

## QUERER LO TERRIBLE: NIETZSCHE Y EL CONOCIMIENTO TRÁGICO

*TO WILL THE TERRIBLE: NIETZSCHE AND TRAGIC KNOWLEDGE*

**MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ**

Doctor en Filosofía  
Catedrático de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
Madrid /España.  
marrodri@ucm.es  
ORCID: 0000-0001-5495-5548

Recibido: 15/10/2024  
Aceptado: 06/02/2025

*Resumen:* Una de las maneras más directas de acceder al núcleo de la teoría nietzscheana del conocimiento es la de enfrentarse con el tema de la verdad, aunque es indudable que resulta de una complejidad y una profundidad que en un primer momento intimidan al investigador. Este trabajo apuesta por recuperar una propuesta más bien esquemática de los años sesenta del siglo pasado para articular la filosofía de la verdad de Nietzsche, y a continuación, gracias a ella, defender la tesis de que ni la campaña contra la “mentira” metafísico-moral ni el desarrollo de lo que tendríamos que llamar “verdad pragmática” agotan en absoluto la cuestión. Estos niveles del problema de la verdad solo encuentran acomodo coherente, y entonces se clarifican, a partir de un tercer nivel que sería el más importante: el de la verdad trágica o dionisiaca, en el que se condensa lo más propio e interesante de la innovación gnoseológica del filósofo alemán.

*Palabras Clave:* Conocimiento, verdad, tragedia, Dionisos, valentía.

*Abstract:* One of the most direct ways to access the core of Nietzsche's theory of knowledge is by confronting the theme of truth, although it is undoubtedly so complex and profound that it initially intimidates the researcher. This paper aims to revisit a rather schematic proposal from the 1960s to articulate Nietzsche's philosophy of truth and, building upon that, to defend the thesis that neither the campaign against metaphysical-moral “lies” nor the development of what we might call “pragmatic truth” fully exhausts the issue. These layers of the problem of truth only find coherent resolution, and thus become clarified, when viewed from a third level, which would be the most important: that of tragic or Dionysian truth, where the most

distinctive and interesting aspects of the German philosopher's epistemological innovation are concentrated.

*Keywords:* Knowledge, truth, tragedy, Dionysus, courage.

## 1. INTRODUCCIÓN

Una de las maneras más habituales de abordar la compleja teoría nietzscheana del conocimiento sería esa, tan directa, de plantarle cara al tratamiento que de la noción de *verdad* hace el filósofo alemán<sup>1</sup>. No cabe duda de que habría buenas razones para proceder así, entre otras la de que, para poder valorar de forma adecuada la radicalidad de su cuestionamiento de la tradición metafísico-moral de la cultura europea, la reducción al absurdo de la dominante idea de la adecuación o correspondencia del pensamiento/lenguaje con el mundo supone toda una clave de comprensión verdaderamente mayor, privilegiada. Como es bien sabido, Nietzsche desentraña de modo implacable, y casi diríamos espectacular, tanto las inconsecuencias del realismo como las del idealismo de la representación. Para después, en un segundo momento, muy matizado por multitud de observaciones esparcidas por toda su obra, acometer el tránsito desde las ruinas de esta concepción heredada del conocimiento hasta la que aportará su “decisión” de que por “verdad” solo cabría entender el nombre del proceso *activo* de “hacer-verdad”

La verdad no es algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, —sino *algo que hay que crear* y que da nombre a un *proceso* (...): 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». (FP IV<sup>2</sup>, 9 [91], p. 260)

En efecto, la (hipó)tesis de que el mundo es voluntad de poder, y nada más que eso (JGB<sup>3</sup> 36, pp. 322-323), se va a conjugar a la perfección con esta noción performativa de la verdad, tan característica de lo que llamaríamos el constructivismo nietzscheano que según muchos llega a definirlo.

Ocurre una vez más que es el valor para la vida, y no otro, el que justifica la urgencia de emprender la tarea del conocimiento, y ello se va a poner de

---

1 Cfr. Rodríguez González, M.: *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia, 2010, y Rodríguez González, M.: “Saber sobre las pulsiones: ¿sería apropiado hablar de una epistemología nietzscheana?”, en *Estudios Nietzsche*, n° 12, 2012, pp. 147-161.

2 *Fragmentos Póstumos IV* (FP). Edición española dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006.

3 *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. En *Obras completas*. IV, II. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.

manifiesto, ya de entrada, en el reconocimiento de que cualquier explicación vale más que ninguna explicación, es decir, que la reducción de lo desconocido a lo familiar es nuestro modo de mitigar el miedo originario que tiñe inevitablemente la posición humana en el mundo, frente al azar y la necesidad.

Bien es cierto también que hoy sigue siendo relevante la crítica heideggeriana a esta impugnación de la noción de adecuación que lanza Nietzsche tan enérgica como insistentemente. Como si no fuera más que una mera variación del tema del relativismo tradicional, o sea, con el eco del argumento anti-Protágoras adosado a ella, Heidegger llevó nuestra atención, en los célebres seminarios dedicados a su predecesor, sobre la estricta imposibilidad de ir de verdad contra la concepción correspondencialista<sup>4</sup>, de forma similar a los que defienden el entendimiento denominado deflacionista de la verdad característico del criterio semántico: “la nieve es blanca” si y solo si la nieve es blanca<sup>5</sup>. O sea que los que insisten en la llamada “pérdida de la dimensión semántica”, y su recorrido de Nietzsche al Wittgenstein del *Tractatus*<sup>6</sup>, parecen no reparar en que sería nuestra misma gramática la que entraña la noción de adecuación, una noción que por consiguiente habría que tener por indesarraigable, a no ser que queramos renunciar a hablar y a pensar. Porque cuando Nietzsche sostiene que esta idea de la adecuación carece de sentido, claro está que quiere que eso que está diciendo corresponda o se ajuste a lo que efectivamente es el caso, a saber, que carece de todo sentido, o sea, que “refleje” de algún modo lo que efectivamente ocurre. Por lo demás, también Habermas iba a profundizar en esta misma dimensión metacrítica antinietzscheana, asumiendo un perfil restaurador cuando pasa a examinar “la teoría nihilista del conocimiento” de Nietzsche para acabar denunciando el hecho de que desembocaría, a su juicio, en lo que llama el “grandioso subjetivismo” de la doctrina de la voluntad de poder<sup>7</sup>.

Claro que los dos pasan por alto que fue el mismo filósofo el que consideró en su momento toda esta crítica a su crítica que ellos pretenden abanderar, y sin duda lo hizo del modo más lúcido. Justo eso es lo que daría a sus especulaciones sobre el tema de la verdad esa incomparable profundidad paradójica que ha fascinado a tantos investigadores. De momento me voy a limitar a un texto importante, sobre el que volveremos más abajo, en el que Nietzsche asevera que, hasta su siglo, y desde que empezó en el mundo, la humanidad no se habría asimilado más que errores, para a renglón seguido animarnos a probar a asimilarlos verdades, es decir, justo al contrario de lo que siempre se ha hecho. Ahora bien, traigo esto a colación solo porque parece casi indiscutible que no es

4 Cfr. Heidegger, M.: *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, pp. 500 y ss.

5 Cfr. Tarski, A.: *Collected Papers* 3 vols. Boston: Birkhäuser, 2019.

6 Cfr. Cacciari, M.: *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982.

7 Cfr. Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1967; *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1981; *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1982; *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.

sencillo de cuadrar con su reconocido “constructivismo” general. Estas son las paradojas de la verdad nietzscheana, aunque, como sucede a menudo, no hay que temer que llegue la sangre al río si consideramos que lo que Nietzsche está negando rotundamente cuando impugna el adecuacionismo no es sino “el ser”, interpretado como estabilidad de la presencia. Es decir, no “hay”, según su intuición, ninguna estructura estable del mundo que podamos tomar como lo verdaderamente “real”, y no es posible, por lo tanto, que nuestras representaciones mentales o lingüísticas estén en condiciones de reflejarla, o de ajustarse<sup>8</sup>. La intuición trágica nietzscheana se reduce, en una consideración sin duda excesivamente sumaria, a la apasionada afirmación “ontológica” del devenir entendido como continuo cambio. Y en un mundo así, el nuestro, carecería evidentemente de sentido plantearse la corrección o la incorrección de nuestras representaciones psicolingüísticas, habida cuenta además de que somos una parte de la naturaleza, como con contundencia afirmará Nietzsche una y otra vez. Además, en absoluto ocurre lo que Heidegger pretende que ocurra, o sea, que Nietzsche dependa de la metafísica porque en realidad su pensar se limite a invertirla. Y es que, en las coordenadas nietzscheanas, la inversión de “lo real” es lo que vendría a constituir a la metafísica en sí misma. Ni Heidegger ni Habermas, entonces, tendrían mayor interés en comprender el significado del perspectivismo y el fenomenismo propiamente nietzscheanos, tal y como queda expuesto, ya lo veremos de pasada, en el célebre FW 354. De lo que se trata con la verdad, en último término, para Nietzsche, no es sino de «imprimir al devenir el carácter del ser» (FP IV, 7[54], p. 221). O sea que la verdad es una forma de la voluntad de poder.

Por otro lado, sería casi obligado, ¡cómo no!, y por mucho que con ello sigamos rozando el hartazgo tanto propio como del lector, volver a recordar algún fragmento del celeberrimo escrito inédito de 1873/4, porque así caeremos una vez más en la cuenta de que la misma “naturaleza” del medio de representación (y que sea lingüístico significa aquí también que es humano, demasiado humano) invalida la pretensión de capturar una supuesta esencia de las cosas, más o menos inteligible. Sencillamente, carece de sentido hablar del sentido, o sea, de *un* sentido.

Porque en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad: pues aquí aparece por primera vez el contraste entre verdad y mentira: el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer que lo irreal parezca real; dice, por ejemplo, yo soy rico, cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas efectuando cambios arbitrarios e

---

8 Cfr. D'Iorio, P.: “Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche”, *Studia nietzscheana*, 2014, 20.

incluso invirtiendo los nombres. Si esto lo hace de manera interesada y además produce perjuicios, la sociedad dejará de confiar en él y, de ese modo, lo excluirá de ella. (WL<sup>9</sup> 1, pp. 610-611)

La actividad de nuestra facultad de conocer, que vendría a consistir, para decirlo en los términos más generales imaginables, en la elevación del caótico flujo de sensaciones a la intencionalidad normativa consustancial al lenguaje humano, viene a recogerse para Nietzsche, entonces, en la idea de que nuestro entendimiento respondería a la necesidad biológicamente imperiosa de la convivencia social (FW<sup>10</sup> 354), pero no, en absoluto, a ninguna presunta vocación antropológica de exponer el sentido o el ser de las cosas que amueblarían la realidad mundana. De lo que se trata con la elaboración cognitiva, en suma, habida cuenta de su carne lingüística, consciente, hasta lógica o racional, no es sino de asegurar el mantenimiento comunicativo de la relación social entre unos animales, los humanos, que no habrían sobrevivido sin “confiar” más o menos los unos en los otros (FW 354). Pero de ningún modo va buscando la naturaleza lo que habíamos entendido por “conocimiento”<sup>11</sup>, dado que el lenguaje humano no puede ser la expresión “adecuada” de la realidad.

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso. Pero, partiendo del estímulo nervioso, inferir además una causa existente fuera de nosotros, eso ya es el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. Si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza fuese asimismo lo único decisivo a la hora de fijar las designaciones, ¡cómo íbamos a poder decir: «la piedra es dura», como si conociéramos lo «duro» de otra manera y no únicamente en cuanto excitación del todo subjetiva! (WL 1, p. 611)

Esta caracterización de la representación lingüística que aquí Nietzsche pone en obra, sin duda en el marco de un vitalismo filosófico arraigado en la novedad de una época revolucionada por el darwinismo, conducirá de forma natural a la centralidad de la categoría de *interpretación* que elaboran el perspectivismo y el fenomenalismo específicamente nietzscheanos (FP IV, 7[60]; FW 354). Ahora bien, en este terreno, ya tan manido por los comentaristas, convendría matizar, sería oportuno “mirar con cuidado”. Si bien es cierto que en este famoso apunte de 1886 Nietzsche había empezado escribiendo: «Contra el

---

9 “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Obras completas I. Escritos de juventud*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011, 609-619 pp.

10 *La gaya ciencia*, en *Obras Completas III, Obras de madurez I*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014, pp. 868-869.

11 «Kant cree en el hecho del conocimiento: lo que quiere es una ingenuidad: *¡el conocimiento del conocimiento!* “¡El conocimiento es un juicio!” ¡Pero el juicio es una *creencia* de que algo es de tal y cual manera! ¡Y *no* conocimiento!» (FP 1886, 7[4], p. 195). *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*. Vol. IV.

positivismo, que se queda en el fenómeno “solo hay hechos”, yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* “en sí”; quizás sea un absurdo querer algo así». (FP IV, 7 [60], p. 222).

También lo es que, en su “realismo” del final, si es que podemos usar precavidamente el término, tal vez en el sentido del realismo *interno*, no había tenido el filósofo empacho alguno en reivindicar la conquista del “sentido de los hechos”, la conquista lograda gracias a los métodos científicos, como la aportación más relevante de su siglo XIX. En las ciencias humanas, en la historia y la filología, donde el filósofo sobre todo se sitúa, hemos aprendido por fin a “leer bien”, es decir, a respetar el sentido del texto sin intercalar interpretaciones meramente subjetivas que distorsionen lo que expuso su autor. Y eso sería precisamente la famosa *Redlichkeit*, la honestidad intelectual que se requiere para reconocer el sentido genuino de lo que uno ve, por mucho que no le guste o que le guste verlo de otro modo:

Yo llamo mentira a no querer ver algo que uno ve, a no querer ver algo *del modo en que* uno lo ve: no se tiene en cuenta aquí si la mentira tiene lugar ante testigos o sin testigos. La mentira más frecuente es aquella con la que uno se miente a sí mismo; el mentir a otro es, relativamente, un caso excepcional. (AC 55<sup>12</sup>, p. 758)

Hasta se podría decir, llevándole la contraria a un jerarca nazi que en alguna ocasión hizo un comentario de sentido inverso, que lo verdadero, lo real, es justamente “lo que no me gusta”, aquello que Ortega y Gasset, con tanto tino, acertaría en llamar “la contravoluntad”. De modo que no todas las interpretaciones son iguales o valen lo mismo, las hay nobles y las hay ruines o bajas, pero también las hay, por cierto, *más verdaderas* que otras. Desde su profesión de filólogo, posición de verdad privilegiada, va Nietzsche a poder hacer del método, sin duda “científico”, pero incluyendo a su genealogía a partir del histórico-crítico, no otra cosa que el arte del bien leer, o sea, el ejercicio de la buena interpretación o de la interpretación (más) verdadera.

Ahora bien, la (posibilidad de) conciliación de estos dos extremos aparentemente contrapuestos (tal vez) la encontraremos en las palabras con que continúa este fragmento, hasta el final:

«Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado añadido, algo puesto por detrás. — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.

---

12 *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. En *Obras completas IV*, II. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

En la medida en que la palabra «conocimiento» tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, «perspectivismo».

Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos. (FP IV, 7 [60], p. 222).

## 2. IDEA DE LOS TRES NIVELES

2.1. Entre algunos de los más destacados investigadores nietzscheanos se habría venido difundiendo en los últimos años la idea de que el problema de la verdad en el pensamiento de Nietzsche es desde hace ya bastante tiempo un tema resuelto sobre el que no valdría la pena insistir, en el sentido de que ya se habría impuesto en la *Nietzsche-Forschung* una nada habitual unanimidad al respecto. Por eso un libro tan académico y voluminoso como el que había recogido la tesis doctoral de Jean Granier sobre *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*<sup>13</sup> carecería de verdadero interés en nuestra actualidad. Es cierto que hay por lo menos un sentido en el que a mi entender esta afirmación está justificada. Cuando comencé a trabajar, hace un buen montón de años, sobre la crítica nietzscheana a la idea de la adecuación considerada como la base de las nuevas teorizaciones sobre la verdad del filósofo alemán, ejercía sobre los investigadores el efecto fascinante de un problema filosófico difícil, y por si ello fuera poco abordado en un planteamiento en buena medida original e intrincado. Pero no se puede dejar de considerar que no solo sucede que la problemática nietzscheana de la verdad en absoluto ha dejado de resultar interesante, sobre todo en nuestros días de la famosa posverdad, sino que además aquella obra de Granier nos había aportado una escueta esquematización extremadamente útil de una gran cantidad de observaciones de Nietzsche al respecto, desperdigadas por los cuatro costados de su obra. Recordemos aquí tan solo que Granier distingue muy bien tres niveles que hay que mantener separados en la problematización del filósofo, si es que se desea hacer tratable su extremada complejidad: en primer lugar, por supuesto, aquel que se puede denominar con este autor la «anti-verdad» de la metafísica; en segundo lugar, la verdad «pragmática» que nos abre lo que María Zambrano llamaba «la casa del hombre», desde la construcción artística a la científica; y por último *la verdad dionisiaca*

---

13 Paris: Éditions du Seuil, 1966. Por aquellos años iba a aparecer alguna crítica de la obra que subrayaba con mucho énfasis, y más bien peyorativamente, su carácter profesoral, con todos los vicios que tal carácter al parecer implicaría, como por ejemplo la del mismísimo François Châtelet. Pero el comentario al que aquí me refiero, en concreto, se lo pude escuchar a Diego Sánchez Meca.

que podríamos caracterizar también en los términos en que lo iba a hacer Clément Rosset andando el tiempo: *la revelación trágica*.

2.2. Como se ha indicado más arriba, tal vez el modo más productivo de plantear el problema del conocimiento en Nietzsche, aunque no me atrevo a asegurar que sea por ello también el más profundo, ha venido siendo partir de su cuestionamiento radical de la tradicional idea filosófica que hace de la verdad *correspondencia* o *adecuación*, ya desde la absoluta confianza depositada en ella por Aristóteles en los libros de la *Metafísica* y en los de su *lógica*<sup>14</sup>. Como la creencia de que “S es P” compone ambos elementos, el sujeto y el predicado, y la de que “S no es P” los separa, resulta que «(...) está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que está unido está unido. Pero está en lo falso el que piensa lo contrario de lo que en circunstancias dadas son o no las cosas»<sup>15</sup>. Poner, en ese medio de representación del animal racional que es el lenguaje en tanto *lóγος*, como unido o separado aquello que, en el ser o la realidad, se halla unido o separado, eso sería, sencillamente, *decir verdad*, en suma el destino del hombre: «Lo falso es decir de lo que es de tal manera, que no es de tal manera, o decir de lo que no es de tal modo, que es de tal modo. Lo verdadero consiste en decir de lo que es así, que es así, y de lo que no es así, que no es así»<sup>16</sup>. Y el presupuesto que se ha tenido que cumplir para que haya sido siquiera posible definir la verdad de esta manera, o sea, como *corrección de la representación*, para decirlo al heideggeriano modo<sup>17</sup>, lo habría dilucidado perfectamente uno de los especialistas más destacados en el estagirita.

Parece claro, como dice W. Jaeger, que Aristóteles es el primero que “rompe el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el *lóγος* y el *όν*”, así como el primero que elabora una teoría de la *significación*, es decir, de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como *signo* y el ser como *significado*<sup>18</sup> (Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Taurus, p. 98)

En definitiva, incluso dando entrada en todo este planteamiento inaugural de la Antigüedad a las importantes modificaciones que iban a suponer los diversos trascendentalismos a partir del representacionalismo cartesiano, lo que nunca se habría puesto en duda es la profunda convicción de que «sea lo que

---

14 Cfr. Rodríguez González, M.: “Lenguaje y verdad en Aristóteles”, en *Pensamiento*, núm. 184, vol. 46, octubre-diciembre 1990, 385-402.

15 *Met.* IX, 1051 b1.

16 *Met.*, IV, 1011 b 25.

17 Cfr. Heidegger, M.: *Nietzsche I*, pp. 412 y ss.

18 Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, p. 98.

sea lo que exista, poseerá la misma estructura lógica que lo que pensamos y decimos, e inevitablemente»<sup>19</sup>.

Pues bien, sería justo este presupuesto, el exhumado por Aubenque en su estudio de la filosofía aristotélica, aquello de lo que va a prescindir Nietzsche sin demasiadas contemplaciones. Y solo si tenemos esto en cuenta nos libramos de la objeción que le puso Heidegger a nuestro filósofo, en realidad la de siempre: que todo cuestionamiento de la adecuación (*adaequatio*, *ὁμολωσις*) tiene que presuponer la validez de la adecuación, el argumento anti-Protágoras. Puesto que la tal validez, que al parecer todos suponemos al hablar y al escribir, sería de todo punto inviable, y por la sencilla razón de que no podemos saber qué cosas ajustar ni cómo ajustarlas. Ya se mencionó que D'Orio habría hecho un comentario muy interesante, así como de pasada, en relación con este punto, a un párrafo importante para nosotros del libro III de FW, el que lleva número 110, dedicado por Nietzsche al asunto del origen del conocimiento.

In Nietzsche (...) cade definitivamente l'idea che la verità si raggiunga per adeguamento a una struttura data e immutabile; può sembrare strano, quindi, che a proposito di questi schemi generali assimilati Nietzsche parli di errori, perché, se non c'è verità assoluta nemmeno può esserci errore assoluto. Nietzsche usa la parola errori per indicare le categorie che sono agli antipodi di quella che considera la caratteristica più generale di tutto ciò che esiste: il continuo mutamento. Gli esseri organici non hanno tuttavia alcun mezzo, per dominare il flusso delle forze, che semplificare e uniformare le loro percezioni<sup>20</sup>

Así que, si Nietzsche tiene que aplicarse a la meticulosa reducción al absurdo de la idea de la verdad como adecuación, es porque, sencillamente, la revelación trágica, para un profesor de filología clásica inspirado, entre muchísimos otros, por los fragmentos de Heráclito, excluiría categóricamente cualquier sentido del mundo que implique ni por lo más remoto una estructura “dada e inmutable” (de la realidad o como la realidad). Dicho de otro modo, la posición nietzscheana del mundo como devenir tiene la eficacia de desvelarnos la no-verdad o mentira metafísico-moral, nos lleva a pensar la metafísica en cuanto no-verdad o anti-verdad, como “mentira”, como si dijéramos no como mero error. Ciertamente es que habría errores necesarios para la vida humana, y sin duda no son pocos. Pero justo en este sentido de la palabra “error”, el positivo según Nietzsche, la metafísica y la moral no serían en absoluto errores sino algo bien distinto: mentiras, son “mentiras” perniciosas la metafísica y la moral, en el sentido de que estorban o incluso hacen inviable el crecimiento potenciador de la vida, condenándonos a la conservación más neurótica. En suma, con ello

19 Reguera, I.: *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1980, p. 85.

20 D'Orio, P.: “Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche”. *Contexta*, 2015, 20.

venimos a parar a la categoría del “doble” de la que nos hablará Rosset. Y por supuesto que lo que va a ocupar sobre todo a Nietzsche es el señalamiento del interés humano en la mentira de que habría verdades *absolutas* y por lo tanto errores absolutos<sup>21</sup>.

2.3. Que todo sea “interpretación”, incluso se diría que, en último término, Poesía, *Dichtung*, no tendría nada que ver, en absoluto, con que todo sea “subjetivo”, porque el blanco de la campaña antimetafísica emprendida por el filósofo no es sino la idea de *sujeto*. No hay intérprete tras la interpretación, el intérprete es añadido por lo que podemos llamar la necesidad antropológica o mejor, antropogénica. Lo que habrían hecho la metafísica y la moral es absolutizar delirantemente como verdades, coagulándolas en la eternidad, por así decir, las estructuras lingüísticas que conforman “la razón” con la que hemos construido lo que Zambrano iba a llamar “la casa del hombre”, esos errores tan creativos y de notorio rendimiento vital para nuestra especie. Eso es a fin de cuentas la verdad en el sentido humano de la palabra, es la “falsificación” creadora de lo que va a contar como “real” para nuestra perspectiva.

“Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás.—¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis». (FP IV, 7 [60], p. 222)

Decir que «el “sujeto” no es nada dado» vendría a ser lo mismo que decir que no hay ningún sentido del mundo, ya que el rechazo nietzscheano apunta a la fuente moderna de todo sentido. Pero si no lo hay, si no hay ningún sentido, no es porque el mundo carezca de sentido, sino antes bien por la razón contraria: lo que le sucede al mundo es que tendría *incontables* sentidos, y eso es lo que significa propiamente el perspectivismo nietzscheano. Las perspectivas son pulsionales, no solo ven sino sobre todo desean. No hay ningún sujeto interpretante porque las pulsiones nietzscheanas, los *Triebe*, no pueden pensarse como sujetos en el sentido tradicional, al estar contrapuestos en cierto sentido que es básico al ámbito de la conciencia y el lenguaje, aunque en una continua y enigmática comunicación con él. Como el *alma* es para Nietzsche una estructura social de muchas pulsiones o impulsos, entonces la actividad interpretativa de cada uno de ellos, y de todos a la vez en el juego de sus relaciones mutuas, no tiene nada que ver con la producción de sentido por parte de ninguna unidad trascendental autoconsciente. Lo que Nietzsche quiere dejar bien claro, una vez más contra los metafísicos, es que «son nuestras necesidades *las que interpretan*

---

21 El mundo como cambio incesante, por otro lado, sería sin duda la lección inmediata de la física contemporánea (cfr. Bunge, M.: *Matter and Mind. A Philosophical Inquiry*. Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer, 2010).

*el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de *ansia de dominio* (*Herrschafts*), cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos» (FP IV, 7 [60], p. 222). De manera que, en el caso más que dudoso de poder seguir hablando de una constitución de sentido, en el sentido tradicional moderno de la expresión, habría que hablar de relaciones de fuerzas enfrentadas que “buscan” el poder las unas sobre las otras, como “foco de constitución de sentido”. Pero esto sería, sin duda, forzar el lenguaje casi hasta un extremo ridículo.

El sentido pragmático de la verdad en el “constructivismo” nietzscheano, si ampliamos ahora nuestra mirada hasta llevarla más allá de lo humano, toda la doctrina del perspectivismo, que en último término va de la mano con la de la voluntad de poder, se puede deducir sin problema mayor de la crítica de Nietzsche a la sobreestimación moderna de la conciencia en el sentido psicológico del término (*Bewusstsein*), crítica en la que ve a Leibniz como el gran precursor filosófico (FW 357). Para decirlo en dos palabras, y haciéndole el juego paródicamente al adecuacionismo al decirlo, lo que nuestro filósofo defenderá es que todo proceso de *concienciación*, o de traída a conciencia (porque hay que entender que la conciencia no es una facultad sino un proceso), implica por necesidad la *falsificación* del contenido inconsciente concienciado. La conciencia psicológica nos encierra a los humanos en la cárcel del lenguaje y la lógica, tirando la llave a continuación. Esa cárcel de la identidad es la perspectiva humana, una “relativa estupidez” como cualquiera otra, y por definición. *Solo* es eso, y la manera que tiene Nietzsche de generalizarlo es con la afirmación de que toda posición de identidad implica falsificación porque opera una simplificación verdaderamente brutal. La idea del *Übermensch* significa, desde este punto de vista nietzscheano, que debemos superar la perspectiva humana aspirando a nuevos infinitos, puesto que el mundo se habría hecho de nuevo así, infinito.

Este es el auténtico fenomenalismo y perspectivismo tal como yo lo comprendo: la naturaleza de la *conciencia animal* implica que el mundo del que podemos ser conscientes es solo un mundo de superficies, de signos, un mundo generalizado, vulgarizado, — que todo lo que se vuelve consciente precisamente por ello *se vuelve* plano, exiguo, relativamente tonto, general, signo, señal gregaria; que a todo volverse consciente está unida una gran y radical corrupción, falsificación, superficialización y generalización. (FW 354, p. 869)

### 3. CONOCIMIENTO TRÁGICO

3.1. Lo primero que deseo subrayar aquí es que ninguno de los dos “niveles de la verdad” anteriormente considerados, el de la mentira metafísica y el de la verdad pragmática, por mucho que sean coherentes entre sí hasta el punto de que cada uno de los dos nos remite al otro, puede ser visto como autosuficiente, en el preciso sentido de que, a nada que se reflexione, salta a la vista que todo sucede *como si* faltara lo fundamental o hubiera una laguna casi diríamos que abismal, una ausencia que arrebataría todo sentido a la dialéctica de los dos. La impresión inevitable es que se trata justo de eso hasta este punto en el que estamos ahora, de una teoría de la verdad notoriamente incompleta que solo nos ofrece restos o residuos de algo que sería lo de veras importante, pero que por el momento se nos escamotea. Porque si la anti-verdad metafísico-moral y la verdad del perspectivismo performativo han de significar algo en vez de colgar las dos suspendidas en el aire, por así decir, y por muy estrecha que sea su relación recíproca, entonces tenemos que sentir la necesidad del tercer elemento, solo en conexión con el cual quedará aclarada la situación relacional de los otros dos. Es la verdad que hay que llamar *trágica* o *dionisíaca* la que se viene a constituir previamente, de antemano, como el polo básico desde el que se haría del todo esperable o casi forzosa la verdad pragmática, habida cuenta de que la especie humana existe ahora y ha existido con anterioridad durante una buena cantidad de siglos o de milenios. Y, en segundo término, su necesidad como verdad *originaria* también se echaría de ver del modo más palmario cuando intentamos pensar el nivel de la mentira adecuadamente, o sea, como nivel que es de la *anti-verdad* el de la metafísica y la moral. Pues la verdad metafísica resulta ser, para Nietzsche, una inversión que habría puesto cabeza abajo o dado la vuelta a la situación *natural* que fue y por supuesto continúa siendo el punto de partida o el origen tanto nuestro como de todo lo demás, es decir, la fuente de la mentira, pero también de la construcción de la casa del hombre, porque en este último sentido lo que es divino es precisamente la mentira. Ya hemos aludido a una caracterización heraclíteica de esta verdad del origen que probablemente resulte demasiado fácil, pero lo que no es nada sencillo es reparar en que hay que tomarla como verdad radicalmente *insignificante*, por supuesto que en términos de un cambio incesante que casi estaría pidiendo a gritos desde el comienzo la imagen del círculo como clave y guía cosmológica<sup>22</sup>.

Por otra parte, en segundo lugar, este (tercer) nivel de la verdad de lo trágico, el fundamental, sin duda que conllevará, pues en su centralidad da sentido a todo lo demás, que desde el punto de vista *sensu stricto* nietzscheano la posible “teoría del conocimiento” generada sea principalmente una doctrina que reflexiona sobre lo que llamamos el conocimiento trágico, junto con todo lo que vendría a significar. Con esto queremos decir que sería en esta dimensión radical

---

22 «*Circulus vitiosus deus*» dice Nietzsche en JGB 56.

u originaria donde se condensa toda la relevancia y la especificidad de la actividad cognitiva a la que Nietzsche mismo iba a consagrar toda su vida lúcida *personal o biográficamente*. Si para él la filosofía que de verdad importa es la que se constituye en el ámbito de lo universal, como no puede ser de otro modo puesto que Nietzsche habría decidido en un determinado momento asumir con toda seriedad la máscara del filósofo, sin embargo y a su juicio, tal cosa implicará, por paradójico que parezca, partir de experiencias singulares, o bien, para ponerlo en sus mismos términos, la filosofía habrá de ser entendida como un conjunto de *confesiones* y memorias de carácter personal. Pero entonces hay que concluir que el sentido genuinamente nietzscheano del conocer es el que se ha llamado existencial<sup>23</sup>.

Poco a poco se me ha ido desvelando lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora, a saber: la autoconfesión de su autor y una suerte de *mémoires* involuntarias e inadvertidas; asimismo, que fueron las intenciones morales (o inmorales) las que constituyeron el verdadero núcleo vital de cualquier filosofía y a partir del cual crecía cada vez la planta entera. En efecto, para saber cómo han surgido realmente las más remotas afirmaciones metafísicas de un filósofo es bueno (y prudente) preguntarse antes que nada: ¿a qué moral quiere esto (quiere él) llegar?

Por consiguiente, yo no creo que una «pulsión de conocimiento» sea la madre de la filosofía, sino que es otra pulsión la que, aquí como allí, solo se ha servido del conocimiento (iy del desconocimiento!) como un instrumento suyo. Pero quien considere las pulsiones fundamentales del hombre con arreglo a cómo han practicado su juego, precisamente aquí, en cuanto genios (o demonios o duendes —) *inspiradores*, descubrirá que todas ellas ya han practicado alguna vez la filosofía, — y que cada una de ellas se gusta demasiado representándose como la finalidad última de la existencia y como legítimo *señor* sobre todas las demás pulsiones. Pues toda pulsión es dominante: y como *tal* intenta filosofar. (JGB 6, p. 300)

3.2. En una carta del 2 de diciembre de 1887 (BVN, 960), enviada desde Niza, Nietzsche le responderá al brillante crítico literario y cultural danés, Georg Brandes, en Copenhague, sin duda congratulándose, pero no de tener en él desde hace poco un lector más, sino de la categoría de ese lector, pues le reconoce como “un buen europeo y misionero de la cultura”<sup>24</sup>. Nietzsche habría tenido siempre muy pocos lectores, y así se lo cuenta él mismo al que ya se va

---

23 Y entonces Dennett tendría razón con el exótico rótulo de “existencialismo” que aplicó al pensamiento de Nietzsche en *La peligrosa idea de Darwin*. (Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2015). Pero traigamos a la memoria el género de las *Confesiones* practicado de forma tan lúcida por María Zambrano.

24 BVN, en Friedrich Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio.

convirtiéndose entonces en amigo, pero, eso sí, muy selectos, por ejemplo, Hugo Bauer, “el viejo hegeliano”, por ejemplo Wagner, Burckhardt, Hans von Bülow, Hyppolite Taine y el poeta suizo Keller. Y más adelante, refiriéndose a lo leído en la carta anterior del danés, Nietzsche le reconocerá que, desde cierto punto de vista, es verdad que sus obras pueden considerarse “alemanas puras”. Y esto lo quiero enfatizar, puesto que si nos atenemos al sentido que Brandes había puesto en juego en la carta a la que está contestando ahora su corresponsal, que sean alemanas “puras” no significa otra cosa que Nietzsche *las escribió para sí mismo antes que para los demás*. Justamente por eso son sus obras profundas y originales, sencillamente porque están escritas para sí mismo, es decir, *porque en ellas lo individual no se oculta*. Justamente es este el sello de lo que estamos llamando aquí el conocer trágico.

Lo que llegaría a su cénit, por descontado, en el *Ecce homo*, como una modalidad epistémica que apunta al descubrimiento repentino de *lo que se es o lo que uno es*, y por lo tanto se basaría no tanto en la inteligencia como destreza razonadora sino en la virtud más nietzscheana o del todo transvalorada, que sería la de la valentía. Para avanzar en el conocimiento trágico, en efecto, hay que ser ante todo valiente, porque se requiere valor para atreverse a declarar lo que se ve, y declararlo tal y como se lo ve, sin ceder a la tentación de huir de lo que vemos, que nos asiste en generosas dosis a todos los humanos. El conocer trágico tiene como condición el atrevimiento de cancelar las represiones<sup>25</sup> que han ido amueblando eso que Rosset denominará “el doble”<sup>26</sup>, esa burbuja más o menos confortable, al abrigo de lo real, en la que, casi sin excepción pero en diferentes grados de oposición a “lo real”, nosotros viviríamos.

Que el conocimiento se supedite a la vida vendría a significar, también, que el problema fundamental del conocimiento trágico no sería el conocimiento como tal, como si se tratara de una gnoseología histórica más que añadir a la lista, en absoluto, sino el de la justificación del valor de la existencia, de la vida humana sea del tipo que sea o en cualquiera de los casos imaginables. Como se sabe, en el siglo XIX, sobre todo a partir de Schopenhauer, ese problema de si vale la pena vivir llegaría a alcanzar la centralidad de la preocupación filosófica en nuestro mundo occidental. El problema del conocimiento, para Nietzsche, va a consistir en la posibilidad de diseñar una concepción o representación filosófica de la vida humana tal que haga posible que nunca reneguemos de ella, nunca deseemos abandonarla. Desde los estoicos sabemos que el punto crucial no es tanto nuestra vida sino la idea de vida con que vayamos a vivirla, y en

---

25 *Verdrängungen*, en el sentido schopenhaueriano que va a ser más o menos el mismo que el freudiano posterior (Cfr. *Complementos al Libro III de El mundo como voluntad y representación*, 32: “Sobre la locura”, pp. 388 y ss.). Edición de R.R. Aramayo para F.C.E. / Círculo de lectores: Madrid, 2003.

26 De Rosset nos interesarían especialmente *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona: Tusquets, 1993, y por supuesto *La filosofía trágica*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

esa línea general iría nuestro filósofo. Pero para zanjar esta cuestión tan debatida iba a llegarle a Nietzsche un día “el gran liberador”.

*In media vita.* — ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, — desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento — ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! — Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, — para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen sus sitios para danzar y luchar. «*La vida un medio del conocimiento*» — ¡con este principio en el corazón no solo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria? (FW 324, p. 847).

Vivir la propia vida como si se tratara de un experimento, asumiendo para con toda creencia en principio viable una actitud escéptica como inflexible punto de partida:

No nos dejemos engañar: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la *libertad* que procede de la fuerza y la superfuerza del espíritu, se *prueban* mediante la *skepsis*. Las personas de convicción no se han de tener en cuenta en modo alguno en todo lo que es fundamental sobre el valor y el no valor. Las convicciones son prisiones. (AC<sup>27</sup> 54, p. 757)

Solo dar cabida a aquella creencia que se pueda poner a prueba, en el sentido de someterla a experimentación, o sea, tomarse en serio solamente la creencia o la idea filosófica que nos permita comprobar en la concreción del día a día si es que se puede vivir con ella y cómo se vive con ella, hacer entonces “algo que nunca se habría hecho en las Universidades”, solo eso va a justificar la vida humana de forma inmediata, por amarga que sea en ocasiones, llegando uno hasta el punto no solo de aprobarla sino de desearla y de desear *incluso* su repetición indefinida. Dicho de modo más llano, y por usar la interesante jerga que Nietzsche heredará de su admirado Stendhal, el único modo digno y seguro de vivir una vida rica de sentido es dejarse guiar por “la gran pasión” que a uno le posea, sea el amor sexual, como fue al parecer el caso del escritor francés<sup>28</sup>, sea la pasión del conocimiento que ardía siempre en el filósofo alemán, y que él supo reconocer en su enorme importancia determinante en el decisivo

---

27 Es muy instructivo a este respecto el estudio de J. Berry: *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2011.

28 “Que todos los días de su vida estuvo enamorado de una mujer, o por lo menos creyó estarlo”, como comentó de él alguien que le conoció muy bien.

intervalo que lleva de *Aurora* a *La gaya ciencia*, incluyendo en esta última obra su quinto libro<sup>29</sup>.

Estamos ante una cierta refutación que a la vez extrema y elimina un elemento estoico muy sobresaliente de la primera modernidad. Si conocer es la actividad propiamente dicha, para Descartes o Spinoza, y por eso la pasividad de las emociones y los sentimientos debe ser redimida por el varón sabio al mediarla por el examen racional logrado en “la dura meditación solitaria”<sup>30</sup>, la revolución nietzscheana en este punto va a hacer depender la misma actividad cognitiva del oscuro fondo pasional que nos impulsa a la acción sin que tengamos apenas noticia de ello:

Durante muchísimo tiempo se consideró que el pensamiento consciente era el pensamiento sin más: solo ahora alborea en nosotros la verdad de que la mayor parte de nuestra actividad espiritual transcurre de modo inconsciente, sin ser sentida; pienso sin embargo que estos impulsos que luchan aquí entre sí sabrán hacerse sentir y hacerse daño *unos a otros* — : ese violento y súbito agotamiento que afecta a todos los pensadores puede tener allí su origen (es el agotamiento en el campo de batalla). Si, quizás haya en nuestra interioridad en lucha algún *heroísmo* oculto, pero ciertamente nada divino, que repose eternamente en sí mismo, como pensaba Spinoza. El pensamiento *consciente*, y especialmente el del filósofo, es la especie de pensamiento menos vigorosa, y por ello también la relativamente más suave y apacible: y por eso es precisamente el filósofo quien más fácilmente puede ser inducido a error sobre la naturaleza del conocer. (FW 333, p. 851)

3.3. La tarea del conocimiento entendida a la nietzscheana estaría como envuelta en una atmósfera *marcial*, teniendo bien presente que tanto Sócrates como Descartes, los patrones del pensamiento de Occidente, antiguo y moderno, fueron además de pensadores *soldados*, cosa en absoluto casual. Porque el humano consagrado al conocimiento, en tanto poseído por la pasión de Nietzsche, es un filósofo-guerrero ejercitado en las mil y una batallas de la contienda cultural, como diríamos hoy. También lo vimos más arriba, para dedicar nuestra vida al conocimiento, sin duda una «loca» tarea (JGB 230) puesto que carece de porqué, lo que se requiere por encima de todo es *valentía*. Serían, por una parte, la alegría de la victoria, incluso la risa de haber explorado el ámbito del peligro palmo a palmo<sup>31</sup>, y por otra el haber salido con bien de la dura

---

29 Y la referencia obligada sería por supuesto Brusotti, M.: *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin / New York: De Gruyter, 2011.

30 Cfr. Descartes, R.: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion, 2018.

31 Cfr. Sutter, L. de: *Elogio del peligro*. Madrid: Herder, 2024.

refriega contra nosotros mismos, las dos señales inequívocas de que la vida del conocedor es siempre una vida amable, incluso en sus laberintos más tétricos.

Es verdad que la filosofía que ejerce y persigue el filósofo nietzscheano, de por vida y de cualquier época, debe ser considerada básicamente como la mejor representación posible de la vida, pero entendiendo aquí tal excelencia desde el criterio epistémico y ético de la “eficacia”, también personal, en el combate cultural generalizado, posterior a la muerte de Dios. La filosofía o la gaya ciencia buscada, ya lo sabemos, es aquella que nos vaya a permitir no renegar nunca de la vida entendida de ese filosófico modo. Y esa manera es la propia del conocimiento trágico o dionisiaco. Un tipo de conocimiento que vuelve a ser recomendable o incluso exigible en una coyuntura histórica como la nuestra. Para Nietzsche, en el fondo, no tenemos otra salida que la de asimilarnos verdades. Si lo hacemos, sería la primera vez que lo hacemos puesto que, hasta el momento de Nietzsche, la humanidad no habría vivido más que de errores (FW 110). Hasta el presente, la verdad no fue sino verdad simplemente pragmática, o sea, construcción social posibilitadora de una vida, la *humana*, que se nutre de los errores poéticos de la conciencia y el lenguaje, del número, la lógica y la matemática. En definitiva, de la “razón”. Pero ahora sucede que venimos encontrando cada vez más interesante una existencia capaz de, bien al contrario, transformar *verdades* en carne y sangre, si es que acaso la verdad permite ser incorporada, asimilada. Algo que no sabemos y de lo que con toda justificación dudamos, muy probablemente con esto iríamos más allá de lo humano. Por supuesto que aquí de lo que se trata es de esa verdad considerada “originaria” que es la verdad trágica. Este terrible experimento de la humanidad, imperativo una vez llegada la hora justa que es la del «gran mediodía», volverá a hacer de nuestra vida algo en extremo apasionante, y por eso habría que decidir a interesarse en ese peligro supremo.

El pensador: es ese ser en el que el impulso de verdad y aquellos errores conservadores de la vida luchan su primera lucha, una vez que el impulso de verdad se ha *acreditado* como un poder conservador de la vida. En relación con la importancia de esta lucha, todo lo demás es indiferente: se plantea aquí la pregunta última por la condición de la vida, y se hace el primer intento de responder a esa pregunta con el experimento. ¿Hasta qué punto soporta la verdad la incorporación? — esa es la pregunta, ese es el experimento. (FW 110, p. 796).

Hemos terminado descubriendo que el hombre teórico es incapaz de cumplir su promesa, la promesa no tanto de conocer sino de *corregir el ser* (GT<sup>32</sup> 13). Por consiguiente, para manejarnos de otra manera mejor en el entramado salvaje del azar y la necesidad, habrá que encauzar el futuro por la senda de la

---

32 *El nacimiento de la tragedia*. En *Obras completas I*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011.

antiquísima y a la vez tan joven cultura trágica. Una filosofía de este tipo en realidad depende de una *sabiduría* muy concreta de la que no sería posible *dar razón*. O sea, esta clase de filósofo a partir de Nietzsche va a depender invariablemente de una intuición o una revelación que es la que Rosset llamó *revelación trágica*. Todo el orden, toda la estabilidad del mundo queda de repente arruinada, destrozada por el resbalón casual del albañil en el andamio<sup>33</sup>, ese albañil de Rosset, joven y fuerte, contento de la vida. Inopinadamente irrumpirá, una y otra vez, la brutalidad del absurdo, del sinsentido, esa teja incalculable que convierte en nada la tela de araña del cosmos como totalidad ordenada, tejida incesantemente por las culturas humanas.

Claro que no es nada fácil distinguir el *conocimiento* trágico de la *sabiduría*, o sea, de una especie de sabiduría más bien concreta, y ahora no voy a entrar en la cuestión de si toda sabiduría genuina es o no es necesariamente trágica, aunque desde luego me inclino a pensar que sí. Porque el pensador de este tipo trágico, como decimos, en último término dependería de una “revelación” muy probablemente juvenil, como les ocurrió a Spinoza y a Hume, entre otros, pero en esta línea nuestra sobre todo tenemos que reseñar a Schopenhauer. A Nietzsche le iba a pasar lo mismo, por supuesto, pero en unas circunstancias y a una edad en las que él casi *tuvo* que confundirse. Al principio de su carrera, a la inmemorial “sabiduría de Sileno”<sup>34</sup>, ese sátiro del cortejo de Dionisos, la fue a dar por resucitada en la obra de sus maestros, el filósofo pesimista y el músico de la ópera total. Pero ya en el libro V de *La gaya ciencia* comprobamos con toda certeza que nuestro filósofo se había sabido librar del error juvenil que le tuvo en cierto modo lastrado. En efecto, para la teoría del conocimiento trágico va a resultar casi constitutiva la distinción nietzscheana entre *pesimismo romántico* y *pesimismo dionisiaco*<sup>35</sup>.

¿Qué es el romanticismo? Todo arte, toda filosofía puede considerarse como un medio de curación y de ayuda al servicio de la vida que crece, que lucha: presuponen siempre el sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de seres que sufren, en primer lugar los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, que quieren un arte dionisiaco e igualmente una visión y una comprensión trágica de la vida, — y en

---

33 Cfr. Rosset, C.: *La filosofía trágica*, *op.cit.*, p. 19

34 Estas célebres palabras de Sileno, en las que se compendiaría su inmemorial sabiduría trágica, las va a citar Nietzsche en diversos lugares de su obra, más o menos tal y como las recoge Aristóteles. Por ejemplo, el siguiente: «Lo más excelente para todos los humanos, hombres y mujeres, sería no haber nacido en absoluto. Lo segundo mejor, sin embargo, después de haber nacido, es morir lo más pronto posible» (*Das Geburt des tragischen Gedankens*, 2, un escrito preparatorio de NT, datado en 1870 y traducido directamente de la edición de *Nietzschesource*).

35 Calificativo este preferible al de “clásico”, piensa Nietzsche, puesto que “clásico” estaría completamente desgastado. Es por otro lado interesante recordar que, como iba a comentar su estudioso Rafael del Hierro Oliva, Rosset no es de ningún modo «un Cioran cualquiera» porque contra ello le inmuniza el don de la alegría. Pues bien, en el abismo que hay entre Rosset y Cioran creo reconocer el que separaría al pesimismo romántico del pensamiento verdaderamente trágico.

segundo lugar los que sufren por el *empobrecimiento de la vida*, que con el arte y el conocimiento buscan el reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura. (FW 370<sup>36</sup>, pp. 884-885).

Si según sus propias palabras, el filósofo Nietzsche debe ser entendido como un discípulo de Dionisos, si la consigna o el lema que apuntaría a la clave de comprensión de su pensamiento es el de «¡Dionisos contra el Crucificado!», entonces hay que tener en cuenta, para terminar, que a fin de no malinterpretar el significado de la propuesta nietzscheana del conocimiento trágico habremos de examinar el sentido de su transformación en pensamiento propiamente *dionisiaco*. La tarea cognitiva de la que estamos tratando es la que alivia el sufrimiento generado por la fuerza sobreabundante, justo al contrario del conocimiento por el que llegaríamos al divino descanso, la divina paz.

El símbolo dionisiaco representa en la filosofía de Nietzsche el ensayo de aprobar la totalidad de la existencia humana, incluyendo sus aspectos más truculentos, o incluso esos aspectos *sobre todo*, impulsado por un desmedido amor a la vida que, de manera coherente, se niega a escindirla como hacen los cristianos. Hasta el extremo de pasar la prueba del “pensamiento” (del eterno retorno) aprobando la indefinida repetición de los mismos momentos. Ya se sabe, por Zarathustra, que en el bosque los árboles que más alto llegan en su crecimiento, aspirando a nutrirse de los rayos del sol, son aquellos que más profundamente hunden sus raíces (y si en lo alto del cielo está “el bien”, en lo profundo de la Tierra estaría “el mal”). De modo que el apasionado del conocimiento escogerá justamente aquellos aspectos de la vida humana que le resulten más dolorosos, pues son los que requieren más valor para conocerlos, y por lo tanto si lo logra inmediatamente los estará redimiendo, deseando. Porque conocerlos implicaría *aprobarlos*, si es que vamos a entender el conocimiento a la manera nietzscheana. Igual que el Don Juan del mito estaba enamorado de la seducción más que de las mujeres concretas a las que seducía, el apasionado del conocimiento amaría “la caza”, que es la tarea cognitiva, mucho más que las cosas concretas conocidas. Tal vez por eso al final de su trayectoria solo le va a interesar conocer “el infierno”, porque es entonces cuando de verdad arriesgaría la vida.

*Una fábula* –El Don Juan del conocimiento: ningún filósofo ni ningún poeta lo han descubierto todavía. Le falta el amor a las cosas que conoce, pero tiene carácter, siente atracción y disfruta con la caza y las intrigas del conocimiento –hasta alcanzar las estrellas más altas y lejanas de él! —hasta que al final no le queda ya nada por

---

36 No tiene desperdicio el magnífico comentario contextual que de este párrafo lleva a cabo W. Stegmaier en su obra *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin / Boston: De Gruyter, pp. 465 y ss.

atrapar más que lo absolutamente dañino del conocimiento, al igual que el bebedor que acaba bebiendo absenta y aguafuerte<sup>37</sup>. Acaba, así, antojándosele el infierno— el último conocimiento que lo *tienta*. (M<sup>38</sup> 327, 630-631)

En su obra sobre el amor, leída con tanto interés por Nietzsche alrededor de 1880, Stendhal había contrapuesto el personaje de Werther al de Don Juan. Mientras que el Don Juan del mito posee sentido de la realidad a diferencia del enamorado de Goethe, sería absolutamente incapaz de pasión, y por eso no le quedará más salida que consumirse en la mera pasión destructiva de la caza. Sin embargo, para Nietzsche su Don Juan del conocimiento tendría un sentido nada claro, ambiguo, y justamente por eso reconoce que se trata de una figura trágica<sup>39</sup>. Pudiera ser que en esa ambigüedad de Nietzsche con su fábula del Don Juan del conocimiento radicara precisamente la gracia del conocer trágico. Porque si la caza cognitiva ha de ser practicada como el más interesante de los juegos, y todos sabemos que hay un importante sentido en que jugar es el ideal sobrehumano por excelencia, sin embargo el apasionado del conocimiento también acabará convirtiéndose en el convidado de piedra, esperando un banquete del conocer que jamás llegará. Es decir, aquello que justifica la vida de Nietzsche de manera indiscutible, la tarea del conocimiento experimental, carecerá de recompensa, es decir, en absoluto le va a llevar al pensador nietzscheano “más allá” del sentido de la finitud y de la Tierra. Pero sucede que si no salimos de la tragedia es en buena parte porque no nos interesa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES: *Metafísica*. Int., trad. y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, p. 98.
- BERRY, J.: *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2011.
- BRUSOTTI, M.: *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin / New York: De Gruyter, 2011.

---

37 «Absinth ist in der zeitgenössischen Herstellung aufgrund der schlechten Alkoholqualität ein gesundheitgefährdender Thujon-haltiger Branntwein aus Wermut; Scheidewasser enthält Salpetersäure und wird zum Trennen einer Gold-Silberlegierung verwendet.» (Schmidt, J.: *Nietzsches Kommentar Band 3/1. Morgenröthe*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 340).

38 *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. En *Obras completas III*, I. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014.

39 El comentario de Schmidt añadiría en este punto la referencia al FP II, 7[139], p. 699: «Vosotros no llegaréis a ser Don Juanes del conocimiento, puesto que no tenéis firmeza suficiente ni carácter».

- BUNGE, M.: *Matter and Mind. A Philosophical Inquiry*. Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer, 2010
- CACCIARI, M.: *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1982.
- DESCARTES, R.: *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion, 2018.
- GRANIER, J.: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- DENNETT, D.: *La peligrosa idea de Darwin. La evolución y los significados de la vida*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2015.
- D'IORIO, P.: "Ontología e gnoseología nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche", *Studia nietzscheana*, 2014, 20.
- HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1982.
- \_\_\_\_\_. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000, pp. 500 y ss.
- NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia* (GT). En *Obras completas I*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011
- \_\_\_\_\_. *Das Geburt des tragischen Gedankens, 2*, un escrito preparatorio de NT, datado en 1870 y traducido directamente de la edición de *Nietzschesource*.
- \_\_\_\_\_. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (WL), en *Obras completas I. Escritos de juventud*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2011, 609-619 pp.
- \_\_\_\_\_. *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales* (M). En *Obras completas III, I*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014.
- \_\_\_\_\_. *La gaya ciencia* (FW), en *Obras Completas III, Obras de madurez I*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Tecnos: Madrid, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos Póstumos IV* (FP IV). Edición española dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Briefe* (BVN), en *Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio*.
- \_\_\_\_\_. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (JGB). En *Obras completas, IV, II*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.
- \_\_\_\_\_. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (AC). En *Obras completas IV, II*. Edición dirigida por D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.
- REGUERA, I.: *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1980.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, M.: "Lenguaje y verdad en Aristóteles", en *Pensamiento*, núm. 184, vol. 46, octubre-diciembre 1990, 385-402.
- \_\_\_\_\_. *La teoría nietzscheana del conocimiento*. Madrid: Eutelequia, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Saber sobre las pulsiones: ¿sería apropiado hablar de una epistemología nietzscheana?", en *Estudios Nietzsche*, n° 12, 2012, pp. 147-161.

- ROSSET, C.: *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona: Tusquets, 1993.
- \_\_\_\_\_. *La filosofía trágica*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.
- Schmidt, J.: *Nietzsches Kommentar Band 3/1. Morgenröthe*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- SCHOPENHAUER, A.: *Complementos al Libro III de El mundo como voluntad y representación*, 32: “Sobre la locura”). Edición de R.R. Aramayo. Madrid: F.C.E. / Círculo de lectores, 2003.
- STEGMAIER, W.: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin / Boston: De Gruyter. 2012.
- SUTTER, L. de: *Elogio del peligro*. Madrid: Herder, 2024.
- TARSKI, A.: *Collected Papers* 3 vols. Boston: Birkhäuser, 2019.