

# Nietzsche y la metafísica

ANTONIO GALLARDO CERVANTES

ENTRAR EN CONTACTO CON EL UNIVERSO FILOSÓFICO de Federico Nietzsche es siempre apasionante. En esta ocasión me dispongo a reflexionar sobre la crítica que Federico Nietzsche hace a la metafísica<sup>1</sup>, centrándome especialmente en la obra de Juan Luis Vermal *La crítica de la Metafísica en Nietzsche* (Anthropos, Barcelona, 1987).

Vermal, lo que realmente pretende en esta obra –su tesis doctoral– es la reconstrucción de la crítica que realiza Nietzsche de la metafísica, entendida ésta como el núcleo del pensamiento filosófico occidental y, por lo tanto, también como el rasgo central de nuestra cultura. Para ello se toman como hilos conductores las concepciones nietzscheanas del *tiempo* y de la *verdad*, para mostrar cómo se va desarrollando una crítica radical de las correspondientes nociones tradicionales. El análisis de esta evolución –basado en buena parte en los fragmentos inéditos– muestra un punto de ruptura que abre el período más decisivo del autor, representado por los textos de la década de 1880. Allí la crítica de la metafísica abandona el modelo de la crítica ilustrada, determinante de todos los intentos anteriores, para emprender un ataque más fundamental,

1 Cfr. PARMEGGIANI, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Analecta Malacitana, Universidad de Málaga, 2002, p.47. Para el profesor Parmeggiani “La metafísica es, para Nietzsche, una forma específica de pensamiento que excede con mucho los límites de aquella que estudia el ser o las primeras causas de lo existente (...) A lo largo de los siglos, el pensamiento metafísico ha dominado en Occidente, hasta que el nacimiento y desarrollo de la ciencia moderna no lo puso en crisis progresivamente (...) La tarea que se impone Nietzsche es la de continuar este proceso de disolución del pensamiento metafísico, a través de una crítica radical de sus cimientos”.

que afecta a las bases ontológicas primeras de la tradición metafísica, en especial a su concepción de ser y de fundamento. En esta dimensión se sitúa la interpretación del *eterno retorno* y la *voluntad de poder*, evitando sus lecturas más superficiales y sin eludir la tensión no resuelta que está presente en ellas. La reflexión resultante sobre la posibilidad de una filosofía primera hace aparecer al pensamiento de Nietzsche como una encrucijada por la que necesariamente tiene que pasar la filosofía contemporánea.

La obra de Vermal está dividida en dos partes bien diferenciadas. La primera parte, consta de seis capítulos, en los cuales trata del tiempo, de la historia, del conocimiento y de la noción tradicional de la verdad. La segunda parte queda dividida en siete capítulos, donde queda situada el meollo de la tesis doctoral "El tiempo y la voluntad" en *Así habló Zaratustra*. En esta parte es donde Vermal se sumerge en temas como la voluntad, la cuestión del lenguaje, la concepción de la verdad, la crítica del yo, el eterno retorno, etc. Finaliza con una reflexión a modo de conclusión.

Lo que magistralmente se propone Vermal es acometer el análisis de la crítica que Nietzsche hace a la metafísica. Este análisis le lleva a sostener que la reflexión fundamental de Nietzsche es una reflexión crítica sobre la totalidad del pensamiento occidental y, que el ataque de Nietzsche va dirigido contra la noción de *verdad*, caracterizada como representación de un mundo verdadero existente en sí, a la vez que determinada por su pura presencia en un continuo temporal. Sin embargo, hay que hacer notar, que si bien los hilos conductores en el desarrollo del trabajo son los conceptos de tiempo y verdad, el comienzo de su crítica es el cuestionamiento del *fundamento*.

Vermal comienza su estudio reflexionando sobre la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, donde Nietzsche ataca frontalmente las tendencias historicistas del siglo XIX, ofreciendo como alternativa el ideal de una cultura ahistórica, la única que puede estar al servicio de la vida<sup>2</sup>. En esta segunda de las *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche concibe el tiempo como un instante fugaz, precedido de una nada y seguido de una nada; afirmando que la liberación del pasado, el olvido, equivale a evadirse de todos los roles que coaccionan al hombre.

Su tesis central es la de *la necesidad del olvido*<sup>3</sup>, porque con la historia aparece la posibilidad de que lo vivido pudiera haber sido diferente y por lo tanto, aparece irremediamente la necesidad de justificación. Toda búsqueda de un origen le quita absolutez al presente<sup>4</sup>. Para Nietzsche el hombre sólo es

2 Cfr. NIETZSCHE, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, tr. Joan B. Llinares, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, p. 55.

3 *Ibidem*, p. 59: "...es imposible vivir sin olvidar".

4 *Ibidem*, p. 98: "... Sólo desde la fuerza suprema del presente debéis interpretar lo pasado..."

hombre desde un horizonte que nada tiene que ver con la sucesión temporal. Ante el hombre histórico que cree que el sentido de lo que es se va descubriendo en el transcurso del proceso, el hombre suprahistórico –defendido por Nietzsche– deja de tener interés por la historia por haber reconocido la ceguera y la injusticia que guían sus actos<sup>5</sup>.

Desde esta perspectiva emerge un pensar de la historia desde el ámbito extático de la vida. Desde aquí Nietzsche intenta distinguir los tres modos de relación de la existencia con la historia: *monumental*, *anticuaria* y *crítica*<sup>6</sup>. Mientras el primero es una acumulación de “efectos en sí, esto es, de efectos sin causas suficientes”<sup>7</sup>; donde lo que importa no es tanto el carácter ejemplificador de los hechos grandiosos sino la patentización que ocurre en ellos de lo extraordinario; el peligro que lleva consigo es la de anular el pretérito mismo en beneficio del presente. En la actitud *anticuaria*, al igual que la historia monumental, tampoco permite una apreciación objetiva y científica del pasado; el peligro es la incompreensión de lo que deviene, de lo nuevo<sup>8</sup>. De ahí que para romper el poder del pretérito (siempre determinado), es necesaria la actitud *crítica*, es decir, el movimiento por el que se lleva a la conciencia la injusticia de ciertas valoraciones, sin que en la elección de lo que se critica y del criterio empleado reine, a su vez, justicia alguna; el peligro radica en la ilusión de total independencia que puede generar, que no tenga en cuenta el poder de la determinación, o sea, de la finitud. Los tres modos de la historia reflejan tres actitudes fundamentales ante el tiempo, que más que posibilidades excluyentes son posibilidades del tiempo mismo, de un tiempo no reducido a un suceder objetivo. Así en el modo monumental se revela una forma originaria de lo presente, en el anticuario de lo pretérito y en el crítico de lo futuro<sup>9</sup>.

Nietzsche no sólo sospecha de la separación entre lo endógeno y lo exógeno, sino del mismo concepto de interioridad. La interioridad que el romanticismo

5 Es curioso señalar que la pregunta que les hace Nietzsche para determinar si se trata de los hombre históricos o suprahistóricos según cómo fundamenten la respuesta negativa, que se supone en ambos casos, es la de si desearían volver a vivir exactamente tal como han sido sus últimos veinte años. Esta pregunta, con la que trata de buscar una justificación de la existencia más allá de todo principio exterior, es la misma que posteriormente, radicalizada, se planteará a propósito del eterno retorno.

6 NIETZSCHE, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, tr. Joan B. Llinares, Círculo de Lectores, 1996, p. 65.

7 Cfr. NIETZSCHE, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, tr. Joan B. Llinares. Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, pp. 66-72.

8 *Ibidem*, pp. 72-75.

9 *Ibidem*, pp. 75-77.

había utilizado ya no es capaz de conformar un mundo ni presentarse como una instancia enfrentada al mundo exterior. Para Nietzsche ambas partes son las dos caras de lo mismo: a lo exógeno reducido a convención y formalismo le corresponde una interioridad que no es más que el depósito de una memoria incapaz de seleccionar. Lo endógeno no es más que la imposibilidad de un acuerdo con el mundo que se estructura en base al recuerdo, el cual es incapaz de establecer un horizonte para lo presente y por eso lo abandona.

La polémica que Nietzsche plantea contra la historia es una polémica contra el objetivismo y en ese sentido anticipa la crítica ulterior a la creencia en el “ser en sí” de las cosas. El posicionamiento de Nietzsche respecto de la historia sería la de reclamar la interpretación del “hecho histórico como una pregunta que impulsa hacia delante en un camino de apertura y lo que critica son las respuestas uniformes, que en su indiferencia son más una manera de eliminar que de responder a una cuestión. La riqueza de la vida surge en esa apertura que obliga a elegir un lenguaje, a elegir un destino. Por el contrario, el mundo de la cultura, que es el mundo dominado por la objetividad histórica, es el mundo de la obligada exterioridad”<sup>10</sup>. Las palabras del propio Nietzsche no dejan lugar a dudas cuando afirma que “el filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías de los hombres, a la apariencia docta”<sup>11</sup>. La necesidad de uniformidad para que todos los hombres hablen el mismo lenguaje necesita un medio y ese es la *objetividad*, la cual no es más que la presentación de las cosas de tal manera que no sean chocantes para el pensamiento y los prejuicios corrientes de la época. “Esos historiadores ingenuos llaman *objetividad* a medir las opiniones y acciones del pasado por las opiniones corrientes del momento: aquí encuentran el canon de todas las verdades; su trabajo consiste en adaptar el pasado a la trivialidad de su propia época. En cambio, llaman *subjetiva* a toda historiografía que no atribuya carácter canónico a aquellas opiniones populares (...) ¿Y no comportará hasta la interpretación más elevada del término *objetividad* una ilusión”<sup>12</sup>. Nietzsche afirma rotundamente que *todo juicio, incluso el que se pretende objetivo, tiene su perspectiva*. Afirmación tan razonable que es difícil refutar. Objetivar la realidad no es más que dogmatizar una mirada, una perspectiva, un punto de vista. Los resultados de su imposición ya la conocemos todos: la intolerancia, el autoritarismo, el oscurantismo,

10 VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 36.

11 NIETZSCHE, F., *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, tr. Joan B. Llinares. Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, p.87

12 *Ibidem*, p. 94.

el miedo, la tortura, el odio, la religión, etc. No es casual que el propio Nietzsche hable del “miedo descomunal que tenemos a la palabra *convención*, identificándose siempre lo convencional con la ficción, el disfraz, lo inauténtico o la mentira”<sup>13</sup>.

Nietzsche condena el historicismo, al considerar que su sentido fundamental no es otro que la de condenar todo lo vivo. Para Nietzsche “la sobresaturación de historia de una época es adversa a la vida (...) perturba los instintos del pueblo y pone trabas a la maduración del individuo (...) da origen a la creencia, siempre perjudicial, de que la humanidad cuenta ya con un largísimo pasado”<sup>14</sup>. En el historicismo el pasado objetivo y la eternidad infinita confluyen en un presente insignificante. Para el pensador alemán la historia no es más que una *teología disfrazada* y la ciencia ocupa el papel de la iglesia como custodia de la verdad. Al cultivar la objetividad determina el modo de interpretación dominante y al mismo tiempo prohíbe salirse de él, pues al definir en cada momento lo que es verdad define la totalidad y descalifica todo cambio de perspectiva. No resulta extraño, que Nietzsche proponga la autodestrucción de la conciencia histórica.

En el capítulo segundo de la primera parte Vermal se centra en la obra de Nietzsche *Humano demasiado humano*, donde Nietzsche exige una filosofía histórica. Esto en principio está en contradicción con su posicionamiento ahistórico de la segunda intempestiva. Sin embargo, hay que advertir que su posición a favor de la historia en *Humano demasiado humano* no está guiada por un espíritu de objetividad simplemente, y por lo tanto por un desinterés por la vida<sup>15</sup>, sino por un proyecto concreto de futuro que se anuncia en su filosofía de la mañana. Filosofía histórica que mantendrá como labor esencial la crítica de todo intento de fijación última de lo real. De todo esto infiere que el hombre no es más que un resultado, como que aquello que llamamos mundo, el resultado producido por la cantidad de errores y fantasías que han surgido en toda la evolución del ser orgánico. Todo esto le lleva también a afirmar que el lenguaje lejos de ser una reproducción de lo real, constituye un mundo propio. La creencia de que el lenguaje proporciona un conocimiento del mundo es una ilusión.

Nietzsche parte del intento de anular la diferencia kantiana entre fenómeno y cosa en sí, abriendo un grandioso abismo. Su atrevimiento llega a la ruptura del modo de fundamentación que había guiado hasta entonces todo el

13 *Ibidem*, p. 80.

14 *Ibidem*, p. 84.

15 Eugen Fink en su obra *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1993, p. 59, dice: el concepto de vida es entendida por Nietzsche de manera diferente: primero, de modo cósmico-metafísico; y luego, en forma psicológica y biológica.

pensamiento filosófico. Nietzsche critica la metafísica sobre todo como un primado de la identidad. Al romperse la comprensión metafísica del sujeto humano, al derrumbarse una falsa identidad, el hombre se abre a las diferentes posibilidades históricas. De este modo, la experiencia personal y vivida se convierte en el lugar en que se juega la posibilidad de una visión no metafísica de lo que es, y se identifica con una comprensión de la historia. Más adelante, Vermal nos muestra como Nietzsche nos invita a curarnos “del romanticismo, que no es otra cosa que la de erigir entre sí y el mundo una barrera, que es lo que usualmente se llama realidad (...) Nietzsche seguirá cuestionando esa instancia real para terminar por destruirla”<sup>16</sup>. A partir de la creencia en la identidad o en la libertad de la voluntad, el hombre desarrolla la idea de un puesto central en el mundo sin darse cuenta de que no son más que condiciones de su desarrollo.

En el siguiente capítulo, aborda Vermal la transformación de la base ontológica y la concepción del conocimiento. Si Nietzsche tiene algo claro es que la moral es un impedimento para el conocimiento. Los sistemas morales y metafísicos crean entre el cielo y la tierra *estrellas inexistentes* que siguen teniendo influencia una vez que han sido refutadas. En un corto fragmento escrito en la primavera de 1880 puede leerse “lo nuevo de nuestra nueva posición respecto de la filosofía es una convicción que hasta ahora ninguna época había tenido: *que no tenemos la verdad*. Todos los hombres anteriores tenían la verdad, incluso los escépticos”<sup>17</sup>. Para Nietzsche la pérdida de un fundamento fijo exige tanto la superación del racionalismo como del escepticismo. El conocimiento parece dejar de apoyarse sobre sí mismo, convirtiéndose nuestro saber en la forma más debilitada de nuestra vida pulsional. La nueva perspectiva impone la destrucción de la identidad presente de las cosas del mundo y del concepto de saber que le es correlativo, así también implica la destrucción de la unidad del yo.

El proyecto nietzscheano se dirige contra la destrucción del concepto tradicional del sujeto<sup>18</sup>. Nietzsche intenta concebir lo que es no a partir de su identidad, sino a partir de su diferencia. Con la destrucción del ente fijo como punto de partida comienza también la destrucción del concepto de verdad como adecuación<sup>19</sup>. “El pensamiento, al igual que la palabra, sólo es un signo: no

16 VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, pp. 56-57

17 *Ibidem*, p. 66.

18 Cfr. PARMEGGIANI, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Analecta Malacitana, Universidad de Málaga, 2002. pp. 65-93.

19 Cfr. CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 54-69.

puede hablarse de ninguna congruencia entre el pensamiento y lo real. Lo real es un movimiento pulsional”<sup>20</sup>. Esto le lleva a considerar el error como la base del conocimiento y al lenguaje como una creída base de verdades, mientras que *verdad* en realidad sólo puede haber en las construcciones directas de los hombres, como por ejemplo el número. Ese es el modo de las *verdades humanas, la de encontrar lo que se ha puesto*. Por lo tanto, lo que proporciona las imágenes visibles de las cosas no es su arquetipo, su verdad más pura, sino el fantasma de sí mismo, es decir, el disfraz, la mentira que son las únicas formas en las que aparece lo verdadero.

En el capítulo cuarto nos topamos de frente con la idea del *eterno retorno*. Idea que aparece como una intuición súbita y constituye a partir de allí el núcleo central de la filosofía de Nietzsche. La idea de eterno retorno sólo resulta comprensible desde la eliminación de la dicotomía sujeto-objeto. Para Nietzsche es una falsa oposición. No es un punto de partida para el pensar. El problema es que nos dejamos seducir por el lenguaje. Pero en definitiva “de lo que se trata es de llevar hasta un grado tal la *indiferencia*, la destrucción del juicio moral sobre la existencia, que ésta pueda aparecer en su pura actividad”<sup>21</sup>. La afirmación del acto de vivir es el único criterio, y a partir de él todo lo vivido queda afirmado sin culpa alguna.

El capítulo quinto lo dedica Vermal a reflexionar sobre la cuestión de la temporalidad en *Aurora* y *la Gaya Ciencia*. En estas obras continúa Nietzsche la tarea de desenmascaramiento. Al hablar de la racionalidad lo hace peyorativamente, al considerar que ésta va empapando las cosas –conceptos, costumbres, instituciones- a lo largo del tiempo ocultando su verdadero origen, que no tiene nada que ver con ella. Será en la historia donde los conceptos aparecerán ulteriormente para legitimar una situación que no han creado y hacerla inmune a todo intento de subversión. “De este modo, la tarea desenmascaradora de la filosofía es centralmente una tarea histórica, pero diferente de la historia idealista”<sup>22</sup>. El eterno retorno es la solución que Nietzsche encuentra para una presencia del pasado que no sea tiranía del origen y del sentido, peso de culpa sobre la existencia. El eterno retorno no es ni puede ser la descripción de un estado de cosas, sino la *interpretación* más correcta del mundo, donde corrección no equivale de ningún modo a adecuación, así como mundo tampoco se refiere a algo existente en sí. En *Aurora*, la racionalidad, la científicidad y en general, la civilización aparece basadas en el olvido de la prehistoria del hom-

20 VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 78.

21 *Ibidem*, p. 90.

22 *Ibidem*, p. 94.

bre, de su animalidad. Ésta surge en las irrupciones de la pasión, en el fantasear del sueño y de la locura, mientras que el estado civilizado se desarrolla a partir del olvido de estas experiencias primitivas. Para Nietzsche “el hombre capaz de un mayor grado de olvido será el prototipo racional”<sup>23</sup>.

El último capítulo de la primera parte de la obra de Vermaal lo dedica a estudiar *la crítica de la noción tradicional de verdad en la Gaya Ciencia*. Aquí vuelve a insistir al criticar el concepto de verdad tradicional, que el conocimiento se basa en errores, en la posición arbitraria de ciertos supuestos ontológicos. Errores que Nietzsche sitúa al comienzo de la historia humana. La verdad ha sido una invención útil para la supervivencia en la medida en que ha diseñado un mundo del que el hombre podía apropiarse, al igual que cualquier otra especie ha desarrollado la perspectiva que le era adecuada. “Este es el sentido central que tiene la crítica de la moral: la moral es la expresión del alejamiento de lo esencial de la vida”<sup>24</sup>.

Si en la primera parte de la obra Vermaal sigue un orden cronológico, en la segunda parte cambia y prefiere hacer una exposición sistemática. Comienza esta segunda parte con una introducción, donde nos sitúa en el último período de creación de Nietzsche, el que va desde la composición de *Así habló Zaratustra* hasta el final de su vida activa en enero de 1889.

El primer capítulo de la segunda parte lo comienza con la voluntad y el tiempo en Schopenhauer. Vermaal compara tanto la concepción de voluntad como de tiempo en ambos pensadores: Schopenhauer y Nietzsche. Mientras que para el primero la voluntad pretende conservar el carácter de un uno inmutable, del que queda alejada toda representación, para Nietzsche, la voluntad es concebida como un doble movimiento: la unidad primordial, que es esencialmente contradictoria sólo puede ser tal en la medida en que ella misma es un segundo momento, en que se va transformando en una repetición de la diferencia.

En el segundo capítulo Vermaal se ocupa del tiempo y de la voluntad en *Así habló Zaratustra*. Estamos ante la formulación de un nuevo concepto de tiempo en la figura del eterno retorno, formulación que constituye los pilares sobre los que se moverá el pensamiento de Nietzsche en su última época y sobre los que se basará *Así habló Zaratustra*. Lo que Nietzsche combate no es tanto la postergación de lo concreto, su quedar subyugado por un ideal sino el desconocimiento de su verdadera y radical trascendencia, la cual no puede nunca adoptar la forma de un *ente*, la forma de un ser que por su propia naturaleza

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.108.

responde a las exigencias y las necesidades de la subjetividad<sup>25</sup>. Para Nietzsche la creencia en el ente muestra el menosprecio del devenir. La desconfianza y falta de fe en el devenir son fenómenos esenciales que requieren toda la atención. De ahí que, llegar a una verdadera *transmutación de los valores*, es decir a una concepción no metafísica, supone tomar conciencia de la caducidad de la simiente axiológica que da vida a la fantasía metafísica. Si tuviéramos que concretar una tesis sobre la metafísica en Nietzsche, podríamos afirmar que “el rechazo del devenir, la contradicción y el cambio lleva a la instauración de un ser inmutable, que tras su apariencia de vida única y total es en realidad su negación y el triunfo de la muerte, de una nada no pensada ni enfrentada que se enseñoorea así de su presunto opuesto”<sup>26</sup>.

El mundo metafísico, el mundo del ser, es para Nietzsche una huida del sufrimiento que origina la indominabilidad del tiempo. Contra este sufrimiento que la metafísica transforma en carencia básica, sólo hay una solución: la creación, la cual es la voluntad misma; por eso la voluntad es lo liberador, gracias a ella se extingue la solidez sustancial del yo formada por el pasado. En el Zarathustra encontramos dos tipos de voluntades, por un lado, la que da lugar a la venganza y la culpa, por otro, aquella que permite una verdadera liberación. Nietzsche afirma que sólo la voluntad que crea destruyendo al sujeto sustancial es capaz de superar el sufrimiento y el peso de la existencia. “La voluntad que concibe Nietzsche es la pura actividad que no necesita justificación porque al diluir la sustancia diluye el pasado”<sup>27</sup>. Ahora bien, de lo que se trata es de superar el sufrimiento sin eliminarlo. El primer nombre que da Nietzsche a esta superación es *valentía*, la cual es contemplada como la fuerza de abandonar el origen, el pasado y la necesidad de justificación. La valentía es la necesidad de superar la culpa, y la muerte.

La cuestión del lenguaje<sup>28</sup> y el problema del conocimiento, lo aborda Vermaal en el capítulo tercero de la segunda parte. El lenguaje para Nietzsche está construido sobre prejuicios: creer en la *voluntad* como causa; creer en el *yo* como ser, como sustancia; proyectar la creencia en la *sustancia* sobre todas las cosas; crear el concepto *cosa*. Para Nietzsche estamos encerrados en el lenguaje, no podemos salir de él. No hay más mundo que el mundo lingüístico y los criterios de su funcionamiento. Todo surge en su interior. De ahí que, toda

25 Cfr. PARMEGGIANI, M., *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*, Analecta Malacitana, Universidad de Málaga, 2002. pp. 201-216.

26 VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 131.

27 *Ibidem*, p. 133.

28 Cfr. CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 35-54.

la historia de la metafísica esté sedimentada en la gramática. Todo concepto es una metáfora de lo real. Falsifica lo real. Hay que hacer una crítica de los conceptos.

Con respecto al conocimiento (actividad por la que la experiencia ya se ha transformado en experiencia humana), Nietzsche hace una crítica radical de todo realismo, de toda concepción que se base en entes firmes y constituidos. La crítica que hace de la concepción ontológica le lleva a la crítica de la noción de conocimiento y de verdad. Empero, es la crítica que se presenta en el análisis del conocimiento el verdadero punto de partida. El comienzo de la destrucción de Nietzsche del conocimiento es Kant<sup>29</sup>, preferentemente el dualismo entre el fenómeno y la cosa en sí. Para Nietzsche el carácter subjetivo de las categorías con las que conocemos o percibimos los objetos de la experiencia es una muestra de su carácter *ficticio*. La *cosa* no es más que una ficción, la *cosa en sí* de la misma forma es ficticia, pero además indebida y contradictoria. De todo esto deduce que si no se puede mantener la idea sustancia de cosa, el conocimiento mismo no es posible, es decir, adquiere el mismo carácter ficticio que la cosa misma.

La concepción de la *verdad* es trabajada por Vermal en el capítulo siguiente. Afirma Vermal que Nietzsche crítica la noción de verdad como correspondencia. Este rechazo lo argumenta Nietzsche al afirmar que un principio que sostiene al mismo tiempo que la verdad consiste en la adecuación entre el juicio y la realidad tiene que suponer un acceso directo a lo real. Sin esta postura dogmática la teoría de la correspondencia se viene abajo. Para Nietzsche “todo ser que percibe genera su mundo exógeno al poner fuera de sí, en la experiencia, su fuerza, sus deseos, sus costumbres”<sup>30</sup>. La totalidad del mundo orgánico es el entrelazamiento de seres con pequeños mundos inventados a su alrededor. Nietzsche concibe a cada ser como una especie de *monada* en cuyo interior a diferencia de Leibniz, no se refleja el mundo entero sino sólo su propio mundo: el tipo de *simplificación* del mundo exterior<sup>31</sup> que tiene que realizar de acuerdo con su propia estructura. Pero si el sentido de la verdad pierde su justificación moral, debe legitimarse como medio para la conservación del hombre: el conocimiento será considerado como un instrumento al servicio de la vida. Con la destrucción del concepto de verdad como adecuación y de la idea de la existencia de un mundo-verdad, se abre ante todo la posibilidad de utilizar cada verdad al servicio de la vida.

29 *Ibidem*, pp. 19-26.

30 VERMAL, J.L., *La crítica de la metafísica de Nietzsche*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 164.

31 El mundo exterior está concebido como las relaciones de fuerzas con todos los demás seres que resultan simplificados y traducidos de acuerdo con las necesidades del caso y de modo tal que sean dominables.

Por último, es necesario reflejar la reflexión que Vermaal hace sobre la crítica del concepto de *yo* que Nietzsche hace. Ante la creencia fundamental de que hay sujetos, Nietzsche afirma que, la existencia de *individuos* es imposible de demostrar. En la *personalidad* no hay nada fijo. La unidad que constituye la individualidad personal (y en el fondo toda identidad) es arbitraria y el producto de una perspectiva generalizadora. Del mismo modo que *las cosas* son ficciones, nuestro propio *yo* es una ficción, una construcción en la que no podemos reconocernos. No tenemos palabras para designar lo realmente existente. Nietzsche quiere dejar claro que el concepto de sustancia depende del de sujeto y no al revés. El concepto sustancia existe desde el intento de *antropomorfizar* el ente, o ser, de hacerlo disponible y dominable.

Como conclusión diré que el profesor Vermaal nos presenta magistralmente a partir de las prístinas luchas internas sobre el papel de la racionalidad, la metafísica y la historia, la crítica sobre un concepto de verdad que supone todo un modo de pensamiento. Nos muestra como Nietzsche emprende la destrucción de las continuas ilusiones de *mundos dobles* que se generan en el lenguaje. Sin embargo, no aborda con la debida profundidad un instrumento antimetafísico tan considerable como es la *risa*. “En realidad puede haber algo simbólicamente más palpable frente a la seriedad de cualquier pretensión metafísica que la risa? ¿Hay algo que tenga un carácter más liberador, distensionador y expansivo que la propia risa? (...) Cuando las palabras ya no nos sirven, cuando los conceptos ya gastados no mentan nada, resuena la risa; es la respuesta del cuerpo transformado, la expresión original, más allá del lenguaje y del pensamiento (...) La risa desestabiliza, quiebra la unidad en una multiplicidad, en perspectivas distintas que abren el mundo a múltiples miradas e interpretaciones que el hombre crea como un nuevo arte de pensar. Frente a la consigna del metafísico, *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, Nietzsche vuelve a rescatar la risa homérica<sup>32</sup>.

32 DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E., *La risa y el 'consuelo intramundano'*, Revista de la sociedad española de estudios sobre F. Nietzsche, I, 2001, pp. 145-147.