

Sobre el problema de la verdad en la interpretación del joven Nietzsche

About the problem of truth in the interpretation of the young Nietzsche

Alejandro Mejía Espinoza

Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, Morelos, México
alejandro.mejiaesp@uaem.edu.mx
ORCID: 0009-0008-6729-7634

Resumen:

El presente texto pretende problematizar una interpretación usualmente reconocida de la verdad en el pensamiento de Nietzsche. Esta interpretación nace principalmente de la lectura de un texto suyo de juventud titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Para problematizar esta interpretación, se analizan otros dos textos de la misma época. A partir de estos análisis, se propone una lectura diferente sobre el tema de la verdad en la obra de Nietzsche, poniendo de relieve, además, que incluso en *Sobre verdad y mentira* están presentes lo apolíneo y dionisiaco, acercando este texto a una concepción trágica de la existencia, elemento central en el pensamiento del filósofo.

Palabras clave: hombre teórico; verdad dionisiaca; apolíneo-dionisiaco; tragedia

Abstract:

This paper seeks to problematize a usually recognized interpretation of truth in Nietzsche's thought. This interpretation arises mainly from the reading of a text of his youth entitled "On Truth and Lies in an Extramoral Sense". In order to problematize this interpretation, two other texts belonging to the same period are analyzed. Based on these analyses, a different reading of the theme of truth in Nietzsche's work is proposed, highlighting that even in On Truth and Lies the Apollonian and the Dionysian are present, and bringing this text closer to a tragic conception of existence, a central element in Nietzsche's philosophy.

Keywords: theoretical man; Dionysian truth; Apollonian-Dionysian; tragedy

Recepción: 14-10-2024 | Aceptado: 17-11-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Mejía, Alejandro. "Sobre el problema de la verdad en la interpretación del joven Nietzsche". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 56-74.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.197>

SATÍRICO
¿Sabéis, poetas,
qué me agradaría?
Si cantaseis
lo que nadie quiere oír.
Goethe

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.
Heráclito

El problema de la verdad es un tema central en la filosofía de Nietzsche. Desde la publicación de su primer libro hasta el final de sus días, esta cuestión ocupó un lugar preponderante en su pensamiento. Durante su juventud, este tema lo inquietó sobremanera, a tal punto que sus escritos de esta etapa están estrechamente vinculados a dicha preocupación. Por ejemplo, en obras como *El nacimiento de la tragedia* (1872), el texto preparatorio *La visión dionisiaca del mundo* (1870) y el póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), el problema de la verdad emerge como eje central de sus reflexiones. De estos textos, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* tiende a ser el más reconocido, incluso entre especialistas en Nietzsche, al punto de ser priorizado sobre los otros textos que lo preceden, ignorándose muchas veces las conexiones y la continuidad de ideas que mantiene con ellos.

En lo que sigue, se expondrá la relación entre estos tres escritos, enfatizando la similitud en su tratamiento de la verdad. De esta manera, se propone una interpretación distinta a la comúnmente aceptada de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, acercándola a un pensamiento más acorde al joven Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia* y en *La visión dionisiaca del mundo*, Nietzsche presenta una concepción trágica de la verdad, relacionada con lo dionisiaco y su transfiguración apolínea. Esta concepción también puede rastrearse en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Aunque el análisis en este último texto adopta un enfoque distinto, conserva la perspectiva dionisiaca de la existencia, particularmente al referirse a “la naturaleza” o a “la cosa en sí” como aspectos inaccesibles al intelecto humano.

Dicho esto, el joven Nietzsche no elimina la noción de verdad; por el contrario, muestra la imposibilidad de conocerla plenamente y, aún más, la necesidad de no hacerlo. Para Nietzsche, la función de lo que se denomina verdad es primordialmente social, con fines utilitaristas y pragmáticos, orientados al beneficio de la existencia humana. Abstracción, creación de conceptos y olvido son elementos esenciales para posibilitar esto. Empero, bajo estas construcciones humanas se oculta una verdad más profunda: el devenir dionisiaco, un abismo al cual no se puede acceder por medio de la razón, ni sería deseable hacerlo.

A partir de esta visión trágica de la verdad, se pueden comprender mejor conceptos fundamentales en la filosofía nietzscheana, como los impulsos artísticos apolíneos y dionisiacos. Análisis como los de Mauricio Beuchot y Paulina Weber, entre otros, contribuyen a construir una filosofía que aborda aspectos más profundos del ser humano y su naturaleza, proponiendo formas de ser y actuar en el mundo.

Desde esta óptica trágica, la filosofía de Nietzsche en torno a la verdad puede apartarse de interpretaciones que tienden a relativizar o tergiversar su pensamiento. Esto permite comprender mejor afirmaciones como la de Andrés Sánchez Pascual, quien señaló que Nietzsche nunca fue más allá de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, a saber, la perspectiva aquí expuesta ofrece un camino para recuperar lo que hace de Nietzsche un pensador que reivindica lo trágico de la existencia.

Tal vez uno de los tópicos más comunes y aceptados por quienes son avocados a la filosofía, e incluso por aquellos que no lo hacen pero son aficionados conocedores, es la siguiente tesis: en Nietzsche, la verdad desaparece como algo objetivo que se puede conocer; se vuelve relativa, a merced de quien la interpreta, sin posibilidad alguna de referirse a algo con esencia, puesto que, gracias a su crítica *deconstructiva*, sabemos que no existen las esencias.

Aunque probablemente una mejor forma de resumir esta idea sea con un fragmento póstumo suyo, bien conocido, que suele tomarse a la ligera y fuera de contexto: “Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno ‘solo hay hechos’, yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones...” (Nietzsche, *Fragmentos póstumos* 222). O bien, un resumen aún más sencillo de esta concepción comúnmente aceptada de la verdad en Nietzsche, expresado en palabras simples que ejemplifican a la perfección el vocabulario del pensamiento posmoderno, sería: “la verdad no existe, todo es una construcción”.

Con esta concepción, el pensamiento nietzscheano ha sido aceptado, abordado, analizado y utilizado a lo largo siglo pasado para problematizar temas como el conocimiento, la cultura, el lenguaje y la existencia humana junto con todo lo que le rodea. En este sentido, tiene razón Adolfo Vásquez Rocca (6) al mencionar que la filosofía de Nietzsche ha dado paso al individualismo y al relativismo moral, existencial y, claro está, al del conocimiento. En suma, si la verdad no existe y todo es interpretación subjetiva, no se puede hablar de nada que no esté referido a los intereses y deseos personales del individuo; esta idea es central en la posmodernidad. Ahora bien, al hablar del tema de la verdad en Nietzsche, es inevitable retrotraerse a su texto más clásico sobre este tema espinoso: el famosísimo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Este escrito póstumo, destinado originalmente al círculo wagneriano y escrito en 1873, ha sido la base de esta interpretación preponderante de Nietzsche como un pensador que entiende la verdad como una construcción social.

En dicho texto ya están presentes varias de las ideas que Nietzsche desarrollará más tarde. En resumidas cuentas, el conocimiento humano es simplemente el producto de un proceso metafórico expresado en el lenguaje a través de la creación de conceptos, mediante los cuales se designan las cosas de la naturaleza con el fin de comprenderlas y comunicarlas. No obstante, este proceso no guarda relación alguna con lo que intuye de la naturaleza, pues la metaforización del mundo es completamente arbitraria. Los conceptos solo expresan la parte más abstracta y vacía de las intuiciones primitivas, ya que, para poder nombrar algo a través de los conceptos, debe encajar experiencias diversas y más o menos similares, sin posibilidad aprehender la experiencia singular e individualizada que intuye en la naturaleza.

El proceso sucede de esta manera: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso un salto total desde una esfera a otra completamente distinta” (Nietzsche *Sobre verdad y mentira* 26). No hay continuidad ni lógica en el intelecto para conocer las cosas, sino una serie de saltos que culminan en una tercera metáfora: el concepto. Debido a esto, el intelecto está condicionado a fingir y engañarse, ya que para Nietzsche los conceptos nunca captan la esencia de las cosas, y mucho menos su verdad.

Paradójicamente, esta es la única manera en la que el ser humano puede conservarse en la lucha por la existencia, al carecer de cuernos o colmillos afilados como los

animales de rapiña. Gracias a los conceptos, puede designar lo que se considera verdad en una sociedad determinada. En este aspecto, la verdad funge en un sentido netamente utilitario y cultural, más que epistemológico, relacionado con el conocimiento de la naturaleza. Su designación sirve para crear acuerdos que mantengan a una sociedad relativamente unida, dejando de lado aquella terrible sentencia de Hobbes sobre la guerra de todos contra todos: “En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser ‘verdad’, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (Nietzsche, *Sobre verdad y mentira* 24). Quienes transgreden las normas sociales, es decir, aquello establecido como verdad y mentira, son considerados hostiles a la comunidad y, claro está, a quienes la conforman. Por ello, según Nietzsche, el hombre no huye tanto del engaño como del perjuicio que este puede causarle. Fingir estar en la verdad es, pues, inherente del conocimiento humano, y gracias a ello se consolida una convivencia social.

En suma, el lenguaje permite al ser humano antropomorfizar el mundo, volverlo humano, para comprenderlo, sobrevivir y permanecer en comunidad. Además, el intelecto humano tiende al olvido, de manera completamente inconsciente, ignorando todo el proceso metafórico que precedió a la designación de la verdad y la mentira: “Ciertamente el hombre se olvida de que su situación es ésta; [...] –y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad–” (Nietzsche, *Sobre verdad y mentira* 28).

Así, la trágica condición humana en su afán de conocer la esencia de las cosas se resume en dos grandes procesos: se engaña al considerar que la verdad se expone mediante los conceptos, y olvida que lo único que ha hecho es metaforizar sobre la naturaleza sin llegar a conocer su esencia. Este autoengaño es inevitable, ya que el ser humano actúa por un impulso inconsciente que parece necesario.

Por último, cabe recordar esa famosa frase de Nietzsche, citada hasta el cansancio y, menudo, malinterpretada: la verdad no es más que “una suma de metáforas y relaciones humanas que han sido adornadas y extrapoladas poéticamente; meras ilusiones de las cuales, sin embargo, se ha olvidado que lo son; monedas gastadas que, por el excesivo uso que se les ha dado, han perdido todo su valor pero que, no obstante, se siguen considerando firmes y necesarias” (*Sobre verdad y mentira* 28).

Desde esta perspectiva, Nietzsche lanza un ataque frontal y destructivo a la noción clásica y antiquísima de la verdad como *adaequatio*. En efecto, tal como menciona

Silvio Maresca (párr. 10), el propósito de Nietzsche en su texto *Sobre verdad y mentira...* es romper con la concepción tradicional de la verdad imperante desde la antigua Grecia, a saber, la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, es decir, como adecuación entre el entendimiento y la cosa. Según Nietzsche, entre ambas no existe nada de verdadero, sino, en el mejor de los casos, una extrapolación arbitraria, un uso injustificado del principio de razón y una delimitación caprichosa a través del concepto: “¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una ‘serpiente’: La designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano” (Nietzsche *Sobre verdad y mentira* 26). No es posible por tanto tal *adaequatio*. Lo que existe es un proceso lleno de saltos, de una metáfora a otra, que ha dejado atrás el primer impulso nervioso (la primera metáfora). En definitiva, esta “excitación completamente subjetiva” es la que posteriormente, por convención social, se designa como algo verdadero, fijo e inmóvil. “Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora” (Nietzsche *Sobre verdad y mentira* 32). Así, Nietzsche se posiciona contra el conocimiento científico de su época, naciente e imperante en gran parte de los campos del saber, incluida la filología, disciplina que conocía profundamente y a la cual criticó con vehemencia.

De estas conclusiones incisivas en su texto póstumo surge la tan explotada concepción de que la verdad no existe y es solo una construcción social. Esto se lo debemos al joven Nietzsche o, mejor dicho, a la interpretación meramente pragmatista y relativista que se ha hecho de este texto suyo. Empero, es menester mencionar aquí una objeción: es posible una interpretación completamente distinta de la verdad en Nietzsche, acorde con su etapa de juventud, e incluso podría decirse que esta concepción nunca fue abandonada del todo por el filósofo. Al respecto, recordemos las palabras de Giorgio Colli, estudioso y especialista en Nietzsche, quien señala:

Nietzsche utiliza el término ‘verdad’ en dos sentidos, refiriéndolo bien a un contenido, es decir, al núcleo del mundo, a la raíz de la vida, bien a una forma, a una cierta expresión verbal. Curiosamente, la verdad referida al contenido es algo indiscutible para Nietzsche aunque no le guste mucho hablar de ella ... Se trata de la verdad en cuanto ‘conocimiento del dolor’... La otra verdad en cambio es un juego ilusorio, una presunción tiránica, un ejército de metáforas, o bien la máscara que el pensador asume para ocultar el horror de la primera verdad. (132)

Así pues, en la interpretación de Nietzsche es posible concebir una verdad distinta a la simple metaforización del mundo. Esta otra verdad, como señala Colli, estaría oculta bajo las máscaras de las metáforas y se relacionaría con los impulsos apolíneos y dionisiacos, tema ampliamente desarrollado por Paulina Rivero Weber en su obra sobre la verdad en el joven Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872) y en su ensayo preparatorio *La visión dionisiaca del mundo* (1870), Nietzsche expone cómo Apolo y Dioniso representan los impulsos artísticos que conforman la existencia. Estos impulsos están en constante lucha, pero también buscan cierta armonía para coexistir. Apolo simboliza el orden, la forma, la belleza y la medida, que se puede expresar con las palabras inscritas en su templo: “conócete a ti mismo”, pero ante todo “no demasiado” (*La visión dionisiaca* 295). Por otro lado, Dioniso encarna la sabiduría de la naturaleza, el éxtasis, el desenfreno sexual, el caos, la desmesura y el dolor de la existencia, denominado, además, por influencia de su maestro Schopenhauer, como lo Uno primordial. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche expone cómo, en las diferentes épocas de los antiguos griegos, el impulso apolíneo logró dominar el impulso dionisiaco, creando un tipo de arte donde primaban la belleza, la forma, la medida y el orden apolíneos. Así, menciona:

El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *Moirá* [destino] que reinaba despiadada sobre todos los conocimientos, aquel buitre del gran amigo de los hombres, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo... en suma, toda aquella filosofía del dios de los bosques junto con sus ejemplificaciones míticas... fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o, en todo caso, encubierta y sustraída a la mirada, mediante aquel mundo intermedio artístico de los olímpicos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses. (*El nacimiento de la tragedia* 64)

En resumen, lo dionisiaco es *ocultado* en la belleza del mundo olímpico de los dioses, un arte producto del impulso apolíneo. La sabiduría dionisiaca, expresada en las palabras de Sileno, dios de los bosques, quien afirmó que lo mejor para el ser humano es no haber nacido y que lo segundo mejor es morir pronto (*El nacimiento de la tragedia* 64), es reelaborada por un estado artístico existencial lleno de jovialidad y de dicha

de existir. Ante esta sabiduría dionisiaca, el impulso apolíneo crea ficciones, ilusiones, en fin, engaños, que permiten al griego vivir. Sin embargo, argumenta Nietzsche, lo dionisiaco no queda eliminado del mundo apolíneo; al contrario, está íntimamente relacionado con él. Sin lo dionisiaco, el impulso apolíneo no habría podido crear todo su arte. Como señala Nietzsche, (*El nacimiento de la tragedia* 74), Apolo no puede vivir sin Dioniso, puesto que el suelo en el que descansaba todo el arte apolíneo, con su moderación y belleza intrínseca, estaba cimentado en el dolor, el sufrimiento, el caos primordial de la existencia; en suma, en el horror y el espanto de la sabiduría dionisiaca.

En la cultura apolínea, las imágenes –es decir, las ilusiones– tienen prioridad, ya que representan una exigencia ética de mesura y apariencia, o, en otras palabras, de respeto a los límites. Nietzsche explica que esto hace comprensible la admonición apolínea del “conócete a ti mismo”, ya que para respetar los límites es necesario conocerlos. Empero, al instante enfatiza: “La finalidad más íntima de una cultura orientada hacia la apariencia y la mesura solo puede tener, en efecto, el encubrimiento de la verdad” (*La visión dionisiaca* 295). En esta cultura, la sabiduría dionisiaca permanece oculta tras las imágenes, las apariencias y la moderación de los límites. Así, el griego podía soportar esta verdad. Sin embargo, cuando las fiestas dionisiacas irrumpen en la cultura apolínea, a través de los sonidos particulares de su música, lo apolíneo se desvela como lo que es: una ilusión que oculta la verdad dionisiaca. “Todo lo que hasta ese momento era considerado como límite, como determinación de la mesura, demostró ser aquí una apariencia artificial, la *desmesura* se desveló como verdad” (*La visión dionisiaca* 296).

El arte trágico, posterior a esta irrupción de las fiestas dionisiacas, representa la manifestación artística más lograda en la que Apolo y Dioniso logran nuevamente cierta armonía. En este arte, la sabiduría dionisiaca y la ilusión apolínea se expresan de forma sublime en la tragedia griega. Aquí, la verdad dionisiaca ya no se oculta tras la ilusión, sino que se manifiesta a través de la belleza apolínea. En otras palabras, Apolo y Dioniso coexisten en un arte que expresa plenamente ambos impulsos.

Esta es, en esencia, la tesis de Nietzsche en sus escritos de juventud: la verdad como sabiduría dionisiaca, o lo real; es decir, desmesura, caos, desenfreno, horror y espanto de la existencia. Silvio Maresca lo describe así: “Despejada la adecuación, acotado su dominio, la verdad auténtica se revelará ahora como horror, abismo y aniquilación; justamente el caos informe y tenebroso, cruel y primigenio, en que se hunde la experiencia

dionisiaca” (párr. 22). Para Nietzsche, esta verdad dionisiaca solo puede ser experimentada a través de la transfiguración apolínea, es decir, mediante la medida y el límite, en imágenes de bella apariencia y en el engaño de la ilusión. Así la experiencia de lo real está limitada y moderada, ya que enfrentarse directamente a esta verdad podría conducir a la aniquilación. Como lo expresa el propio Nietzsche: “Consciente de la verdad intuita, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser... ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas” (*El nacimiento de la tragedia* 95).

La música del arte trágico, representada en el coro satírico, es la simbolización más sublime que permite acercarse a la verdad, no para conocerla en todo su abismo dionisiaco, sino para experimentar la transfiguración por la belleza apolínea. De esta forma, el ser humano no se enfrenta directamente al horror de la existencia, sino que habita en un mundo intermedio entre la belleza y la verdad; “Permanece oscilando entre ambas. No aspira a la bella apariencia, pero sí a la apariencia, no aspira a la verdad, pero sí a la *verosimilitud* (El símbolo, signo de la verdad)” (*La visión dionisiaca* 299). En suma, solo el arte, en tanto es trágico –es decir, apolíneo y dionisiaco–, permite transformar los sentimientos de náusea ante lo espantoso, horrible y absurdo de la existencia, ofreciendo al ser humano una forma de desear vivir en la verdad.

En este sentido, adquiere especial relevancia, esta vez sin salirse del contexto, otro fragmento póstumo de Nietzsche de su última etapa, es decir, de 1888, en el cual declara que el cristianismo tiene razón al considerar lo bueno en íntima relación con lo feo, a diferencia de los filósofos que insisten en que lo bueno y lo bello son una y la misma cosa: “si a ello todavía añade ‘y también lo verdadero’, entonces se le debe apalear. La verdad es fea: *tenemos el arte* para no perecer a causa de la verdad” (*Fragments Póstumos IV* 682).

En este juego entre lo apolíneo y lo dionisiaco existe además una analogía con el tema kantiano del fenómeno y la cosa en sí, respectivamente. Esto no es especulación; por el contrario, responde al residuo de la influencia indirecta que ejerció Kant en Nietzsche. Esta influencia, por lo demás, ha sido injustamente ignorada en su texto *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Dicha influencia llegó a Nietzsche a través de Lange y de Schopenhauer, filósofos a quienes leyó con ahínco durante su juventud. Nietzsche mismo hace referencia a este residuo kantiano cuando reclama a “los estéticos” por la “grosería afilosófica” de distinguir entre el alma y cuerpo, tomándolo por verdadero y

profesándolo con determinante fe, mientras que “nada han aprendido acerca de la antítesis entre apariencia y cosa en sí, o por razones igualmente desconocidas, nada han querido aprender” (*El nacimiento de la tragedia* 209). Cabe recalcar que el propio Nietzsche reconoce, en su ensayo de autocrítica escrito en 1886 para la nueva edición de *El Nacimiento de la tragedia*, el error en el que incurrió al intentar explicar su punto de vista sobre lo trágico mediante fórmulas kantianas y schopenhauerianas. Así, especialmente en su primera obra, existe una analogía entre lo apolíneo (la ilusión, el engaño, las imágenes de bella apariencia) como el fenómeno, y lo dionisiaco (lo real, o la verdad en tanto horror de la existencia) como la cosa en sí.

A partir de estas consideraciones, es posible retornar al texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Incluso en este texto póstumo puede identificarse lo dionisiaco entendido también como aquello que no puede conocerse mediante el lenguaje conceptual, pues es inalcanzable; el lenguaje no dice nada de lo que acontece en la naturaleza. Como señala Paulina Weber: “...la concepción de la verdad en el joven Nietzsche nos remite al núcleo del ser, que no es otra cosa que el fondo dionisiaco de la vida, el cual puede ser designado con el concepto de ‘Naturaleza’” (97). En efecto, en los textos de juventud de Nietzsche como *El nacimiento de la tragedia*, *La visión dionisiaca del mundo*, e incluso en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el concepto de naturaleza puede equipararse con lo dionisiaco, que representa el fondo de la vida y del ser. En esta línea, lo dionisiaco también es el ser, y el ser, para Nietzsche, es devenir.

Claro está lo que aquí se entiende aquí por *ser*: no algo fijo, estable o inmóvil, en fin, no el concepto, sino el cambio mismo, la lucha de contrarios; la antítesis siempre en pugna de los impulsos apolíneo-dionisiacos, es decir, lo dionisiaco mismo. Eugen Fink ya lo había señalado en su brillante análisis sobre la filosofía de Nietzsche: al final de su vida, según Fink, Nietzsche terminó por priorizar lo dionisiaco, considerando lo apolíneo solo como uno de sus momentos. Esto implica que la verdad, el ser, no es más que un abismo dionisiaco que incluye también la fuerza apolínea. Al final, Apolo no puede existir sin Dioniso; lo apolíneo y lo dionisiaco son dos fuerzas complementarias que expresan una única verdad: la existencia como un devenir constante de creación y destrucción, de terror y dicha. En palabra de Fink: “La vida in-finita misma es lo constructivo, lo configurador, que crea figuras –y lo que vuelve a romperlas–” (21). Por otra parte, en *Ecce Homo* (1888), Nietzsche señala que esta concepción podría considerarse

lo más afín a su pensamiento, es decir: “La afirmación del fluir y *del aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de ‘ser’” (*Hecce Homo* 89-90).

El joven Nietzsche entendía la relación del intelecto humano con la naturaleza que le circundante, es decir, con lo dionisiaco, como algo que no puede comprenderse a través de los conceptos. Lo dionisiaco es esquivo, cambiante, inaprensible y no reducible a la generalización y la abstracción que lleva a cabo el lenguaje. Así lo expresa él mismo en *Sobre verdad y mentira*: “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible” (28). El lenguaje racional no puede acceder a la cosa en sí, a lo real, pues el intelecto humano, pese a sus esfuerzos metafóricos y su andamiaje de conceptos, no puede definirlo.

En términos más simples, Nietzsche no afirma que la verdad no exista, sino que permanece oculta e inaccesible al intelecto humano, ya que no puede ser contenida en un concepto. La verdad, el devenir, o lo dionisiaco, es algo inefable, esquivo y carente de toda conceptualización, inaprensible desde un aspecto estrictamente racional. El salto del impulso nervioso a la imagen está precedido por la cosa en sí, que desde ese primer salto, hasta los subsiguientes, queda irreconocible y limitada a aspectos generales, vacíos y abstractos. Sin embargo, esta abstracción es sumamente necesaria para el intelecto humano, ya que necesita de la mentira, la ilusión y los conceptos para comprender el mundo o la naturaleza de forma antropomórfica. “La cosa en sí (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje” (*Sobre verdad y mentira* 26). Si se pudiera alcanzar la verdad pura, como lo ha señalado Nietzsche en sus dilucidaciones sobre lo apolíneo y lo dionisiaco, perecería ante el núcleo del ser, ante el devenir de la vida y, en suma, ante lo horroroso e insoportable de la existencia.

Esto explica por qué Nietzsche argumenta que el hombre necesita un tratado de paz que le provea de protección y, aún más, de una convivencia social, eliminando así la hostilidad espantosa del *bellum ómnium contra omnes* (*Sobre verdad y mentira* 24). Nietzsche menciona que el ser humano solo puede desear una verdad limitada y agradable que le permita mantenerse en la vida, mientras que “es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos

perjudiciales o destructivos” (*Sobre verdad y mentira* 25). La convivencia y cohesión social se logra mediante acuerdos que definen las verdades, las cuales ocultan la verdad dionisiaca subyacente, al igual que las máscaras metafóricamente que la cubren. Así, el intelecto cumple su función de proteger al ser humano en su lucha por la existencia, que se encuentra en medio del caos, el horror, el espanto, lo absurdo, el devenir y la incertidumbre: en suma, lo dionisiaco.

En este punto, es pertinente mencionar la noción de la voluntad de ilusión, que Hans Vaihinger ha identificado como esencial tanto para la vida como para la ciencia. Mediante la creación de ilusiones, como el gran andamiaje categorial de los conceptos, el ser humano logra ocultar el devenir, es decir, el fondo dionisiaco de la existencia. Según Vaihinger: “Friedrich Nietzsche alcanzó a percatarse de que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Ante todo observó que tales concepciones inventadas, y por tanto erróneas, son inconscientemente empleadas por el hombre en bien de la vida y de la ciencia (87). Este argumento atraviesa toda la obra de Nietzsche. El engaño, la mentira y, desde luego, el olvido, son imprescindibles para el intelecto humano, pues lo protegen de las *fuerzas terribles* que lo amenazan y “que oponen a la verdad científica ‘verdades’ de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas” (*Sobre verdad y mentira* 34). El gran edificio teórico de la ciencia, lleno de conceptos petrificados, funciona como una tela de araña que puede soportar las más terribles tempestades del río del devenir, protegiendo al ser humano de las verdades inefables que escapan a su teorización y conceptualización. Más allá de los límites del pensamiento humano se encuentra la lucha de lo dionisiaco, algo que el intelecto no puede comprender y que puede aplastar al hombre si llega a enfrentarlo directamente.

Dicho esto, mediante la razón, el investigador, el filósofo, o bien, como lo designa el propio Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, “el hombre teórico”, crea todo un andamiaje categorial que le permite aprehender el mundo de manera antropomórfica. Este andamiaje designa lo que es la verdad y la mentira, dejando de lado aquellas “esencias primitivas” que originalmente experimenta de la naturaleza. Solo así puede vivir cómodamente en un devenir hostil para los seres inteligentes. Sin embargo, frente a esta incredulidad, surge el “el hombre intuitivo”, llamado también en *El nacimiento de la tragedia* “el genio” artístico (e incluso posteriormente el *Übermensch* en *el Zaratustra*), quien reconoce lo dionisiaco y lo acepta.

A diferencia del hombre racional, que se muestra impasible en su seguridad en los conceptos –como estoico que marcha lentamente envuelto en su manta en medio de la tormenta–, el hombre intuitivo sabe que es un creador de metáforas. Se sirve del engaño, la apariencia y el olvido, no para petrificar conceptos y creer que ha logrado aprehender la esencia del devenir, sino para crear un lenguaje siempre renovado en metáforas que exprese ese devenir de la existencia.

Así, la verdad en el joven Nietzsche –lo dionisiaco, el devenir, en fin, lo real de la existencia–, tal como ya se ha señalado, solo puede ser experimentada por breves lapsos y de formas moderadas, a través de la transfiguración apolínea, con el único fin de no sucumbir ante ella. En *Sobre verdad y mentira* mantiene esa mirada trágica al señalar que el ser humano vive en una relación de ilusión y ensueño con respecto al mundo, gracias al engaño, condición inexorable de su intelecto. Por ello, dice Nietzsche, el ser humano solo puede deslizarse en la superficie, en el dorso de las cosas, conociendo de ellas meras formas. Pero, además de esto, tal vez la naturaleza le oculte al ser humano la mayoría de las cosas que podría conocer, incluyendo su propio cuerpo, y ha arrojado la llave para impedir ese conocimiento. No le es lícito saber que, fuera de su conciencia, está descansando sobre la crueldad, el horror, la insaciabilidad y el asesinato, en suma: “en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!” (*Sobre verdad y mentira* 24).

Tiempo después, el viejo Nietzsche desarrollará esta idea con mayor profundidad en el prólogo que escribe en 1886 para una nueva edición de *La gaya ciencia* (1882). Allí declara que “Hoy es para nosotros una cuestión de decencia no querer ver todo en su desnudez, no querer estar presente en todo, no querer comprender y ‘saber’ todo” (*La gaya ciencia* 42), porque tal vez la verdad “sea una mujer” pudorosa que no desea ser vista desnuda, pues quizá tiene razones para ocultarse tras enigmas e incertezas. Esto, sin embargo, se encuentra ya en el joven Nietzsche, expresada enigmáticamente, como un artista satírico, en *La visión dionisiaca del mundo*:

¡Huida de la verdad, para poder adorarla desde la lejanía, envuelto en nubes! ¡Reconciliación con la realidad, porque es enigmática! ¡Aversión al desciframiento de los enigmas, porque nosotros no somos dioses! [...] ¡Glorificación y transfiguración de los medios de horror y de los espantos de la existencia, considerados como remedios de la existencia! ¡Vida llena de alegría en el desprecio de la vida! ¡Triunfo de la vida en su negación! (302)

La diferencia, entonces, entre el hombre teórico y el hombre intuitivo es que el primero pretende, e incluso se jacta, de conocer el mundo en sí mismo (la verdad) a través del lenguaje racional y los conceptos, mientras que el segundo no aspira a tan tal osadía. Como genio creador de metáforas, el hombre intuitivo reconoce no solo que la imposibilidad de conocer la verdad es una condición inevitable para el ser humano, sino también que esta pretensión no debería siquiera desearse. Su destino, como artista, niño, genio o creador, es transfigurar esta verdad, cubrirla con el velo de la belleza para poder, de esta forma, afirmar la vida y expresar su fondo dionisiaco. “¿No somos en eso –griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¡Y precisamente por ello –artistas?” (*La gaya ciencia* 42).

A partir de esta línea, resultan relevantes los análisis de Mauricio Beuchot sobre lo que él denomina una metafísica analógica en Nietzsche. Según Beuchot, en el joven Nietzsche es posible entablar una interpretación en la que se puede expresar, e incluso aproximarse, a la verdad dionisiaca, creando una cultura que se alinee con esa condición trágica de la existencia. Para él, la filosofía de Nietzsche es, ante todo, analogía: una unión dinámica y fértil que haga una lo apolíneo y lo dionisiaco, que el lenguaje se traduce como metáfora y metonimia. “Principio de identidad y principio de diferencia, acordados en una unión dinámica y fértil que haga una ontología significativa para el hombre, la metafísica de artista a la que siempre Nietzsche aspiraba” (149).

Aunque el lenguaje no puede captar la verdad trágica en su totalidad, ni sería beneficioso para la existencia humana hacerlo, sí es posible aspirar, a través de él, a un cierto grado de verdad que exprese lo que acontece en el mundo. El engaño, la ilusión y el olvido son parte de los impulsos artísticos apolíneo-dionisiacos que permiten mostrar lo real de la existencia que conforma la vida misma. Así como los trágicos griegos, una cultura sustentada en esta visión trágica no debe eliminar la verdad, sino mostrarla como un velo; no aspirar a la verdad, sino a la *verosimilitud*; al signo, símbolo de la verdad (*La visión dionisiaca* 299). Aquellos “animales inteligentes que inventaron el conocimiento”, gracias a su intelecto, no hacen más que revelar la naturaleza artística del ser humano. Inventar, crear, metaforizar es posible gracias a esos impulsos artísticos inherentes al ser humano. El lenguaje, por tanto, es parte de esa naturaleza artística que lo distingue de los demás animales. Nace de esos impulsos apolíneo-dionisiacos y puede alcanzar cierta “analogía”, según Beuchot, que logre expresar la verdad de lo que acontece en la existencia. El propio Nietzsche intuyó que los griegos lograron esto con el

arte trágico: “Hay algo inconsciente que no se alcanza a expresar y hay que atraparlo tras los símbolos que surgen en el lenguaje mismo. Si se reconocen los símbolos (como Apolo y Dioniso) y se interpretan, se llega a esa fuerza vital original” (Beuchot 134). Así pues, el lenguaje, como dice Beuchot, no es simplemente una mera utilidad social, sino el impulso radical artístico que lleva al ser humano a crear metáforas. Esas metáforas pueden ser signo y símbolo de la verdad dionisiaca.

Por otra parte, Paulina Weber también reflexiona que en Nietzsche se puede hablar de una verdad que trasciende la relativización subjetiva. Existen formas de aproximarse a la verdad dionisiaca mediante ilusiones que, ya sea la oculten o la mantengan velada, permiten expresarla. En el primer caso, son ilusiones vulgares; en el segundo, ilusiones nobles. Quien juzga entre ambas es el “tribunal de Dioniso”, bajo la óptica de la vida misma. Según Weber siguiendo a Nietzsche, toda ilusión debe permitir desear vivir en el dionisiaco de la existencia, expresando la vida en sus contradicciones de dolor y placer. La razón arbitraria del hombre teórico tiende a negar estas contradicciones, lucha e incertidumbre. Así, las ilusiones pueden tener dos resultados posibles: engrandecer la vida o deprimirla. El tribunal de Dioniso evalúa las ilusiones en función de su impacto vital: “Esto implica que lo que nos hace propiamente humanos es esa capacidad de retomar nuestra existencia desde nuestros instintos más básicos y de transfigurar, sublimar, crear belleza” (Weber 112). De esta manera, Weber muestra que para Nietzsche la vida es un devenir dionisiaco que debe expresarse en toda su profundidad trágica, no para negarla, sino para potencializarla y volverla creativa. Esto ocurre cuando el ser humano crea ilusiones que surgen de su naturaleza trágica: “Una ilusión engrandece la vida porque la cimienta en sus instintos y confía en ellos; así, hace que la vida fluya, que se torne creativa” (Weber 113). Solo así el arte se convierte en la actividad metafísica y suprema del ser humano, pues en virtud de la aceptación de la vida misma en todo su devenir dionisiaco, el ser humano crea ilusiones artísticas que nacen de su propia naturaleza trágica.

En resumidas cuentas, Nietzsche, en estos escritos de juventud, incluido el tan aclamado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, muestra que existen impulsos inconscientes en el ser humano que lo empujan a enmascarar la verdad, ora bajo imágenes de bella apariencia, ora bajo fútiles conceptos, con el fin de crear una sociedad y una cultura que logre conservar la vida y, más importante aún, que se proponga potencializarla. En *El nacimiento de la tragedia* (1872) y sus escritos preparatorios, como el ensayo *La visión dionisiaca del mundo* (1870), esta formulación se expone al abordar

los impulsos apolíneo-dionisiacos como determinantes en la creación de la cultura trágica griega. La música, los mitos, los dioses y los dioses nacen “por una necesidad hondísima” (*El nacimiento de la tragedia* 64), proveniente de esos impulsos artísticos que constituyen también la naturaleza del ser humano.

En *Sobre verdad y mentira* (1873), estos impulsos artísticos también están presentes en la necesidad de “inventar el conocimiento” mediante metáforas. Aunque estas metáforas se alejan de la creación estrictamente apolínea-dionisiaca, son parte de los mismos impulsos artísticos. El engaño y el olvido trascienden la racionalidad, pues la naturaleza del ser humano lo impulsa a crear ilusiones que le permitan mantenerse en el mundo, vivir en sociedad y afrontar la vida con una cierta certidumbre sobre lo que conoce. Esto ocurre en una existencia caótica, cruel y primigenia que, como recuerda el joven Nietzsche, “no conoce formas ni conceptos”. Este impulso a crear metáforas no está mediado por la razón ni por la lógica, ya que no existe un proceso continuo en la creación de conceptos, sino, a lo sumo, saltos completamente arbitrarios en la designación de las cosas. El engaño y, por ende, el olvido, son aspectos que exceden la racionalidad lógica-conceptual del hombre teórico.

Gracias a estos impulsos, se expresa la vida en toda su tragedia; puede aceptarse y, sobre todo, afirmarse tal como es, en lugar de sucumbir ante ella. Esto implica un sí eterno a la vida, incluso con todo lo terrible y absurdo que pueda contener. Es semejante a la jovialidad griega preplatónica, una actitud que, sin embargo, se perdió debido a la negación de la vida promovida por la visión socrática (lógica y conceptual) de la existencia, así como por la perspectiva platónico-cristiana, que niega lo dionisiaco, el devenir, lo real de la existencia y, por supuesto, los impulsos apolíneo-dionisiacos del ser humano. En definitiva, estos impulsores son, como dice Zaratustra, “los predicadores de la muerte” que aspiran a un trasmundo: “Su sabiduría dice ‘¡tonto es el que continúa viviendo, mas también nosotros somos así de tontos! ¡Y ésta es la cosa más tonta en la vida!’” (*Así habló Zaratustra* 96).

En última instancia, estas consideraciones sobre la importancia de los impulsos artísticos apolíneo-dionisiacos, que son también parte del ser humano (lo que Nietzsche llamará después “Voluntad de poder”), conducen a la superación de un “Sócrates lógico-racional” en favor de un “Sócrates cultivador de la música”, como lo expresa Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Este “Sócrates músico”, o el artista creador, es aquel que, como el joven Nietzsche describe en *Sobre verdad y mentira*, representa al “hombre

intuitivo”: una condición en la que el ser humano reconoce los límites de su conocimiento teórico y acepta la finitud de lo que la razón puede descubrir mediante petrificación y conceptualización del devenir de la existencia. El Sócrates lógico, al escuchar y cultivar sus impulsos artísticos dionisiaco-apolíneos, deja atrás sus pretenciosos racionales para aprehender lo real y revive la música y el mito, entendidos como símbolos trágicos que pueden expresar la verdad dionisiaca en virtud de la vida y la existencia.

“El Sócrates músico” ya no niega ni reprime sus impulsos; mejor aún, intuye y acepta la condición trágica de la existencia y de la naturaleza humana. Su visión, entonces, se torna más prudente ante lo real de la existencia: más noble, más bella y más fuerte. Solamente así se podrá crear nuevamente una cultura sustentada en una visión dionisiaca del mundo.

A modo de conclusión

La experiencia de lo dionisiaco llevó al joven Nietzsche a concebir la verdad como algo inaccesible por la vía del conocimiento racional. Solo mediante las intuiciones artísticas es posible acercarse a ella. Esto es necesario, pues de no ser así, lo real de la existencia –o el horror inherente a lo dionisiaco– podría ser devastador para el paupérrimo intelecto humano. En los escritos del joven Nietzsche, incluido el texto póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la verdad no es una invención caprichosa al servicio de una convención social arbitraria. La verdad es, ante todo, trágica: creación y destrucción; horror y dicha; terror y placer; caos y belleza; desmesura y éxtasis; absurdo y angustia. La verdad, por esto mismo, no puede ni debe ser vista en su totalidad. Para preservar la vida, solo puede ser intuida, mostrada y experimentada, siempre oculta o vedada por la ilusión y el engaño del impulso apolíneo, ora en el arte, ora en las metáforas. En el arte, se está más próxima a la verdad dionisiaca, sin caer en el desgarrador destino expuesto por Eurípides (2022). En las metáforas, en cambio, se corre el riesgo de sucumbir a la arrogancia del hombre teórico, quien presume haber petrificado y conceptualizado la verdad a través del lenguaje.

La fe ciega del hombre teórico-racional radica en la creencia de que la razón le permite comprender racionalmente la vida y la existencia. Sin embargo, en realidad, lo que hace es ocultarla o, en el peor de los casos, rechazarla en su anhelo de poseer la verdad.

El joven Nietzsche denuncia esta osadía en *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, donde expone la pretensión de captar la verdad dionisiaca para conocer el mundo en su totalidad. Ignora que ese mundo es un devenir caótico que no puede ser encerrado en conceptos. Su condición esencial, como la de un artista creador, es cultivar y crear metáforas que expresen la profundidad de la vida y su aparente contradicción trágica entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En contraste, Nietzsche propone la actitud del hombre intuitivo frente al devenir: ser prudente, no pretender conocerlo todo y reconocer que no se puede saber todo. Para Nietzsche, la verdad es como una mujer que no desea ser vista desnuda; es esquiva, inaprensible, inefable y no reducible al intelecto humano. Solo mediante una experiencia transfigurada o velada puede ser vista, apreciada y vivenciada. La verdad tiene sus razones para ocultarse y, además, disfruta hacerlo. De no respetar ese *pudor femenino*, el hombre tendría que enfrentarse a una diosa desnuda que horroriza, angustia y causa terror.

Así pues, son los impulsos artísticos apolíneo-dionisiacos los que configuran y expresan el devenir, lo real de la existencia, pues forman parte de su naturaleza intrínseca. Asimismo, estos impulsos habitan en el ser humano, lo que hace de su naturaleza algo esencialmente artístico, pero sobre todo trágico; más aún, están más allá de la razón lógica y conceptual, pues son inconscientes. Por ello, una cultura debe expresar en profundidad la verdad trágica mediante un velo que permita a hablar de lo real en la existencia sin ocultarlo ni reprimirlo, antes bien, es necesario la armonía entre creación y destrucción, entre Apolo y Dioniso; solo así se puede afirmar la vida y hacerla más digna de ser vivida.

Por último, es menester mencionar que el joven Nietzsche intentó expresar la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco a través de diversas designaciones: verdad dionisiaca, naturaleza, cosa en sí, devenir, entre otras. Sin embargo, todas estas denominaciones buscan describir el mismo sentimiento que lo inquietaba en su tiempo: lo terrible, lo absurdo, el caos, la destrucción, pero también, la alegría, el gozo, el éxtasis, la belleza, la creación. Esta naturaleza no es, estrictamente hablando, una lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco, sino un juego que, en el fondo, es un abismo dionisiaco. Lo apolíneo es simplemente una manifestación del horror, el absurdo y el caos de la existencia, un momento de ese devenir caótico que, por lo demás, es completamente necesario e inexorable.

En última instancia, por ominosa que sea, la existencia es un abismo dionisiaco en el que se debe vivir, pero, sobre todo, que se debe aceptar. La importancia del Nietzsche

trágico reside en su llamado a decirle a la vida “sí y amén”, tal como lo pide el poeta Zaratustra. Solo con una visión semejante esta aceptación de la existencia podría prepararnos para exclamar, como exige el *demon* nietzscheano: “¿Esto era la vida?, bien, ¡otra vez!”.¹

Referencias

- Beuchot, Mauricio. “El origen de la tragedia y la ‘metafísica de artista’ según Nietzsche”. *Nietzsche: Dos Lecturas Desde La Hermenéutica Analógica*. Laberinto Ediciones, 2017, pp. 86-149.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Editorial Anagrama, 1988.
- Eurípides. *Bacantes*. Editorial Gredos, 2022.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, 1979.
- Maresca, Silvio. “El problema de la verdad en Nietzsche”. *Home-ElSigma*. www.elsigma.com/filosofia/el-problema-de-la-verdad-en-nietzsche/3223.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos Volumen IV (1885-1889)*. Editorial Tecnos, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *La visión dionisiaca del mundo*. Alianza Editorial, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Editorial Tecnos, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya Ciencia*. Editorial Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial, 2016.
- Vaihinger Hans. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Editorial Tecnos, 2012.
- Vásquez Rocca, Adolfo. “La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 29, núm. 1, 2011, pp. 1-16. http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2011.v29.n1.26807
- Weber, Paulina. *Nietzsche: Verdad e ilusión: Sobre el concepto de verdad en el joven*.

¹ “...Amigos míos, ¿qué os parece? ¿No queréis vosotros decirle a la muerte, como yo: ¿Esto era - la vida? Gracias a Zaratustra, ¡bien! ¡Otra vez!»” (*Así habló Zaratustra* 496).