

para la construcción de proyectos de acuerdo con la epistemología axiológica? Según Corbí, la Declaración de los Derechos Humanos, como la Carta de la Tierra, parte de una epistemología mítica, basada en la creencia originada en la Ilustración, según la cual ciencia y filosofía habían alcanzado a conocer cómo era la naturaleza. En nuestros días no podemos basarnos en esa creencia; debemos construir postulados adecuados a nuestra nueva situación: postularemos manejar la nueva situación para bien de la colectividad humana y del medio, teniendo en cuenta que día a día es cambiante, por consiguiente, tendremos que postular una naturaleza que cultive la flexibilidad y la cualidad de tal modo que podamos responder adecuadamente en cada caso. No hay nada fijo y tampoco lo son los postulados; como se ha dicho más arriba, el recorrido es de doble sentido (del postulado al proyecto y viceversa), teniendo en cuenta que ni ciencia ni saberes serán escuchados si no les corresponde una concreción en proyectos del día a día y si no existe una invitación a la participación.

Corbí acaba afirmando que en el caso de estas dos declaraciones, puede rescatarse el espíritu del postulado, pero no su formulación conceptual; ambas son postulados estáticos de una sociedad que no había alcanzado el estadio de sociedad del conocimiento. La incidencia de las ciencias y las técnicas en la vida del colectivo lo ha cambiado todo. El postulado axiológico debe ser por naturaleza dinámico, debe poderse corregir, parte de unas circunstancias y está al servicio de la intención de construir algo.

Finalizando ya la sesión, algunos participantes animan vivamente a los ponentes a continuar trabajando sobre la Carta de la Tierra.

Voluntad de verdad como voluntad de creer¹

Abordaje desde una perspectiva nietzscheana

Flavio Augusto Senra Ribeiro²
Roberto Lúcio Diniz Júnior³

1. INTRODUCCIÓN

El artículo tiene como punto de partida y provocación algunos aspectos del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Nos interesa, en principio, el diagnóstico del filósofo sobre el problema del nihilismo y su relación con la concepción del mundo producida por el discurso religioso, filosófico, científico y artístico que, según el filósofo, está caracterizado por la matriz denominada cristiana y ascética⁴. La investigación se orienta a partir de ciertos fragmentos de un pensamiento que nos conduce por el cuestionamiento de la verdad de la vida concebida como voluntad de poder. Para que se tenga conocimiento del espectro de ese problema, el tipo de cuestión que aquí se pretende desarrollar está circunscrito por la pregunta sobre la voluntad de creer. Tal problema implica un diálogo entre filosofía, teología y ciencia.

Más allá de esta delimitación, a modo de propedéutica, por un lado cabe notar que el filósofo del que estamos hablando ha sido abordado por dis-

1 Ponencia presentada en el 8º Encuentro Internacional de CETR, en Barcelona, en el periodo de 16 a 20 de octubre de 2012, bajo el título "La crisis axiológica desde el problema del nihilismo. Abordaje desde una perspectiva nietzscheana". El trabajo a sido desarrollado en el ámbito del Grupo de Investigación Religión y Cultura. La participación en el Encuentro ha sido posible gracias al apoyo de la CAPES Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/Ministerio de Educação do Brasil. El texto traducido ha sido publicado originalmente en *Estudos Teológicos* en el año 2011, disponible en http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos.

2 Ver descripción participantes en presentación.

3 Roberto Lúcio Diniz Júnior es Licenciado en Filosofía y Máster en Ciencias de la Religión por la PUC Minas

4 Véase acerca de este tema el artículo titulado "Entre el trágico y el ascético" in *Horizonte Teológico*. Belo Horizonte, 2005, n. 8.

tinguidos comentadores, vinculados a diversas escuelas de interpretación, lo que implica aún variadas perspectivas de lectura de su pensamiento. Además de eso, por otro lado, tampoco puede faltar la comprensión acerca de los avances que actualmente hay en los estudios sobre Nietzsche. Finalmente, con este trabajo sobre “la voluntad de creer como voluntad de verdad” se pretende pensar el valor de lo transitorio, de lo pasajero, de lo temporal, tomando la filosofía de Nietzsche como una provocación. Pero, por el pensar provocador de este carácter del mundo, se evita la dualidad entre permanente y transitorio. La afirmación del devenir como el modo propio de nombrar el ser en Nietzsche nos impide, de por sí, el problematizar estas categorías como dualidades. Desde el *Crepúsculo de los Ídolos*⁵ sólo resta pensar lo que es como tránsito, flujo, movimiento, continuo devenir de fuerzas en enfrentamiento.

Pensar a partir de Nietzsche no es tarea que se pretenda fácil. Después del filósofo del Zarathustra, la tarea filosófica pasa a habitar el lugar propio de un más allá del bien y del mal. Esta es una meta que se debe construir en el sobrepasar a una metafísica centrada en el principio de la identidad, de la permanencia y de la unidad del ser. Estas son condiciones para una revitalizada crítica de la cultura con miras a un nuevo proyecto de humanidad y de nuevas metas para la tierra, o sea, tomar la tierra como meta. Deshumanizar el cosmos y naturalizar el humano ya era anunciado en *Humano, demasiado humano*⁶. He ahí un campo de batalla en el cual no cabe más ni el dogmatismo de verdades metafísicas al modo substancialista ni el recurso apresurado a los relativismos. El campo abierto por la filosofía perspectivista nietzscheana es aquí reconocido como el lugar pertinente de esa tensión filosófica. En este espacio vital, en el cual mundo y libertad confluyen, la verdad puede ser vivenciada como ‘lo peligroso tal vez’, condición por la cual el amante de la sabiduría puede de nuevo encontrar un mar abierto para la aventura del conocimiento.

5 Nietzsche, F. Götzen-Dämmerung. In. Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 6. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999.

6 Nietzsche, F. Menschliches, Allzumenschliches. In. Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 2. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999.

El filósofo, como todo animal-humano⁷, es puente. Este estar a medio camino, el propio de ser una transición, un estar entre, es la situación efectiva de nuestra condición mundana. Se trata del modo pertinente en que el devenir afecta y constituye a todo lo que existe y, como tal, obliga a la comprensión de que la verdad del mundo implica el pensamiento sobre la transitoriedad de lo real, de lo vital, de lo mundano y de lo existente. Como una cuerda extendida sobre el abismo se construye la experiencia del sobrepasar. Esta experiencia debe hacer a los hombres capaces de formar una humanidad decidida para el amor más terrible, el más complejo y altivo que jamás fue plenamente vivenciado. El amor a lo efímero, como amor radical al mundo, el amor que toma la tierra como meta, fue, hasta entonces, un amor denegado. El amor a lo efímero es el proyecto que, en la perspectiva de la voluntad de poder, ese nombre que el filósofo usó para concebir la vida, viene siendo prohibido y aplazado gracias al filósofo, al artista, al positivista, al idealista, a los creyentes ascéticos de todas las corrientes y tradiciones.

Lo efímero es el peso más leve, sin embargo se transforma en el fardo pesado cuando la necesidad de seguridad y de permanencia se toma como la voluntad dominante. Lo efímero testifica que no hay realidad que no sea tocada por la transitoriedad, por la radical inmanencia y finitud. El acontecimiento de ese modo de constitución de todo es el devenir. Lo más sólido que pueda ser pensado se evidencia como huidizo. Tal es el pensamiento que emana de la expresión tan próxima del fatídico diagnóstico: “también los dioses se pudren⁸”, tal como expreso en el párrafo 125 de *La Gaya Ciencia*⁹.

7 Véase sobre este aspecto lo que afirma el filósofo sobre el hombre en el Prólogo de su Así habló Zarathustra. Según el pensador, “Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, ein Seil über einem Abgrunde”. Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra. In. Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 4. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 16.

8 “-auch Götter verwesen!” Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 481.

9 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999.

2. ACERCA DE CIERTA VALORACIÓN DE MUNDO

El filósofo es un educador de su época, de su tiempo. Nuestro tiempo vive y sufre el *pathos* de la angustia de la aceleración del tiempo y de las experiencias. La finitud, al tiempo que es celebrada es también denegada o, al menos, ocultada. La relatividad de los valores, por cuatro siglos viene llegando a su punto de decisiva completitud. Relaciones humanas, interpersonales o institucionales están amenazadas por la intolerancia de las islas de verdad en que se transformaron los individuos y sus pequeños clubes de sentido.

Tempus fugit es una expresión muy vivenciada en nuestra época. Angustia no menos significativa es la falta del tiempo que pasa como si los segundos se aceleraran. Los frutos de la técnica moderna, fetichizada en el mercado hecho ídolo, contribuyeron en esta experiencia de falta radical. Devorador voraz¹⁰ de nuestras elevadas esperanzas sigue la rutina ascética de nuestros deberes y compromisos. El antiguo monstruo del *tú debes*¹¹ se convirtió en una manera de culpabilizar aún más. ¿Qué más es posible pensar en este estadio en que nos encontramos? La conciencia de la aceleración del tiempo, de la pasteurización de las experiencias, se revela como señal de la versión actual de lo que bien puede aún denominarse decadencia, o sea, síntoma de un trágico declinar. En cualquiera caso, no hay pensamiento más abismal, pues impensable es el destino fatal de todo lo que es. La transitoriedad del tiempo, antes denegada, ahora se ve maximizada. ¿Como hablar de un amor a lo efímero cuando en él vemos algo malo? No faltan en estos casos los que ansían la serenidad del reposo eterno. Toda la fuerza de la vida aquí sólo puede negar o afirmar, y en esto consiste el indecible misterio que sondea el amor imposible, la verdad del mundo como realidad efímera. En ambos casos, voluntad de poder.

10 La afiliación saturnal nos obliga a la reflexión y el pensamiento sobre el significado de esta paternidad y el modo como nos relacionamos con este trazo este rasgo esencial de nuestro ser como mundo. La marca de todo lo que vive preside nuestro pensar sobre el mundo, sobre cómo lo comprendemos, sobre cómo nos comprendemos a nosotros mismos. El *logos* del mundo se expresa como sentido e intelecto.

11 Véase sobre la superación del “tú debes” kantiano, según Nietzsche, en el discurso “Las tres metamorfosis del espíritu”, en su *Así habló Zaratustra*. Cf. Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra. In. *Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe* in 15 Bänden. Vol. 4. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 30.

Desde la aurora de la filosofía hemos pensado que los sentidos revelan comúnmente la verdad del mundo como tráfico, fruición, devenir. “Todo pasa”, “todo se transforma”, “eternamente gira la rueda del ser”¹² son algunas expresiones de esa comprensión. Sin embargo, en estos y en otros casos, además de los sentidos, también la sana razón, fruto de una constitución vigorosa y afirmativa, es también capaz de así percibirlo. Con todo, la razón, en cuanto instrumento fantástico de supervivencia de una especie frágil, postuló, igualmente, la permanencia, la identidad, la inmutabilidad, no sólo con el pretexto de comprender mejor el mundo, sino deseando corregirlo en su esencial mutabilidad. Son conocidas las expresiones de esa necesidad fisiológica: “*el ser es, el no ser no es*”, “*el ser es uno, eterno e inmutable*”, hay “*mundo inteligible*”, el fundamento es “*motor inmóvil*”, la “*causa primera*”, una “*causa sui*”. En estos casos, escogidos por el impacto que produjeron en la tradición, lo que permanece *uno, eterno y inmutable* es lo que nos impide sucumbir al movimiento constante. En el fondo del problema reside la cuestión de la negación de lo factual y efímero del mundo.

Esa interpretación sobre el mundo sugiere una cifra y un sentido para la interpretación nietzscheana del mundo¹³. En torno a los temas mundo y libertad pudo la tradición desarrollar distintas comprensiones o interpretaciones. Para Nietzsche, en torno al mundo y libertad se juega la gran decisión y el tránsito para un nuevo modo de vivir¹⁴. Por un lado se pretende sobrepasar la evaluación platónica entre mundo inteligible y mundo sensible. Por otro, disolver la incompatibilidad entre naturaleza y libertad. La transformación del mundo invertido del nihilismo es el proyecto fundamental de Nietzsche. Por lo tanto, crearse libertad y crearse

12 También en este sentido recuerda Nietzsche que el niño como la tercera de las tres metamorfosis del espíritu es inocencia, olvido, nuevo comienzo, un eterno recomenzar. Cf. Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra. In. *Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe* in 15 Bänden. Vol. 4. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 31. En el discurso, “*El Convalescente*”, en la misma obra, el filósofo afirma esta doctrina del eterno retorno. “*Alles geht, alles Kommt zurück; ewig rollt de las Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft de las Jahr des Seins.*”. Nietzsche, F. Also sprach Zarathustra. In. *Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe* in 15 Bänden. Vol. 4. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 272.

13 Véase Navarro Córdón, Juan. Manuel. *Nietzsche: de la libertad del mundo* en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 23. Edición de José Luis Villacañas Berlanga, “La filosofía del siglo XIX”. Madrid: Editorial Trotta-CSIC, 2001.

14 Cf. Nietzsche, F. *Nachgelassene Fragmente*. *Sämtliche Werke. Kristische Studienausgabe* in 15 Bänden. Vol. 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 494 e 519.

mundo constituyen lo originario de la actitud que aquí importa cuando se toma en consideración la verdad del mundo en su justa acepción.

3. UNA PREGUNTA FUNDAMENTAL

Nada motivó más la producción artística, religiosa, filosófica y científica que el pensamiento sobre lo que da fundamento al mundo, sobre su origen y sobre su destino. No es inusual que aún oigamos repetidamente que las preguntas fundamentales son: “¿Cual el origen de todas las cosas?”, “¿Para donde vamos?” o “¿Quién somos?”. De las pinturas rupestres a los desarrollos tecnológicos y científicos contemporáneos estuvo la humanidad ocupada con el pensamiento acerca de un *sentido*. Acerca del sentido así formulado, en 1887, insistía el filósofo alemán Friedrich Nietzsche en un modo de abordar esta cuestión. “Falta la meta; falta la respuesta al «por qué?»”¹⁵. La pregunta por el «por qué?» es determinante para la comprensión del fenómeno del nihilismo, [ya planteado en aquella época por la literatura rusa] y, al modo francés, por el pensamiento acerca del pesimismo y de la decadencia frente a la crisis de valores el siglo XIX. Pero, como evento filosófico, la cuestión se constituyó como un referencial para la comprensión de la pregunta esencial de la filosofía. Más aún del modo propio como le fue conferida la respuesta.

Nihilismo tiene muchas acepciones en el ámbito filosófico, psicológico y literario en cuanto a pensamiento de una crisis, o sea, de la decisión más grave acerca del sentido y del propio preguntar por el sentido. En general, cabe decir aquí que no se trata sólo de la pura y simple crisis de valores, pues este hecho es constitutivo de cualquier momento y lugar de la historia de un grupo humano. El movimiento propio de las construcciones culturales fue denominado y comprendido como nihilismo. Por lo tanto, estaríamos en situación aún más precaria en lo que concierne a la problemática del sentido y de la organización social posible. Pero, aun concibiendo la gran ruina de las concepciones de mundo y la consecuente

15 Véase el Fragmento Póstumo Herbst 1887 9[35]: “es fehlt das Ziel; es fehltdiaAntwortauf das ‘Warum?’”. Nietzsche, F. Nachgelassene Fragmente. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 12. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 350.

*anarquía de los valores*¹⁶, o sea, la ruina de los grandes valores hasta entonces admitidos, llamémoslo de relativismo moral, el nihilismo es un fenómeno que tiene sus raíces en tierras más profundas.

Las tierras profundas a las cuales aquí se hace referencia necesitan ser cavadas con la precisión cuidadosa de habilidoso genealogista. El filósofo debe estar atento a las señales de la producción cultural en busca de los vestigios de las fuerzas originarias, de una base sobre la cual se pueda comprender el modo como el animal humano ha gestado y sostenido cierta interpretación del mundo, edificando así una correcta base para las elaboraciones culturales.

La actitud del filósofo aquí proyectada es la de la investigación genealógica. Hacer genealogía de la cultura no es hacer mera traducción de los procesos históricos, sino realizar una investigación sobre las *disposiciones* que se manifiestan en la elaboración de cualquier valor, actitud, acción o creación, sea en los hechos biológicos o propiamente culturales. La conocida actitud apartada de los filósofos en relación a este modo de proceder sólo testimonia, ya de principio, una disposición. Por lo tanto, preguntemos sobre *el tipo de disposición* que actuó en la interpretación de la vida en la historia conocida de la humanidad. Se parte del principio que por disposición se comprende un modo de disponer, de organizar, de jerarquizar, una *capacidad de/para* afirmar o negar. Lo que está dispuesto obedece a un temperamento, a una intención, a una voluntad. Estas, por su parte, en última instancia, determinan la salud de aquel que *se dispone a y se dispone para*. A la disposición, por lo tanto, compelen fuerzas que atestiguan ciertas capacidades, correcto vigor. Se pregunta: ¿Cuál es el vigor propio para el amor a lo efímero? La conciencia de lo transitorio demanda a buen seguro mayor vigor, mayor salud, mayor disposición para la afirmación que no pide en cambio ninguna seguridad. El punto final, el sosiego, el puerto seguro de los ideales e ideologías otro tipo de fuerza demanda.

Retomando el punto de partida, recuérdese que se hablaba de la siempre presente conciencia de que todo pasa, por lo tanto, de que todo es movimiento y transición. El carácter propio del ser de las cosas es, en

16 Véase en Valadier, Paul. *L'anarchie des valeurs. Le relativisme est-il fatal?* Paris: Albin Michel, 1997. Traducción al portugués en Valadier, Paul. *A anarquia dos valores. Será o relativismo fatal?* Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

esta óptica, devenir constante. Pero, el movimiento artístico, filosófico, religioso y científico de los recientes siglos de la historia de la humanidad, (al menos los últimos veinticinco siglos!), de Parménides a nuestros días, se ha esforzado por hacer inviable este amor. El precio de la verdad de la vida, urge prometer y mantener no la verdad, sino la voluntad de que lo asumido como verdadero sea efectivo, real. Sin embargo, es sólo de ideal que se trata. La imposición del ideal sobre la verdad del mundo ya dividió la apreciación de la realidad en aparente y inteligible, profana y sagrada, mala y buena, falsa y verdadera, irracional y racional, inconsciente y consciente, infeliz y feliz.

4. LA VOLUNTAD DE CREER

La *voluntad de creer*, distinta del carácter movedido en que se constituye la realidad, anhela el fin. Ella propone que el mundo deba tener un orden supra-natural, inteligible, humano. Esta disposición, que revela un odio a lo natural y una pasión por el más allá, no es en nada desconocida. Al contrario, se revela como el bien más aceptado, como la cosa más natural, común y normal, aunque sea esta una disposición contraria a la vida. En el arte, religión, filosofía o ciencia, esta situación está marcada por un tipo ideal caracterizado por la idealización en cuanto modelo substitutivo de la realidad. El bello ideal, el bueno, el mundo ideal, el paraíso (terrenal o celestial), el mundo inteligible, el conocimiento perfecto y puro, las ideas claras y distinguidas, el mito del progreso.

No nos importa aquí definir la plausibilidad del contenido de estas aserciones. Lo que interesa es diagnosticar la disposición propia que conduce al tipo de hombre que atenta contra la verdad aprisionándola en la idealización del mundo. La verdad así concebida está limitada por un – “*así quiero yo que sea verdadero*”. En realidad, lo que se ha hecho hasta el momento tiene que ver con el establecimiento de un mundo-cierto impuesto por la vía de la creencia según la cual afirma lo que debe ser.

Se debe imaginar después lo que aquí se pretende afirmar desde el principio. De no ser así, se debe decir inmediatamente que, frente al carácter transitorio, hay comúnmente una actitud de sospecha. El prejuicio radical frente a la totalidad indecible inimaginable, inconcebible y mutante es lo que ha presidido nuestra concepción de verdad. Se prefiere el concepto

parcial, la ilusión radical centrada en una fe o razón que se predisponga a definir el carácter de cada cosa. A esta necesidad se denomina aquí voluntad de creer. Ella está sostenida sobre el principio según el cual no puede faltar el fundamento seguro, firme y inmutable.

No parece ser saludable preferir la mentira así manifestada. Esta situación es síntoma de una falta de vitalidad. Fisiológicamente hablando, somos frágiles seres adoradores de los conceptos y de las concepciones del mundo, creyentes del lenguaje, creyentes sobre todo de aquello que rellena lo que falta, deseosos de la respuesta, del sentido.

Así se enfrenta la humanidad con el grave problema expresado por Nietzsche como “muerte de Dios”.¹⁷ Tal cuestión no se limita a expresar el simple pensamiento de los ateos, sino que materializa el complejo proceso del nihilismo en la filosofía nietzscheana. “La tentativa de comentar el dicho de Nietzsche ‘Dios murió’ es equivalente a la tarea de interpretar aquello que Nietzsche comprende por nihilismo”¹⁸. Según Heidegger, Dios y el Dios cristiano son ambos utilizados, por Nietzsche, para representar al mundo suprasensible en general y sus diferentes interpretaciones, sean ideales, normas, principios, reglas, fines o valores. Desde Sócrates-Platón, estas interpretaciones establecieron la comprensión del mundo a partir de la concepción dual caracterizada por un mundo real (verdadero) y un mundo mutable (aparente). Por lo tanto, pensar el fin del platonismo así comprendido significa pensar el acontecimiento del nihilismo en su radicalidad.

La filosofía nietzscheana se presenta como la proposición de la superación de la creencia en el “mundo verdadero”. El mundo suprasensible se hizo hipótesis superflua que debe ser abolida. Pero, resta aún el problema: abolido el mundo suprasensible, ¿qué es lo que queda en su lugar? Y ¿qué sentido tiene el mundo sensible tras abolir el mundo ideal? En otras

17 Véase Senra, Flávio. *Que Deus na “morte de Deus”*. In: Soter. (Org.) *Deus e vida. Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 371-384. También conferir en Senra, Flávio. *Deus na filosofia nietzscheana. Provocação a partir da noção de culpabilidade para uma compreensão moral, metafísica e religiosa da frase de Nietzsche “Deus está morto”*. In: Oliveira, Ibraim Vitor, Paiva, Márcio Antônio. *Violência e discurso sobre Deus. Da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 83-120.

18 Heidegger, M. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*. In: *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 252.

palabras, si “Dios está muerto”, si el ideal, la finalidad, el *telos* que por tanto tiempo ha nortado los valores vigentes en el occidente perdió su valor, ¿qué es lo que permanece en su lugar? Esas preguntas constituyen importantes problemas para la humanidad. En la tentativa de entender el porqué, es preciso investigar la esencia de la voluntad de verdad, mejor dicho, su origen.

Se encuentran en *La Gaya Ciencia* importantes consideraciones que Nietzsche teje sobre la voluntad de verdad. Es sobre todo en esa obra que el filósofo profundiza su peculiar interpretación de la existencia de una relación entre la ciencia, la moral y la religión. Para él, todas ellas tienen como base el mismo supuesto: la inexorable exigencia de certezas. En ese sentido, se destaca el aforismo 347 de *La Gaya Ciencia* titulado “los creyentes y su necesidad de creer”.

Algunos siguen necesitando la metafísica; pero está también ese impetuoso deseo de certeza que hoy estalla en las masas, bajo la forma científica positivista, ese deseo de querer poseer algo absolutamente estable (mientras que con el calor de ese deseo preocupa muy poco contar con argumentos propios para fundar la certeza). Todo esto manifiesta igualmente la necesidad de apoyo, de sostén, de ese instinto de debilidad que, en definitiva, no da origen a las religiones, a las metafísicas, a las convicciones de todas clases, pero las conserva.¹⁹

Dos puntos se destacan en la cita. Primero, la necesidad humana de algo firme, seguro en que apoyarse. El segundo punto es el hecho de que el abordaje nietzscheano sobre la verdad no se restringe aisladamente a una crítica a la razón, a la metafísica, a la moral o a la religión, pues “algunos aún necesitan de la metafísica; pero también la impetuosa exigencia de certeza que hoy se esparce de modo científico-positivista”, afirma Nietzsche²⁰. *La Gaya Ciencia* marca el desarrollo, elaborado por Nietzsche, de la relación intrínseca entre ciencia, convicción y verdad. En el aforismo 344, dice el filósofo:

19 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 581-582. Traducción <http://es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche>
20 Idem.

Se dice, con razón, que en la ciencia las convicciones no tienen carta de ciudadanía. Sólo cuando deciden descender modestamente al nivel de una hipótesis, a adoptar el punto de vista provisional de un ensayo experimental, de una ficción normativa, puede concedérseles acceso e incluso un cierto valor dentro del campo del conocimiento –con la limitación, no obstante, de quedar bajo la vigilancia policial de la desconfianza–. Pero si consideramos esto con mayor detenimiento, ¿no significa que la convicción no es admisible en la ciencia sino cuando deja de ser convicción? ¿No se inicia la disciplina del espíritu científico con el hecho de prohibirse de ahora en más toda convicción?... Es posible. Queda por saber si, para que pueda instaurarse esta disciplina, no hace falta ya una convicción tan imperativa y absoluta que sacrifique a ella todas las demás convicciones. Se ve que también la ciencia se funda en una creencia y que no existe ciencia “sin supuestos”. La pregunta de si es necesaria la verdad no sólo tiene que haber sido respondida antes afirmativamente, sino que la respuesta debe ser afirmada de forma que exprese el principio, la creencia, la convicción de que “nada es tan necesario como la verdad y que en relación con ella, lo demás sólo tiene una importancia secundaria”.²¹

Se percibe que, para Nietzsche, la voluntad de verdad es una creencia – creencia en la superioridad de la verdad – y es en ella que la ciencia se fundamenta. No hay ciencia sin el postulado, sin la hipótesis metafísica de que lo verdadero es superior lo falso, de que la verdad tiene más valor que la apariencia.

Segundo Machado²², la argumentación de Nietzsche alcanza su punto culminante cuando el análisis de la relación intrínseca entre ciencia y moral revela la homogeneidad de ellas como metafísica. La metafísica es, por naturaleza, nihilista porque juzga y desvaloriza la vida en nombre de un mundo suprasensible. Por lo tanto, la condición de posibilidad de la ciencia es, en último término, la fe en un valor metafísico de la verdad.

Ya se habrá comprendido adónde quiero llegar; a que nuestra creencia en la ciencia sigue apoyándose también en una creencia metafísica, y a que quienes buscamos hoy el conocimiento, los sin dios y los antime-

21 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 574-575. Traducción <http://es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche>
22 Machado, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

tafísicos, encendemos nuestro fuego en la hoguera que ha levantado una creencia milenaria, que era también la de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, que la verdad es divina... Pero, ¿qué decir si esta idea se va desacreditando cada vez más, si todo deja de presentar un carácter divino y se revela como error, ceguera, falsedad, y si Dios mismo se muestra como nuestra mentira más largamente mantenida?²³

El reconocimiento de que la ciencia y la religión comparten la misma voluntad de verdad aún no es suficiente para responder a la pregunta que aquí se propuso: ¿cual el origen de la voluntad de verdad? Dos puntos son, para ese fin, discutidos por Nietzsche. El filósofo describe el origen de la creencia a través del hábito²⁴ y de la necesidad.

Para el filósofo alemán, el proyecto de la modernidad, principalmente marcado por el desarrollo de las ciencias, parecía ser justamente el remedio capaz de combatir la voluntad de creer. Las ciencias se desarrollaban rápidamente, y el mejor, “sin Dios, sin más allá y sin virtudes negadoras”²⁵; ¿Estaría, por lo tanto, el ideal ascético finalmente destruido por el ateísmo de las ciencias? Un engaño. El científico, según Nietzsche, es un sacerdote ascético. Él también ofrece un sentido a la vida, ofrece una verdad, impone un valor. “Ambos, ciencia e ideal ascético, se hallan en el mismo terreno [...] en la misma superestimación de la verdad (más exactamente: en la misma creencia en la inestimabilidad, no criticabilidad de la verdad)”²⁶. Ambos son síntomas de decadencia, ambos insisten en negar la vida. Dos caras de una misma moneda. Tanto el edificio religioso, cuánto el de la ciencia, se construyeron bajo el mismo fundamento: la convicción. Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, al tratar de los enemigos de la verdad, concluye que las “convicciones son enemigos de la verdad más peligrosos que las mentiras.”²⁷.

23 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 577. Traducción <http://es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche>

24 Véase en Nietzsche, F. Menschliches, Allzumenschliches. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 2. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 226.

25 Nietzsche, F. Zur Genealogie der Moral. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 5. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 396.

26 Nietzsche, F. Zur Genealogie der Moral. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 5. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 402.. Traducción propia.

27 Nietzsche, F. Menschliches, Allzumenschliches. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 2. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 317. Traducción propia.

Según Nietzsche, “sabemos que el mundo que habitamos es inmoral, inhumano y “no divino” – por mucho tiempo nos lo interpretamos falsa y mentirosamente, pero conforme al deseo y la voluntad de nuestra veneración, es decir, conforme una necesidad”²⁸. Por lo tanto, se concluye, según el aforismo 347 de *La Gaya Ciencia*, que “de esta forma, la creencia surge como una necesidad humana, una necesidad de fe, de apoyo, amparo”²⁹. Se puede comprender que el hombre, incapaz de tratar con su condición mortal y con la diversidad del mundo, se entrega a lo desconocido, al miedo y busca en las categorías fuertes del pensamiento metafísico y del pensamiento religioso un mecanismo capaz de ofrecer un sentido al sufrimiento y de neutralizar su finitud. Es justamente esa necesidad de crear estructuras más seguras de la existencia, capaces de trascender la finitud inherente a la condición humana, que reafirman una experiencia religiosa aún marcada por el signo del nihilismo.

La fe, mientras necesidad, aún encuentra un importante desdoblamiento en el pensamiento nietzscheano. En el mismo aforismo 347 de *La Gaya Ciencia*, afirma que “la creencia es siempre anhelada con más urgencia cuando falta la voluntad”. Y, continúa Nietzsche,

[...] cuando menos se sabe mandar y más se experimenta con urgencia el deseo de una realidad, de un ser o de una autoridad que ordene con energía, ya sea un dios, un príncipe, un estado social, un médico, un confesor, un dogma o una conciencia departido. De este modo, es lícito concluir que las dos religiones universales, el budismo y el cristianismo, podrían deber su nacimiento y su rápida propagación a un extraordinario agotamiento de la voluntad.³⁰

Para Nietzsche el creyente, mientras poseedor de una voluntad de verdad, mientras una voluntad de creer, está marcado por una voluntad débil.

28 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 580. <http://es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche>

29 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 582. <http://es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche>

30 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 582. <http://es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche>

Paul Valadier³¹ destaca que la voluntad débil es impotente para enfrentar el dinámico juego bajo el cual se pauta la verdad. La enfermedad surge justamente de la necesidad de encontrarse una verdad a todo el coste, de encontrarse una certeza.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Lo esencial de la crítica nietzscheana a la voluntad de verdad, como hemos visto, no se trata de una crítica dirigida exclusivamente a la religión. Ella se despliega en otros campos como, por ejemplo, en la ciencia, en la filosofía. Para Nietzsche, tanto el científico como el hombre religioso, e incluso los filósofos, creen poseer la verdad. Parece ser que Nietzsche quiso decir, en sus obras a cerca de lo que está oculto en la búsqueda de la “verdad”³². No es por casualidad que su método de investigación se presenta como una genealogía.

Es preciso tener en mente que para el filósofo no existen hechos, sólo interpretaciones, lo que lleva a su filosofía a derrumbar ídolos o lo que hasta ahora se denominó verdad. En ese contexto es que Nietzsche contempla la creencia como una necesidad humana. El ser humano ha buscado un sentido, una certeza a lo largo de toda la tradición del pensamiento occidental. Justamente la búsqueda de la verdad a todo coste resultó en la construcción – por demás sólida – de convicciones. Toda convicción genera una creencia y aprisiona al hombre en la verdad, o mejor, en su verdad. “Convicciones son prisiones”, nos recuerda Nietzsche en el aforismo 54 del *Anticristo*. La creencia en este o en aquel ideal (científico o religioso) revela lo que Nietzsche llama enfermedad de la voluntad. De ese modo, se puede comprender cómo, para el filósofo, solamente un ser inseguro y débil se hace creyente. Pero, ¿por qué, entonces, necesitamos la verdad? ¿Por qué la voluntad de creer? Según Nietzsche, porque nos falta la fuerza para enfrentar el mundo como un lugar de disputas, de conflictos, de oposición de fuerzas, de devenir. Mientras busquemos el gran sentido, la verdad suprema, mientras tengamos necesidad de ser dirigidos, seremos siempre creyentes. El desafío que la filosofía nietzscheana nos impone es de:

31 Valadier, Paul. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris, CERF, 1974.

32 Nietzsche, F. Der Antichrist. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 6. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 236.

[...] concebir una autodeterminación alegre y fuerte, una libertad en el querer, ante la cual un espíritu desearía toda creencia y todo deseo de certeza, por haberse ejercitado manteniendo el equilibrio sobre el ligero alambre de la posibilidad, incluso bailando al borde del abismo. Un espíritu así sería el espíritu libre por excelencia.³³

La profundidad de la crítica nietzscheana a la voluntad de verdad alcanza aún su propia filosofía. En *Ecce Homo*, en el capítulo “Por qué soy un destino”, afirma Nietzsche:

Conozco mi destino. Un día, mi nombre será conectado al recuerdo de algo temblando – de una crisis como jamás hubo sobre la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión conjurada contra todo lo que hasta entonces fue creído, santificado, requerido. Yo no soy un hombre, soy dinamita. Y con todo eso nada tengo de fundador de religión – religiones son asunto de la plebe, yo siento necesidad de lavar las manos después del contacto con personas religiosas... No quiero “creyentes”, creo ser demasiado malicioso para creer en mí aún, nunca me dirijo a las masas... Tengo un miedo pavoroso de que un día me declaren santo.³⁴

La voluntad de verdad se revela como una necesidad humana, demasiado humana, que, frente a toda duda y toda diversidad del mundo, busca por encima de él, o fuera de él, tal como un ideal, realidad inteligible o cosa en sí, un principio, una certeza, una verdad o más aún la Verdad. El precio que pagamos por nuestra búsqueda obsesiva de la verdad se reveló muy costoso. Por cada verdad alcanzada, por cada creencia, por cada convicción un nuevo ídolo se consolidó. En efecto, la crítica nietzscheana a la creencia, en sus más diversas formas, se revela una herramienta indispensable a todos aquellos que buscan enfrentar, con un mínimo de honestidad intelectual, toda la riqueza y diversidad del mundo.

33 Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 3. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 582. <http://es.scribd.com/doc/6783393/La-Gaya-Ciencia-Friedrich-Nietzsche>

34 Nietzsche, F. Ecce Homo. In. *Sämtliche Werke*. Kristische Studienausgabe in 15 Bänden. Vol. 6. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. p. 365. Traducción propia.