verdad "son" cooriginarios."
(Heidegger, Ser y tiempo)

El trabajo filosófico de Heidegger está marcado por un constante diálogo con la tradición occidental, un diálogo donde los filósofos griegos ocupan un lugar central, en vista de que las cuestiones ontológicas abordadas por ellos no han vuelto a tratarse con la suficiente consciencia de su importancia y con el detalle y profundidad propios de tal consciencia. Para Heidegger la tradición occidental (y con ello me refiero también a las prácticas cotidianas y no solo a la reflexión filosófica) está fuertemente marcada por el trabajo ontológico de los griegos, al punto de que su forma de comprender el *ser* y la forma en que asumieron la investigación sobre el mismo, fueron dadas de allí en adelante como las únicas posibles.

La cuestión fundamental de la ontología es "¿Qué es el ser?", planteada por primera vez por la escuela eleata. Esta pregunta, que también fue abordada por Platón y Aristóteles, para Heidegger no vuelve a ser abordada por los filósofos que suceden a este último y termina cayendo en el olvido. No se trata de si la pregunta fue formulada alguna otra vez después de los griegos, sino de si se comprendió la urgencia de hacérsela y la importancia de lo que estaba en juego al intentar responderla (es más, muchos pensadores o dieron por hecho que ya los griegos habían dicho todo lo que al respecto podía decirse, o simplemente la hicieron a un lado por tediosa e inoficiosa). En una auténtica formulación

de la pregunta por el ser se ponen en juego todos los elementos que constituyen y posibilitan a una época y a una tradición (sin el planteamiento de esta pregunta es vano intentar comprendernos), ya que la formulación siempre es una formulación situada que parte y se dirige hacia todo el entramado de sentido en el que se encuentra inmerso quien la formula. Esto es precisamente lo que hace evidente Heidegger en *Ser y tiempo*.

Ahora bien, como también es evidente en *Ser y tiempo*, en el horizonte abierto por el reconocimiento de la importancia de plantear la pregunta, las cuestiones abordadas una y otra vez por diversos filósofos son reconsideradas y planteadas en nuevos términos. Es en virtud de esta actitud crítica frente a la tradición que Heidegger no abordará la pregunta por la verdad desde una perspectiva epistemológica o desde una perspectiva lógica (que es donde esta pregunta se ha ubicado tradicionalmente), sino que lo hace en el terreno ontológico. Pero Heidegger no solo pregunta desde un terreno distinto, sino que también comprende este terreno de una forma diferente. Si la tradición no ha hecho una reflexión ontológica lo suficientemente profunda desde el pensamiento griego, no es extraño que los filósofos que se han expresado en ella no hayan tenido suficiente claridad sobre lo que es la ontología y sobre su objeto de estudio[76]. A diferencia de los filósofos que lo antecedieron, Heidegger encontró, gracias a Husserl, un enfoque metodológico para abordar los problemas filosóficos que le permitió entrar en el terreno ontológico con una actitud precavida (sin aceptar apresuradamente conceptos o tesis). Tal método es el fenomenológico. Así pues, la cuestión sobre la verdad, más concretamente la pregunta por la esencia de la verdad, la encontraremos formulada y trabajada en el terreno ontológico-fenomenológico definido por el mismo Heidegger –por lo que será indispensable para entender su forma de concebir la verdad, especificar cómo entiende él este terreno y cuál es su relación con el método que posibilita su entrada.

La pregunta que guiará el presente capítulo, y que es la que guía el pensamiento de Heidegger cuando se enfoca en la verdad, es "¿Qué es la verdad?", comprendiéndola como la búsqueda por la esencia de ésta. En el desarrollo del trabajo se mostrará que es necesario reconsiderar lo que se entiende por "esencia", pues si nos mantuviésemos en la

[76] "En memoria del ὄν griego "ontología" significa también el tratamiento de cuestiones acerca del ser transmitidas por la tradición, tratamiento que, sobre el fondo de la filosofía griega clásica, aún sigue multiplicándose de manera epigonal." (*Ontología*, Pág. 18).

acepción tradicional que hace referencia a algo imperecedero e inmutable (algo que permanece a pesar de todos los cambios), no se podría comprender en qué sentido se distancia Heidegger de la tradición (ni se haría justicia a su nuevo enfoque ontológico). La pregunta, comprendida en el contexto heideggerano, nos llevará hasta una forma de entender la verdad en la que ésta se presentará como un “lugar” de posibilidad y apertura, y como un *acontecer* sin el cual no es posible concebir al hombre (muy lejos esto de la concepción correspondentista tradicional).

El esquema del capítulo será entonces el siguiente: en primera medida se explicarán la metodología de Heidegger y el terreno desde dónde plantea sus cuestionamientos, así como la relación de estos dos elementos con la búsqueda por la esencia de la verdad. En una segunda sección nos adentraremos en la investigación sobre la verdad iniciada por Heidegger en su *Lógica*, donde se aborda fenomenológicamente el problema de la verdad y se hace una crítica a la forma en que tradicionalmente se ha trabajado este problema (en la que el diálogo directo con la antigua Grecia es un eje fundamental). El trabajo desarrollado en esta sección mostrará que la verdad puede comprenderse como ligada esencialmente al hombre (Dasein)[77], como un *existencial* llamado *aperturidad*, que es la condición de posibilidad para poder referirnos a las cosas como verdaderas o falsas. Esto nos lleva a tratar en una tercera sección la relación que hay entre verdad y Dasein planteada en *Ser y tiempo*, donde se presenta a la verdad en el camino a comprender el ser del Dasein. En esta sección se irá más allá de la obra mencionada, mostrando que la comprensión de la verdad como un existencial del hombre (Dasein) es parcial y que una comprensión plena requiere concebir a la verdad como un *acontecer* inserto en la historia del hombre. De esta forma se alcanzará la exposición ontológica de la relación que tiene la esencia de la verdad con la noción acuñada en la tradición.

2.1 La ruta hacia la esencia de la verdad

Cualquier estudio sobre los diversos fenómenos que aborda Heidegger es sus obras (Dasein, arte, conocimiento, verdad, historia, pensamiento, etc.) debe comprenderse

[77] En este capítulo se entenderá por Dasein la forma en que el Heidegger de *Ser y tiempo* comprende al hombre; así pues, Dasein y hombre serán esencialmente lo mismo.

desde la cuestión ontológica que impulsó y guio el pensamiento de este filósofo, y que en *Ser y tiempo* es presentada como la pregunta por el ser. Esta pregunta, para la que la obra mencionada es una preparación, es la pregunta capital del pensar filosófico, pues con ella se apunta a la esencia de la experiencia humana y de la realidad. Como bien señala Heidegger en el parágrafo 1 de *Ser y tiempo*, el planteamiento de la pregunta no debe inducir al malentendido de que con ella se busca una determinación concreta del ser, es decir, que se busca su definición. Es más, el objetivo que guiaba el pensamiento de Heidegger cuando escribía esta obra, nunca llegó a realizarse: no hay, en ninguna de sus obras posteriores, una respuesta temática, explícita y positiva, a la pregunta "¿qué es el ser?". Sin embargo, su planteamiento –que implica una verdadera comprensión de lo que con ella se pone en juego– abre diversas cuestiones que ocuparán el pensamiento de Heidegger tras la publicación de *Ser y tiempo*, y que lo llevarán a reinterpretar el sentido que le dio a esta pregunta en aquella obra.

En todas aquellas cuestiones la pregunta por el ser marcará la ruta de pensamiento, ruta en la que no se podrá hacer a un lado a la tradición. En virtud de que en esta última la pregunta cayó en el olvido y se aceptó tácitamente la equiparación entre ente y ser, y teniendo presente que Heidegger hace parte de esa misma tradición, el pensamiento del ex-rector de Friburgo tiene la forma de un diálogo crítico con los pensadores que le antecedieron. Ahora bien, esta "forma" de su pensamiento no es una mera "formalidad". Su ontología exige este diálogo constante, en vista de que denuncia los callejones sin salida a los que llevan comprender los fenómenos a partir de la metafísica de la presencia (la equiparación entre ente y ser), mientras que, simultáneamente, presenta nuevos sentidos para tales fenómenos que no caen en los anteriores errores y malentendidos[78].

En esta ruta de pensamiento novedosa ya no se caerá en el viejo problema de considerar que la esencia de algo queda captada en una definición. La categorización y delimitación propias de la filosofía tradicional y de la ciencia, son la muestra más clara de que se ha confundido al ser con el ente. La esencia se ha considerado aquello que está ahí, presente, inmóvil, invariable, y asequible para una razón que apunta hacia lo general y atemporal.

[78] En todos sus trabajos se ve un esfuerzo por tratar los fenómenos estudiados de tal manera que no queden cobijados bajo la metafísica de la presencia.

Para la tradición el ser es lo estático[79]. Heidegger muestra que todas estas características le van bien al ente, pero no dicen nada sobre el ser. Si el ser tuviese tales características no habría ninguna diferencia entre ser y ente. Supongo que no habría problema con esto si la experiencia cotidiana del hombre, sus diversos quehaceres (entre los que podemos resaltar el quehacer investigativo), no mostrasen que hay algo que escapa a esta equiparación, y que no basta con la pura presencia, con cosas y definiciones, para comprender la realidad y la experiencia humana. La auténtica comprensión de los diversos fenómenos que han ocupado a la filosofía necesita de la apercepción de que ser y ente no pueden comprenderse bajo los mismos términos, por lo que la pregunta por el ser es ineludible.

Un elemento central en la labor de comprender los fenómenos de forma distinta a como se hace dentro de la metafísica tradicional, es la interpretación heideggeriana del método fenomenológico presentado por Husserl. El planteamiento de la pregunta por el ser gana un sentido y un desarrollo distintos gracias al enfoque fenomenológico; enfoque que a su vez es reinterpretado por Heidegger en virtud de la preocupación ontológica en la que está inmerso (la nueva ruta de pensamiento abierta por la pregunta por el ser se hace comprensible gracias al enfoque fenomenológico de Heidegger, enfoque que se convierte en el mejor guía para recorrer los nuevos senderos abiertos en tal ruta). Así pues, para poder comprender la interpretación de la verdad que hace Heidegger es necesario, en primer lugar, tener presente que dicha interpretación está enmarcada dentro del pensamiento abierto por la pregunta por el ser; y en segundo lugar, es necesario comprender en qué consiste el nuevo enfoque filosófico necesario para alejarse de la metafísica de la presencia.

2.1.1 Una auténtica ontología debe construirse con el enfoque fenomenológico

Husserl caracterizó al método fenomenológico como una “vuelta a las cosas mismas”. Con esta caracterización no se pretende postular un método con el cual se pueda acceder a “la

[79] De ahí que Nietzsche le oponga el devenir.

cosa en sí" kantiana, sino uno con el que podamos aproximarnos al objeto de estudio sin presupuestos que deformen o nublen nuestra visión sobre el mismo. Esta afirmación se aclara si respondemos las siguientes preguntas: ¿Qué se entiende acá por "las cosas mismas"? ¿Cuáles son esas "cosas" sobre las que trabaja quien hace fenomenología, y en qué sentido nos acercamos a ellas sin ser ellas mismas? ¿Por qué se trata de *volver* a ellas? ¿En qué momento estuvimos con ellas y nos *perdimos* (o *las* perdimos)?

En el numeral 7 de *Ser y tiempo* encontramos las respuestas que da Heidegger a las preguntas planteadas[80]. Allí se hace un análisis del término a partir de los dos elementos que lo componen: fenómeno y logos. *Fenómeno* se entiende entre los griegos como: "[…] lo que se muestra, lo automostrante, lo patente […] *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo* […]" (Págs. 51-2) y *logos* entre ellos "significa fundamentalmente "decir" [*Rede*]" y "[E]n cuanto decir, λόγος, significa tanto como δηλοûν, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir" (Pág. 55).

El fenómeno es algo que no necesita de otro para ser mostrado. Esto significa que no hay que hacer una búsqueda previa para mostrarlo, él siempre se muestra y lo hace desde sí mismo. El hecho de que se muestre no quiere decir que se lo vea o que se lo comprenda tal como es, sino que siempre está abierto para ser visto en su ser, sin necesidad de "un sujeto cognoscente" que lo muestre en el habla. Esta forma de entender el fenómeno nos distancia de las dos acepciones que fueron ganando peso a medida que el término se alejaba de su contexto original: apariencia y manifestación. Como bien sabemos el filósofo que consolidó la idea de que esas eran las acepciones más adecuadas para el término fue Kant. Sin el ánimo de negar la realidad de los fenómenos, sin considerarlos como elementos de segunda categoría, dentro del pensamiento kantiano ellos pueden comprenderse como una manifestación, expresada a través nuestras estructuras puras, de la "cosa en sí". Para Kant detrás del mundo fenoménico sigue estando presente el nouménico. Para los griegos la dupla kantiana fenómeno-noúmeno no tendría sentido, en vista de que el fenómeno no debe entenderse como la "aparición" o "manifestación" de

[80] Acá se presentará la interpretación que tiene Heidegger de la fenomenología. Queda abierta la cuestión de cuáles son las diferencias entre la forma en que la comprende Husserl y la interpretación heideggeriana.

algo más, de algo que no puede ser atrapado; para ellos es *lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, es decir, aquello que en su mostrarse revela todo lo que es[81].

Ahora bien, como ya señalé, el fenómeno no siempre puede ser comprendido tal y como en efecto *es*, puesto que también puede mostrarse "como lo que él *no* es en sí mismo", puede *parecer* otro. Heidegger señala que el término griego φαινόμενον (fenómeno) también designa "lo que parece", lo "aparente", la "apariencia". No es extraño entonces que de la acepción primordial griega se haya llegado a la forma en que lo concibió Kant, en la que es *apariencia* o *manifestación* de otra cosa. Sin embargo, la primera caracterización es la primordial, en la medida en que ella es la que hace posible la segunda. Como bien aclara Heidegger para que algo *parezca* otra cosa, o para que pueda hablarse de una *manifestación de* algo, debe existir algo que *ya es* de una determinada manera, y que en ese manifestar o parecer *ya no se presenta* como *realmente* es. Si con fenómeno se hace referencia tanto a lo automostrante como a las otras dos acepciones, es evidente que la primera acepción será la primordial y las segundas las derivadas[82].

Pues bien, el objeto de la fenomenología son los fenómenos entendidos en la acepción que he llamado primordial: "[…] lo que en los "fenómenos", es decir en el fenómeno, entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, aunque no de una forma temática, puede ser llevado a la mostración temática, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo […] son los fenómenos de la fenomenología." (Ibíd. Pág. 54). El fenómeno entendido a la manera kantiana es el fenómeno en sentido vulgar (Cf. Ibíd.). Estos fenómenos no son el objeto de la fenomenología, pero a través de ellos podemos llegar a su objeto[83]. El fenómeno kantiano es el que se aborda en las diversas ciencias e incluso en la filosofía no-fenomenológica; él es concebido como opuesto al hombre, como independiente de éste, como una "cosa acabada". A pesar de la pretensión de agotar al

---

[81] La palabra griega no hace referencia a algo que esté detrás de los fenómenos, ellos son la única realidad con sentido.

[82] "*Fenómeno* –el mostrarse-en-sí-mismo– es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, *manifestación* significa un respecto remisivo al ente mismo, de tal manera que lo *remitente* (lo anunciante) solo puede responder satisfactoriamente a su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es "fenómeno" ["*Phänomen*"]. Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno". (*Ser y tiempo* § 7, Pág. 54).

[83] Aunque no son la única ruta.

fenómeno en la "cosa" (de sostener que no hay nada sustancial fuera de esta tematización específica), hay algo más que se *muestra previa y concomitantemente* con él. Esto, al igual que la acepción griega del término fenómeno, se ha pasado por alto en las diversas tematizaciones de la realidad. Sin embargo, es evidente que cuando nos referimos a un ser humano, a un libro, a una taza, a una obra de arte (entre otros), no nos relacionamos con estos fenómenos exclusivamente según la forma en la que cada uno se comprende dentro de la disciplina que lo aborda temáticamente, sino que tenemos tratos cotidianos o familiares con los mismos. Estos tratos, estas *experiencias*[84], no han sido objeto de tematización hasta el momento, y sin embargo ellas son evidencia de ese "algo más" que no se tiene en cuenta cuando el fenómeno se aborda bajo el modelo de la "cosa"[85]. Evidentemente esto no debe entenderse como una "cosa más", y tampoco debe verse como algo que se da antes del fenómeno, o que simplemente va junto a él (como si en la acepción vulgar se hubiese olvidado algo que termina de complementar la misma); esto que se muestra con él debe entenderse precisamente en la acepción primordial ya señalada, como aquello que se muestra desde sí mismo y que hace posible aquella noción derivada de fenómeno.

En cuanto al "logos", es entendido entre los griegos como un decir en el que se hace patente, se muestra, aquello que se dice. El uso del logos como ciencia o juicio, e incluso como razón, son posteriores al logos entendido como "decir". Solo en la medida en que algo se puede mostrar en lo que se dice, es que es posible hacer juicios y hacer ciencia. Aunque la formulación parece compleja, lo que Heidegger quiere resaltar es algo bastante simple: en su sentido relevante para la investigación, "logos" se usa para designar un "decir" (y acá decir se entiende como un mostrar algo a mí mismo y/o a otros) en el que aquello que se dice muestra un ente. Ahora bien, en tanto que este decir es sobre un ente, es evidente que el ente en cuestión no se mostrará por sí mismo[86], sino que se mostrará a través de [o en el] decir; y en esta medida, el ente se mostrará "*junto* con algo", "*en cuanto* algo", pues como bien señala Heidegger todo decir es una síntesis (todo decir es

[84] En el sentido husserliano del término.
[85] Cuando tratamos con un automóvil no lo designamos primero desde la mecánica para luego usarlo; en el trato cotidiano el auto es *distinto* al auto de la mecánica automotriz.
[86] Lo que no significa que no se muestre *desde* sí mismo.

una construcción en la que se muestra al ente, pero en tanto que construcción, no se muestra solo)[87].

Es vital tener presente que en este mostrar propio del decir, el ente no se muestra siempre como es en sí mismo, sino que muchas veces se muestra como lo que no es. En tanto que el logos es una síntesis en la que se muestra el ente, la síntesis puede mostrarlo al tiempo que lo oculta, o puede mostrarlo desocultándolo (en ambos casos se da una mostración del ente). En esta medida, y conectando con la presentación que se ha hecho del término "fenómeno", en el decir el ente puede mostrarse como un fenómeno entendido como apariencia o manifestación, o puede mostrarse como es en sí mismo, hacerse patente; es la naturaleza de la síntesis la que determina en qué sentido se habla allí de fenómeno.

Entendidos los términos que conforman la palabra con la que se designa el método, podemos decir con Heidegger que fenomenología es: "hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo" (Ibíd. Pág. 57). El método consiste en hacer ver un fenómeno en una síntesis, pero de tal forma que se muestre desde de sí mismo y como es en sí mismo. El método se distancia del ocultamiento que puede darse en el decir, por lo que no se concentra en el fenómeno entendido como manifestación o apariencia, sino que se centra en la búsqueda de aquello que lo hace ser lo que es, es decir, busca al fenómeno entendido en su acepción primordial. Y es en este punto donde Heidegger revela la relación que existe entre ontología y fenomenología:

> "¿A qué se debe llamar "fenómeno" en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia *necesariamente* debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento […] aquello que eminentemente permanece *oculto* o recae de nuevo en el *encubrimiento*, o solo se muestra "*disimulado*", no es este o aquel ente […] es el *ser* del

[87] La reflexión sobre el "logos" será mucho más detallada y precisa en la segunda sección. Considero que para traer luz sobre la forma en que Heidegger concibe la fenomenología, la exposición hecha será suficiente.

> ente […] Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología solo es posible como fenomenología*." (Ibíd. Pág.58).

Siendo la fenomenología la forma de acercarse al fenómeno para sacarlo a luz en su ser, o en otras palabras, el método para mostrar aquello que ha permanecido oculto en las diversas tematizaciones tradicionales, se evidencia la estrecha relación que existe entre esta y el ser. Es bien sabido que con la formulación de la pregunta por el ser, lo primero que resalta Heidegger es que dicha pregunta ha caído en el olvido, y que junto con ella, el ser se ha mantenido olvidado. Si el ser es lo que permanece oculto, y sin embargo es lo que constituye a todo ente, dar con el ser es labor de la fenomenología. El ser, se revela como el fenómeno más eminente de la fenomenología, y el ente como la puerta para acceder a él (puesto que es con este con lo que se le ha confundido).

Desde el punto de vista tradicional, la ontología se reconoce como el espacio filosófico donde se reflexiona en torno a la esencia de los fenómenos, es allí donde se ubica la pregunta por el ser. Sin embargo, para Heidegger hace mucho tiempo que la ontología tradicional abandonó su objeto de estudio, confundiéndolo con el ente y dedicándose a explicarlo exhaustivamente. Habiendo evidenciado cómo entiende la fenomenología su objeto y cómo pretende acercarse a él, es innegable que ella es la auténtica ontología. Aunque existe un acceso atemático al fenómeno (el *ser*) en el trato cotidiano con los entes, es necesario un acceso temático fenomenológico, en la medida en que en este tipo de acceso aquel se pone completamente al descubierto, lo que permite su plena comprensión.

Es necesario aclarar que para la fenomenología no hay una investigación previa con la cual se caracterice y se delimite el fenómeno que le es propio. Si es el *ser* lo que siempre se oculta, y lo que no ha sido abordado desde la filosofía que comienza con Sócrates, es evidente que no se puede partir de la respuesta a la pregunta "¿qué es el ser?" para hacer fenomenología[88]. De ahí que Heidegger sostenga en *Ontología* que "[…] fenómeno es primeramente no una categoría sino que hace referencia ante todo al cómo del acceso, de la aprehensión y la verificación." (Pág. 95); por lo que más adelante sostiene que

[88] A diferencia de otras disciplinas como la física, psicología o sociología, donde se parte de la definición del objeto de estudio.

"*Fenomenología* es […] un *cómo de la investigación*, aquél que actualiza los objetos en la intuición y solo habla de ellos en la medida en que están ahí en tal intuición." (Pág. 96). El objeto de estudio de la fenomenología marca una forma de acercarse al ente, con la que se busca sacar a la vista aquello que queda oculto en la mostración cotidiana o teórica del mismo. No tiene sentido concebir el fenómeno como algo que está ahí, presente, y cerrado sobre sí mismo; estos ejercicios temáticos son propios del terreno de las ciencias que estudian lo ente, más no del terreno del ser (si se hiciera tal cosa, se estaría confundiendo una vez más el ser con el ente). De lo que se trata, como ya se viene repitiendo, es de mostrar aquello que escapa en este tipo de ejercicios y que sin embargo se hace presente tácitamente –lo que, en definitiva, los hace posibles[89]. Así pues, en lugar de hacer referencia a un tipo de "cosa", "*Fenómeno*, en cuanto categoría temática que orienta el acceso y predispone el trato con las cosas, viene a significar la constante *preparación de la vía*." (*Ontología*, Pág. 100). Es hacia lo que está oculto, hacia el ser olvidado en la metafísica de la presencia, hacia donde se dirige quien trabaja fenomenológicamente.

Con lo trabajado hasta acá se hace comprensible cómo entiende Heidegger la frase con la que Husserl caracterizó su método: "volver a las cosas mismas". Se trata de una vuelta en la medida en que con la comprensión temática tradicional no se ha atendido a cómo se muestran desde sí mismas; donde este "sí mismo", puede entenderse desde dos niveles (lo que a su vez implica entender la vuelta de dos formas): en una primera medida se trata de una vuelta a como se presentan las cosas en la experiencia que se tiene con ellas anterior a su tematización, y se trata de *volver*, precisamente porque ya no se las estudia de esta manera, sino que siempre que nos acercamos a ellas con ánimo de comprenderlas ya tenemos una mirada previa que parte de un marco conceptual nacido en alguna disciplina. Pero esta vuelta no es suficiente para Heidegger, con esto aún no estamos frente al fenómeno mostrándose desde sí mismo; la vuelta *más radical* es cuando

[89] En *Ontología*: "Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal como aparecen ante un *determinado mirar* […] lo que se muestre en sí mismo de modo directo no tiene que ser la cosa misma […] Se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, superando el punto de partida" (Pág. 99). En estas tres citas encontramos de manera concisa la caracterización del método fenomenológico, que se acerca a los fenómenos tal y como ellos se presentan, pero que no que se queda con esa primera imagen, sino que comienza a indagar para sacar a la luz aquellos elementos que quedan ocultos en la primera aproximación.

volvemos al *ser* que ha permanecido olvidado desde el trato que le dieron los presocráticos, en esta vuelta nos dirigimos a lo esencial de la "*experiencia* husserliana".

2.1.2 El lugar de la verdad dentro de la fenomenología heideggeriana

Es evidente que en tanto investigación, el trabajo fenomenológico debe tener una pretensión de verdad. Podemos, a partir de lo dicho hasta acá, reformular lo que se pretende con este método y sostener que su objetivo no es otro que dar con la verdad en relación con los fenómenos. Así mismo, quien se embarca en la labor fenomenológica busca presentar una tesis verdadera sobre tal o cual fenómeno; en el caso del Heidegger de *Ser y tiempo* sería una verdad en ontología, concretamente: una teoría verdadera sobre el ser[90]. Heidegger, consciente de que la pretensión de presentar una verdad es esencial en toda investigación, aclara en el numeral 7 de *Ser y tiempo* que la noción de verdad como correspondencia tiene que hacerse a un lado si se quiere entender su pensamiento, y en su lugar se debe tener presente la palabra griega ἀλήθεια, que significa "aquello que no está oculto". Siendo el trabajo de la fenomenología desocultar lo que ha permanecido oculto, ésta es por antonomasia el tipo de investigación que "se tiene que ver con la verdad": su objeto es lo *verdadero* y su proceder es guiado por la *verdad*.

La cuestión de la verdad es primordial en el pensamiento heideggeriano, en la medida en que es el movimiento necesario para poder dar con el ser, el movimiento propio del quehacer fenomenológico. Sin la comprensión del fenómeno de la verdad se hace imposible la comprensión del pensamiento de Heidegger, y por lo tanto, desde su perspectiva, se hace imposible acceder temáticamente al ser de los demás fenómenos (todas las disciplinas del conocimiento quedan sin comprenderse en su esencia).

En sus lecciones sobre Nietzsche de 1936, Heidegger dice lo siguiente sobre la relación que existe entre la pregunta por la verdad y la pregunta por el ser:

---

[90] Recordemos que la respuesta a la pregunta "¿Qué es el ser?", sería aquella en la que el ser se mostrase desde sí mismo.

> “La pregunta conductora [“¿Qué es el ente?”] y la pregunta fundamental [“¿Qué es el ser?”] preguntan qué son en verdad el ente y el ser. En la pregunta por la esencia del ser se pregunta de modo tal que nada queda ya fuera de la pregunta, ni siquiera la nada. Por ello la pregunta acerca de qué es en verdad el ser tiene que preguntar al mismo tiempo qué es la verdad en la que se despejará el ser. La verdad se encuentra junto con el ser en el ámbito de la pregunta fundamental no porque se dude de la posibilidad de la verdad en un sentido gnoseológico, sino porque pertenece ya a la esencia de la pregunta fundamental en un sentido señalado, como su «espacio».” (*Nietzsche*, Pág. 71).

El proyecto ontológico heideggeriano está atravesado por la cuestión de la verdad. La pregunta por la verdad es necesaria en la ontología en la medida en que su cuestion fundamental exige que el ser sea “desocultado”, es decir, mostrado como verdaderamente es. La pregunta por la verdad será considerada por Heidegger como *la* pregunta preparatoria, puesto que con su aclaración se *aclara* el “espacio” en el que el ser y el ente deben mostrarse. Sin embargo, esto no significa que la pregunta sea anterior (temporal o argumentalmente) a la pregunta fundamental, pues, como ya se ha dicho, es esta última la que marca una nueva ruta de pensamiento. En esta medida la respuesta a la cuestión de la verdad no puede ser total, ya que la aclaración de todo preguntar solo se logra con la aclaración misma de lo que se entienda por ser. La pregunta por la verdad y el enfoque fenomenológico que conlleva ayudarán a Heidegger a esclarecer la cuestión del ser, pues con ella se exhibirá la forma en que el ser puede llegar a mostrarse[91].

Así pues, la verdad en Heidegger conlleva un doble cambio en la forma de la investigación temática, duplicidad que se encuentra anudada en su origen: un cambio en la forma en que nos acercamos a los problemas dentro de la filosofía, y un cambio en el sentido que le damos a dichos problemas. Tener esto presente es esencial para comprender las líneas que siguen.

---

[91] La coincidencia entre las preguntas más fundamentales del pensamiento occidental, coincidencia a la que se suma el único método por el que puede dárseles respuesta, no es casual, tampoco intencionada (como si Heidegger “cuadrara” todo para hacer impenetrable su edificio conceptual), ni mucho menos evidencia de un pensamiento elucubrado, sino la muestra patente de que el hombre tiene en su esencia un proceder interpretativo. Esta coincidencia es, a su vez, una objeción fundamental a toda ontología que deja en un segundo plano la interpretación y privilegia la oposición entre hombre y mundo. Esto se verá con mayor claridad más adelante.

2.2 Primer acercamiento fenomenológico a la verdad: la estructura interna del λόγος

2.2.1 La pregunta conductora de la investigación

Como ya debe ser claro, la única forma de comprender la verdad desde la perspectiva heideggeriana es a través del acercamiento fenomenológico, lo que trae consigo una aparente circularidad viciosa: la verdad como ἀλήθεια es la que guía la investigación, a pesar de que la investigación consiste en mostrar su estructura y su primacía sobre cualquier otra forma de entender la verdad[92]. El pensador alemán es consciente de ello, pero no ve allí ninguna circularidad reprochable. En las primeras líneas de *De la esencia de la verdad* dice:

> "«Verdad»: ¿qué es eso? La respuesta a la pregunta «¿qué es eso?», nos conduce a la «esencia» de una cosa. «Mesa»: ¿qué es eso? «Montaña», «mar» […] Preguntamos… ¡pero, después de todo, ya las *conocemos*! Es más, ¿no *tenemos que* conocerlas ya para después preguntar, y sobre todo para responder, *qué* son?" (Pág. 13).

Este problema visto por Platón, y trabajado en el Menón, es reconsiderado por Heidegger. La pregunta conductora de toda investigación que tenga como finalidad dar con la esencia de algo es: "¿qué es ese algo?". Esta pregunta (que no deber ser confundida con aquella que se hace por casualidad u ocio)[93] supone una noción previa de aquello sobre lo que se pregunta, puesto que es ésta la que delimita y pone un norte a la investigación. Ahora bien, la noción previa que hace posible la pregunta no puede exponerse fácilmente como respuesta a la misma, en la medida en que ésta es una forma de moverse en el mundo que no ha exigido tematización (y sin embargo es usada en la cotidianidad). En el caso concreto de la verdad, es evidente que tanto un analfabeta como un juez hacen uso del término; cada uno *comprende* el término, al punto que pueden entenderse entre sí sin que hayan aclarado de antemano *qué es* la verdad. Ese uso cotidiano del término y esa posibilidad de entenderse entre sí, revela que, a pesar de que en muchas ocasiones nos

---

[92] Lo que se pretende encontrar ya está supuesto al comienzo de la investigación.
[93] En la que se pregunta solo por satisfacer una curiosidad momentánea.

equivoquemos en el reconocimiento de una verdad o que no podamos decir qué es, ya nos movemos en una comprensión de la esencia de ésta.

En vista de que esa comprensión de la verdad no es temática, ni es necesario que lo sea, se le da el nombre de pre-comprensión[94]. Con este prefijo se distingue la comprensión temática de una comprensión no temática que la antecede y la hace posible. La pre-comprensión hace referencia a los movimientos naturales del hombre dentro del todo de significación en el que se encuentra. Con ella Heidegger mienta una estructura ontológica del ser humano, sin la cual el ente que él llama Dasein no sería posible. Podemos entenderla como un saber práctico, un saber comportarse en el mundo según los fenómenos que entran a interactuar con el hombre, en el que no es necesario que se dé un proceso reflexivo previo que guíe las acciones[95]. Como se señaló en el párrafo anterior, en el caso de la verdad, es solo en virtud de que el hombre ya *comprende* qué es esta (de qué objetos se puede decir que son verdaderos o falsos, en qué momentos se puede emitir un juicio valorativo, etc.), que se puede hacer la pregunta por la búsqueda de su esencia. Con ello no se está diciendo que todos los hombres *sepan* desde siempre la respuesta a la pregunta "¿qué es la verdad?", como si existiera un conjunto de proposiciones tácitas sobre la misma que todos en un determinado momento estarían dispuestos a aceptar[96], sino que todos comparten una forma característica de moverse en el mundo cuando se relacionan con la verdad.

---

[94] "Pre-comprensión" es un término usado para evitar malentendidos, ya que "comprensión" es cotidianamente asociado con la captación consciente del sentido más adecuado de algo. Ahora bien, el término en Heidegger normalmente hace referencia a una comprensión atemática de toda la realidad, en virtud de la cual actuamos de una determinada manera. Para el caso de la verdad, yo estoy acotando el término, de tal forma que haga referencia a una forma [atemática] de comportarnos con la verdad. Evidentemente esta forma solo es posible en virtud de la pre-comprensión entendida en su acepción más amplia; sin embargo, esta acotación me permite hacer explícita la circularidad en la pregunta por la verdad, elemento clave en el desarrollo de mi interpretación. Cuando se pase de la pre-comprensión de la verdad a la pre-comprensión de la realidad, se hará la respectiva aclaración para no inducir a equívocos.

[95] Cf. Gutiérrez, 2002. *Heidegger y la hermenéutica temprana*. Allí dice Carlos B. Gutiérrez: "El saber práctico de que hablamos es para Heidegger un "existencial", un modo de ser fundamental del ser humano. El comprender visto así es menos una manera de conocer que un orientarnos en el mundo en el diario curar de, en el andar en algo en que consiste fundamentalmente nuestra existencia" (Pág. 105).

[96] Como si siempre hubiese estado ahí, escondido en la mente humana, pero de alguna forma olvidado (esto recuerda a Platón y su teoría de la reminiscencia).

Es sobre la pre-comprensión que se puede formular la pregunta por la verdad y buscar su respuesta; pero la respuesta dada ya no está al nivel ontológico de aquella estructura, la respuesta es evidentemente temática. En la medida en que la respuesta solo puede partir de la pre-comprensión, ella tiene la forma de la interpretación. Toda investigación humana (científica, fenomenológica, espiritual, etc.) es para Heidegger una forma de interpretar que parte de una noción borrosa para volver a ella, teniendo por objetivo aclararla temáticamente[97]. "Interpretación" no debe oponerse acá a "hecho", no debe llevar a pensar en "ideas subjetivas" o "relativas". Evidentemente que si el término "interpretación" se pone en la base de la experiencia humana, ya no podemos hablar de hechos independientes del ser humano, por lo que no hay un criterio totalmente objetivo para estipular qué es correcto y qué no; y, así mismo, se da lugar a que se presenten interpretaciones arbitrarias o forzadas. Sin embargo el panorama no es devastador. No se puede pasar por alto que la interpretación parte de la pre-comprensión, y ésta es un suelo común para todos aquellos que hacen uso de tal o cual término. Aunque los resultados a los que llegue la investigación fenomenológica sobre la verdad no cumplan con el viejo ideal de dar con hechos que mantienen una relación originariamente distante con quien investiga, tales resultados podrán ser evaluados a luz de esa pre-comprensión que ya todos compartimos, y será el mismo uso y trato cotidiano el que probará la pertinencia de la interpretación lograda[98].

Este circularidad no viciosa no es exclusiva del tipo de pregunta "qué es..?", sino que hace parte de la esencia del Dasein y recibe el nombre de *círculo hermenéutico*[99]. Es un proceso inevitable en el comportamiento del ser humano, por lo que toda pretensión de "completa objetivación" no es más que un intento fallido que no reconoce el lugar desde donde investiga y juzga. La investigación por la esencia de la verdad tiene como finalidad desocultar su ser con el que siempre estamos en contacto en la cotidianidad, pero que no

---

[97] Esta "noción borrosa" está inserta en un todo de significaciones. Con esto solo se recuerda lo ya dicho en la nota uno: la pre-comprensión de la verdad hace parte de la pre-comprensión de la realidad.

[98] Totalmente distanciado del positivismo en la filosofía del lenguaje de comienzos del siglo XX, que en lugar de tener en cuenta el fenómeno tal y como se presentaba (en el trato cotidiano), iniciaba con una concepción temática de lo que *debería* ser el lenguaje, con la finalidad de *corregir los errores propios del lenguaje vulgar.* Intentos de este tipo, en los que se pretende estar sobre una objetividad total, son para Heidegger vacíos e ingenuos esfuerzos que no conducen sino a una deformación del fenómeno estudiado, en vista de que desconocen la situación hermenéutica esencial del ser humano.

[99] Nombre acorde con los dos elementos que lo componen: comprensión e interpretación.

nos preocupamos por abordar temáticamente. Esta es la auténtica forma de dar respuesta a la pregunta por la esencia.

Ahora bien, si todo es interpretación (y en esta medida todo puede estar sujeto a cambio) ¿qué se entiende entonces por “esencia”? ¿Acaso la esencia no es aquello que permanece inmutable a través de los cambios accidentales? Y en el caso de la verdad ¿no debe ser la esencia de ésta la más estable de todas, en la medida en que por “verdadero” entendemos lo inmutable por antonomasia, aquello en lo que podemos confiar plenamente? Para no caer en una clara contradicción es necesario abordar la cuestión de la esencia desde la perspectiva heideggeriana.

En las lecciones sobre Nietzsche de 1936 Heidegger dice lo siguiente:

> “Se dice que la esencia, en este caso la de lo verdadero, la esencia que convierte en tal a todo lo verdadero, puesto que vale para muchos verdaderos, es lo válido múltiple y universalmente. La verdad de la esencia no consiste más que en esta validez universal. Por lo tanto, la verdad, en cuanto esencia de lo verdadero, es lo universal […] Que en ciertos ámbitos –no en todos– la esencia de algo valga respecto de muchos individuos (la validez múltiple), es una consecuencia de la esencia, pero no acierta con su esencialidad.” (*Nietzsche*, Pág. 143).

La universalidad es comúnmente aceptada como parte fundamental de lo que entendemos por “esencia”. Cuando preguntamos por la esencia de cualquier ente, estamos haciendo a un lado a los diversos casos concretos de ese ente junto con sus correspondientes particularidades *accidentales*, y nos dirigimos al ente concebido de manera universal, es decir, a las características propias de este que pueden evidenciarse en todos los casos concretos. La esencia es tomada como lo universalmente válido para todos. Para Heidegger allí hay un malentendido, en el que se ha confundido lo realmente esencial de la “esencia” con una característica de esta cuando se trata de una esencia que vale para muchos. Heidegger ve que en aquella forma de comprender la esencia se está dejando de lado los casos en que hablamos de la esencia de algo que no tiene múltiples

representantes; en esta medida, aunque toda esencia de una multiplicidad tenga validez universal, no está en ésta su esencialidad[100].

Este malentendido se agranda cuando se pasa de la universalidad a la inmutabilidad atemporal (fijando esta como lo esencial de la esencia). Parece obvio que si lo universal es aquello que está presente en cada uno de los elementos de una multiplicidad, lo universal es entonces aquello que permanece a pesar de los cambios, aquello que en virtud de su inmutabilidad propia se mantiene inmutable en cada uno de los casos particulares. Sin embargo, en la misma obra citada Heidegger señala que: "Esto en lo que muchos coinciden tiene que ser para ellos lo mismo y algo único. Pero de esto no se sigue de ninguna manera que la esencia en sí no pueda ser mudable. Efectivamente, suponiendo que la esencia de la verdad cambie, lo que ha cambiado, a pesar del cambio, siempre puede volver a ser lo uno que vale para muchos" (Págs. 143-4). No hay una conexión necesaria entre la universalidad de la esencia y su inmutabilidad. Evidentemente la esencia debe ser aquello que no cambia en los casos particulares de una multiplicidad (no tendría sentido hablar de esencia si mudase de caso en caso). Pero la esencia puede "mutar", lo que a su vez conllevaría a que la multiplicidad "mutase" de la misma forma. Así, Heidegger sigue manteniendo la esencia en el campo de la pre-comprensión y la interpretación, sin perder la estabilidad que la caracteriza cuando se trata de mirar aquella multiplicidad que participa de ella.

Este "vistazo" fenomenológico a la esencia, aunque no llega a lo esencial de la misma, nos orienta en la ruta a responder "¿Qué es la verdad?". Alejándose de la tradición iniciada con Platón (y su ontología en la que el εἶδος inmutable es la esencia de toda la realidad), Heidegger no se anticipa a lo esencial de la verdad considerando que el fenómeno con el que tiene que dar es algo inmutable. Lo que sea su esencia lo decidirá el curso mismo de la investigación.

[100] Heidegger usa esa validez universal para cuestionar la concepción común de "esencia" (al hacer uso del "todos"). Aquí no hay contradicción, puesto que es evidente que el término "esencia" tiene un sinfín de representantes, y debe valer para todos ellos (aunque, una vez más, en ello no resida su esencia).

"¿Qué es la verdad?" es pues la pregunta conductora de la investigación, y su respuesta solo podemos encontrarla en la pre-comprensión que tenemos de la verdad. En la investigación se deja a un lado cualquier supuesto sobre la realidad, aceptando la condición hermenéutica del ser humano. La esencia con la que demos seguirá estando en el terreno del comprender y el interpretar, y no por eso será arbitraria. En todo caso, Heidegger reconoce que al hacer a un lado la ilusoria y tranquilizante idea de que daremos con una interpretación definitiva (inmutable), el trabajo se hace mucho más arduo, pues es más sencillo extraviarse por senderos que parecen consecuentes y seguros, o, peor aún, considerar que los resultados logrados tras la misma valen "para siempre": "La posibilidad de anquilosamiento y de que se vuelva inasible lo que originariamente estaba al "alcance de la mano" acompaña el trabajo concreto de la fenomenología misma. Y lo difícil de esta investigación consiste precisamente en hacerla crítica frente a sí misma en un sentido positivo." (*Ser y tiempo*, § 7 (C), Pág. 59).

2.2.2 La ἀλήθεια está a la base de la verdad como correspondencia

Un acercamiento fenomenológico a la verdad implica necesariamente una presentación de cómo se nos da este fenómeno en la experiencia. En su *Lógica* Heidegger señala cinco formas de experimentarla: 1. Como "constitución de las proposiciones merced a la cual éstas enuncian algo tal como es". 2. Como forma para designar los propios enunciados. 3. Como el conocimiento de una verdad ("como cuando decimos que «alguien no puede soportar la verdad»"). 4. Como referencia a "una quintaesencia de proposiciones verdaderas acerca de una circunstancia"[101]. 5. Como forma de atestiguar que un ente se corresponde con su idea ("oro verdadero")[102]. Tras la presentación de estas formas de experimentar la verdad, surge la pregunta de si todas son igualmente esenciales, o si algunas de ellas pueden entenderse en términos de otras. Heidegger sostiene que las cuatro primeras pueden agruparse bajo la estructura de la correspondencia entre el enunciado ("que dice *tal como* el ente es") y el ente al que hace referencia. De esta forma quedamos con dos formas distintas de la verdad: una en la que el enunciado dice como es

[101] "[…] la totalidad de enunciados posibles que hay que hacer si es que el asunto ha de hacerse accesible tal como ha sucedido, tal como en cierta manera *es*." (*Lógica*, Pág. 18).
[102] Cf. Numeral 2 de la introducción de la *Lógica*, Págs. 17 y 18.

el ente y otra en la que el ente es tal como se ha estipulado en la idea. Puesto que en ambos casos reconocemos que tenemos una experiencia de la verdad, la pregunta que es necesario hacer ahora es: ¿qué tienen en común estas nociones de verdad para que sean reconocidas como tales? A partir de la forma que tienen podemos afirmar con Heidegger que "en ambas […] la verdad tiene la estructura formal del *así-como* o del *como-tal*" (*Lógica*, Pág. 18), ya sea el enunciado que debe decir *tal como* el ente es, o el ente que debe mostrarse *tal como* la idea de él mismo lo estipula. Esta estructura formal "la designamos correspondencia, o, utilizando el término latino, *adaequatio*." (Ibíd.).

El análisis de la verdad concebida como correspondencia nos remite hasta los griegos[103]. Esta remisión no es un capricho heideggeriano de corte "tradicionalista" o "conservador"; tampoco se trata de "recuperar" el sentido "ideal" o "sagrado" que tenía el término. Como bien se señala en *De la esencia de la verdad* (DEV) la vuelta a la antigüedad se debe a que la verdad entendida como correspondencia surge con los griegos, y no tiene mayores cambios en el transcurso de los siglos. Al volver, se estudia la noción en su contexto original, lo que permite verla a la luz de las vivencias y teorías en las que cobró sentido (en todos las otras épocas este sentido es heredado sin cuestionamiento)[104]. Aunque para Heidegger "[E]n lo esencial, el comienzo es lo inalcanzable, lo supremo" (DEV, Pág. 26), no debemos malinterpretar esta idea asumiendo que con ella se sacraliza el comienzo y se le convierte en algo incuestionable. Con esto se quiere señalar que es esencial para el éxito de la tarea fenomenológica reconocer que en el origen del fenómeno *heredado* hay una relación más transparente con su ser, puesto que se origina precisamente en relación con un ser-en-el-mundo para el que esa experiencia tiene un sentido que se reconoce con propiedad. Así pues al acercarnos a la noción original de la verdad entre los griegos, la tarea de desocultar se hará más fructífera.

En la consideración preliminar de su *Lógica*, Heidegger muestra que la crítica de Husserl al sicologismo no logra ser lo suficientemente profunda, puesto que sigue compartiendo

---

[103] La estructura de la verdad concebida así y las implicaciones ontológicas que trae consigo, ya se aclararon en la sección dedicada a Nietzsche.

[104] Exclama Heidegger: "¡Qué fuerza interna de acreditación y qué validez tiene que llevar en sí, después de todo, esta concepción de la esencia de la verdad, para que haya podido conservarse ya durante más de dos milenios a lo largo de todas las transformaciones de las posiciones y los sistemas filosóficos!" (DEV, Pág. 20).

algunos presupuestos esenciales con aquella corriente de pensamiento: la idea de que existen dos reinos de lo ente, el reino de los hechos físicos y el reino de las razones; la idea de que la verdad es lo que permanece, lo que no cambia, lo que hace parte del segundo reino. El primero que establece esta división y ubica la verdad fuera del mundo sensible es Platón. Con él, sostiene Heidegger, comienza el alejamiento de la ἀλήθεια como "desocultamiento" y, así mismo, comienza la transición hacia la verdad como correspondencia entre un mundo inmutable y otro cambiante. Con el pasar del tiempo, la verdad comienza a alejarse de las particularidades del mundo de las ideas platónico, y termina por acentuarse en el lugar en que la estudian los epistemólogos y lógicos contemporáneos: en la proposición (con lo que se termina por olvidar a la ἀλήθεια). En este paso hacia la proposición tiene un papel central la interpretación canónica que hacen los lectores posteriores de un par de pasajes de la *Física*, la *Metafísica* y el *Organon* de Aristóteles.

El sicologismo pretendía explicar todos los estados mentales a partir de hechos físicos, entusiasmado por los "adelantos" de la psicología del siglo XIX. Husserl consideró fallido este intento por dos razones fundamentales: cae en el escepticismo (o en el relativismo) y comete el error de apoyar "verdades de razón" con "verdades de hecho". En vista de que los procesos psíquicos varían de hombre a hombre, no es posible dar con un proceso psíquico universal e invariable que pueda dar cuenta de la verdad; en esta medida, la verdad, para Husserl, simplemente se pierde. Por otro lado, el sicologismo no se percata de que existe una diferencia sustancial entre las leyes del pensamiento y las leyes de los procesos psíquicos, diferencia que puede resumirse en la división leibniciana ya mencionada: verdades de razón por un lado y verdades de hecho por otro.

Estas críticas que Husserl hace al sicologismo vienen de una vieja concepción de la verdad y de la realidad que toma forma y fuerza con Platón. El viejo académico dividió la realidad en dos mundos: el sensible y el ideal, y ubicó la verdad en el último. La razón por la que Platón hace esto la encuentra Heidegger en la palabra griega que traducimos por "idea", palabra con la que se designa una forma de captación de la cosa:

> "[…] el auténtico rostro que cada vez constituye a la cosa en aquello que es, los griegos lo designan con el término εἶδος: ἰδέα. ἰδέα designa primariamente lo avistado, lo visto, y según su sentido es aquello en una cosa que la constituye en lo que es." (*Lógica*, Pág. 54).

Idea para los griegos refiere a lo visto. Esto visto no se toma de forma subjetiva, sino que con él se hace referencia a algo universal, algo que cualquiera puede ver. En esta medida es algo que permanece a pesar de las particularidades de cada ver situado. De ahí que Platón llegue a concluir que en esto reside la esencia de la cosa vista. Así pues la verdad, entendida como el desocultamiento de la cosa, queda definida a partir la forma en que se capta la cosa, a partir de la idea. La palabra que los griegos usan para la captación de la idea es ϑεωρία, que traducimos por *intuición*. El lugar de la verdad será la intuición de Platón en adelante.

Aristóteles formaliza la parte sustancial de la propuesta platónica. Aunque el estagirita no ubica explícitamente la verdad en el campo del enunciado, sí entiende la ἀλήθεια a partir de la forma de captación de la cosa. De ahí que, como señala Heidegger, entienda la verdad apofántica como una percepción directa, como una intuición. Es verdad que Aristóteles ya no ve lo ideal como un reino más allá de lo sensible, como lo ve Platón; sin embargo, sigue manteniendo la diferencia ontológica entre el mundo cambiante y el reino de lo inmóvil, universal y eterno. Las propuestas de Platón y Aristóteles sobre la verdad y sobre la división ontológica de la realidad son retomadas por Agustín y Tomás de Aquino en el medioevo. Heidegger señala que para ellos el lugar de la verdad sigue siendo la intuición (cf. *Lógica*, Págs. 103-4). Así mismo, Descartes, Leibniz y Kant, sostienen que la forma privilegiada del conocimiento es la intuición, a través de la cual se capta la esencia de la cosa.

Así pues, la división ontológica consolidada por Platón, así como la forma de acceso ideal a la esencia de la cosa, a pesar de las diversas reformulaciones, mantiene su sentido original hasta la filosofía de Husserl. La verdad está en el terreno de lo ideal, es decir, está en el terreno de lo permanente, de lo que no cambia; quien hable con verdad, debe hacer referencia a esto. Y como la verdad está del lado de la captación, tras la interpretación de un par de pasajes de Aristóteles, queda ubicada del lado del enunciado[105].

[105] Esto se ampliará en el desarrollo de este capítulo.

Desde la reflexión aristotélica sobre la verdad no se ha pensado nada sustancialmente nuevo en relación con este tema; por lo que para una auténtica comprensión de aquella es vital remitirnos directamente a los escritos del estagirita. Heidegger trae en su *Lógica* diversos pasajes en los que Aristóteles explica en qué consiste la verdad, y muestra que la noción que ha dominado dentro de la tradición es producto de una interpretación insuficiente[106]: "¿Qué dice Aristóteles sobre la *verdad* y sobre su relación con el λόγος *qua* proposición? En primer lugar hay que establecer en lo fundamental que Aristóteles en ninguna parte define «la verdad» como tal remontándose a la proposición, sino que cuando relaciona en general λόγος (proposición) y verdad lo hace de modo que define la proposición mediante la verdad, o más exactamente, mediante el poder ser verdadero." (Pág. 108). Para justificar esta afirmación Heidegger traduce el pasaje de *De interpretatione* 4, 17a 1-3 de la siguiente forma: "«Aunque todo hablar remite a algo (significa algo en general) mostrando, por el contrario no todo hablar hace ver, sino solo aquel en el que sucede el ser verdadero o ser falso» (como modo de hablar)." (Pág. 109). La característica de todo hablar es la remisión en la que se muestra el ente. Cualquier sonido que remita (que no sea un mero sonido) ya está significando algo, pero no por eso "hace ver" al ente. Todo hablar, en tanto que está remitiendo al oyente y/o al mismo hablante a algo, *tiene* que mostrar algo, pues el "remitir" solo es posible sobre un suelo común que se comprende previamente. La forma en que distinguimos el habla de cualquier otro sonido o gesto, es que en ella siempre hay un sentido. Es evidente que el habla siempre es mostrativa (siempre se muestran uno o más sentidos en ella). Sin embargo, no toda habla "hace ver". "Hacer ver" y "mostrar" no deben confundirse, pues algo puede mostrarse sin que sea visto, o algo puede mostrar otra cosa sin que ésta se vea; en cambio todo "hacer ver" es ya un "mostrar" (podríamos decir que es un "mostrar dirigido o intencionado"). El habla que hace ver es la proposición (o enunciado). En ella el ente sale a la luz de tal o cual forma; más exactamente sale a luz de forma verdadera o falsa. La proposición solo es posible en estas dos formas, éstas no son meras características que se le adjudiquen a aquella, son las estructuras en las que ella es posible.

---

[106] Los pasajes son: *De interpretatione* 1, 16a 12; 4, 17a 1-3, 4, 6; 5, 17a 8. *De anima* 6, 430a 27 ss.; 430b 1, 3. *Metafísica* Γ 7; Δ 29, 1024b 31; E 4; Θ 10.

En este punto Heidegger resalta la distinción entre la verdad considerada como esencia de todo lo verdadero, y la verdad considerada como algo verdadero (cuando hablamos de "verdades"). La proposición, en tanto que participa de la verdad en el modo de lo verdadero *y* de lo falso, no es una expresión directa de la esencia de la verdad (en ella no se evidencia tal esencia); en palabras de Heidegger "[…] justamente para Aristóteles la proposición no es en absoluto aquello que tiene que haber para que la verdad pueda ser lo que es. Y si una proposición es verdadera, lo es como algo que también puede ser falso." (*Lógica*, Pág. 109). En efecto, la proposición está en el terreno de lo verdadero y lo falso, su estructura permite tanto desocultar como ocultar; no es esencialmente desocultamiento. Al modo de ser de la proposición le es indiferente su valor de verdad, así como es verdadera puede ser falsa; participa de ambos fenómenos en la medida en que a ella le es esencial tener algún valor, pero en ella no se puede dar con la esencia de ninguno de los dos.

¿Está diciendo Heidegger con esto que la noción de verdad como correspondencia es errada? ¿Llevamos más de dos mil años manejando un concepto de verdad errado? ¿Se niega con esto la validez de toda verdad defendida hasta el momento? Si se entiende la correspondencia como se ha presentado en el capítulo dedicado a Nietzsche, evidentemente que para Heidegger ésta es una pésima forma de tematizar el fenómeno de la verdad. La idea de una división ontológica de la realidad en la que se tiene por un lado a los objetos y por otro al sujeto cognoscente, solo tiene cabida dentro de la concepción hermenéutica de la realidad como una interpretación que no se ha preocupado por revisar el lugar desde el cual tematiza. Sin embargo, si se hace a un lado esa separación ontológica, Heidegger acepta que tanto en el trato cotidiano como en las diversas investigaciones lo verdadero y lo falso se reconocen a través de la correspondencia. Con esta noción no se podrá acceder a la esencia de ningún fenómeno (evidentemente tampoco al de la verdad), pero es claro que cumple una función en un sinnúmero de actividades cotidianas. La correspondencia entre lo mentado y el "hecho" solo es posible sobre la construcción de un marco teórico previo que se mueve ya en la pre-comprensión, y, como se verá más adelante, en la verdad entendida como ἀλήθεια[107].

[107] Es decir, la correspondencia solo es posible en la medida en que ya se ha establecido que hay "hechos", por un lado, y proposiciones sobre estos, por otro. En esta división, ambos elementos se entiende según la metafísica de la presencia, y, como se ha dicho, esta metafísica falsa la experiencia más originaria que se tiene con la realidad (y que se caracterizó como pre-comprensión).

Respecto a la segunda pregunta podemos decir que mientras nos refiramos a las distintas investigaciones en las que se ha tematizado la verdad, tenemos que responder afirmativamente (como señala Heidegger: solo él ha captado el problema como es debido). Pero, si nos referimos al trato cotidiano y a los diversos trabajos e investigaciones en los que se trata de comprender y predecir a partir de un marco conceptual previo, no podemos negar que allí hay verdades, pues hay un proceso de desocultamiento dentro de tales investigaciones que permite una mejor comprensión del ente para los fines determinados del trabajo o investigación (verdades que son posibles gracias a la ἀλήθεια).

Para la tercera pregunta se debe ser bastante cuidadoso, pues aunque no se niegan todas las verdades ganadas en las diversas disciplinas científicas o no científicas, sí habrán "verdades" que deberán reconsiderarse como tales. En principio es vital tener presente que ninguna verdad puede llegar a ser comprendida plenamente hasta que no se aclare, a través la investigación fenomenológica, la esencia de la verdad. Mientras no haya un buen trato temático de la verdad, su comprensión se hace imposible. No se trata de que con la investigación heideggeriana la verdad gane su "fundamento", y que todas las otras verdades cobren "por fin" *un* sentido. Tampoco se trata de que gracias a ella se facilite mucho más el trabajo en otras disciplinas, puesto que habríamos dado con un criterio universalmente válido para determinar qué es verdadero y qué no. Se trata de que con ella se abre el horizonte de comprensión para entender al hombre y su mundo, pues la pregunta por la verdad es la pregunta anterior a las dos preguntas fundamentales de la filosofía y la verdad hace parte de las estructuras esenciales del hombre[108].

Ahora bien, estas aclaraciones sobre la verdad y su relación con la correspondencia, y puntualmente con el enunciado (proposición), no deben llevarnos a desistir de abordar el fenómeno de la verdad ayudándonos de los términos tradicionales. La proposición ofrece al fenomenólogo una ruta para llegar a la esencia buscada, en la medida en que en su estructura se expresa la verdad; ella debe tener alguna relación con la esencia de ésta,

[108] Aunque no se trata de dar con un criterio, la mostración de la verdad desde sí misma nos permitirá evaluar las investigaciones de las diversas disciplinas, cuando estas pretendan dar explicaciones últimas sobre el mundo de lo ente; al tiempo que ayudará a la comprensión de los fines y métodos de cada disciplina.

pues la podemos catalogar como verdadera (el error de la tradición no es arbitrario, y se acentúa con una confusión de términos que evidentemente tienen una relación cercana); el análisis de su estructura nos acercará cada vez más al objetivo de la investigación[109].

2.2.3 El «en tanto que»: la estructura ontológica que hace posible al enunciado

En relación con las posibilidades estructurales de la proposición sostiene Heidegger:

> "Comprendida correctamente y en sentido estricto, la expresión que los griegos empleaban para «ser verdadero» significa literalmente ἀληθεύειν, lo mismo que descubrir en el sentido de desvelar, de retirar el ocultamiento de algo. El término apropiado es descubrir y concretamente no en el sentido acentuado de sacar algo a la luz por primera vez, sino de desvelar en general algo que todavía está velado o que volvió a estar velado […] Pero entonces, el contraconcepto ψεύδεσθαι tampoco significa ser falso […] sino que significa confundir […] el discurso confundidor, en el hablar, pone ante lo mentado otra cosa que es algo distinto de lo aguardado y mentado." (*Lógica*, Pág. 111).

Verdad y falsedad deben ser entendidos como descubrir y confundir (respectivamente). Para mantener la oposición de tal forma que se eviten tergiversaciones, Heidegger usa el término "desocultamiento", que conserva el sentido de la palabra griega (y usa "ocultamiento" para la falsedad). En efecto, "desocultar" deja a un lado la ambigüedad que se da con el término descubrir, que también se puede entender como "sacar a la luz por primera vez". Dentro de las diversas disciplinas que se ocupan de la investigación de lo ente, lo verdadero se entiende de esta última forma; cuando se hace referencia a un "nuevo descubrimiento" se da a entender que se cuenta ahora con algo de lo que antes no se tenía la menor idea, esto nuevo viene a enriquecer el marco de sentido previo. Pues bien, para Heidegger éste no es el sentido del término griego. La palabra remite a un desvelamiento, lo que implica que el elemento develado (o ya no cubierto) siempre estuvo allí (no aparece de la nada, no es algo nuevo). Por otro lado lo falso no se debe entender entre los griegos como algo que no es (o algo que no concuerda), sino como algo que

---

[109] En la última sección esta confusión de la tradición se explica a un nivel ontológico.

oculta lo que se pretende mostrar a través de un hacer ver, y presenta esto que se hace ver como un auténtico desocultamiento. Tanto en uno como en otro caso el enunciado hace ver al ente mostrándolo, solo que en un caso se muestra haciéndolo ver como es en sí mismo, mientras que en el otro se muestra haciéndolo ver como otra cosa[110].

Esta realidad sobre el enunciado, que pueda ser tanto verdadero como falso, significa que "el enunciado solo puede ser en general verdadero, solo puede descubrir, porque también puede ocultar, es decir porque *qua* enunciado se mueve a priori en el «en tanto que»." (Ibíd. Pág. 114). Es de suyo evidente que el enunciado no solo desoculta (hacemos enunciados verdaderos o falsos), y debería ser evidente, aunque al parecer no lo es, que siendo esto así, en el enunciado no se puede encontrar la esencia de la verdad o de la falsedad. Más bien, como se ve en la cita, lo que se sigue es que el enunciado tiene una particular estructura gracias a la cual puede tanto ocultar como desocultar.

Para adentrarnos en la investigación sobre tal estructura analicemos estas dos citas con las que Heidegger cierra una interpretación de unos pasajes de Aristóteles en el parágrafo 12 de su *Lógica*. Allí dice el pensador alemán:

> "¿Qué hemos ganado con la puntualización de las diversas formas de la proposición enunciativa simple con relación a la síntesis y la diairesis? Nada en cuanto a la visión de la propia estructura. Al contrario: ella solo se ha vuelto más oscura y enigmática, y concretamente porque se mostró que el enlazar y el separar no son dos formas posibles de los enunciados que se repartan entre éstos, sino que pertenecen a todo enunciado en cuanto tal, y que en consecuencia atañen a un fenómeno unitario que constituye en general por primera vez la unidad de un enunciado." (Ibíd. Pág. 117).

> "Dicho brevemente: se trata de captar un fenómeno que es en sí mismo enlazar y separar y que es previo a las relaciones de expresión lingüísticas y a su atribuir y denegar, y por otra parte eso es lo que hace posible que el λόγος pueda ser verdadero o falso, descubridor u ocultador." (Ibíd. Pág. 118).

---

[110] "Así pues, descubrir y ocultar es lo que determina al λόγος en tanto que hacer ver mostrando. La proposición se determina como enunciado a partir del descubrir y el ocultar." (*Lógica*, Pág. 112).

Heidegger, guiado por Aristóteles, encuentra seis formas posibles de caracterizar los enunciados según tres tipos de estructuras (clasificadas en duplas): sintético – diairético, desocultador – ocultador, afirmativo – negativo. En principio no es claro si las tres duplas están al mismo nivel o si alguna de ellas es condición de posibilidad de las otras. Lo que sí parece evidente es que en cada dupla encontramos dos términos opuestos.

Tras una mirada apresurada sobre esta terminología se podría suponer que los términos positivos tienen una relación necesaria entre sí, y que lo mismo ocurre en el caso de los negativos. Sin embargo, es manifiesto que lo verdadero se puede presentar tanto afirmativa como negativamente y que lo mismo sucede para lo falso. El enunciado afirmativo falso, oculta al ente en tanto que muestra en su lugar otra cosa; el enunciado negativo verdadero, desoculta al ente en tanto que lo hacer ver "en lo que no es" (Cf. *Lógica*, Pág. 116), lo hace ver distinguiéndolo[111]. Por otro lado, una revisión de un par de pasajes del *De anima*, *De interpretatione* y la *Metafísica*, muestran que ya Aristóteles se había percatado de que tanto el enunciado ocultador como el enunciado desocultador pueden entenderse o bien como una síntesis o bien como una diairesis. Con esto queda claro que la dupla "desocultador-ocultador" solo es posible gracias a las otras dos duplas[112].

Surge entonces la cuestión de si la síntesis siempre va de la mano de la afirmación y la diairesis de la negación (si estas dos duplas sí están al mismo nivel o no). Para solucionar la cuestión Heidegger acude al *De anima* 6, 430b 3, donde, según su interpretación, Aristóteles dice que "[…] también a todo se le puede llamar descomposición, es decir, toda síntesis es una διαίρεσις, y al contrario, todo enlazar es un separar y todo separar es aquí un enlazar." (Ibíd. Pág. 114). Con esta cita tenemos que reinterpretar la idea de que en

---

[111] Heidegger es consciente que no es fácil comprender cómo un enunciado en el que se está negando algo sobre el ente, puede hacerlo ver. Para brindar claridad ofrece dos ejemplos que traigo a continuación: "la pizarra no es gris" y "la pizarra no es ambiciosa". Yo agrego "la pizarra ya no es para tiza". El primer y último enunciado dicen algo sobre la pizarra, la hacen ver en lo que no es, en la medida en que hacen una separación que "tiene que ver" con la pizarra. En cambio en el segundo caso no hace ver mucho de la pizarra, puesto que la *ambición* no "tiene que ver" con la pizarra (con lo que no se niega que incluso este también haga ver de alguna forma al ente).

[112] "[…] el ocultamiento, igual que el descubrimiento, está (siempre) en el campo del componer y descomponer." (*Lógica*, Pág. 115) y "Un enunciado descubridor puede ser afirmativo o negativo, y lo mismo uno ocultador; y un enunciado afirmativo puede ser descubridor y ocultador, y lo mismo uno negativo." (Ibíd. Pág. 116).

cada dupla encontramos dos opuestos. Aunque evidentemente síntesis y diairesis son opuestos, esta oposición debe entenderse como momentos de una única estructura que en algunos momentos presenta su faceta diairética y en otras su faceta sintética. Siendo esto así, no podemos decir que esta dupla se corresponda con la otra, ya que la afirmación sí se opone a la negación. Esta idea aristotélica termina revelándonos que la primera dupla presentada es una estructura presente en cada uno de los términos de las otras dos duplas, y que, en esta medida, está a un nivel distinto de aquellas: es condición de posibilidad para aquellas.

Esto es lo que en las citas traídas al comienzo de la anterior página se designa como lo que se ha ganado. Heidegger es consciente de que concebir la síntesis y la diairesis como una sola estructura no es algo fácil, pues tendemos a verlos como un par de términos que se excluyen entre sí. Sin embargo esta dificultad solo surge tras la ganancia de haber dado precisamente con la estructura gracias a la cual es posible lo verdadero y lo falso. Es más, la segunda cita ya nos indica hacia dónde se debe dirigir la investigación: hacia un campo que es previo a la expresión lingüística. Debemos alejarnos de las investigaciones en las que la posibilidad de que aquella dupla se presente en un mismo momento es vista como un absurdo, por lo que en este punto no tiene sentido acudir a la lógica ni a la epistemología tradicional[113].

Buscando una forma justa de aproximarse al problema, Heidegger trae en su *Lógica* una idea que Platón presenta en uno de sus diálogos: “Platón pregunta en el *Sofista*: ¿qué es lo que hace que la multiplicidad de palabras que se sigue una a otra constituya una χοινωνία, un conjunto como conjunción? Eso obedece, dice, a que el λόγος es λόγος τινός: el discurso es discurso sobre y acerca de algo.” (Ibíd. Pág. 119). El enunciado, bien sea afirmativo o negativo y ocultador o desocultador, siempre es acerca de un ente; es decir,

[113] Heidegger es consciente que en este punto debe seguir a Aristóteles con cuidado, ya que el mismo estagirita no se interesó por la explicación fuera del campo lingüístico, no abordó el problema con la suficiente profundidad: “¿Pero de dónde hay que obtener pues la orientación para captar lo que constituye la estructura fundamental del λόγος, *qua* enunciado? […] Él [Aristóteles] y los griegos –y la tradición posterior en general– omitieron además preguntar propiamente por ese fenómeno estructural.” (*Lógica*, Pág. 118). Sin embargo, como ya se señaló, las referencias a Aristóteles siguen siendo necesarias para Heidegger en la medida en que el trabajo del estagirita está mucho más cerca del origen de esta cuestión, y el análisis del uso de sus términos puede mostrarnos elementos que él mismo no vio (que permanecieron ocultos para él).

lo podemos reconocer por su “acerca de”. Es esta característica la que permite, a ojos de Platón, que la multiplicidad presente en un enunciado conforme una unidad, una conjunción. ¿Qué es lo que se junta en el enunciado? ¿Por qué es el “acerca de” el que hace posible la conjunción? ¿En qué consiste este “acerca de”? ¿Cómo se debe entender aquella posibilidad?

Todo enunciado, en tanto que hace ver mostrando un ente, se refiere a un ente. Pero en esta referencia el ente no es tomado de una forma conceptual o tematizada, sino que se lo toma como se le entiende en el trato cotidiano. Acá podemos ayudarnos de un ejemplo. Cuando decimos “el carro está dañado” o “la mesa está sucia”, no nos referimos a la mesa o al carro entendidos conceptualmente, no estamos pensando en las características que por definición hacen a tales entes lo que son y los distinguen de otros entes. Nos estamos refiriendo a ambos según un marco de sentido dentro del cual tienen un lugar que es designado por la forma en que nos dirigimos a ellos; la referencia se da según el uso (función) con el que los reconocemos (el carro como el medio de transporte diario y la mesa como el lugar para comer o estudiar). Así mismo, los enunciados en los que el ente es tomado según su definición son construidos para unos fines determinados de la investigación lógica, epistemológica o lingüística.

Ahora bien, para que los entes sean tomados como se acabó de mostrar (forma anterior a la tematizada), se debe haber tenido un trato con ellos, ya se debe tener una pre-comprensión de ellos. Heidegger sostiene, en la sección *a)* del numeral 12 de su *Lógica*, lo siguiente:

> “Todo tener antes sí y percibir cosas se mantiene en este conocimiento de ellas, que han de agradecer a un primario significar a partir del «para qué». Todo tener ante sí y percibir algo es en sí mismo un «tener» algo *en tanto que* algo. Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo en tanto que algo, o, dicho brevemente, tiene la *estructura del* «*en tanto que*». Aquí, esta estructura del «en tanto que» no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener que ver con algo no estoy realizando ningún enunciado temáticamente predicativo sobre ello” (Pág. 120).

Como lo venía diciendo, en nuestra relación cotidiana con los entes estos son comprendidos a partir de un «para qué». Este movimiento natural que tenemos hacia todo ente es posible gracias a que nos encontramos siempre en la estructura del «en tanto

que». El “tener que ver con algo en tanto que algo” heideggeriano podemos dividirlo en dos términos que claramente van juntos. Cuando decimos que “tenemos que ver con esto o aquello” estamos sosteniendo que estamos en una relación de familiaridad con algo, que ya hemos tenido algún tipo de relación con ese algo, que lo comprendemos en algún grado; es estar involucrado con ese algo. El “en tanto que algo” especifica la forma en que tenemos que vernos con el algo, en esta medida, el “en tanto que” saca a luz una de las formas en que comprendemos ese algo. Cuando manejo “tengo que ver con el semáforo en tanto que señal de tráfico”, y si estoy en una clase de circuitos “tengo que ver con el semáforo en tanto que circuito”. En los dos casos tengo una relación de familiaridad con el semáforo, solo que en cada caso lo tomo de una forma distinta.

Se podría pensar que el “en tanto que” es la parte predicativa que señala una característica del ente, del cual ya tengo con anterioridad su definición (o su esencia[114]). Esto no hace justicia a la estructura. El “tener que ver con” y el “en tanto que”, aunque puede llegar a plasmarse en enunciados, son previos a toda enunciación. En el “en tanto que” no se predica algo del ente, sino que el ente es tomado de una determinada manera, y en el trato con él el ente *es* de esa manera[115]. En palabras de Heidegger: “La estructura del «en tanto que» corresponde, dicho a grandes rasgos, a nuestra «conducta», lo cual no significa ciertamente que sea algo subjetivo.” (*Lógica*, Pág. 121). No se trata de una forma de conducirnos que varíe de hombre a hombre; “conducta” significa acá una forma de movernos que vale para todo ser humano, se trata de una estructura propia del Dasein (de la existencia). Y, al momento de concretarlo, no tiene su origen en un edificio subjetivo de significaciones, sino que está anclado en un mundo compartido, en el que “tenemos que ver con los entes en tanto que algo” bajo un espectro de posibilidades dadas por ese mundo[116].

Heidegger cataloga a este “en tanto que” como hermenéutico. La razón es evidente si conectamos esto con lo ya dicho sobre la pre-comprensión, pues se trata de un trato con

---

[114] En el sentido tradicional de este término.
[115] Cuando tomo un semáforo en clase de circuitos no pienso primero que es una señal de tránsito que sirve para regular el flujo de los carros, en la que cada color tiene una función específica; simplemente lo tomo como un circuito que funciona con un temporizador. No estoy predicando algo del semáforo, sino que lo estoy tomando en tanto que algo.
[116] El semáforo no es tomado “en tanto que *amigo*”.

los entes en el que ya los conozco y me muevo con familiaridad entre y con ellos. El “en tanto que” hace referencia a un significado, a una función, que solo es posible si es concebida en un todo de significación más amplio; y también hace referencia a una forma de relacionarnos con el ente en virtud de esa significación, forma que es anterior a la tematización del ente, a la que podemos atribuirle una carácter puramente práctico (no hay una reflexión que anteceda al trato con el ente).

Nos encontramos entonces frente a un fenómeno que antecede al enunciado y que lo hace posible. Siguiendo a Heidegger, “[L]a pregunta será ahora si al final, aquello que se quiere señalar con σύθεσιςν y διαίρεσις, enlazar y separar, es este fenómeno del «en tanto que», y en qué medida este fenómeno unitario del «en tanto que», que corresponde al significar y al comprender, *puede* captarse, y antes que nada tiene que captarse, por medio de la σύνθεσις y la διαίρεσις.” (Ibíd., Pág. 122). En el proceso de aclarar la estructura ya ganada del enunciado, se da con el fenómeno del «en tanto que» que es condición de posibilidad de todo enunciado. Este fenómeno atañe a una condición básica de la existencia en la que el enunciado es posible (y por lo tanto, también su ocultar o desocultar). Emerge así la cuestión de si este fenómeno del «en tanto que» tiene la estructura “síntesis-diairesis”, y si no es el caso, qué tipo de relación tiene con esta estructura. Así pues es necesario ahondar más en este fenómeno.

Como ya sabemos, en el trato cotidiano con los entes estos no se me aparecen como algo ahí, presente, opuesto a mí, sino que ellos ya tienen conmigo una relación previa de significación (de funcionalidad), gracias a la cual se da el trato. Esto significa que en la concepción llana de los entes, en la que los tomo “tal y como se me presentan”, hay múltiples referencias a una diversidad de significaciones con las que cada ente está conectado; en este sentido, podemos decir con Heidegger que siempre estamos *más allá* de ese mero “tener llano”, pues para que tal “llaneza” pueda darse tiene que haber un conjunto de elementos con sentido que permiten que el ente sea comprendido precisamente de esa forma. Así mismo, si tenemos en cuenta que en el trato cotidiano con los entes siempre los interpelamos en virtud de su funcionalidad, podemos decir que siempre estamos *más allá* del “tener llano”, pues esta relación con el ente solo es posible en virtud de que este se encuentra en un todo de significaciones donde tiene un sentido determinado que está relacionado con el fin para el cual estamos haciendo uso de él. En definitiva, nunca nos encontramos frente a un ente aislado que se presentaría como algo

meramente dado (algo que está ahí, opuesto a nosotros, como lo concibe la epistemología moderna)[117].

Ahora bien, no podemos quedarnos solamente con este “más allá del ente” cuando se trata de explicar la forma en que concebimos al ente que nos sale al encuentro. El ente no es posible concebirlo sin aquel “más allá”, pero tampoco sin un *retornar* desde éste último hasta la situación específica en la que estamos con el ente. Se trata de *retornar* puesto que en principio siempre estamos más allá de nosotros mismos, siempre estamos en un proyecto que se hace posible gracias al todo de significaciones, así pues en el momento del trato específico con el ente estamos saliendo de ese más allá para llegar a un ahí concreto, en el que el ente tiene para nosotros un sentido determinado que siempre estuvo inscrito como posible en el todo de significaciones. “Vemos así por tanto que la estructura del «en tanto que» atañe a una conducta primaria, y que esta conducta significativa es un modo de ser que ahora caracterizamos brevemente así: «Un retornar, que en cada caso se detiene ya en el “de dónde” del significar y el comprender, a algo que me sale al encuentro». Este detenerse es un detenerse en aquello «en tanto que lo cual» se toma el objeto respectivo y en retornar desde él, concretamente desde el «para qué» a partir del cual yo comprendo.” (*Lógica*, Pág. 123). Con la estructura del “en tanto que” se explica el trato cotidiano, “natural”, que el hombre tiene con los entes. Con ella se pone en evidencia que la relación concreta que tenemos con los entes solo es posible en virtud de una comprensión previa de su sentido (o función) inscrito en el todo de significaciones, que, a su vez, está ligado al proyectarse de cada hombre[118].

En este punto, Heidegger ya ve una posible relación entre la estructura σύνθεσις-διαίρεσις del enunciado y el fenómeno hermenéutico descrito:

> “[…] en vista de que esta conducta caracterizada que tiene la estructura del «en tanto que», el «anticiparse ya que retorna a algo y que en el retornar abre», este significar, como digo

---

[117] No tratamos con los entes teniendo presente, o latente, su definición; ni haciendo alguna referencia lejana a esta. Todo tener llano, es ya un tener al ente “en tanto que algo”.

[118] Es importante recordar que para Heidegger la relación hermenéutica que tiene el hombre con el mundo implica una proyectarse constante del hombre, con el que no se hace referencia a una reflexión consciente sobre su futuro, sino a su forma de ser: el hombre como un ser que nunca está acabado, que siempre se está transformando, que siempre está en construcción.

> brevemente, de algo podría determinarse también así: aquello a partir de donde se interpreta tiene que traerse y ponerse junto con el qué de la interpretación: σύνθεσις; pero este traer y poner junto con, esta composición, implica ya que ambos, «el de dónde» del interpretar y lo propio que ha de ser interpretado, están separados y que en la realización de la interpretación tienen que mantenerse separados." (*Lógica*, Pág. 124).

Aunque más adelante prosigue:

> "Pero en seguida se ve que esta estructura del «en tanto que» solo puede caracterizarse como la unidad de σύνθεσις y διαίρεσις con una legitimidad acreditable si ya previamente se ha hecho evidente y se ha visto el fenómeno del significar en tanto que tal, pues este fenómeno del significar no puede constituirse de modo puramente formal mediante las estructuras de un separar componiendo y de un componer separando." (*Lógica*, Pág. 124).

A pesar de que sí encontramos la dupla σύνθεσις-διαίρεσις en el desarrollo del fenómeno del "en tanto que", para Heidegger este fenómeno no se captura en toda su magnitud, si nos remitimos exclusivamente a tal dupla. Para comprender esto en mayor detalle es necesario analizar con cuidado ambas citas.

Lo primero que cabe resaltar es una idea que no había sido traída en las explicaciones anteriores: en el retornar del "en tanto que" se habla de una apertura. ¿Qué se quiere dar a entender con "en el retornar abre"? Lo que se abre es aquello que sale al encuentro, es decir el ente. La apertura del ente es la posibilidad de comprenderlo de una determinada manera, la cual tiene lugar en el todo de significaciones en el que ya se mueve el hombre. Así pues, cuando se dice que en el retornar se abre el ente, lo que se quiere dar a entender es que al ente se le reconoce con un sentido y un lugar en un todo de significaciones y que al mismo tiempo ese reconocimiento del ente da cabida a la interacción con otros entes que, antes de que este saliera al encuentro, no habían aparecido en ese quehacer del hombre[119]. La pre-comprensión que se tiene del ente es condición de posibilidad para la apertura, pero la apertura como tal solo se da en el momento en que se da el retorno al

[119] El lugar desde el que se retorna es el que hace posible que el ente se trate de la forma en que se trata. Pues bien, al tratar al ente de esa determinada forma, y no de otra, se abre la posibilidad de tratar otros entes que están conectados con él en el todo de significaciones inmediato en el que el ente tiene tal sentido ocupando un lugar específico.

contexto concreto en que se trata al ente (que yo llamaré actualización de una posibilidad) desde aquella pre-comprensión.

En segundo lugar, no se puede pasar por alto que para Heidegger esta estructura descrita también se puede entender como *significar*. Lo que se está describiendo acá es la forma en que se hace y/o se encuentra sentido; recordemos que el "en tanto que" es una estructura hermenéutica (*la* estructura hermenéutica del Dasein)[120]. Así pues, este *significar* puede entenderse como una estructura en la que se necesita juntar (síntesis) algo que a pesar de ir junto se mantiene separado (diairesis). ¿Qué es lo que se junta? El ente que sale al encuentro con el marco de sentido donde ocupa un lugar según su funcionalidad[121]. Esto debe juntarse, pues de otro modo no sería posible el trato con el ente (éste simplemente pasaría desapercibido). Es evidente que si se debe juntar algo es porque existe una separación entre aquello que se debe juntar. Pues bien, incluso cuando son juntados, el ente y aquello que se trae en el retorno siguen manteniendo su diferencia; el ente "en tanto que" algo concreto no puede identificarse con el marco de significación desde el que precisamente cobra sentido según una funcionalidad que le atañe al Dasein. A pesar de la necesidad de juntarse, existe una necesidad de separarse.

Es ahora evidente que la estructura síntesis-diairesis está presente en el fenómeno del "en tanto que". Sin embargo, esto no significa que tal estructura capture la esencia del fenómeno. Más bien, es en virtud de que el hombre es esencialmente comprensor, de que se mueve en un mundo lleno de sentido y se mueve interpretando, que la estructura síntesis-diairesis es posible. Sin embargo, tampoco se trata de que primero comprendamos, y que esa comprensión previa dé lugar a la estructura (Heidegger no está haciendo una clasificación causal, en la que la estructura sería un *efecto* del fenómeno del significar). La estructura es una manera de caracterizar el movimiento constante de la comprensión (no es anterior o posterior a ésta), que no revela mayor cosa sobre el sentido o la esencia del fenómeno del significar[122]. En cambio, tras la comprensión del significar la

---

[120] En las dos citas se hace referencia al significar.
[121] Entendida como el significado o el sentido que tiene el ente dentro del entramado de significaciones del que hace parte. No en un sentido meramente pragmatista o utilitarista, donde se define todo en virtud de las ventajas que pueda traer para el hombre una acción u objeto.
[122] Para dar luces sobre esto podemos pensar en un hombre que identifica perfectamente la pronunciación y fonética del alemán, pero que no sabe lo que significa las palabras que oye.

estructura deja de "estar en el aire", pasa de ser una construcción en abstracto a ser el desenvolvimiento efectivo de una conducta esencial del Dasein[123].

Si el fenómeno del significado no puede ser comprendido con la mera explicación de la estructura σύνθεσις-διαίρεσις propuesta por Aristóteles, preguntamos con Heidegger ¿"[…] qué función tiene el significado o la estructura del «en tanto que» para la posibilidad del enunciado, cuyo carácter distintivo es el poder ser verdadero o falso."? (*Lógica*, Pág. 127).

El enunciado es la actualización lingüística del fenómeno del "en tanto qué". ¿Cómo explicar esta actualización? "En éste [el enunciado], el «con qué» del «tener que ver con» pasa a ser el «acerca de qué» de un mostrar […] el enunciado es un «tener que ver con» comprensivo cuya preocupación es el descubrir, que, conforme a lo dicho, tiene necesariamente estructura de «en tanto que» en un sentido remarcado." (*Lógica*, Pág. 128). Como ya sabemos en el "en tanto que" siempre tenemos que vérnoslas con un ente, este es el "con qué". En la enunciación no hemos salido del fenómeno hermenéutico (nunca podemos salir de éste), por lo que allí también debemos encontrar un "con qué". El enunciado siempre es sobre un ente, es "acerca de un ente". Siendo el enunciado una actualización del "en tanto qué", este "acerca de" es la forma que toma el "con qué" del "tener que ver con" del trato comprensivo.

¿Es el enunciado la actualización por antonomasia del "en tanto que"?; ¿a pesar de que su estructura no sea la esencia de aquel fenómeno, no es en éste donde se expresa de la mejor forma tal esencia? La respuesta de Heidegger es negativa. Es más, si tomamos el

---

Podríamos decir que la forma de las transcripciones que este hombre haga son acordes con lo que allí se quiere manifestar; pero las palabras solo adquirirán sentido para él cuando comprenda el significado de las mismas.

[123] En la *Lógica*, discurriendo sobre el lugar que tiene la estructura síntesis-diairesis en la comprensión del fenómeno del significar, Heidegger sostiene: "El significar comprensivo no se dirige primariamente ni a cosas concretas ni a conceptos generales, sino que vive en el mundo circundante inmediato y en el mundo en su conjunto […] solo en la medida en que esta comprensibilidad o significado corresponde ya a la existencia, ésta puede expresarse fonéticamente de tal modo que tales emisiones sean palabras que ahora tienen tal cosa como un significado" (Pág. 125). Es fundamental tener presente que con el fenómeno del "en tanto que" se está haciendo referencia a una conducta de la existencia, a una forma de ser del Dasein. Este significar es anterior a la conceptualización, a las definiciones e incluso a las expresiones lingüísticas; está mentando el trato cotidiano que tiene el hombre con los entes. Este trato es el que hace posible la conceptualización y la idea de significado que se maneja en la lógica o en la epistemología; él es esencial en el existir humano.

enunciado como se hace en la lógica tradicional, en él el “en tanto que” se *nivela*, y, así mismo, el ente es *nivelado*. Me explico: muchos de los enunciados que formulamos en nuestra cotidianidad están enmarcados dentro del *quehacer cotidiano*, y el sentido que tienen está directamente relacionado con las acciones que estamos realizando en el momento en que los formulamos y con la función del ente al que nos referimos. Cuando decimos “la carne está muy salada” estamos sosteniendo que nos molesta al momento de comerla, o que los demás no deberían comerla, o que quien la hizo debería poner más atención al momento de cocinar, en fin, estamos diciendo algo de la carne en relación con un contexto dentro del cual ésta tiene un determinado sentido[124]. Pero no todos los enunciados son formulados en este sentido. “La carne está muy salada” puede ser un enunciado determinador, con el que se le está asignando al ente “carne” la propiedad “estar muy salado”. En este caso el ente no es tomado en contexto, ni asumido en tanto que tal o cual función, sino que es resaltado, o traído a la presencia, gracias a la asignación de una propiedad, siendo la finalidad misma del enunciado esta determinación y nada más. El enunciado tomado en este sentido es el que estudia la lógica, y es con el que se ha emparentado a la verdad tradicionalmente.

En ninguna de las dos acepciones, el enunciado es la actualización por antonomasia del “en tanto que”. Sin embargo, en la primera forma de entenderlo estamos frente a una actualización que le hace justicia al fenómeno en el que todo hombre se mueve, pues allí el “con que” del “tener que ver con” (que ahora es un “acerca de”) es tomado “en tanto que algo” según su funcionalidad y el contexto de significación en el que se encuentra. En cambio, en la segunda forma de entenderlo el ente es tomado en tanto que algo ahí presente, como cualquier otra cosa que podría estar ahí presente, y se le asigna una determinada propiedad. No se trata de que estos últimos enunciados se formulen sin tener presente cuál es el ente del que se habla; evidentemente cuando hacemos estos enunciados debemos tener claras ciertas características del ente que lo constituyen como tal y que le permiten la asignación de la propiedad que le estamos dando. Pero la forma en que se da la formulación (de los segundos enunciados), la forma en que nos

[124] Heidegger ejemplifica esto con el enunciado “la tiza es demasiado arenosa” y dice que “[…] con él quiero decir que me *obstaculiza* al escribir.” El enunciado en cuestión toma la tiza en su funcionalidad y es en relación con tal funcionalidad que él mismo tiene un determinado sentido.

relacionamos con el ente, es exactamente la misma para todos los entes: está ahí presente y lo reconocemos en virtud de su definición. En este trato no hay diferencia entre un ente y otro, todos son tomados como "cosas" en el mundo, "cosas" que se diferencian a partir de las distintas determinaciones, pero que en tanto "cosas" son todas iguales[125]. No hay referencia a la funcionalidad del ente, ni éste está imbuido en un quehacer determinado; sino que está sacado de su contexto y puesto delante para ser observado, analizado. En definitiva, cuando con el enunciado se busca simplemente determinar, el enunciado termina *nivelando* al "en tanto que" y al "ente", puesto que ahora todos los entes son asumidos de la misma forma: en tanto que *ahí presentes*[126].

Ahora bien, "esta modificación de la estructura del «en tanto que» en el enunciado presupone siempre la estructura original del «en tanto que», a saber, la comprensión subyaciente de aquello que se nivela en el enunciado y merced a éste. Por eso el determinar enunciando nunca es un descubrir primario, el determinar enunciando nunca determina una relación primaria y original con el ente, y por eso este logos jamás puede llegar a ser el hilo conductor para la pregunta acerca de qué es el ente." (*Lógica*, Pág. 132). La nivelación que se da con el enunciado determinador solo es posible en virtud de la estructura del "en tanto que", y la nivelación, aunque real, nunca puede ser total, pues el ente que se presenta ahí solo puede comprenderse en virtud de que ya se tiene un trato previo con él. Este tipo de enunciado toma artificiosamente al ente para unos fines determinados; es una abstracción artificial del trato con los entes, y, como señala

---

[125] Tienen la misma forma de ser: estar ahí, presentes, indiferentes al lugar donde estén o a lo que les rodea (se les toma en el vacío).

[126] "[…] si algo se tematiza de tal modo que el «con qué» del trato pasa a ser el «acerca de qué» de un enunciar determinado, entonces ahí retrocede el auténtico carácter de ser, por ejemplo de la tiza: ella queda nivelada a mera cosa, y en tanto que esta cosa blanca presente no se distingue de cualquier otra cosa, de la hoja de papel o de la lámpara, en la medida en que ahí la estoy captando como mera cosa. El modo de ser peculiar, a saber, el modo de ser original de la tiza de ser como utensilio, ahora está nivelado con este promediado estar presente de algo, en lo que no se distingue de otras cosas. Es decir, esta determinación, «la tiza es blanca», realizada en el sentido de determinación, en el sentido enunciativo que tiene el enunciado, esta manera de hacer ver esta cosa solo es posible en base a un *volver a ocultar* la tiza como un «con qué» del «tener que ver con»." (*Lógica*, 131). Además de respaldar lo ya presentado, la última línea de esta cita nos señala algo aún no visto: en el enunciado nivelador el ente se oculta, pues su funcionalidad, su sentido, no es tomado en cuenta, es hecho a un lado. El pensamiento occidental estará condenado al fracaso mientras siga centrándose en analizar la realidad a partir de enunciados nivelantes, pues si nos quedamos solo con ellos, estamos tomando todos los fenómenos como meras cosas, dejando de lado su esencia.

Heidegger, por tal motivo no puede entenderse como un descubrir primario (es más, en muchos casos termina ocultando al ente).

En el análisis del fenómeno de la verdad nos hemos acercado al enunciado (proposición) en virtud de que tanto en la cotidianidad como en la tematización de la misma, consideramos que el lugar propio de la verdad es en el enunciado. Sin embargo, ya tempranamente hemos mostrado que para Heidegger allí hay un malentendido que no hace justicia a la verdadera forma en que nos movemos en el mundo y tratamos con las cosas, malentendido basado en la lectura apresurada de algunos pasajes de Aristóteles (principalmente del *Organon*). Esta idea ha ganado suficiente sustento con lo expuesto en esta última subsección, donde se aclara cuál es la relación del enunciado con la estructura del "en tanto que". Síntesis y diairesis, la dupla estructural que hace posible que el enunciado sea tanto ocultador como desocultador, aporta una explicación formal sobre el "en tanto que", pero no dice mayor cosa sobre este fenómeno hermenéutico, y en esta medida no aporta mucho para la comprensión del fenómeno de la verdad. Ahora comprendemos no solo que en el enunciado no está la esencia de la verdad, sino que éste es apenas una forma en que la verdad se hace presente en la realidad humana. Sin embargo, aún no es evidente cómo el enunciado participa de la verdad, ni por qué esta forma de participar se consolidó como la esencia de la verdad por más de dos mil años sin levantar sospechas (a pesar de que los filósofos no son partidarios de los argumentos de autoridad).

Pero la investigación no solo ha dejado resultado negativos en torno a la ubicación de la verdad en el enunciado. Hemos dado con una estructura formal (síntesis-diairesis) que nos ayuda a entender cómo esta esencia aún no encontrada se actualiza en el enunciado y lo lleva a ocultar o desocultar. Y, fundamentalmente, haber dado con la estructura del "en tanto que" nos ha mostrado que la comprensión del fenómeno de la verdad solo es posible si nos remitimos al Dasein (hombre)[127], pues fuera de esta estructura no existe ninguna posibilidad de experiencia para él. La verdad no puede estar más allá del Dasein, en el

[127] "Dasein" y "Hombre" hacen referencia al mismo tipo de existencia, en el presente texto. En vista de que la siguiente sección parte de *Ser y tiempo*, será el primer término el que se use.

sentido de estar fuera de él, de residir en un plano ontológico distinto. Es necesario entonces ahondar más en el ser ontológico con el cual se da la verdad.

2.3 Segundo acercamiento fenomenológico a la verdad: verdad, Dasein y no-verdad

2.3.1 Verdad y Dasein: La aperturidad originaria

La estructura sintético-diairética del enunciado, a pesar de que explica a un nivel puramente formal por qué el enunciado puede ocultar o desocultar, no logra dar razón de la esencia de lo desoculto (verdad) ni sirve para comprender el fenómeno del "en tanto qué". Así mismo, a pesar de que se ha mostrado cómo es que éste fenómeno hace posible al enunciado, no ha quedado claro en qué relación está el enunciado con la esencia de la verdad, que es base ontológica de todo desocultar.

Pues bien, como se señaló al final de la sección anterior, el "en tanto que", al mostrarse como una estructura ontológica del Dasein, nos lleva a preguntarnos por la relación que tendrá con la verdad, ya sea que esté a un mismo nivel con ésta, o ya sea más originaria o menos originaria (ontológicamente hablando). En la segunda sección del parágrafo 44 de *Ser y tiempo* Heidegger dice lo siguiente:

> "Descubrir es una forma de ser del estar-en-el mundo. La ocupación circunspectiva y la que se queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Éstos llegan a ser lo descubierto. Son "verdaderos" en un segundo sentido. Primariamente "verdadero", es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad, en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto)." (Pág. 241).

La pregunta por la verdad se ubica hacia la mitad del desarrollo de la analítica del Dasein en *Ser y tiempo*. Esto significa que cuando se aborda esta cuestión ya se han trabajado a un nivel ontológico varios fenómenos que atañen al ser del Dasein. En el transcurso de este trabajo se han tocado tangencialmente algunos de estos fenómenos, y se han abordado más directamente los fenómenos del comprender y el interpretar, que también pueden entenderse en términos del "en tanto que". Los términos "estar-en-el mundo", "ocupación circunspectiva" y "ente intramundano", que aparecen en la cita, pueden ser

comprendidos a partir de lo desarrollado en el presente trabajo. Heidegger está sosteniendo en la cita que descubrir es una conducta del ser humano que se da en el trato con los entes, tanto cuando estamos imbuidos en un quehacer, como cuando hacemos una tematización de los mismos. El hombre descubre al ente, lo comprende en su verdad, tanto temática como atemáticamente. Y esto es posible en virtud de que el hombre es esencialmente descubridor. Si al hombre no le fuera dado el descubrir, no habría verdad en la tierra. Él tiene esta forma de ser en vista de que tiene mundo, en vista de que interpreta y comprende. En esta medida, la verdad en *Ser y tiempo* está atada necesariamente al hombre, y lo está de una forma originaria. Todos los otros entes se descubren, mientras que el hombre es por esencia ser-descubridor, es decir, lo que posibilita todo descubrimiento.

Si el hombre es esencialmente descubridor, el hombre debe estar siempre en el terreno de la verdad. ¿No nos lleva a pensar esto que al hombre le está vedado ocultar (la falsedad)? ¿Acaso está cayendo Heidegger en un subjetivismo relativista? Al respecto dice Heidegger:

> "En tanto que el Dasein *es* esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente "verdadero". *El Dasein es "en la verdad"*. Este enunciado tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o si quiera alguna vez, ónticamente iniciado "en toda verdad", sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio." (*Ser y tiempo*, Pág. 241).

Que el Dasein siempre *es* en la verdad no significa que el hombre siempre construya enunciados verdaderos. Quien hace tal asociación está ubicando una vez más la esencia de la verdad en el enunciado. La afirmación heideggeriana está hecha en un contexto ontológico en el que Dasein y verdad están relacionados.

La estructura del "en tanto que" nos ha mostrado que el enunciado está ligado necesariamente al ser del Dasein, y que así mismo lo están lo "verdadero" y lo "falso". Con ella también se ha mostrado en mayor detalle cómo se desarrolla el círculo hermenéutico que es esencial al Dasien. Ya sabemos que lo verdadero y lo falso son términos con los que designamos un tipo de trato que tiene el hombre con los entes: en el primer caso los

desoculta y en el segundo los oculta. Así mismo, en tanto que trato hermenéutico, en estos dos casos el Dasein siempre está más allá del ente, por lo que debe retornar al contexto de la interacción y tomar al ente "en tanto que algo" (movimiento en el que termina ocultado o desocultando al ente). Este movimiento constante evidencia que el hombre y los entes no pertenecen a dos esferas ontológicas distintas, y que en esta medida, los entes no poseen una esencia propia, independiente, objetiva, que se pretende descubrir (en el sentido de algo nuevo que "aparece"). Por otro lado, el movimiento también muestra que la constitución de los entes no puede extraerse de "la mente de un sujeto", sino que está enmarcada en un mundo en el que el individuo se ha formado y que comparte con otros.

Ahora bien, el Dasein solo puede tener un trato comprensivo con los entes gracias a que él mismo es un ser inacabado, al que los entes le importan de una determinada manera[128]. El Dasein puede tratar con un ente en la medida en que lo ha tratado previamente; y también, en la medida en que el ente le importa. En este trato, los entes tienen un lugar (cumplen una función) en el constante proyectarse humano. Estas formas de ser que le competen al hombre, Heidegger las caracteriza como aperturidad[129]. Aunque verdad y aperturidad no mientan lo mismo, en cuanto estructuras existenciales del Dasein están en una estrecha relación original: lo desoculto solo cobra sentido cuando se tiene un ente con la forma de ser del Dasein, pues es a este al que se le ocultan los fenómenos y es él quien los desocuta; y la aperturidad del Dasein solo puede entenderse como una forma de ser que se mueve entre el ocultamiento y desocultamiento del ser, pues cuando él está en su ser más propio, comprende, es decir, accede a lo que está oculto, desoculta.

Esto ya se podía entrever en la estructura del "en tanto que". El desocultamiento puede darse si, evidentemente, hay algo previamente oculto. Pero esto oculto no puede estarlo totalmente, pues si ese fuera el caso, no sería posible tener un trato comprensivo previo con ello. Para que el Dasein pueda ocultar o desocultar tiene que existir un fenómeno

---

[128] Para evitar malentendidos de orden causal, esa apertura constante del hombre solo es posible, a su vez, en vista de que él tiene un trato comprensivo con los entes. Se trata acá de estructuras ontológicas cooriginarias.

[129] "La aperturidad está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y concierne cooriginariamente al mundo, al estar-en y al sí-mismo.". La aperturidad *es* esas formas de ser del Dasein, formas que se dan todas cooriginariamente. Así mismo, ésta no es algo que se dé antes o después de los tres últimos fenómenos ontológicos referidos en la cita (mundo, estar-en y sí-mismo), sino que se da "al tiempo" con estos.

ontológico originario de puro desocultamiento[130]. Algo totalmente oculto, algo imposible de desocultar, simplemente no puede tener un trato con el Dasein. Así pues, junto a las estructura de la comprensión debe ir un desocultamiento originario que hace posible el retornar constante.

Esto es lo que posibilita, a un nivel ontológico, que el hombre pueda ocultar y desocultar a través del enunciado. Verdad en este caso, más que una relación entre el Dasein y los entes, mienta una *situación* en la que se encuentran ambos: una situación de mutua apertura en que Dasein y ente se muestran en su ser. Así pues, la ἀλήθεια se entiende como una situación de aperturidad en vista de que ella mienta al fenómeno desoculto, mostrándose en su ser, y esto solo cobra sentido si el ente se abre en la comprensión, y si al hombre "le va" la aperturidad en su esencia; en otras palabras, es esencial al ente abrirse y ser tomado en su estado de desoculto, y es esencial al Dasein mantenerse en la aperturidad. El "Dasein está en la verdad" quiere decir que "el hombre está en el descubrir", que "el hombre es ser-descubridor". La primacía recae en el hombre y no en el ente, en la medida en que es la forma de ser del hombre la que es compresora y descubridora; si no hay hombre, no tiene sentido decir que el ente se abre o que se puede desocultar.

Aún no es claro por qué se da el fenómeno del ocultamiento si el Dasein se encuentra en una situación originaria de desocultamiento (y al ente le es esencial abrirse). Es más, si tenemos presente que tanto el "ser" como la "verdad" (entre otros fenómenos ontológicos) se han mantenido ocultos para el hombre a través de miles de años, podemos concluir que, a pesar de la situación ontológica originaria, él vive cotidianamente en el ocultamiento. En la segunda sección del parágrafo 44 de *Ser y tiempo* dice Heidegger: "A la constitución de ser del Dasein le pertenece la *caída*. Inmediata y regularmente el Dasein está perdido en su "mundo" […] *A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la "no verdad".*" (Pág. 242). La *caída* es acá el *estar perdido* en la cotidianidad del mundo, donde el hombre se identifica con el *uno*, término con el que se designa un "sujeto" común según el cual todos los hombres se comportan de una misma

[130] No se trata de una especie de conocimiento previo, al estilo de la contemplación (previa al nacimiento) de las ideas en Platón, sino de esa situación original de apertura en la que se encuentran Dasein y ente en virtud de sus respectivas formas de ser.

manera. Con esto se quiere dar a entender que en la cotidianidad el hombre no se pregunta sobre su existencia, no se cuestiona (al menos con profundidad) sobre el valor de sus proyectos, sino que se mantiene en quehaceres habituales mientras persigue ideales que el mundo le ha impuesto a él y a sus semejantes[131]. Por eso la idea presentada en la cita anterior continúa unas líneas más adelante así: "A la *facticidad* del Dasein son inherentes la obstrucción y el encubrimiento. El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición "el Dasein está en la verdad" implica cooriginariamente que "el Dasein está en la no-verdad"." (Pág. 242). Al ser del Dasein le es tan propio el desocultamiento como el ocultamiento, solo que este ocultamiento es, como ya se ha dicho, parcial o en el modo de la apariencia o disimulo (no es un ocultamiento total). El *uno*, la *caída* y la *no-verdad* no deben ser asociados con valoraciones negativas, como si se estuviese reprochando algo al hombre. No se trata de que el Dasein deba superar ciertas falencias propias de su carácter, para que pueda mantenerse en la verdad, evitando así el uno y la caída, pues precisamente su trato cotidiano con los entes, el trato que se mueve en la precomprensión, tiene la forma de ser de estos elementos. El Dasein, originariamente, está tanto en la verdad como en la no-verdad.

El hecho de que la verdad haga parte del ser del Dasein no significa que lo verdadero y lo falso sean valoraciones relativas a los caprichos de un sujeto. Más bien el caso es el contrario: "[…] *porque* la "verdad" es, en cuanto descubrir, un *modo de ser del Dasein*, puede estar sustraída a *su* arbitrio. La misma "validez universal" de la verdad arraiga únicamente en el hecho de que el Dasein puede descubrir y dejar en libertad al ente en sí mismo." (*Ser y tiempo*, § 44. Pág. 247). El "arbitrio" es algo que ya está determinado por los modos de ser del Dasein, el arbitrio del hombre es posterior a la verdad en un sentido ontológico, se forma en un mundo lleno de sentido donde ya hay verdad. Así mismo, los enunciados que el Dasein hace sobre los entes tampoco son subjetivos, ellos se refieren a los entes que ya se han dejado en libertad para que se abran en su verdad. Como ya se había dicho en la sección 2.1, los entes tienen su ser en, y se comprenden a partir de, una precomprensión común de un mundo compartido, por lo que el hombre no puede "decidir"

[131] En este sentido el hombre *cae* desde su ser al remolino de la cotidianidad y se pierde en éste. En esta *caída* se convierte en el *uno*, expresión con la que nos referimos a nosotros mismos al tiempo que nos identificamos los demás hombres ("a *uno* no le gusta que le mientan", "*uno* pierde el tiempo trabajando", etc.). Heidegger no presenta esta forma de ser del Dasein como si fuese algo reprochable. Para mayor detalle ver los parágrafos 27, 35, 36, 37 y 38 de *Ser y tiempo*.

de un momento a otro salirse de este marco de sentido, sosteniendo que *comprende* la realidad de una forma totalmente “original”.

Queda entonces claro que con el descubrimiento fenomenológico de la verdad como un modo de ser del Dasein, Heidegger no ha dado con una base para el relativismo, ni niega que el hombre muchas veces oculte a través de los enunciados; es más, se revela que vive y se mueve en el ocultamiento. Ahora, puede exponerse a un nivel ontológico cómo es que termina por ocultarse la esencia de la verdad y cuáles son las condiciones de posibilidad para todo ocultamiento.

2.3.2 La verdad vista desde la no-verdad

En el desarrollo de la experiencia humana cotidiana la esencia de la verdad queda oculta y termina por confundirse con la correspondencia entre el enunciado y el ente. Cuando se emite un enunciado que pretende ser verdadero, “se hace ver” al ente en su mostrarse desde sí mismo. Siendo el ente mismo el que se revela en el enunciado, en muchas ocasiones no es necesaria una interacción directa con el ente, sino que el enunciado se vale por sí mismo. De esta forma: “Lo expresado se convierte, de alguna manera, en un ente a la mano dentro del mundo, que puede ser recibido y vuelto a decir a otros. En virtud de la conservación del estar al descubierto, lo expresado, que ahora está a la mano, tiene en sí mismo una relación con el ente acerca del cual él es un enunciado.” (*Ser y tiempo* § 44, b. Pág. 244). El enunciado se transforma en un ente que está a la mano, para el uso del Dasein, siendo su funcionalidad mostrar al ente en su verdad. Puesto que es ahora un ente, puede entrar en relación con los otros entes. Evidentemente uno de los entes con el que entra relación es con aquel que se muestra con él. Esta relación ya no es solamente una forma de actualización de la estructura hermenéutica del hombre, sino que “la relación misma, al transmutarse en una relación entre cosas que están-ahí, cobra ahora el carácter de un estar-ahí.” (Ibíd.). La relación misma se convierte en un ente más, a través del cual se establece una conexión directa entre dos esferas separadas artificialmente en el plano temático cotidiano: mente y mundo (todo en virtud de la entificación constante)[132].

---

[132] En palabras de Heidegger: “*Cuando el enunciado ha sido expresado, el estar al descubierto del ente cobra el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo. Ahora bien, en la medida en que en*

La verdad como correspondencia, a pesar de estar fundada en la aperturidad originaria, se presenta como la esencia de la verdad en vista de la *caída* del Dasein, en la que él se pierde en lo dicho, en la que el enunciado *ya conocido* se convierte en un ente más que entra a relacionarse con el ente del cual es "acerca de". Lo ya presentado en la sección 2.2 cobra mayor sentido a la luz de la situación ontológicamente originaria del hombre: está en la verdad al tiempo que está en la no-verdad.

En el mismo parágrafo ya citado de *Ser y tiempo* Heidegger nos recuerda que "[…] a la aperturidad del Dasein le pertenece esencialmente el discurso" (Pág. 244)[133]. El enunciado es una forma en que el discurso se materializa; concretamente es aquella forma a través de la cual se pretende desocultar temáticamente al ser. Pero, a pesar de tal pretensión, el enunciado suele ocultar al ser, pues la condición cotidiana del hombre es una condición de caída, en la cual se mantiene gran parte de su vida. Este ocultamiento precisamente se da a través del enunciado.

En su *Lógica* Heidegger dice sobre lo falso: "La primera condición de posibilidad de la confusión es tener previamente algo." (Pág. 150). Esta condición alude a la estructura del "en tanto que": para el hombre solo es posible ocultar algo que ya previamente tiene, algo que comprende a-temáticamente en el trato cotidiano. En vista de que ya lo comprende de alguna manera, y teniendo presente que ese algo se mantiene abierto para el hombre, el ocultamiento no puede producirse si el ente estuviese solo. El ente se oculta cuando se *confunde* con algo que se presenta junto con él, algo que sin embargo es distinto de él (esta es la segunda condición). Pero para que esta conjunción sea posible no basta con decir que es el hombre el que se confunde en su mente, pues no se entendería por qué el hombre se pondría a juntar entes de una forma arbitraria y forzada (especialmente si tiene

---

el estar al descubierto, e n c u a n t o e s u n e s t a r a l d e s c u b i e r t o d e… persiste una relación a algo que está-ahí, el estar al descubierto (verdad) se convierte a su vez, en una relación que está-ahí entre entes que están-ahí (intellectus y res)." (*Ser y tiempo* § 44, b. Pág. 245). El enunciado (determinador) es un ente a la mano que trae a la presencia a un ente. Cuando el enunciado es desocultador, se dice que contiene la verdad sobre el ente al que se refiere. Así, el enunciado cobra la función de relacionar dos entes que ya están ahí (mente y cosa).

[133] Puesto que "*El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*. La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado." (*Ser y tiempo* §34, 184).

una precomprensión de los entes con los que trata). “Si la desfiguración y el ocultamiento han de ser posibles en general, el propio ente ha de tener una constitución de ser tal que, en base a su ser, en tanto que este ente que es, proporcione la posibilidad de una conjunción con otro y exija tal conjunción, es decir, en la unidad de tal conjunción solo hay lo que es.” (Ibíd., 151). La tercera condición es que el ente mismo debe exigir la conjunción para mostrarse como es en sí mismo, y es en virtud de esta exigencia que el hombre puede terminar ocultándolo. Estas tres condiciones para la falsedad ya no son meramente formales, sino que se han presentado a un nivel ontológico: se han mostrado como formas de ser esenciales del hombre y del ente intramundano.

Ahora bien, la última condición pone en evidencia que la posibilidad de la falsedad no se funda exclusivamente en las capacidades de quien enuncia (como ha pensado gran parte de la tradición occidental), sino que también el ente debe tener una forma de ser que lo lleva a ocultarse. Esta forma de ser del ente no se puede comprender a partir del fenómeno de la caída, pues si fuese así, no se hablaría de una forma de ser propia del ente, sino que se hablaría exclusivamente de una forma de ser del hombre que exige un tomar al ente de una determinada manera. Esto significa que puede darse el caso de que al hombre se *le* oculte la esencia de un fenómeno, a pesar de que no esté en su modo de ser cadente.

Frente al ocultamiento del ente que se da en virtud de la caída del hombre, se presenta una forma distinta de ocultamiento que parece brotar del ente mismo. Esta forma de ocultamiento es avistada en la *Lógica* y en *Ser y tiempo*, pero comienza a ser tratada en *De la esencia de la verdad*, donde la pregunta por el ser también comienza a desligarse del análisis de las estructuras existenciales del Dasein. En esta última obra la verdad y la no-verdad se presentan como relacionadas en su esencia; esta relación emerge del análisis que Heidegger hace sobre la forma negativa del término griego para la verdad: ἀ-λήϑεια.

Anteriormente habíamos puesto la primacía sobre un desocultamiento originario, desocultamiento gracias al cual era posible toda comprensión del ente, pero que se veía trastocado principalmente por la forma de ser del Dasein. Ahora, surge la cuestión de por qué los griegos designaron este fenómeno originario de manera negativa. ¿Habrán encontrado que era esencial al ser el ocultamiento y que el hombre debía, partiendo de

esta base, ponerse en la tarea de desocultarlo? ¿Es acaso el ocultamiento más originario que el desocultamiento?

En *De la esencia de la verdad* la ἀλήϑεια ya no se ve desde la perspectiva de la analítica existencial del Dasein, sino que se presenta como algo que *le acontece* a éste[134]. Este *acontecer* no mienta simplemente algo pasivo, como si el hombre fuera "bendecido" o "iluminado" con la verdad. Con ello, como se mostrará, se quiere resaltar que no hay un pleno control por parte del hombre para dar con la esencia de la verdad, es decir, que no es exclusivamente en virtud de la forma en que el hombre se acerca al fenómeno, de la actitud cognoscitiva que toma o del método que usa, que este se muestra en su ser. Esto no implica que la verdad quede desligada del hombre (como si pudiese darse a pesar de que el hombre no existiese), sino, más bien, implica que acceder a su esencia va más allá de la investigación temática guiada por la fenomenología.

Para fijar bien la problemática, y ubicar mejor al lector, es necesario aclarar que cuando se habla de la verdad como *acontecer* se está haciendo referencia a la esencia de la misma, es decir, a aquel acontecimiento originario que ha sido caracterizado como esa aperturidad en la que se desarrolla la experiencia humana. Así pues, no se trata de que cada vez que demos con una verdad, o hablemos con verdad, se dé tal *acontecer*. La importancia del descubrimiento heideggeriano sobre el *acontecer* radica en que sin él no podemos comprender el fenómeno de la verdad[135].

La dificultad de comprender este *acontecer* de la verdad, Heidegger la atribuye, fundamentalmente, a una distancia con la forma en que el fenómeno se dio originariamente en la antigua Grecia. En el parágrafo 16 de la última obra mencionada, el autor sostiene que a pesar de que se pueda fijar temáticamente la antigua forma de entender la ἀλήϑεια,

---

[134] Por sugerencia del director de tesis el término *Ereignis* se traducirá por *acontecimiento* (acontecer) y no por *suceso* (suceder), siendo esta última la traducción de la edición citada.

[135] Creo que si la esencia de la verdad solo puede comprenderse como un *acontecer*, no es porque esto sea lo propio de la esencia de la verdad (como si solo la esencia de la verdad *aconteciese*), sino porque cuando se busca desocultar el ser la comprensión solo puede lograrse como *acontecer*. En el campo ontológico, toda verdad solo será comprendida plenamente con éste *acontecer*. Como se verá en la cita central de la sección 3.3, el ser está inmerso en la historia y solo se muestra en el modo del *acontecer*. Así pues, si se entiende este, se entenderá la forma en que la verdad de todo fenómeno se hace accesible para el hombre.

una auténtica comprensión de esta solo se lograría si se la experimentase como la experimentaban los griegos, si se tuviese "la *actitud* fundamental del hombre que se expresa en la ἀλήθεια" (DEV, § 16, Pág. 119). La carga de más de dos mil años, en los que la verdad se ha concebido como correspondencia, hace muy difícil la experimentación de la ἀλήθεια. Entender la ἀλήθεια como desocultamiento implica comenzar a moverse dentro del mundo de una forma distinta.

Ahora bien, la distancia que tenemos con la experiencia griega no es la única razón por la que la ἀλήθεια nos es difícil de ver y comprender. Heidegger encuentra que este *acontecer* tiene una forma de ser tal, que hace difícil su acceso[136]. La razón de esta dificultad está en que aquel fenómeno no puede desligarse del fenómeno del ocultamiento. Para Heidegger verdad y no-verdad son dos fenómenos que no pueden ser separados el uno del otro, pues en su ser tienen *algo* del ser del otro[137].

La primera indicación que lleva a Heidegger, en *De la esencia de la verdad*, a sostener esto, se presenta cuando se presta más atención al término griego ἀλήθεια.

> "[…] la palabra antigua para verdad es privativa; expresa un eliminar, un arrancar, un emprender contra…, y por tanto una *acometida*. ¿Dónde está el enemigo? ¿De qué tipo es la lucha? Solo cuando hayamos concebido ambas cosas realmente intuiremos algo de la esencia de la ἀλήθεια, es decir, del origen de lo que constituye el fundamento más íntimo de la posibilidad de nuestro existir como un *existente*" (§ 17, Pág. 125).

La estructura negativa de la palabra griega invita a poner en cuestión el grado de "originariedad" de la verdad, ya que, siendo negación de "algo más", ella solo podría

---

[136] "Una y otra vez hay que decir: *nosotros ya no somos conmovidos* por esta ἀλήθεια de Platón, por mucho que la reconozcamos todo lo claramente que queramos como perteneciente a la esencia del hombre […] que aquel suceder de la ἀλήθεια no pudiera conservarse en sus repercusiones, que ya no toque *con* nuestra *existencia* ni la ponga en una auténtica conmoción, ¿se debe al cabo *sólo* a nosotros mismos, al propio desarraigo, sino quizá *igualmente* a aquel suceder mismo?" (DEV, § 16, Pág. 119). A pesar de estas dificultades, Heidegger no abandona la tarea de desocultar lo que está detrás de nuestra experiencia cotidiana de verdad. Como heredero de los griegos, la esencia de la verdad, que era de más fácil acceso para ellos, no puede estar completamente vedada para el hombre contemporáneo.

[137] Aclarar esto con gran detalle me tomaría mucho espacio. Considero que para mis propósitos basta con señalar qué es lo que lleva a Heidegger a sostener esta tesis.

concebirse en relación con "ese algo más"; en otras palabras, esto último se postula como más originario que ella. La verdad sería algo posterior que se comprendería como la ausencia de aquel elemento primitivo. Pues bien, para Heidegger la negación en el término griego no mienta la mera ausencia de algo, no se presenta como la pérdida de algo previamente ganado. Por el contrario, de lo que se trata es de *arrancar* algo, de *arrebatar* algo para poder mostrarlo. Se trata de *arrebatar* y no de una simple negación, porque la experiencia que tienen los griegos (y que tenemos nosotros) de la verdad, precisamente no es una experiencia de pérdida (de negación), sino de ganancia, de tener algo que previamente no se tenía. No solo para Platón, que ya no vivencia la verdad igual que los presocráticos, sino también para Parménides y Heráclito, la verdad es algo preciado, que vale la pena buscar, algo por lo que vale la pena sacrificarse[138]. Entonces ¿por qué los griegos usan una palabra que tiene una connotación negativa? ¿Qué es eso que se niega con la verdad?[139]

Aquello que se niega con la verdad no puede ser una mera ausencia, pues, desde mi punto de vista, si este fuera el caso, la verdad no sería nada o bien sería cualquier cosa[140]. No tiene lugar la remisión a los sofistas o a los escépticos en este lugar, ya que Heidegger está abordando el término en relación con la experiencia más originaria que tuvieron los griegos del mismo, experiencia que antecede a la "disecación lógica o epistemológica" del mismo. Las discusiones griegas en que la verdad es puesta en duda no tienen en cuenta el carácter negativo del término, sino que ella ya es asumida como netamente positiva (y bajo la metafísica dela presencia). No es extraño entonces que Heidegger sostenga: "Aun

---

[138] Como bien lo ha resaltado Nietzsche.

[139] Para Heidegger no tiene sentido argüir que: no se debe hacer demasiado hincapié en la estructura negativa del término, en vista de que con él se hace referencia a un fenómeno positivo, y que es este el fenómeno primario desde el que debe entenderse la no-verdad. En *De la esencia de la verdad* dice al respecto: "El preguntar, mejor dicho, el no preguntar por la esencia de la no-verdad, queda bajo un dogma obvio: la no-verdad se puede concebir fácilmente solo con que se sepa qué es la *verdad*, basta con pensar ésta en su negación." (§ 17, pág. 127) y "[…] ¿no volvemos a quedar adheridos a las meras palabras de «verdad» y «no-verdad», como si no hubiéramos llegado a saber que verdad significa no-ocultamiento? […] En el no-ocultamiento se dice «no» al ocultamiento. Entonces todo es al revés: la verdad es negación (negativa), la no-verdad es afirmación (positiva)." (§ 18, pág. 129). El argumento para invalidar la investigación en torno a la no-verdad, funciona de la misma forma en el caso del no-ocultamiento. Esta forma de abordar los problemas no es propicia en este terreno.

[140] ¿Qué es propiamente la negación de una ausencia? O bien no puede concebirse, y en esta medida no es nada; o bien es una presencia. Pero, como es pura ausencia y nada más (no es una ausencia determinada), su negación será simplemente cualquier presencia.

cuando la no-verdad *qua* falsedad sea algo negativo, su esencia no puede residir en la *mera* negación, sino tiene que hacer valer su poder propio." (DEV § 18, pág. 130). Heidegger no desconoce que la no-verdad [*qua* falsedad] es negativa tanto para nosotros como para los griegos; sin embargo, en tanto que fenómeno ya negado en la ἀλήθεια, debe mentar algo más que una mera ausencia[141].

El término que para los griegos tradicionalmente se opone a la verdad es: τὸ ψεῦδος. El pensador alemán señala que en contraste con la verdad "[…] esta palabra tiene una *raíz* totalmente distinta […] esta palabra tiene un carácter *formal* distinto, que no tiene un *alpha privativum* (el prefijo «no-» en «no-verdad»), es decir, que no tiene un carácter *negativo*." (DEV, § 18, pág. 131). Que la no-verdad griega tenga una raíz distinta a la palabra usada para verdad, incita a pensar que los griegos comprendían ambos fenómenos de manera esencialmente distinta. La verdad vendría siendo la negación de "algo más", negación que se opone a otro elemento que conocemos como falsedad. Sin embargo, Heidegger señala que Platón presenta en más de una ocasión a la verdad como ἀ-ψευδές, lo que evidentemente ayuda a descartar ese "algo más" que no tiene una relación directa con el término griego para la no-verdad. Es más, en tanto que ψεῦδος tiene un carácter positivo, parece ser que el análisis de este término nos llevará hacia la esencia de la verdad concebida como su negación[142].

Ahora bien, aunque la aparición de este término abre la posibilidad de un cambio de dirección en la ruta por la que se viene abordando el problema de la verdad –en vista de que su raíz etimológica es distinta de la de ἀλήθεια–, el cambio es solo aparente, y el análisis del término termina por confirmar que la dirección tomada es la correcta. En las lenguas contemporáneas de la tradición europea existe una palabra que captura el sentido de ψεῦδος: *seudo*. Este término siempre antecede a otra palabra, y con él se mienta algo que *encubre* otro elemento. Para brindar mayor claridad, Heidegger examina la palabra "seudónimo". Cuando se habla de algún seudónimo, no se está señalando una pura negación, no se está mostrando un mero nombre falso, un nombre que no es. Este se

---

[141] En el mismo parágrafo Heidegger resalta que la negación hace parte de la constitución de ambos fenómenos, a partir de lo cual se sugiere que los dos tienen algo en común en su ser.
[142] Y quedaría por resolver qué relación tiene el término negado en ἀ-λήθεια con τὸ ψεῦδος.

entiende como un nombre que *encubre* la verdadera identidad de aquel a quien se refiere[143]. Este encubrimiento consiste en un giro en el que aquello que realmente es, se oculta; pero no desaparece, sino que queda allí, solo que *mostrándose* bajo otro aspecto, uno que es aparente: "[…] el objeto se manifiesta como si de algún modo se le hubiera *dado la vuelta*, de modo que este haberle dado la vuela permanece escondido en cuanto tal, puesto que, al fin y al cabo, el objeto está volviendo *a* nosotros […]" (DEV, § 18, pág. 133). Es un giro porque el objeto sigue dirigiéndose hacia quien interactúa con él, sin embargo lo hace bajo un aspecto distinto, bajo un aspecto que no le es propio. Y no solo el objeto permanece oculto, sino también el giro mismo, es en esta medida que el seudónimo funciona (cuando descubrimos que algo es un seudónimo, su función se pierde).

Encontramos en el análisis de este término algo que ya habíamos tratado cuando nos referíamos a la forma en que el enunciado oculta: se trata de encubrir *mostrando* al ente, pues *se lo muestra* como lo que no es. Así pues, a pesar de que el término griego que se opone a la verdad tiene una raíz distinta, con él también se hace referencia a un ocultamiento. Sin embargo, la ruta de investigación que se abre con este término no tiene la misma profundidad que la que se alcanza con el análisis de la ἀλήθεια. Heidegger señala que "[…] el girar hacia nosotros y el dar la vuelta puede producirse incluso de tal modo […] que detrás no hay *nada*, es decir, girar produciendo la impresión de que detrás *hay* algo […]" (DEV, § 18, pág. 134). El término τὸ ψεῦδος también puede entenderse en términos de lo puramente falso, de lo nulo y banal. En el lenguaje filosófico hablamos de seudo-problemas cuando queremos hacer referencia a problemas *aparentes*, problemas que realmente no lo son; lo que se busca con este término es reducir a *nada* algo que se *muestra* como problemático[144]. Ψεῦδος, en este sentido, ya no hace alusión al encubrimiento, pues ya no hay nada que se encubra; el término mienta lo no ente, lo no-

[143] Resalto que Heidegger no se centra en la estructura gramatical de la palabra sino en la experiencia que tenemos con ella. En un análisis gramatical el término "seudo" cumple la función de negar lo que viene después: así, pseudónimo significa nombre falso, nombre que no es. Sin embargo, en el uso cotidiano del término no estamos simplemente negando un nombre, sino que nos referimos a alguien bajo un nombre falso. Los seudónimos sirven para encubrir la identidad.

[144] "Ψεῦδος es por tanto lo que finge algo tras de lo cual no hay nada, y de este modo, lo en sí mismo banal y nulo.". Heidegger señala que en el uso de las palabras que comparten la misma raíz que este término, se hace referencia a esta última acepción señalada: "A partir de ahí entendemos el verbo τὸ ψεῦδειν: hacer fracasar, hacer que algo resulte banal, que resulte nulo, convertirlo en un no-ente." (DEV, § 18, pág. 134).

presente. La experiencia fundamental de la ἀλήθεια queda hecha a un lado. Pues bien, para fortalecer la idea de que en la ruta del análisis de Ψεῦδος no daremos con la esencia de la verdad, es necesario analizar el término griego que se niega en ἀ-λήθεια, término que evidentemente sí tiene la misma raíz que aquella.

> "Ellos [los griegos] conocían λήθη, λάθω, λήθομαι; λανθάνω, λανθάνομαι. Los significados de todos estos grupos de palabras giran en torno al significado fundamental del estar encubierto y *permanecer* encubierto (está connotado en ellas), pero en el sentido de una variación y un debilitamiento peculiares y decisivos que nosotros tenemos que tener claramente a la vista y tener en cuenta para captar ahora también plenamente el significado real de ἀλήθεια: λήθη se entiende casi siempre como *olvido*, *estar olvidado*." (DEV, § 18, pág. 136).

Al igual que τὸ ψεῦδος, en la raíz del término negado en la ἀ-λήθεια también hay una referencia al fenómeno del encubrimiento. Sin embargo, las palabras que son construidas a partir de esta raíz no se refieren directamente al fenómeno señalado, sino a "una variación y debilitamiento peculiares" del mismo, que en nuestro lenguaje podemos caracterizar como *estar olvidado*. Heidegger resalta que en el mismo caso que la experiencia griega de la ἀλήθεια, el λήθη no mienta un estado subjetivo del hombre, sino que mienta una forma de ser de lo ente, mienta un *acontecer*. ¿Qué significa que el ente entre en estado de olvido?, ¿qué es lo que sucede con el ente? Según Heidegger, que acude a textos de Tucídides y de Homero[145], lo que sucede es "el afloramiento de la *ausencia*" (Ibíd. Pág. 137): el ente se ausenta, se marcha, deja de estar presente. ¿A dónde se marcha? No se sabe; simplemente se va, y, como consecuencia, deja de ser accesible al hombre: "Para el griego, lo que queda en primer plano es el permanecer oculto […] siempre como una circunstancia entitativa, como carácter del ente." (Ibíd. Pág. 138). En cambio, para nosotros el término adopta un sentido puramente subjetivo, en el que el ente es pasado por alto, no es notado[146].

---

[145] Tucídides (II, 49 finis) y Homero (Odisea VIII, Verso 93).
[146] "λανθάνω ἤχων: permanezco oculto como alguien que viene, en castellano: vengo sin que se note." (Pág. 139). En el primer caso es el hombre el que es sustraído y por lo tanto los otros hombres no lo notan; en el segundo caso son los otros hombres los que no lo notan, y se dice que el hombre pasa desapercibido.

En vista de que se trata de la *desaparición* del ente, en el *estar olvidado* se pierde la experiencia del encubrimiento. ¿Por qué la raíz misma de la ἀλήθεια se experimenta como nulidad y no como encubrimiento? Heidegger, en el mismo parágrafo ya mencionado de *De la esencia de la verdad*, dice al respecto: "El significado de ser en el sentido de comparecencia es el motivo de que ἀλήθεια (no-ocultamiento) se desgaste convirtiéndose en mero estar presente (no haberse marchado), y de modo correspondiente, el ocultamiento en mero haberse marchado." (pág. 140). Aquella variación en la forma de comprender los términos que comparten la raíz λήθη, es una variación que Heidegger caracteriza como un desgaste, en la medida en que la experiencia original del encubrimiento se pierde, pero no el sentido de desaparecer, sino que queda oculta. Tal ocultamiento[147] se produce por la equiparación del ser con la presencia. Si el ser es lo que está ahí, presente, la verdad sobre el mismo es mostrarlo como presente, y, en sentido contrario, la no-verdad será lo que ya no está ahí, lo que no está presente. Precisamente Heidegger señala que es en virtud de esta metafísica de la presencia que el término ψεῦδος, que no comparte la misma raíz que el no-ocultamiento, termina por ganar el lugar de aquello que se opone a la verdad. ψεῦδος se acomoda perfectamente a la metafísica de la presencia, por lo que no es extraño que, como muestra Heidegger, Platón en más de un pasaje se refiera a la verdad como α- ψεῦδος. Sin embargo, es en la ruta que se abre con λήθη, y no con la que se abre con aquel otro término, en donde se puede llegar a tener una mejor comprensión de la experiencia originaria de la verdad y la no-verdad, pues la acepción más originaria de este término alude al encubrimiento.

2.3.3 La irreductibilidad de la verdad a los existenciales del Dasein y los límites del trato puramente temático

¿Qué se ganó con esta reflexión que hace Heidegger en torno al fenómeno de la no-verdad? ¿Por qué no quedarnos con lo presentado en la *Lógica* y en *Ser y tiempo*? Se han ganado dos cosas vitales que para los propósitos del presente texto no pueden pasarse por alto: verdad y no-verdad deben comprenderse, cada uno, como un *acontecer*, el cual, a pesar de tener una forma de ser distinta en cada caso, relaciona a los dos fenómenos de manera originaria. Ya al final de 3.1 se mostraba que para Heidegger la falsedad no se

[147] Que en *Ser y tiempo* ha sido caracterizado como olvido (evidentemente no el sentido de *irse*).

da exclusivamente en virtud de la forma de ser cadente del Dasein, sino que el ente tiene una forma de ser que lo llevaba a ocultarse. Esta forma de ser del ente tiene sus raíces en los fenómenos de la verdad y la no-verdad, que en la experiencia griega son tomados como un acontecer [148].

El análisis de los dos términos griegos para la no-verdad ha mostrado que es λήϑη el que se comprende como un acontecer, término que es negado en la palabra griega para verdad. Si la verdad es concebida como negación de aquel, la verdad ya está en una relación originaria con tal fenómeno.

En el parágrafo 19 de *De la esencia de la verdad*, cerrando la primera parte de la investigación que realiza en tal obra, Heidegger afirma

> "Un carácter fundamental del no-ocultamiento consiste en que es algo que sucede con el ente mismo. Pero este suceso, sin embargo, forma parte de un modo determinado de la historia de la existencia del hombre en tanto que existente. El no-ocultamiento no existe en sí mismo en alguna parte, y ni siquiera como propiedad de las cosas. El ser sucede como historia del hombre, como historia de un pueblo. A este suceso del no-ocultamiento de lo ente, lo hemos llamado el desencubrimiento.
> Desencubrir es, en sí mismo, confrontación y lucha contra el ocultar. El ocultamiento se da conjuntamente, siempre y de modo necesario, en el suceder el no-ocultamiento: se hace valer ineludiblemente en el no-ocultamiento, y ayuda a que ese llegue a ser por primera vez no-ocultamiento" (pág. 141).

Heidegger ya no entiende este *acontecer* en términos de la metafísica de la presencia. En esta medida no se trata de un *acontecer* objetivo, es decir, con total independencia del Dasein. El *acontecer* solo puede darse dentro de la historia del Dasein, más concretamente, en la historia de un pueblo en particular. Como herederos de los griegos, el no-ocultamiento podría llegar a darse para nosotros, aunque lo que haya imperado en nuestra historia sea el ocultamiento. Los griegos entendían este *acontecer* como un acaecimiento de poderes objetivos, incluso divinos. ¿Cómo lo entiende Heidegger? La

---

[148] Aunque es precisamente con los griegos con los que comienza el desgaste producto de la metafísica de la presencia.

palabra ya nos dice algo. Evidentemente con ella se hace referencia a algo que no está bajo el control del hombre, algo que se da con independencia de sus intenciones y decisiones. Esto, sin embargo, no es nada nuevo. Ya en *Ser y tiempo* se deja claro que cuando se concibe a la verdad como un existencial del Dasein, no se está cayendo en un burdo subjetivismo. Si el *acontecer* resaltase tal elemento, no se estaría frente a un pensamiento renovado en *De la esencia de la verdad*. Ahora bien, no creo que Heidegger en esta última obra esté reconsiderando la idea de que la verdad puede entenderse como un existencial del Dasein. Sostengo que lo que Heidegger ha encontrado en la ruta que toma su pensamiento en esta obra es que la verdad no puede reducirse a la interpretación hecha en *Ser y tiempo*; en otras palabras: la esencia de la verdad no se alcanza con la presentación de ésta como un existencial del Dasein[149].

¿De dónde brota este *acontecer*? ¿Por qué y cómo se da? La cita traída nos muestra que es en la historia del hombre donde se hallan las respuestas. No se trata de estudiar minuciosamente la historia universal para ver en qué momentos se manifiesta la verdad. Se trata de comprender que el hombre es un ser histórico, es decir (y baste con esto), que el hombre está constituido por su historia. La verdad solo puede acontecer en la historia humana, y lo hace solo en vista de la relación que tiene el hombre con el ser y con su propia historia.

Que la verdad *acontezca*, significa que ella se da en el desenvolvimiento de la historia de un pueblo, por lo que la ruta que tome la historia de este será crucial para que ella pueda darse. La historia de occidente muestra que ha sido el ocultamiento lo que ha acontecido, y que la verdad se ha desplazado al olvido. Mientras la verdad no acontezca, no habrá posibilidad de comprenderla plenamente, pues es en ese *acontecer* que se muestra. Heidegger, en tanto que investigador, se esfuerza por captar este fenómeno temáticamente, pero reconoce los límites que su propia historia le ha puesto al alejarlo

[149] La cita también nos da una idea del carácter de la verdad como acontecer y de su relación con el ocultamiento. En el acontecimiento de la verdad también se da el ocultamiento. La verdad, como des-ocultamiento que acontece, es la aparición de un espacio de sentido que había permanecido oculto para el hombre. Pues bien, este espacio solo puede ganarse en una lucha con el ocultamiento; y solo se gana a través de una lucha, en virtud de que el ocultamiento está ligado a la esencia de la verdad. El espacio de sentido abierto terminará por ocultarse de nuevo y solo otra lucha podrá recuperarlo.

tanto de la experiencia primitiva de la ἀλήθεια. La verdad solo podrá volver a acontecer si hay un cambio en la forma de comportarnos en la realidad; sin embargo, este cambio no garantiza que tal acontecer se dé.

La experiencia del olvido, del ocultamiento, es la que ha primado en el transcurso de la historia occidental. Sin embargo, no es solamente en relación con la evidencia empírica que Heidegger caracteriza la verdad como una lucha contra el ocultamiento. Esta evidencia, más bien, es una "confirmación a posteriori" de la experiencia y la expresión griega para la verdad. El ocultamiento, tanto al nivel de los existenciales del Dasein, como al nivel del *acontecer* en la historia del hombre, tiene más fuerza; por lo que el no-ocultamiento solo puede ser concebido como una lucha en la que el resultado positivo de la misma, a pesar que se ve favorecido por los esfuerzos del hombre, es un resultado que *acontece*. ¿Significa esto que si cada vez ganásemos más batallas, llegaríamos a tener una experiencia total y constante de la verdad? Detrás de esta pregunta se esconden muchos presupuestos de la metafísica de la presencia y poca comprensión de las tesis heideggerianas. La verdad ganada no es simplemente la iluminación permanente de un sector de la oscuridad de la existencia; esto que se arrebata al ocultamiento es una experiencia inmersa en la historia del hombre, es una experiencia que tiene ciertos alcances y límites, que no puede ser totalizante. La verdad necesita de la no-verdad para ser. Esto significa, en parte, que la verdad es histórica, que está atada a una época. La verdad de los griegos no puede ser la misma que la nuestra; aunque para ambos la verdad sea un *acontecer*. La verdad cambia, y su experiencia concreta también; sin embargo, no está en su esencia mostrar ese cambio, y el hombre tampoco tiene en su ser el percatarse inmediatamente del mismo. Así pues, a la esencia del no-ocultamiento pertenece el ocultamiento, el mantenerse oculto; y, como ya se mostró en 3.1, a la esencia del ocultamiento pertenece el no-ocultamiento, pues si no hubiese posibilidad de desocultar, no tendría sentido hablar de ocultamiento.

Mientras la verdad se veía más alcanzable en *Ser y tiempo*, en *De la esencia de la verdad* se presenta más esquiva, más lejana. Esto es lo que se gana para mi texto con lo sostenido en esta última obra: el reconocimiento de que no basta con una actitud intelectual para atrapar a la verdad; que la esencia de la verdad no se garantiza con las capacidades racionales del hombre; que el pensamiento articulado lógicamente "se queda corto". La verdad, en su acepción más originaria, debe entenderse como una experiencia (no como

una vivencia, no como algo perteneciente al mundo interno) que para que acontezca, debe existir una actitud peculiar de los hombres frente a sí mismos y frente a lo ente (sin que con ello se garantice el acontecer de ella). No se trata de concebir a la verdad más allá del Dasein, sino más bien de concebirla más allá de la comprensión temática (algo que en *Ser y tiempo* aún no era claro).

De esta forma Heidegger está poniendo límites a las pretensiones fenomenológicas *in abstracto*; límites que tampoco eran claros en *Ser y tiempo*. Es coherente pensar que el método fenomenológico abre el camino para la comprensión de la *verdad*, pero no basta con el ejercicio puramente teórico para llegar a la esencia de la verdad. En el transcurso de la investigación fenomenológica al investigador se le abre la posibilidad de cambiar su forma de comportarse en el mundo. Es más, me atrevo a decir que los descubrimientos le exigen al teórico comenzar a ver de forma distinta la realidad, para poder avanzar. El método ya no se presenta como uno entre otros, como algo que puede adoptarse solo en determinadas ocasiones, sino que comienza a mezclarse con el existir fáctico del Dasein.

El análisis del pensamiento heideggeriano sobre la esencia de la verdad queda a medio camino en el presente texto. Muchas obras vienen después de *De la esencia de la verdad*, y la ἀλήθεια es abordada en más de una de ellas. Sin embargo, para mis propósitos ha sido suficiente con el lugar al que se ha llegado. Se ha mostrado el fuerte trabajo que hace Heidegger, quien tiene claro su enfoque al momento de acercarse al problema, así como el trato cuidadoso de su objeto de estudio. Sin apresurarse en el análisis de la verdad, aborda el concepto en su acepción tradicional y poco a poco va mostrando que tal concepto deja entrever algo más, algo que siempre ha pasado por alto, y que, sin embargo, es lo que ha hecho posible la interpretación dominante en la tradición. Así llega a un *acontecer* que solo hemos comprendido de forma aún imprecisa, pero que alude a un fenómeno que sobrepasa el puro enfoque teórico y se ancla en la facticidad del hombre.

Cerramos así este capítulo centrado en el análisis de la esencia de la verdad para Heidegger. Con él hemos ganado una forma de concebir la verdad que aunque se presente como nueva, es extraída de la tradición que ha considerado a la correspondencia como la única forma de comprender la verdad. El detalle del análisis es vital para comprender precisamente que esta “nueva” noción hace parte del ser del hombre, hace posible su cotidianidad, se desarrolla en el transcurrir de su historia y está a la base de la noción

tradicionalmente reconocida. La verdad concebida como un acontecer en el que el ser se desoculta y relacionada directamente (a un nivel ontológico) con la estructura hermenéutica del ser humano, nos reta a reconsiderar el ideal de objetividad defendido en la modernidad y extendido hasta nuestro días. Como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, con esto no se cae en un relativismo extremo, no se da pie a posiciones subjetivistas. Con esto se avanza en el camino de la comprensión de la realidad, pues se evidencia una profunda comprensión de los límites y capacidades del ser humano. Heidegger ha mostrado, desde una perspectiva diferente a Nietzsche, que el hombre se mueve esencialmente en la verdad y que toda discusión escéptica se mantiene en la superficialidad de la correspondencia. Sin la verdad la vida de un ser esencialmente hermenéutico sería imposible.

> “Que hay “verdades eternas” solo quedará suficientemente demostrado cuando se logre probar que el Dasein fue y será por toda la eternidad. Mientras esto no se pruebe, la frase no dejará de ser una afirmación fantástica, que no cobra legitimidad por el hecho de que ordinariamente es “creída” por los filósofos.” (*Ser y tiempo* § 44).

3. Capítulo Tercero: Puentes y abismos entre las dos rutas hacia la verdad

La tradición ha transitado por senderos insospechados en los pensamientos de Nietzsche y Heidegger; este par de filósofos, desde perspectiva distintas, se han acercado con espíritu crítico a los supuestos más esenciales que han marcado la ruta de su despliegue histórico. El hecho de que ambos se reconozcan abiertamente como herederos del pensamiento que inicia con los griegos, nos recuerda que sus propuestas no tienen la ingenua pretensión de abandonar todo prejuicio para guiarse únicamente por las leyes internas de la llamada razón pura. Esta pretensión, que se le puede adjudicar a Descartes y a los representantes más conocidos de la llamada época moderna, se hace a un lado cuando se reconoce que el hombre es un ser histórico y nunca acabado. Sin embargo, este reconocimiento no es tarea fácil, pues implica la construcción, dentro de la misma tradición, de una ontología distinta a la consolidada por Platón.

El afán taxonómico de algunos historiadores de la filosofía ha querido enmarcar el pensamiento de estos dos filósofos bajo la etiqueta del “nihilismo”, ya que, al parecer, su crítica no solo socava las bases del pensamiento occidental, sino que elimina toda posibilidad de construir algo estable en su lugar. Desde mi punto de vista, respaldado por lo desarrollado en este texto, esta forma de acercarse al pensamiento de los dos alemanes tiene sus raíces en el pensamiento tradicional que ambos atacan, pensamiento para el que el abandono de la inmutabilidad es el comienzo de un relativismo vicioso o de un escepticismo resignado. Sin embargo, una lectura pausada y justa revela que a los dos filósofos los mueve, entre otras cosas, el afán de alejarse del nihilismo, el cual ven abocarse bajo la forma de la ciencia moderna sobre los partícipes de la tradición iniciada con los griegos.

Las críticas que ambos filósofos realizan tienen un enfoque metodológico distinto al que tradicionalmente se ha tenido para abordar los problemas filosóficos y científicos[150], aunque la máxima metodológica que atraviesa sus enfoques es la misma que impulsa al pensamiento tradicional: no forzar el objeto de estudio, sino permitirle presentarse en su otredad (y permitirse a sí mismo la posibilidad de cambiar los propios prejuicios). Como ya se ha señalado en el presente documento, esta máxima tiene un significado distinto del tradicional para Nietzsche y para Heidegger, significado que solo se puede llegar a comprender a la luz del cambio de ontología que cada uno presenta.

Es dentro de su nueva ontología que los dos pensadores encuentran una forma distinta de comprender la verdad, que no se reduce a un mero cambio "estructural", ni que debe verse como un argumento victorioso que pone fin a una vieja discusión sobre ella; tampoco implica el reconocimiento de que todo lo pasado es negativo (en tanto que se vería como un error a la luz de sus nuevas propuestas). Estas formas distintas de comprender la verdad se reconocen como nacidas dentro de la tradición, y sin embargo, implican una transformación del comportamiento humano en y con el mundo (implican una nueva manera de moverse en la realidad). En esta transformación se evidencia el papel central que para ambos filósofos tiene la verdad en la vida del hombre occidental, papel que dentro de sus propuestas sigue siendo medular.

Ahora bien, ni la metodología, ni la ontología, ni la concepción de verdad que proponen Nietzsche y Heidegger pueden comprenderse bajo una misma perspectiva. Aunque existen cercanías entre los dos autores (como ya se deben haber visto), sus propuestas no pueden intercambiarse. Los problemas similares que encuentran en la tradición, los conciben desde perspectivas distintas, por lo que las soluciones que dan a los mismos, no solo tiene suelos distintos, sino que apuntan a lugares distintos.

En este último capítulo se transita por una ruta de pensamiento marcada por la interpretación que hace Heidegger de la filosofía nietzscheana. En la primera sección se reflexiona en torno a la crítica que Heidegger hace a Nietzsche, crítica en la que se sostiene

[150] Unas páginas más adelante se ahondará en las diferencias que hay entre ambos filósofos. No se trata de sostener que en esencia dicen lo mismo.

que la concepción nietzscheana de verdad tiene sus raíces en la metafísica de la presencia, por lo que no es una auténtica forma de romper con la verdad que maneja Platón. Allí se examinará si Heidegger hace justicia al pensamiento nietzscheano. Esta reflexión lleva a la última sección del documento, en la que se presentan los puntos más alejados así como los más cercanos entre los dos autores, y se expone qué queda por hacer tras todo este recorrido.

3.1 Heidegger y la ausencia de la pregunta preparatoria en Nietzsche

A pesar de las constantes críticas que Nietzsche dirige a la tradición, en las que es evidente una contraposición entre las verdades de ésta y una nueva forma de verdad (exigida por una ontología distinta), es decir, entre lo que aquella sostiene que es –que debe ser– verdadero y la verdad real, encarnada, sensible; a pesar de esto, al parecer Nietzsche conserva la idea tradicional de que la verdad se reconoce cuando se establece una perfecta correspondencia entre lo dicho y lo estipulado.

En la primera sección del capítulo dedicado a Nietzsche se mostró que, en efecto, Nietzsche mantiene una noción de correspondencia en sentido débil, con la cual evidencia que las verdades de la tradición no se corresponden con la auténtica realidad. Él no investiga por qué la verdad se concibe así, ni en qué radica la posibilidad misma de la correspondencia; él pasa por alto estas preguntas, ya sea porque sus respuestas le parecen de dominio público (al menos en filosofía), o porque no las considera relevantes para su investigación. En cualquier caso, este descuido es para Heidegger un indicio de que Nietzsche sigue estando cobijado por la metafísica tradicional. En sus lecciones sobre Nietzsche impartidas entre 1936 y 1937 y publicadas bajo el título *La voluntad de poder como arte*, Heidegger sostiene que la preocupación de Nietzsche por la verdad se quedó en el ámbito de lo verdadero, pero nunca pasó a la esencia de la verdad (nunca se preguntó por aquello que hace ser verdadero a lo verdadero).

El análisis que Heidegger hace sobre la filosofía de Nietzsche tiene como base sustancial el lugar que ocupan las ideas del último en el desarrollo de la pregunta conductora de la filosofía (por el ente) y de la pregunta fundamental (por el ser). Para Heidegger el último

gran metafísico es Nietzsche; en él se manifiesta la extrema urgencia del pensar occidental por cuestionar su metafísica y abrirse hacia la ruta de la pregunta por el ser en general. Así pues, del análisis de la voluntad de poder en el terreno del arte Heidegger extrae que el intento de Nietzsche por romper con la tradición, contraponiendo el arte a la ciencia tradicional y exaltando la "corporalidad" sobre la razón pura y libre, no llega a ser un rompimiento real, en la medida en que Nietzsche sigue estando bajo una forma de concebir la realidad que privilegia al ente sobre el ser. Precisamente en la forma en que Nietzsche aborda el tema de la verdad se hace evidente que la pregunta fundamental no es formulada.

Heidegger, en las lecciones mencionadas, expone dos formas de entender el término *verdad*: Verdad se puede decir de todo aquello que consideramos verdadero; en este sentido hablamos de "verdades". Esta forma de referencia a la verdad se da tanto en los ambientes académicos como en la vida cotidiana; al decir "eso es verdad", estamos realmente diciendo "eso es verdadero" ("eso participa de la verdad"). Pero, verdad también se puede entender como la esencia que es común a todas las verdades, de las que todas participan. En este caso ya no podemos decir que hay diversas verdades, sino una sola: la esencia gracias a la cual podemos llamar a algo verdadero o no. Esta aclaración es fundamental para Heidegger, pues a la luz de ella se examina la forma en que Nietzsche entiende la verdad:

> "[…] ¿en cuál de las vías significativas se mueve para Nietzsche la palabra «verdad», en el contexto del examen de la relación entre arte y verdad? Respuesta: en la vía que se aparta de la esencia. Esto quiere decir: en esta cuestión de principio, en esta cuestión que provoca pavor, Nietzsche no llega, sin embargo, a la auténtica pregunta por la verdad en el sentido de un examen de la esencia de lo verdadero. Esta esencia es presupuesta como algo comprensible de suyo. La verdad no es para Nietzsche la esencia de lo verdadero sino lo verdadero mismo, lo que satisface la esencia de lo verdadero." (*Nietzsche*, Pág. 144)[151].

Sería bastante descuidado sostener que Heidegger simplemente pasa por alto la pregunta de Nietzsche sobre el origen y el valor de la verdad. Como ya se expuso anteriormente, al

[151] Este "pavor" del que habla Heidegger hace referencia a la siguiente cita de Nietzsche que él ya ha traído en su texto: "«La relación del *arte* con la *verdad* fue lo primero que me preocupó; y aún hoy estoy con un pavor sagrado ante esa discrepancia.» (XIV, 368)" (*Nietzsche*, Pág. 139).

Nietzsche preguntar por la verdad, pregunta por aquél que la defiende, aquel que la instituye y que la considera como tal. Para la tradición lo verdadero es aquello que perdura en el tiempo, aquello que es universal e inmutable. Pareciera que entonces la esencia de la verdad radica en tal caracterización. Sin embargo, Nietzsche sostiene que *se considera* como verdadero que existen cosas eternas, inmutables, universales; con esto muestra que aquellos elementos que pasan por ser la esencia de la verdad son, realmente, lo verdadero *para* un grupo de hombres. Este no es un simple error de la tradición que Nietzsche quiere reparar, como si él sí preguntase por la auténtica esencia de la verdad sin caer en el error de presentar la verdad *para* alguien. Como ya sabemos, la auténtica pregunta filosófica en Nietzsche es precisamente la pregunta por el *quien*. En esta medida, es evidente que en este pensador la verdad y lo verdadero no se distinguen de forma temática, sino que se equiparan conscientemente. No son las condiciones lógicas ni materiales las que deciden si algo es verdadero o no, sino el valor que tiene ese algo *para* un grupo de hombres (es más, esas condiciones sirven para identificar la verdad solo en virtud de que son expresión de una voluntad de poder que necesita un tipo específico de verdades).

Si Nietzsche comprende la verdad de forma situada, y si desde su perspectiva la pregunta por la esencia imperecedera de la verdad no tiene cabida, ¿cómo podemos interpretar estas dos ideas que encontramos en los *Fragmentos póstumos*?:

> "«Por muy fuertemente que se crea una cosa: en eso no radica ningún criterio de la verdad». Pero ¿qué es la verdad? ¿Quizá una especie de creencia que se ha convertido en condición de vida? Entonces ciertamente la fuerza sería un criterio." (Vol. III, 40 [15], Pág. 848).

> "la estimación de valor «yo creo que esto y aquello es así» como ESENCIA de la «verdad» // en las estimaciones de valor se expresan condiciones de conservación y crecimiento // todos nuestros órganos y sentidos de conocimiento están desarrollados solo en referencia a condiciones de conservación y crecimiento […]" (Vol. IV, 9 [38], Págs. 242-3).

La pregunta "¿qué es la verdad?" en Nietzsche no debe interpretarse como tradicionalmente se lo hace. La verdad, entendida como oración, como sentencia, debe ser comprendida como lo verdadero. No tiene sentido para Nietzsche hacer una revisión "lógica" o "formal" de la verdad con la que se *reconozcan* las verdades (cualquier verdad). Una verdad no se *reconoce* en abstracto, sino que es reconocida *por* un grupo. Si la forma de reconocer lo verdadero varía según la voluntad de poder *para quien* es tal, ¿qué es la

verdad?: la expresión de una voluntad de poder, “la *estimación de valor* «yo creo que esto y aquello es así»”.

La pregunta “¿qué es la verdad?” se formula en el contexto de la voluntad de poder. Ya vimos que la verdad para Nietzsche es una forma de fijar la realidad, de dar estabilidad a la constante fluctuación de la realidad, y que en este sentido es un error (pues la realidad no cambia su forma de ser, esta no puede hacerse fija). Así mismo, se reveló que Nietzsche encuentra un tipo de voluntad específico para la verdad: voluntad de verdad. Si la verdad es fijación, la esencia de esta voluntad debería ser el acto de fijar, de falsar la realidad para dar cabida a la vida humana. Así pues, la verdad bien puede entenderse como aquello fijado que tiene un determinado valor para un tipo de hombre, o bien puede ser la forma de referirse a una voluntad cuyo papel es fijar.

Sin embargo, en este punto es necesario tener presente que en el aforismo 110 de CJ Nietzsche aúna la negación y la duda a la verdad entendida en el sentido de la correspondencia que he llamado débil. Mientras las verdades son fijadas por diversas voluntades de poder, la voluntad de verdad se caracteriza por examinar lo fijado, por revisar todo lo que pretende ostentar el título de verdadero. Ella misma busca fijar, pero no cualquier cosa, sino solo aquello que logre pasar sus rigurosos exámenes. Dudar y negar son elementos esenciales para aquel que es impulsado por esta voluntad. Son estas actitudes las que terminan por llevar a esta voluntad a cuestionarse a sí misma, a cuestionar su propósito y a cuestionar toda verdad.

Lo paradójico de la voluntad de verdad es que mientras toda voluntad de poder humana que triunfa y llega a la conciencia se expresa fijando verdades, cuando ella triunfa termina volviéndose contra sí misma, y contra toda verdad. El resultado final de este ataque contra sí misma, que se da en el pensamiento de Nietzsche, ya lo conocemos: porque ya nada tiene el derecho a ser fijado se reconoce que el valor de una sentencia ya no se mide en los términos tradicionales, sino que se mide en relación con la vida, con el acrecentamiento de esta. La voluntad de verdad victoriosa impide que toda otra voluntad fije su perspectiva como la única, como la eterna. “Fuerza” y “estimación de valor”, son los criterios que se abren con la voluntad de poder y el conocer perspectivista.

¿Acaso Heidegger está pasando esto por alto? ¿No es suficiente el fragmento 9[38] para mostrar que la interpretación heideggeriana sobre la verdad en Nietzsche es injustificada? Es evidente que ningún filósofo antes de Nietzsche dudó de la inmutabilidad y la sacralidad de la verdad[152], mucho menos la consideraron desde la óptica de la vida. Pues bien, Heidegger es consciente del enfoque y las pretensiones de la ontología nietzscheana, y sin embargo, considera que en lugar de alcanzar una auténtica oposición a Platón, esta ontología lleva hasta las últimas consecuencias el pensamiento iniciado en el filósofo griego. Precisamente en las lecciones sobre Nietzsche de 1939, Heidegger aborda completamente el fragmento 9 [38], centrándose en aquello que allí es considerado como la esencia de la verdad: "la *estimación de valor* «yo creo que esto y aquello es así»".

El hecho de que el término "verdad" sea reconocido como una creencia en los dos fragmentos citados, ayuda a evitar malentendidos en torno a las comillas presentes en el segundo y ausentes en el primero. Ya sea que se hable de la verdad de la tradición, o de la verdad libre de los prejuicios de la misma, la verdad es una especie de creencia. Si para Nietzsche la verdad es un tipo de creencia que solo puede llegar a reconocerse en enunciados del tipo "yo creo que…", la verdad y el enunciado deben estar íntimamente ligados. Esto no es algo sorprendente, pues la verdad hace parte del pensar consciente, y este pensar Nietzsche lo concibe como lo hace la tradición: es un pensar constituido por enunciados. Pues bien, ¿podemos hablar en Nietzsche de la verdad fuera del pensar consciente? La respuesta es negativa, pues la verdad es una fijación, es una expresión con la que se designa algo como estable. Fuera del pensar consciente ya no hay verdad, hay relaciones de fuerzas, de voluntades de poder. Precisamente es la voluntad de poder triunfante la que "instituye" verdades, entendiendo este "instituir" como un dominar en el mundo de lo consciente.

Frente a la afirmación de Nietzsche de que en la estimación de valor "yo creo que esto y aquello es así" está la esencia de la verdad, Heidegger resalta que creer no se entiende allí como una fe ciega en algo que no se ha visto nunca, sino que creer se entiende como "tomar algo, algo que le sale al encuentro al representar, como algo que es de tal o cual

---

[152] Los escépticos nunca dudaron de la sacralidad de la verdad, pusieron en duda la posibilidad de alcanzarla.

modo. Creer es *tener por* y, más precisamente, tener en cada caso por algo que es." (*Nietzsche*, Lecciones de 1939, Pág. 412). Esta afirmación la sustenta con el siguiente fragmento de Nietzsche: "El *juzgar* es nuestra creencia más antigua, nuestro más acostumbrado tener-por-verdadero o por-no-verdadero (n. 531; 1885-86)." (Ibíd. Pág. 412). Creer es "tener-por-verdadero" algo, es decir, estar seguro que se está frente a lo que *es*. Si la verdad se reconoce, se ubica, en un enunciado del tipo descrito, es evidente que con ella se hace referencia a una relación de correspondencia entre lo enunciado y lo que está ahí. No se trata de estipular los criterios específicos con los que esta comprueba esta correspondencia, sino de mostrar que, cualesquiera sean los criterios, siempre se trata de entablar una relación entre lo dicho y la realidad.

Llegamos así a que para Nietzsche la verdad se da en el enunciado. Él no se cuestiona sobre este hecho. Esta omisión nos indica por qué para Heidegger aquí no hay un auténtico preguntar por la esencia de la verdad. Al parecer, tanto en la caracterización de la verdad para la tradición, como en su crítica, Nietzsche concibe a la verdad como necesariamente ligada al enunciado, y, en esta medida, concibe su esencia como correspondencia. El hecho de que no se percate de ello no es algo nuevo, como ya hemos visto, es el elemento común que confirma en todos los pensadores occidentales su participación en la metafísica de la presencia y su olvido del ser.

A pesar de que el camino marcado con el enunciado nos da algunas luces sobre la crítica de Heidegger a Nietzsche, la cuestión no es completamente clara. Para traer más luz sobre el asunto seguiremos la ruta marcada por un par de pasajes de las lecciones de 1939. Sobre la página 411 de la edición citada dice el autor:

> La sentencia nietzscheana: la verdad es una ilusión, la verdad es una especie de error, tiene como su presupuesto más íntimo, y por ello ni siquiera expreso, aquella caracterización tradicional y nunca infringida de la verdad como corrección del representar.

Heidegger está haciendo referencia al fragmento póstumo con el que inicia el primer capítulo de este trabajo. Sobre este fragmento se pregunta ¿qué significa que la verdad sea una especie de error? ¿Por qué caracterizar la verdad como error, ilusión, falsedad? Esta caracterización de la verdad no es algo transitorio o excepcional en Nietzsche; desde SVMSE hasta los últimos fragmentos, la verdad es presentada continuamente de forma

negativa: la fijación de la realidad es un acto de falsación de la misma. Es más, es evidente que si para Nietzsche la realidad es constante lucha y cambio, cualquier fijación es ya una forma de falsarla. El primer capítulo del presente texto termina mostrando que el conocimiento y la verdad concebidos de forma perspectivista es la mejor forma de hacerle justicia a la realidad, a la vida. Pues bien, Heidegger encuentra que si la verdad es error, y si el conocer perspectivista es más justo (más ajustado, más *adecuado*), la forma en que Nietzsche concibe la verdad sigue siendo correspondentista.

Nietzsche no cuestiona esta forma de concebir la verdad, pues no es allí donde ve la cuestión principal. Es más, precisamente porque la realidad no es como lo pretenden las verdades de la tradición, es que se debe aceptar una reconsideración de las mismas. ¿Por qué la duda y la negación se hacen cada vez más fuertes, y se presentan como manifestaciones de una auténtica voluntad de verdad? Porque gracias a ellas se examina con mucho mayor cuidado si lo que se piensa y lo que *es* están en perfecta adecuación. Que el hombre fuerte, que el noble, no se cuestione a fondo sobre la correspondencia entre sus palabras y lo que es, no es prueba de que allí no haya referencia a la correspondencia, es más bien prueba de que la correspondencia allí se establece en virtud de un carácter gracias al cual ya es evidente que lo dicho y lo que *es* se corresponden (y no hay necesidad del examen). En cierta medida esto ya se entreveía en el primer capítulo de este texto. Sin embargo, allí se hace énfasis en que lo central en Nietzsche no es que se quede con una noción débil de la correspondencia, sino en que lo esencial de esta noción, la división ontológica entre sujeto y objeto, es hecha a un lado por este pensador, y en su lugar presenta un mundo que es un fluctuar de fuerzas abierto a diversas formas de ser comprendido.

Pues bien, Heidegger cuestionaría lo que se quiere dar a entender con “noción débil de correspondencia”. En el capítulo dos se mostró que la crítica a la visión correspondentista de la verdad no pretende eliminar toda verdad que se conciba de esta forma. Heidegger comprende que las verdades de la ciencia, e incluso muchas del quehacer cotidiano, se experimentan en la forma de la correspondencia. Su mismo esfuerzo temático no puede escapar a esta perspectiva. Es frente a la pretensión de ubicar la esencia de la verdad en la correspondencia que el ex-rector de Friburgo señala un profundo malentendido, y una manifestación del olvido del ser por parte de la metafísica occidental.

Es en la ruta del olvido del ser que Heidegger ve un serio problema en que Nietzsche comprenda la verdad como correspondencia. Aquí no hay lugar para matices. Nietzsche concibe la verdad como un error, la concibe *esencialmente* como una ilusión necesaria para el hombre, en virtud de que no se *corresponde* con la auténtica esencia de la realidad. El criterio para establecer que la verdad como fijación es un error, es sostener que la verdad no se corresponde con la realidad, en la que no hay lugar para las fijaciones. Así pues, la verdad como fijación no se *adecúa* a la verdad como *adecuación*.

> "La verdad que se concibe como error fue determinada como lo que ha sido fijado, como lo consistente. No obstante, el error así entendido piensa necesariamente la verdad en el sentido de una conformidad con lo real, es decir con el caos que deviene. La verdad como error es un no acertar con la verdad. La *verdad* es no acertar con la *verdad*. En la inequívoca determinación de la esencia de la verdad como error se piensa necesariamente la verdad dos veces, y en cada caso de un modo diferente, es decir se la piensa de manera ambigua: por un lado como fijación de lo consistente y por otro como conformidad con lo real" (*Nietzsche*, Lecciones de 1939, Pág. 494).

La verdad que es considerada como error, la verdad entendida como fijación, es comprendida como lo verdadero. La verdad se concibe como aquello que "ha sido fijado", es decir, la verdad es un particular que se fija. Que la verdad se fije aún no dice nada sobre su esencia; es necesario ir a cada particular para ver *qué* es lo que se fija. Aquí no se pasa por alto que al concebirla de esta forma se está concibiendo fuera de los estándares de la tradición; tampoco se pasa por alto que estos estándares Nietzsche no los toma como una revisión de la esencia de la verdad, sino como verdades particulares que ya se han fijado y que pretenden dominar sobre todas las otras posibles. Dentro de tales estándares no entra la noción de correspondencia. Que la verdad sea creada sí nos dice algo que la tradición no había pensado sobre la verdad, pero no nos dice nada concreto sobre la esencia de la misma, sobre lo que la constituye en lo que es. Cuando Nietzsche habla de *la* verdad como error, se está refiriendo a toda verdad en particular. Lo esencial de toda verdad es que es un error. ¿Cómo entender este error?

Toda verdad fijada es ya un error en la medida en que *no es conforme con* lo real. De las dos formas en que se piensa la verdad en Nietzsche, es en la segunda en donde reside su esencia, ya que es en virtud de esta que se determina la otra. La reflexión de Nietzsche sobre la verdad se queda en el camino de lo verdadero, y es allí donde propone una

interpretación distinta, pero cuando se trata de abordar el problema de la esencia, no hay tal abordaje, sino que se mantiene en el reconocimiento de lo que es verdadero y lo que no según la correspondencia. Es más, Nietzsche no cree posible una forma distinta de concebir la verdad, de ahí que la última verdad que proviene de la voluntad de verdad es que la verdad es un *error*. La verdad como faltando a su propia esencia, la verdad como un engaño en la participación de una esencia que es imposible. Frente a este elemente Nietzsche expresa asombro, pero no va más allá de éste, no examina si hay algo más allá de lo asombroso o qué es lo que hace posible esto tan asombroso[153].

Siendo esto así ¿cómo interpreta Heidegger el cambio de ontología nietzscheano? ¿Cómo entiende la verdad vista desde la óptica de la vida? Como ya mencioné, Heidegger aborda con detalle el fragmento presentado en la página 89. El valor para la vida es el lugar desde el que Nietzsche establece la nueva jerarquía de verdades. Lo más valioso viene siendo aquello que acrecienta la vida, entendiendo por este acrecentamiento un mayor dominio sobre diversas perspectivas, dominio que no elimina o altera estas otras perspectivas, sino que les da una nueva dirección. Heidegger señala que la razón por la que este tipo de verdades son más valiosas que las otras, es porque son *acordes* con la esencia de la vida. Así mismo, el afán de regularidad y de quietud son elementos nocivos para la vida en vista de que con ellos se está yendo en contravía de su auténtica esencia, o, en otras palabras, estos elementos *no son acordes* con la auténtica verdad sobre la realidad. Nietzsche jerarquiza los valores instaurados por las diversas voluntades de poder según el acrecentamiento de la vida, y el grado de este acrecentamiento se mide según la adecuación de los valores a la auténtica esencia de la vida. Así, en el núcleo de la ontología nietzscheana, Heidegger encuentra la noción de verdad como correspondencia.

Este remanente de la noción de correspondencia no es para Heidegger un residuo que pueda hacerse a un lado, o que pueda obviarse, dentro de la filosofía de Nietzsche, sino que es una evidencia más de que este pensador sigue moviéndose dentro de la metafísica de la presencia. Precisamente si el valor para la vida sigue midiéndose en términos

---

[153] De ahí que, para Heidegger, Nietzsche sea el último metafísico, aquel que lleva hasta las últimas consecuencias el pensar occidental, pero que no logra romper con la tradición inmersa en el ser como presencia.

correspondentistas, es porque aún existe una separación entre la consciencia y la realidad: aquello que se expresa se evalúa según si se adecúa o no con lo real.

Hasta acá he presentado mi interpretación de la crítica de Heidegger a Nietzsche. Ahora considero necesario distanciarme de Heidegger y dar a Nietzsche un lugar más alejado de la tradición. Mi interpretación tiene como respaldo lo trabajado en el primer capítulo de este texto, y por el mismo motivo, se limita a la concepción de Nietzsche sobre la verdad (si este filósofo sigue o no dentro de la metafísica de la presencia es algo que dejaré como un interrogante abierto para el lector).

El posible malentendido en la interpretación heideggeriana de Nietzsche se puede entrever en la forma en que Heidegger comprende el fragmento 9[38], que se presenta a continuación:

> "la estimación de valor «yo creo que esto y aquello es así» como ESENCIA de la «verdad»
> en las estimaciones de valor se expresan condiciones de conservación y crecimiento
> todos nuestros órganos y sentidos de conocimiento están desarrollados solo en referencia a condiciones de conservación y crecimiento
> la confianza en la razón y en sus categorías, en la dialéctica, o sea la estimación de valor de la lógica solo demuestra la utilidad demostrada por la experiencia: no su «verdad».
>
> Que tiene que haber una serie de creencias, que se puede juzgar, que no hay duda respecto de todos los valores esenciales: –
> Esta es la presuposición de todo lo viviente y de su vida. O sea, es necesario que algo tenga que ser tomado por verdadero; no que algo sea verdadero
> «el mundo verdadero y el mundo aparente» – esta oposición es reconducida por mí a relaciones de valor
> hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general
> que para prosperar tenemos que ser estables en nuestra creencia, esto lo hemos transformado en que el mundo «verdadero» no es cambiante y en devenir sino un mundo que es." (Págs. 242-3).

Como ya se señaló en la página 90 (desde la línea 19), este "yo creo" señala un tener-por y resalta al enunciado como lugar en que se da la verdad. Si a esto le sumamos que la frase "es necesario que algo *tenga*…" nos remite una vez más a idea de una realidad frente a la cual toda verdad se presenta como un error, la tesis de que la esencia de la verdad

está en la correspondencia toma más fuerza (de que no haya nada *verdadero*). Esta interpretación de Heidegger supone que la verdad y la voluntad de poder pueden y deben ser separadas, que la voluntad fija constantemente elementos que deben *tomarse-por* verdaderos así no lo sean.

Sin embargo, cuando caracterizamos la verdad como creación *de* una voluntad de poder, se precisó que esta creación no puede separarse de la voluntad misma en un sentido ontológico fuerte. Las acciones, las interpretaciones, las creaciones de una voluntad de poder solo pueden entenderse si se comprenden como la configuración de una lucha entre voluntades de poder. Estas interpretaciones, aunque fijas, no son inmutables, ni se mantienen realmente fijas. La fijeza es solo aparente, la fijeza se da en el mundo de la conciencia; en sentido estricto ellas realmente no están fijas. Esta idea es respaldada por las dos frases que siguen a aquella con la que inicia el aforismo. Las condiciones de *conservación* y *crecimiento* (que son características de la vida entendida como voluntad de poder) se manifiestan, se hacen visibles, en el tipo de frases "yo creo que…". Estas frases se construyen a partir de órganos y sentidos, y estos son lo que son y "aprehenden" el mundo en virtud de tales condiciones. Así pues la expresión "yo creo que…" es la aparición en la conciencia de la forma de ser de una voluntad de poder; no puede separarse de ella, no es un producto, no es algo distinto de ella. Es ella misma, en el intelecto humano.[154]

El mundo que se capta a través de los órganos, no es algo que se distinga ontológicamente de la voluntad de poder; mundo son todas las otras voluntades de poder con la que una voluntad está en contacto, luchando. El mundo tiene la forma que la voluntad de poder le dé, y no puede tener otra. No olvidemos a Deleuze cuando habla de la noción de cuerpo y de voluntad de poder en Nietzsche: la voluntad crea un mundo, en la medida en que solo puede verlo desde sí misma, en la medida en que las otras voluntades de poder las capta desde sí (desde sus órganos *desarrollados* según las condiciones de conservación y crecimiento que *le son propias*).

---

[154] Esto recuerda el aforismo 333 de la *Ciencia jovial* donde dice: "opinamos luego que *intelligere* es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; mientras que solo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*" (subrayado mío). Entender ES un comportamiento de los instintos, es voluntad de poder y nada más.

No niego que para Nietzsche solo tiene sentido hablar de verdad en el mundo de la consciencia[155], y que al abordar la cuestión de la verdad en este mundo damos con la correspondencia; es decir, no niego que la idea de Heidegger de que la correspondencia es una característica de toda verdad se puede extraer de la forma como Nietzsche usa y presenta el término. Sin embargo, no es la característica más esencial, no es la que importa a Nietzsche. Él no desconoce, ni subestima la lucha que se vive para llegar a toda verdad y para mantenerla fijada. De ahí que resalte el carácter de creación de la verdad. Que la verdad sea creación significa que no es divina, que no *está ahí*, sino que es producto de una lucha que no ha sido pensada con anterioridad ni cumple ningún fin determinado. Hablar de la verdad más allá de la conciencia no tiene mucho sentido para Nietzsche, puesto que lo que él quiere resaltar es que precisamente es en la conciencia donde las cosas se presentan como fijas; sin embargo, creo que podríamos decir que la esencia de la verdad, en el sentido de aquello que la lleva a ser lo que es, viene siendo esa lucha intestina, de tal forma que la verdad considerada como correspondencia solo es su manifestación visible.

La verdad vuelve así al lugar que Nietzsche quiere resaltar: su carácter de creación; pero no como algo que sale de la nada, o que se diferencia de la voluntad de poder, sino más bien como la muestra “visible”, pero no por ello separable, del triunfo de una voluntad de poder. Es cuando una voluntad de poder triunfa que aparece una verdad, y es mientras sostenga ese triunfo que tal verdad se mantiene; ella es el síntoma del triunfo presente en la consciencia; y su trasfondo va más allá de la pura fijación visible. Nietzsche no se centra en el carácter correspondentista de la verdad porque para él éste es un carácter secundario, es un carácter posterior; lo que a él le interesa es cómo se origina la verdad, quién la procrea y cómo es posible; esto no debe considerar como la omisión de la cuestión central, sino precisamente como el traslado del centro de la cuestión. La verdad es en primer lugar (esencialmente) manifestación de una lucha de fuerzas, es una fijación arbitraria que no es antecedida por una deliberación, ni que espera la correspondencia entre el “yo creo” y la cosa. En el momento de la emisión del “yo creo” se está estipulando qué es lo que se cree y sobre qué es lo que eso se cree. No hay una realidad previa frente

[155] Esta idea la respalda fuertemente el aforismo 354 de la *Ciencia jovial*.

a la cual se cree, la realidad misma es creada y el juicio tiene una correspondencia con eso que se está creando. Es en un momento posterior, cuando el juicio ya ha sido instaurado, que el análisis de la validez de la correspondencia viene a jugar un papel. La verdad, en un sentido distinto que en Heidegger, es también para Nietzsche un acontecer: la victoria de una voluntad de poder, victoria que no puede ser comprendida bajo los términos del actuar consciente.

Por otro lado, acusar a Nietzsche de asumir que su tesis es más verdadera porque se corresponde con la realidad, no me parece una crítica justa. Evidentemente que tratándose de una exposición temática, Nietzsche apunta a mostrar que la tesis de la voluntad de poder es más acorde con la realidad[156]; pero, incluso él reconoce que su intención no será comprendida por todos, sino solo por aquellos que comparten una forma de ser con él. Una auténtica forma de comprender la verdad, implica para Nietzsche un cambio en la forma de valorar, es decir un cambio en la forma de moverse dentro de la realidad. Siendo la verdad una con la voluntad de poder, la verdad, más allá de señalar una creencia en el sentido tradicional del término, señala una forma de ser.

Ahora bien, el mismo Heidegger solo puede abordar temáticamente la verdad mostrando que en efecto su tesis se corresponde con la forma en que se presenta la realidad. La máxima fenomenológica que defiende solo puede llegar a comprenderse si el lector, en el desarrollo de su lectura, ve que lo dicho por Heidegger realmente se corresponde con esas llamadas “cosas mismas”. Toda pretensión temática de mostrar la verdad, es una pretensión subsumida bajo la verdad como correspondencia. Que la esencia, que la posibilidad de esta relación esté en la forma en que el hombre se relaciona con el ser, no niega que en el contexto de la tematización la correspondencia predomina[157].

---

[156] Aquí “realidad” es lo que ha acaecido en la historia de occidente, no es una realidad abstracta o en sí.

[157] Quizá sea por esto que el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* ya no se centre exclusivamente en la presentación temática del ser y la verdad, sino que busque una forma de experiencia distinta. Mientras la verdad se “experience” como correspondencia, la presentación temática de la misma tendrá la forma correspondentista. Creo que este mismo problema lo ve Nietzsche, de ahí que sostenga en repetidas ocasiones que los filósofos que vendrán después de él ya no valorarán igual a él (ya no serán portadores de la llama de Platón).

Aquel trasfondo de transformación y lucha constante se revela como una fuente inagotable de experiencias y conocimientos. No hay allí nada qué conocer, no hay allí nada con lo qué compararse o medirse; ese trasfondo es la otra cara de la realidad, el lado dionisiaco de la vida. Es porque la realidad es así que ya no tiene sentido concebir el conocimiento de otra forma, no se trata de buscar la mejor manera de corresponderse con la realidad, pues la correspondencia es algo posterior, es algo que solo se puede encontrar tras la instauración. Y sí, la mejor forma de vivir es aquella que es más acorde con la realidad, pero no porque acordar, adecuarse, sea la más importante, sea el afán que impulsa a Nietzsche. Que el valor último de la realidad se mida por la concordancia con esta, no significa que con ayuda de esfuerzos conscientes, que con el afán de concordar, se logre la cuestión. La concordancia con la realidad está relacionada directamente con la voluntad de poder, y el logro de concordar no puede determinarse exclusivamente con un *esfuerzo* temático por comprender; quien realmente comprende esto, es aquel que lo vivencia, que lo ve en cada rincón de su realidad, es un *quien* donde una voluntad específica domina.

Como en la primera sección del primer capítulo de este texto, se reconoce que la verdad como adecuación no es cuestionada por Nietzsche, que él no se cuestiona por qué es lo que lleva a que el mayor valor se encuentre en concordar con la realidad. Parte de este no cuestionamiento radica en que Nietzsche da por sentado que la voluntad de verdad, la voluntad que se expresa en su pensamiento, es una voluntad que no solo busca fijar, sino que busca que aquello fijado sea lo más acorde con la realidad. Él ve el interrogante en el tipo de verdades que se erigieron sin pasar la prueba; sin embargo no ve problema en la prueba misma. Heidegger, sigue viendo un problema en esta realidad que desborda a la conciencia y el afán de querer concordar con ella. Sin embargo, el énfasis nietzscheano pone la duda sobre la interpretación Heideggeriana, ya que no es la concordancia misma lo que importa, sino el reconocimiento de la inestabilidad de la realidad y de la lucha que lleva consigo. La verdad no es separable de quien la fija, es una manifestación de esta fijación; no hay nada previo, como ya se dijo, no hay nada con qué concordar que anteceda. Lo concordado y lo concordante se dan al mismo tiempo. La esencia de la verdad está en esta movilidad situada, y el aspecto formal, el aspecto correspondentista, no elimina ni explica este carácter que le imprime Nietzsche. La verdad es creada, donde creado es entendido como la manifestación consciente del triunfo de una voluntad de poder, y no como algo que se diferencia de su creador; en esta medida es la expresión de una forma

de ser. ¿Y qué es la “expresión de una forma de ser”? Los modos en que la forma de ser es; en definitiva, es la misma forma de ser.

3.2 La ἀλήϑεια y el impulso hacia la verdad

Hemos examinado la propuesta de Nietzsche desde la perspectiva de Heidegger. A pesar de la coherencia que ha mostrado la crítica heideggeriana, coherencia que se funda en un estudio pausado y detallado en torno a la filosofía de Nietzsche, se ha mostrado que la posición de este último en torno a la verdad puede comprenderse desde una perspectiva que lo aleja radicalmente de la noción tradicional. Que la verdad como correspondencia sea algo en lo que Nietzsche no se centre, no es motivo suficiente para acusarlo de concebir la verdad dentro del dualismo presentado por la tradición. Es más, esta vía interpretativa abre una perspectiva en la que la interpretación de Heidegger de la filosofía nietzscheana queda sujeta a discusión (pues para ambos autores la forma en que se concibe la verdad es central al momento de comprender la relación que tiene un pensador con la tradición occidental).

Es esencial tener presente que la crítica de Heidegger no tiene por objetivo resaltar el error de Nietzsche, no se trata de demostrar que se equivoca, en qué se equivoca y cómo se equivoca, por el simple hecho de que se equivoque. Su preguntar por la esencia de la verdad no responde a una mera curiosidad, a un ejercicio temático con cuyo resultado se espera llenar un espacio más en el conocimiento de la realidad. El núcleo de la crítica apunta hacia la forma de comportamiento del hombre en el mundo. Lo que se está criticando es una forma de *comprender* la realidad, donde este comprender remite a una forma de comportamiento, a una forma de ver, de sentir, de vivir en el mundo. Si Nietzsche sigue comprendiendo la verdad como correspondencia, si él no se encuentra con la ἀλήϑεια, con esa aperturidad originaria concebida como acontecer (y no como producto de una voluntad de poder), él se seguirá moviendo dentro de la metafísica de la presencia, para la que el ser ha quedado en el olvido, y con él, la auténtica esencia del ser humano y la posibilidad de comprendernos[158].

---

[158] “*Autentico*” en tanto que término usado dentro de una exposición temática, evidentemente remite a la correspondencia. Sin embargo, no vale la pena acusar a Heidegger por dos razones: 1. Para él

Precisamente, atendiendo al fondo de la crítica, es que considero que se puede reconsiderar la tesis de Nietzsche. Más allá de si este pensador pasó o no por alto la pregunta por la verdad concebida como correspondencia, es evidente que la verdad para él tiene un carácter histórico, que debe entenderse en relación con un contexto de lucha particular. Ya hemos visto que la concepción de la historia que maneja Nietzsche se aleja de la tradición, pues está inserta en la ontología de la voluntad de poder. La verdad concebida de forma histórica nos lleva a abrazar la mayor cantidad de perspectivas, a sacar a la luz una perspectiva a partir del contexto en el que surgió y en relación con otros elementos que se dieron allí; nos obliga a romper con lo consabido, nos lleva a abandonar lo inmutable y movernos dentro del mundo reconociendo la posibilidad, incluso la necesidad, de re-crearnos.

Como bien sabemos, el lenguaje no ha sido un aliado para estos dos filósofos[159]. En el caso concreto de Nietzsche puede llevarnos por caminos que realmente el no transitó. Que se diga que la verdad es instaurada por una voluntad de poder, nos lleva a pensar que la verdad se diferencia de la voluntad, de tal forma que la verdad es un producto que queda *instaurado* en la historia de la humanidad, y que es *pasado* de una generación a otra, que es *aprendido*. Sin embargo, sabemos que para Nietzsche la verdad no se sostiene en el vacío, que la verdad siempre está respaldada por la voluntad que la crea. Que exista una verdad dominante, significa realmente que hay una voluntad que domina. Que la verdad se mantenga en la historia, que se transmita y que se aprenda, significa que hay una misma voluntad dominando de generación en generación, que en la lucha constante que constituye la historia, ella sigue victoriosa. La verdad no debe verse simplemente como el producto de algo más, ella es la manifestación en la conciencia de la voluntad de poder, la parte *visible* del triunfo de una voluntad. En definitiva, la verdad es voluntad de poder; no en un sentido metafórico, no como una manifestación de algo que se oculta y a lo que no

lo inauténtico también se corresponde con el hombre; en general, también es una forma de ser de las cosas. 2. Corresponder acá está en el contexto de la exposición temática, donde domina; sin embargo, este corresponder y este tipo de exposición solo son posibles en virtud de la ἀλήθεια.

[159] El lenguaje se ha forjado y transformado bajo el molde del pensamiento griego.

se puede acceder (al estilo de la cosa en sí); es voluntad de poder vista en el lenguaje de la conciencia[160].

La voluntad de verdad llega al acabamiento de la verdad como correspondencia. Pero no es acabamiento en el sentido de Heidegger[161], sino realmente un nuevo comienzo, pues no podemos perder de vista lo esencial para Nietzsche sobre la verdad. La correspondencia deja de ser lo dominante porque ya no hay lugar para ella, y sin embargo la verdad no desaparece con la última consecuencia de la voluntad de verdad (ni esta se anula); esto es así precisamente porque lo esencial de la verdad no es la correspondencia sino el "fijamiento", pues con él se hace referencia a una forma de vida, a una manera de moverse dentro del mundo.

Ahora bien, con esto no se está defendiendo que la verdad y el impulso hacia la verdad nietzscheanos se relacionen armónicamente con la ἀλήθεια heideggeriana, como si una estuviese contenida en otra, o como si se complementasen. Para Heidegger es esencial desvelar el fenómeno de la verdad, en la medida en que constituye un elemento central en la vida del hombre occidental. Lo "verdadero" no le interesa, sino aquello que comparte todo lo verdadero, en la medida en que esa comprensión trae consigo, entre otras cosas, más luces sobre la comprensión del ser y la consciencia de los límites de la ciencia. Nietzsche, por otro lado, no se centra en aquello que comparte toda verdad, sino que le interesa aquello en que se diferencian. De la verdad, le importa, fundamentalmente, lo verdadero, ya que es esto lo que se impone y lo que impulsa a gran parte de los hombres. Él solo ve una salida al nihilismo cambiando los valores, estableciendo nuevas verdades, reconociendo la variabilidad de la verdad. Pensar en la esencia de toda verdad le puede

---

[160] En esta perspectiva la correspondencia no juega ningún papel central. Es cierto que la correspondencia hace parte del lenguaje de la conciencia, y que es desde este lenguaje que Nietzsche determina que lo más valioso es aquello que acrecienta la vida, que se corresponde con la forma de vida. Sin embargo, lo esencial en esta tesis es que la fuerza de algo se mide por el dominio que tiene sobre otras voluntades; que esto se corresponda con la forma de ser de la vida, es algo secundario, y sin embargo, necesario en la tesis de Nietzsche (pues toda tesis se mueve en el mundo de la conciencia).

[161] Ver la primera sección de las lecciones sobre Nietzsche de 1939.

parecer peligroso, o en todo caso, un elemento que no llega a lo esencial de la cuestión sobre la verdad[162].

Dos perspectivas distintas y dos proyectos distintos caracterizan a dos pensadores de la misma tradición. Pero, precisamente porque están sobre la misma tradición, y privilegian dentro de esta al pensar griego, es que sus métodos no son tan ajenos, ni sus preocupaciones tan disímiles. El hecho de ambos reconozcan un error en la tradición, y que reconozcan que tal error proviene de Grecia; así como que vean el nihilismo cernirse sobre occidente, son cosas que los acercan mucho más de lo que pueden llegar a alejarse. El análisis filológico y sus métodos que procuran dejar que el objeto se manifieste en su "otredad", así como la necesidad de un cambio ontológico para la comprensión de su proceder, los acerca mucho más. Estas cercanías en los problemas, los métodos y el manejo de los conceptos, se concretan en la forma en que conciben la verdad: atada a la historia, ligada necesariamente a una forma de vida y alejada de toda pretensión de inmutabilidad y eternidad[163].

El análisis formal de la verdad, el análisis tradicional que se realiza con una lógica que surge de los presupuestos ontológicos platónicos, no llega a la esencia de estas dos concepciones sobre la verdad. Esta lógica es a-histórica. La fría comprensión contemplativa se hace a un lado, pues ella se funda en los presupuestos de la tradición e

---

[162] Cómo se vea la ἀλήθεια desde la perspectiva de la voluntad de poder es algo queda como tarea para el autor de este texto; no con el fin de poner a Heidegger a prueba, ni para evaluar cuál de los dos filósofos tiene razón. Con el fin de establecer un auténtico diálogo en el que sean sus propios textos los que hablen.

[163] Es interesante, así mismo, que aunque ambos consideran a la verdad de forma histórica, ligada a un mundo específico (la verdad debe ser vivenciada y no solo comprendida temáticamente), no conciben el *origen* de la misma forma. Heidegger ve en la historia de occidente un fluctuar superficial de la verdad que jamás se perturba en el fondo. Cuando él se dirige a este fondo, encuentra que realmente allí hay un espejismo, y que el fondo está mucho más en lo profundo, y que, sin embargo, es lo que determina todo el fluctuar de la superficie. Su afán es entonces *alcanzar* ese fondo, *volver* al origen. En perspectiva distinta, e incluso contraria, Nietzsche ve en la historia una lucha constante de fuerza, se ubica antes de la filosofía platónica y se traslada a los pueblos europeos cuando no estaban influidos por el pensamiento cristiano; en todo esto ve nuevos orígenes. Incluso, dentro de la misma tradición ve nuevos orígenes que mueren rápidamente, formas de valorar que perecieron frente al *número*, pero que eran esencialmente distintas. En Nietzsche no hay un anhelo del origen, no se quiere regresar a los griegos; por el contrario se trata de abrir la posibilidad de nuevos orígenes, de que se dé un constante morir y renacer (sin que esto signifique un ingenuo intento de desarraigo de la tradición). Mientras Heidegger quiere recuperar lo olvidado en el origen, Nietzsche quiere olvidar el origen, deshacerse de su influjo. El primero quiere recogerse en la tradición para volver a abrirse; el segundo se centra en la posibilidad de destruir la tradición y construir una nueva.

imposibilita la comprensión de lo otro en su “otredad”. Las tesis de ambos pensadores muestran que la comprensión de la verdad no puede alcanzarse si nos mantenemos dentro de los lineamientos dados por la tradición. Es necesario cuestionar los fundamentos, los orígenes de tales lineamientos, para avanzar más allá de la superficie de lo consabido. Sin embargo, tampoco basta con la pura iluminación temática de la verdad. Es necesario estar dispuesto a la transformación de la propia existencia, es necesario tomar una actitud en la cual lo otro penetre más allá de lo puramente temático y alcance la forma en que nos movemos en el mundo. La verdad como *acontecer* y la verdad como *irrupción* remiten a formas de ser en el mundo, de movernos dentro de él, formas que anteceden a todo pensar temático y a toda decisión consciente; pero, no por ello caen en un irracionalismo que reduciría todo a la inconsciente, pues reconocen la fuerza transformadora del mismo pensar consciente.

Heidegger y Nietzsche comprenden que un auténtico pensamiento no se queda en el mero ejercicio contemplativo que busca comprender por comprender, sino que se inserta en lo más profundo de la existencia humana, por lo que genera auténticos cambios en la forma como el pensador se mueve dentro del mundo. Quien realmente los comprende ya no hace parte del pensamiento dominante, es decir, de la creencia en que la ciencia es la única que puede brindar auténtico conocimiento, y que la pretensión es llevarla hasta los lugares más recónditos del existir humano. La forma en que cada uno de estos pensadores aborda la verdad, en virtud de su propia historicidad, va dirigida hacia aquellos que en los que el afán de conocimiento prima sobre los propios prejuicios. Nietzsche era consciente de ello, de ahí que sostuviera que la comprensión de sus tesis se necesita “una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, *no* «hombre moderno»: *el rumiar*”. Ellos abren caminos para dialogar con la tradición de una forma distinta, y presentan alternativas a la forma dominante de comprender la verdad: la científica, como correspondencia entre los hechos y lo dicho. Lo interesante de estas nuevas alternativas, es que revelan que el pensamiento científico se ha tomado prerrogativas que no le corresponden, lo que ha traído perjuicios en la comprensión que tiene el hombre de sí mismo y de su mundo[164]. Aquí no se trata de superstición, misticismo o anhelo de recuperar tiempos pasados, sino del reconocimiento

[164] “Una interpretación «científica» del mundo, como vosotros la entendéis, podría ser por consiguiente, inclusive, una de las *más estúpidas*, es decir, la más pobre en sentidos de todas las interpretaciones posibles del mundo […].” (*Ciencia Jovial*, § 373).

de que la ciencia no ha revisado sus propios supuestos, ya que no es transparente consigo misma y no puede serlo[165].

[165] "Toda ciencia descansa sobre proposiciones acerca de la región del ente dentro de la que se mantiene y mueve la investigación correspondiente. Estas proposiciones acerca del ente –acerca de lo que el este es– que delimitan y ponen la región correspondiente son proposiciones metafísicas. Con los conceptos y demostraciones de las ciencias correspondientes no solo no es posible probarlas sino ni siquiera pensarlas adecuadamente." (*Nietzsche*, Lecciones de 1939, Pág. 417).

Bibliografía

- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Foucault, M. (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Editorial Pre-Textos.

- Gutiérrez, C. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica*. Bogotá: Editado por Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia.

- Heidegger, M. (2007). *De la esencia de la verdad*. Traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Editorial Herder.

- _____ (2004). *Lógica: La pregunta por la verdad.* Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (2000). *Ontología*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (2013). *Nietzsche.* Traducción de Juan Luis Vernal. Barcelona: Editorial Ariel.

- _____ (2003). *Ser y tiempo.* Traducción de José Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta.

- Nietzsche, F. (1984). *Ecce Homo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (2001). *El crepúsculo de los ídolos.* Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (2010). *Fragmentos póstumos* (Vol. III). Traducción de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos.

- _____ (2008). *Fragmentos póstumos* (Vol. IV). Traducción de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos.

- _____ (2007). *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Editorial Akal.

- _____ (1985). *La ciencia jovial*. Traducción de José Jara. Caracas: Monte Avila Editores.

- _____ (2005). *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (2008). *Más allá del bien y del mal*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (2005). *Nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

- _____ (1999). *Schopenhauer como educador*. Traducción de Luis Moreno Claros. Madrid: Valdemar.

– _____ (2004). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Traducción de Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Colección “Señal que cabalgamos” de la Universidad Nacional de Colombia.