

ARTÍCULO

RE

EL PERSPECTIVISMO MORAL EN NIETZSCHE

¿Una contradicción performativa? Una reflexión a partir de *Más allá del bien y el mal*

MIGUEL GONZÁLEZ

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile 

mgonzalv@uc.cl

ORCID: 0000-0001-8858-583X

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 81-104

Recibido: 03-12-2024 • Aceptado: 29-05-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.76866

EL PERSPECTIVISMO MORAL EN NIETZSCHE

*¿Una contradicción performativa? Una reflexión
a partir de Más allá del bien y el mal*

MORAL PERSPECTIVISM IN NIETZSCHE

*A Performative Contradiction?
A Reflection on Beyond Good and Evil*

Miguel González

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

RESUMEN

En el presente artículo se aborda el problema de la verdad moral en Nietzsche en relación con su postura moral y religiosa. Principalmente, y siguiendo el desarrollo planteado en *Más allá del bien y el mal*, se aborda el problema de sus afirmaciones categóricas acerca de la moral y la religión –entre ellas, la distinción entre la moral de los señores y la moral de los esclavos– y también de su tesis perspectivista, a saber, que la verdad es una interpretación del mundo desde la óptica de nuestras creencias. La pregunta central del trabajo es si Nietzsche incurre, por esta razón, en una contradicción performativa.

Palabras clave: Nietzsche, perspectivismo, interpretación, moral de los señores, moral de los esclavos.

ABSTRACT

In this work, the notion of moral truth in Nietzsche and its relation with the moral and religious attitude of the author are discussed. Following the treatment in *Beyond Good and Evil*, this work treats the problem according to which Nietzsche, on the one hand, makes categorical statements on moral and religious matters –for example, the distinction between the ethics of the masters and the

ethics of the slaves— and, on the other, he defends the perspectivist thesis, i. e., that truth is an interpretation of the world from the perspective of our beliefs. The central question of the work is whether Nietzsche falls into a performative contradiction for this reason.

Keywords: Nietzsche, perspectivism, interpretation, ethics of the masters, ethics of the slaves.

Deseo de todo corazón [...] que estos investigadores y microscopistas del alma [los psicólogos ingleses] sean en el fondo animales valientes, generosos y soberbios, capaces de atar corto las bridas de su corazón lo mismo que la del dolor, educados en sacrificar todo lo deseable a la verdad, a cualquier verdad, incluso a la verdad simple, amarga, desagradable, repugnante, no cristiana, no moral... Pues tales verdades existen. (OC IV, *Genealogía de la moral* II, 1, p. 461)

1. Introducción

RE Uno de los rasgos más propios de Nietzsche como filósofo es su tendencia a formular sentencias en tono profético, que suenan a los oídos del lector como verdades absolutas, definitivas. Quien comience su lectura de Nietzsche con la *Genealogía de la moral* o *El anticristo* tendrá la impresión de que el profeta de Sils-Maria proclama verdades eternas, como aquellas del epígrafe de este artículo: hay verdades simples, desagradables, amargas, no cristianas, pero que deben ser dichas, como, por ejemplo, que “lo bueno” es el poder y “lo malo”, la debilidad (AC 2). Sin embargo, el mismo autor había afirmado en *Verdad y mentira en sentido extramoral* el carácter metafórico de toda verdad, tesis que luego complementa en *Más allá del bien y el mal* con su defensa del perspectivismo. ¿Incurre el autor de *Zaratustra* en una contradicción performativa, al hacer algo que niega que sea posible, cayendo así en la paradoja escéptica?

En el presente artículo pretendo responder esta pregunta. Para ello, mi análisis se centrará en los planteamientos desarrollados por Nietzsche en *Más allá del bien y el mal*. Esta elección no es arbitraria. El mismo Nietzsche destaca la centralidad de este texto, al decir que sus planteamientos equivalen a los de *Zaratustra*; por otra parte, un examen del contenido nos anticipa que las tesis centrales serán desarrolladas luego en la *Genealogía de la moral* (Nietzsche, 2014, Sección V, “Para una historia natural de la moral”). Algunos autores como Müller-Lauter, siguiendo la tendencia inaugurada por Heidegger, centran su interpretación del

perspectivismo en los fragmentos publicados en 1901 bajo el título *La voluntad de poder [Der Wille zur Macht]* (*Obras completas*, vol. XV). Sin embargo, este texto es una recopilación de 483 aforismos seleccionados a partir de notas y borradores que Nietzsche nunca pretendió que fueran leídos ni menos publicados, y que, por lo tanto, deben ser examinados con cautela y cotejados cuidadosamente con la obra efectivamente publicada antes de ser considerados expresiones legítimas del pensamiento del autor (Prideaux 2019, pp. 433-434). *Más allá del bien y el mal*, en cambio, es un libro publicado por el propio Nietzsche y que además ocupa un lugar central entre sus obras de madurez. En el desarrollo de este artículo, además de los textos ya citados, tendré en cuenta *Verdad y mentira en sentido extramoral* y *Humano, demasiado humano*, así como algunos pasajes pertenecientes a *El anticristo* y los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche.

A continuación, entonces, abordaré la relación entre verdad moral y perspectivismo en la obra de Nietzsche (2), me referiré a la discusión especializada acerca del perspectivismo (3) y a la aplicación de este concepto a la moral (4); finalmente, propondré algunas conclusiones (5).

2. Verdad moral y perspectivismo en la obra de Nietzsche

Si bien Nietzsche habla explícitamente acerca del perspectivismo en *Más allá del bien y el mal*, no debemos olvidar que ya en un texto temprano como *Verdad y mentira en sentido extramoral* el autor afirmaba que la verdad tiene un carácter ficticio y metafórico (OC I, p. 623 y ss.).

Así también, el problema epistemológico se plantea en el prólogo agregado en 1886 a *Humano, demasiado humano*. Nietzsche comienza este texto afirmando que antes que él “nadie ha escrutado nunca con una sospecha tan profunda, no solo como ocasional abogado del diablo, sino más bien como enemigo y acusador de Dios” (OC. III, p. 69). Hay en Nietzsche “una voluntad de voluntad libre” que lo aleja del autoengaño y lo eleva a la altura de los hombres de una especie elevada y selecta, es decir, hacia los espíritus libres. Nietzsche formula el llamado que ha recibido en los siguientes términos:

Debías convertirte en señor de ti mismo, señor incluso de tus virtudes. Antes, ellas eran tus señoras, pero deben ser solo tus instrumentos junto a otros. Debías adquirir poder sobre tu pro y contra y aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior. Debías aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor –el desplazamiento, la deformación y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la parte de estupidez respecto a todos

los valores opuestos y toda la pérdida intelectual con la que se paga cada pro, cada contra. Debías aprender a comprender la necesaria injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por lo perspectivista y su injusticia. (OC. III, p. 73)

En este pasaje encontramos una primera conceptualización del perspectivismo. Se plantea la idea de que cada interpretación del mundo está articulada a partir de un fin superior; la voluntad libre, por lo tanto, debe ser capaz de reconocer que no existe algo así como una visión neutral del mundo, sino que toda estimación de valor es realizada a partir de un determinado sistema de creencias que está en necesaria confrontación con otras. En otras palabras, no existe la neutralidad epistémica: el mundo es interpretado siempre desde un fin superior ligado a determinados valores que el sujeto epistémico puede elegir. Se trata, entonces, de una tesis epistémica de acuerdo con la cual el acceso al mundo siempre tiene lugar a partir de una interpretación, que supone a su vez un sistema de creencias y valores arraigados en el sujeto epistémico susceptibles de ser identificados.

Vamos ahora a *Más allá del bien y el mal* (MBM), texto en el que encontramos la posición definitiva de Nietzsche acerca del perspectivismo. El tema central del texto, de acuerdo con lo que el mismo autor señala en *Ecce homo*, es una crítica a la modernidad. Sin embargo, como veremos, también hay en él una mirada propositiva que rescata alguno de los conceptos fundamentales desarrollados en *Zarathustra*. Esto se expresa con claridad en la segunda parte del texto, donde se mantiene la idea del espíritu libre que viene desde la época temprana, pero ya no con una mirada ilustrada; Nietzsche ya no habla de un espíritu librepensador, sino de “un espíritu que está más allá del bien y el mal” (Sánchez Pascual, 2016, pp. 13-14).

Ya en el prólogo Nietzsche alude directamente al perspectivismo, al afirmar que “hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner la verdad cabeza abajo y negar el perspectivismo, el cual es condición fundamental de toda vida” (Nietzsche, 2016, p. 25; OC IV, Prólogo de MBM, p. 296).

Se trata de una clave importante, ya que uno de los puntos centrales de las dos primeras partes de MBM tiene que ver con el cuestionamiento del valor de la verdad, la que no siempre estaría en favor del crecimiento de la vida.

En la primera parte –“De los prejuicios de los filósofos”–, prácticamente todos los conceptos fundamentales de la metafísica occidental caen bajo el martillo de Nietzsche, sin distinciones entre el plano epistémico y el plano moral: “el seno del ser”, “el Dios oculto”, “la cosa en sí” y en general “la creencia en la antítesis de los valores” (OC IV, MBM § 2, p. 297 y ss.), son vinculados con la voluntad de engaño y con el egoísmo. Las antítesis propuestas a lo largo de la historia de la filosofía son consideradas estimaciones superficiales, perspectivas provisionales.

Burnham comenta estos primeros pasajes diciendo que se da en el texto un paso desde la perspectiva en sentido óptico o pictórico –como una ilusión que permite señalar un valor– a la perspectiva como naturaleza básica de la realidad, de manera tal que “eliminar la perspectiva equivale a eliminar la conciencia” (Burnham, 2007, p. 10 y ss.).

La perspectiva en sentido pictórico, así como el carácter inevitable del perspectivismo, puede ser atribuida de manera correcta a Kant y en realidad a cualquier autor que acepte que el tiempo y el espacio son estructuras propias de la subjetividad humana que configuran el modo humano de percibir la realidad, que se contrapone a la vana pretensión de ver la realidad desde el punto de vista divino. Esta manera de plantear la metafísica conduce necesariamente a la distinción entre el “mundo fenoménico” y la incognoscible “realidad en sí misma” (Kant 2002a, B 294-A 260). Nietzsche, sin embargo, rechaza esta distinción y va mucho más lejos que Kant, ya que, como veremos, no elabora una teoría acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia intersubjetiva; en *Más allá del bien y el mal* el lugar de la teoría de la experiencia la ocupa la interpretación, concepto que equivale a perspectiva, ya que ambos aluden al hecho de que todo lo que vemos lo hacemos a partir de un conjunto de creencias. La palabra perspectiva, explica Burnham, es usada por Nietzsche en relación con los fines o valores a los que tiende la voluntad humana; interpretación, en cambio, alude más bien a la operación intelectual de comprender, lo cual supone finalmente el primer sentido (Burnham, 2007, p. 10 y ss.).

Nos encontramos así con una primera consecuencia del perspectivismo nietzscheano en el plano epistemológico: el abandono de la noción de verdad como correspondencia entre enunciado y fenómeno, que marca, como veremos, una radical distancia en relación con la epistemología kantiana. El problema radica, sin embargo, en que conceptos como interpretación y voluntad de poder no permiten dar cuenta del fenómeno del conocimiento intersubjetivo. Pero vamos primero al problema de la verdad.

Una de las tesis centrales que defiende Nietzsche en la primera parte de *Más allá del bien y el mal* es la interpretación del pensar como una actividad instintiva que está al servicio de exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida (OC IV, MBM § 4, p. 299). De esta manera, los juicios falsos y las ficciones lógicas se revelan como esenciales para la sobrevivencia. La filosofía, por otra parte, está lejos de ser una disciplina objetiva e imparcial: detrás de ella también se encuentra la voluntad de poder. Los filósofos se comportan como si sus opiniones hubieran sido desarrolladas desde la más fría imparcialidad, pero en el fondo “lo que hacen es defender con razones buscadas *a posteriori* lo que fuera una idea preconcebida” (OC. IV, MBM § 5, p. 299). Este sería el caso del imperativo categórico kantiano, el cual, porque el origen de la moral habría sido “regado con sangre”, “huele a crueldad” (OC IV, *Genealogía de la moral* 6, p. 490).

Siguiendo esta lógica, la pregunta correcta no sería la formulada por Kant en la primera crítica –¿cómo son posibles los juicios *a priori*?–, sino ¿por qué es necesaria la creencia en estos juicios? (OC. IV, MBM § 11, pp. 303-304). Tampoco la física sería una explicación del mundo, sino una interpretación de él y Descartes se habría equivocado al pensar que tenemos una certeza inmediata del yo. Todos los sistemas filosóficos occidentales tienen un “parecido de familia” que remite finalmente al sistema gramatical. El concepto más contradictorio de todos es de la *causa sui* (OC IV, MBM § 20-21, pp. 309-311). No hay voluntad libre ni tampoco voluntad no libre. No hay causa ni efecto. Lo que llamamos libertad es “el afecto relacional de tener poder sobre esto o aquello” (Burnham, 2007, p. 37). Los conceptos que utilizamos, sean metafísicos o morales, son “ficciones convencionales”:

Nosotros somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos como si fuera un “en sí” en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*. La “voluntad no libre” es mitología, en la vida real solo hay voluntad *fuerte* y voluntad *débil*. (Nietzsche, 2016, p. 55; OC IV, MBM IV, § 21, p. 311)

¿Podría interpretarse este pasaje en clave neokantiana, es decir, afirmando que Nietzsche está diciendo, de manera similar a Kant, que es nuestro entendimiento el que configura la experiencia organizando el “caos de sensaciones” por medio de sus categorías *a priori*? Ciertamente es una lectura posible.

En el libro *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, Christoph Cox afirma que Nietzsche, tal como Kant, distingue entre lo cognoscible y lo incognoscible y entre las facultades activas y pasivas, y considera que “el conocimiento es el resultado de una imposición activa de la forma por sobre el ‘caos de sensaciones’ o el incognoscible ‘mundo del devenir’” (Cox, 1999, p. 142). Lo que Nietzsche, en cambio, rechazaría sería la idea de un mundo estable y verdadero. Para Nietzsche, nuestra edificio conceptual y lingüístico no nos otorga ningún atisbo de otro “verdadero mundo”, sino que forma parte del devenir. En definitiva, sostiene Cox, “el mundo del devenir no es distinto al mundo en el cual vivimos y del cual tenemos experiencia, y el ser y el conocer no se oponen al devenir, sino que son modos de él” (Cox, 1999, p. 147).

A partir de la lectura del primer capítulo de *Más allá del bien y el mal*, vemos que Nietzsche se aparta rápidamente de la epistemología para ir hacia la moral, al relacionar la libertad de la voluntad con la necesidad psicológica de fundamentar la responsabilidad personal y la culpa. Y algunas líneas más adelante afirma, en aguda contradicción con Kant, que “la regularidad de la naturaleza” no es sino el resultado

de malas interpretaciones (OC IV, MBM § 22, pp. 311-313). La “ley natural” es interpretación y no texto. Podría venir alguien con una interpretación contraria y leer exactamente en los mismos fenómenos “el triunfo tiránico e inexorable de pretensiones de poder”, para concluir que la naturaleza tiene un curso “necesario” y calculable”, “pero *no* porque en él rigen unas leyes, sino porque *faltan* leyes en absoluto y porque cualquier poder saca en cada instante su última consecuencia” (OC IV, MBM § 22, p. 312).

Estas ideas de Nietzsche contradicen formalmente las tesis defendidas por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Como explica Höffe (2011), para Kant la filosofía propiamente tal comienza como teoría de la experiencia objetiva que permite que haya ciencias de la naturaleza.

La *Crítica de la razón pura* justifica el conocimiento objetivo acudiendo a los elementos *a priori* que son esenciales en la conformación de la experiencia. La función configuradora que realiza el entendimiento no depende ni de la estructura de la memoria (naturalismo neurocientífico), ni de la historia de los orígenes del hombre (naturalismo de la evolución) ni de la experiencia social (naturalismo teórico social). Tampoco viene del cielo. Pero Kant no pregunta por la génesis, sino por las condiciones que hacen posible la objetividad (Kant, 2002a, B1 y ss.; Höffe, 2011, p. 46).

Para Kant tanto la naturaleza como la libertad están sometidas a leyes, que, por definición, no admiten excepción alguna: las leyes prácticas, es decir, las normas morales, son universales, categóricas y autónomas (Ak. IV 387-388). Establecer un vínculo entre leyes de la naturaleza e interpretación, afirmando que las leyes son “una mala interpretación de la naturaleza”, así como poner en duda el carácter universal de las leyes prácticas, no tendría ningún sentido desde la perspectiva de Kant.

La gran diferencia de Nietzsche con Kant radica en que (a) no hay aquí una verdad que se ajuste a la realidad de lo interpretado (renuncia a la verdad entendida como correspondencia) y en que (b) detrás de cada interpretación hay una voluntad de poder. Si (a) fuese correcto, sin embargo, surge una tesis problemática: no habría una interpretación verdadera ni una falsa de un mismo fenómeno, lo cual resulta claramente constraintitivo. Pero ¿qué razones tiene Nietzsche para sostener esta tesis?

Para responder esta pregunta, debemos ir al final de la primera parte de *Más allá del bien y el mal* y a la segunda parte de esta obra, titulada “Del espíritu libre”. Nietzsche se refiere acá al perspectivismo desde el punto de vista moral.

En el parágrafo 23, Nietzsche habla acerca de su concepción de la psicología como “morfología” y “estudio de la evolución de la voluntad de poder” (OC IV, MBM § 23, p. 312), reforzando así la tesis (b). La morfología es “el estudio de las formas de desarrollo del sistema de valoración y de sus manifestaciones” (Burnham,

2007, p. 43), que se aplica particularmente a la voluntad de poder que se manifiesta bajo la noción de bien. El valor es algo que está al servicio de un modo de vida particular. La moral es un valor que tiene pretensiones de universalidad, que quiere ser un mandato para todos y que no es transparente ni es consciente de que se trata de un valor posible entre otros valores (Burnham, 2007, p. 10 y ss.).

Desde estas definiciones podemos entender de mejor manera la razón por la cual es posible interpretar la confrontación entre la moral de los señores y la moral de los esclavos como una “guerra de interpretaciones”. En ambos bandos hay voluntad de poder, pero solo los señores reconocen este hecho de manera franca y honesta, mientras que la moral de los esclavos, es decir, el cristianismo, se caracteriza por su hipocresía, esto es, por disfrazar la propia debilidad haciéndola pasar por humildad. Nietzsche propone, en consecuencia, un ejercicio de *realineamiento*, que tendría lugar por medio de la noción de espíritu libre y permitiría pensar el mundo en términos de voluntad de poder (Burnham, 2007, p. 45).

Para responder a las preguntas planteadas hasta ahora en relación con el perspectivismo debemos considerar algunos aspectos de la segunda parte del tratado, titulada “Del espíritu libre”.

En esta parte vemos claras referencias a *Zaratustra*, texto equivalente en contenido, pero distinto en la forma a *Más allá del bien y el mal*. En ambos textos encontramos un elogio a la soledad y al mismo tiempo la necesidad que tiene el sabio de bajar y mezclarse con el pueblo, así como el llamado a evitar la seriedad y el dogmatismo y el contraste entre el filósofo y el hombre vulgar. Nietzsche se siente parte del período extramoral de la historia, en que se ha superado tanto la moral de la consecuencia como la moral de la intención (cristianismo) y en el que el valor de la acción radica en lo no intencionado, es decir, en aquello que se oculta.

Es en el contexto del enjuiciamiento a los sentimientos de abnegación, sacrificio por el prójimo y renuncia de sí, así como en la reiteración de la discusión acerca del valor de la verdad, donde reaparece el problema del perspectivismo. En este sentido afirma Nietzsche:

Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral; es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo. Confesémonos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas; y si alguien, movido por la virtuosa exaltación y majadería de más de un filósofo, quisiera eliminar del todo el “mundo aparente”, entonces, suponiendo que *vosotros* pudierais hacerlo, —¡tampoco quedaría ya nada de vuestra “verdad”! (Nietzsche, 2016, p. 76; OC IV, MBM § 34, p. 321)

Esta afirmación debe ser complementada con lo expuesto por Nietzsche en el párrafo 36, donde afirma que lo real está compuesto por nuestros deseos,

pasiones e impulsos y nada más; que por medio de esta premisa es posible entender el mundo material, que sería una forma más primitiva del mundo de los afectos, esto es, un mundo protoorgánico en el que todos los impulsos y funciones asociados con la vida están en una unidad sintética, formando seres vivos, para terminar formulando la siguiente tesis:

Suponiendo finalmente que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de la voluntad, –a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi* tesis–; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y de la nutrición –es *un único* problema–, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, –sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más–”. (Nietzsche 2016, pp. 78-79; OC IV, MBM § 36, p. 322-323; cf. Burnham, 2007, pp. 78-79).

Hemos llegado a la formulación definitiva de la tesis de Nietzsche en la primera parte de *Más allá del bien y el mal*, aunque su alcance es altamente problemático. El punto central radica en que el autor de *Zaratustra* parece estar proponiendo una tesis metafísica –el mundo es voluntad de poder y nada más–, pero sin fundamento fenomenológico o teoría de la experiencia alguna. Es importante tener en cuenta el uso del modo subjuntivo: Nietzsche no dice que el mundo *es* voluntad de poder, sino que *lo sería* “suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y de la nutrición”. Como Nietzsche no demuestra en ninguna parte que esta condición se cumple, entonces la afirmación de que el mundo debe ser interpretado como voluntad de poder solo puede ser aceptada como hipótesis¹.

¹ El reconocimiento del carácter condicional de la tesis que afirma que la realidad es voluntad de poder marca un punto de inflexión en la interpretación del pensamiento de Nietzsche. En su extenso ensayo sobre el autor de *Zaratustra*, Heidegger interpreta en clave ontológica la idea de voluntad de poder. En este sentido, afirma que “todo ser es, para Nietzsche, un devenir. Este devenir tiene, sin embargo, el carácter de la acción y de la actividad del querer. Pero la voluntad es, en su esencia, voluntad de poder” (Heidegger, 2000, p. 22). Es evidente que en esta interpretación el modo subjuntivo utilizado por Nietzsche es remplazado por el modo indicativo. En una línea similar encontramos a Müller-Lauter, quien también a partir del texto *La voluntad de poder* sostiene que Nietzsche atribuye a la verdadera realidad el carácter de voluntad de poder, tanto en su carácter de fuerza como en el de afecto. La voluntad de poder “es la cualidad universal de la diversidad cuantitativa” (Müller-Lauter, 1971, p. 30). Por el contrario, Astor afirma que Nietzsche “no cesa de denunciar la creencia en la causalidad y en la falsa unidad de lo que denominamos ‘voluntad’. Y en el famoso párrafo 36 de *Más allá del bien y el mal* admiraremos su extrema prudencia metodológica al formular esta hipótesis”

Nietzsche no ofrece ninguna demostración de su tesis; lo más cercano a ellos son las descripciones de corte fenomenológico de la voluntad en que el autor describe los elementos que se darían en toda volición: el sentimiento del estado de que nos alejamos, el sentimiento del estado al que tendemos, así como el pensar y el afecto de mando. La “libertad de la voluntad”, agrega Nietzsche:

es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer [...] un hombre que realiza una *volición* –es alguien que da una orden a algo que hay en él, lo cual obedece, o el cree que obedece [...] nosotros somos a la vez los que mandan y los que obedecen y, además, conocemos, en cuanto somos los que obedecen, los sentimientos de coaccionar, urgir, resistir, mover, los cuales suelen comenzar inmediatamente después del acto de la voluntad; en la medida en que, por otro lado, tenemos el hábito de pasar por alto, de olvidar engañosamente esa dualidad, gracias al concepto sintético “yo”, ocurre que de la volición se ha enganchado, además, toda una cadena de conclusiones erróneas, y, por lo tanto, de valoraciones falsas de la voluntad misma– de modo que el volente cree de buena fe que la volición *basta* para la acción. (Nietzsche, 2016, pp. 50-51; OC IV, MBM § 19, pp. 308-309)

Como vemos en este pasaje, Nietzsche describe el funcionamiento de la voluntad para dar a entender que toda voluntad es voluntad de poder. Esta tesis, sin embargo, está lejos de ser demostrada: que la voluntad en ocasiones sea expresión de dominación no implica que esto ocurra en todos los casos. Nietzsche tiene razón, entonces, en plantear su tesis central en términos hipotéticos, porque carece de los argumentos necesarios para afirmarla en términos categóricos. También se debe preguntar si acaso la fenomenología de la voluntad tiene pretensiones de verdad, y si Nietzsche, por lo tanto, cae en una contradicción performativa.

Dado el carácter problemático de la tesis de Nietzsche, Burnham señala que o bien se trata de una afirmación directa de la voluntad de poder o bien de un conjunto de especulaciones acerca de ideas básicas de la ciencia natural (causa y efecto, el modelo mecánico de interacción de átomos), que mostraría la fragilidad de las bases de dicha ciencia y el hecho de que se trata de una ficción. Ambas alternativas supondrían, en todo caso, la renuncia a la idea de la verdad como correspondencia y su reemplazo por la verdad como revaloración: Ser veraz u honesto significa para una voluntad de poder dominante revelarse inmediatamente a sí misma en el

(Astor, 2018, p. 212). Todos estos pasajes muestran las enormes consecuencias que la comprensión de la voluntad de poder tiene en la discusión especializada acerca de Nietzsche. La elección del texto más fiable es aquí de extrema importancia. En mi caso, he optado por interpretarlo a partir de *Más allá del bien y el mal* en lugar de recurrir a la incierta recopilación de escritos póstumos denominada por Elisabeth Förster-Nietzsche *La voluntad de poder*.

afecto y en el pensamiento; por contraste, porque la voluntad de poder humana es de un rango bajo, ella es siempre reactiva, espiritualizada, devaluada. De ahí que la mentira sea una cualidad ontológica del plebeyo, incluso en la auténtica creencia. El mundo designado en su carácter inteligible no es pensamiento, sino un estado afectivo de un nuevo tipo de ser humano (Burnham, 2007, p. 61 y ss.). La filosofía no es una excepción a esta regla. Pero ¿qué consecuencias tiene esta renuncia a la noción clásica de la verdad?

En este punto de la discusión, y con el fin de responder a la pregunta planteada, es necesario considerar algunas de las interpretaciones más relevantes acerca del perspectivismo presentes en la extensa literatura especializada sobre Nietzsche. Para ello tomaremos en cuenta los trabajos de Leiter (1994), Cox (1999), Nehamas (2002), Alfano (2019) y Hales (2019).

3. La discusión especializada acerca del perspectivismo

3.1. Síntesis de las interpretaciones del perspectivismo de Nietzsche

De acuerdo con Cox, con el término perspectiva Nietzsche no se refiere a un punto de vista privado, sino que se trata del “particular horizonte interpretativo de una forma de vida, definido como un centro evaluativo situado en lugares que van desde el micro nivel afectivo al macro nivel de la organización social, cultural y política” (Cox, 1999, p. 155).

Las fuerzas interpretativas que configuran estos centros evaluativos, sin embargo, están en una lucha constante que mueve permanentemente las fronteras del conocimiento del mundo, de manera tal que no hay algo así como un mundo ni tampoco un sujeto estable y objetivo. No hay para Nietzsche un mundo dado previo a la interpretación; el mundo es construido por medio de la interpretación y toda interpretación es una reinterpretación. No hay mundo sin interpretación. En este mismo sentido, Leiter sistematiza la tesis del perspectivismo de la siguiente forma: “En todo caso particular, el conocimiento de un objeto está siempre condicionado por un interés interpretativo particular que conduce al conocedor a la correspondiente propiedad del objeto de conocimiento” (Leiter, 1994, p. 350).

Alexander Nehamas, por su parte, sostiene en *Nietzsche, la vida como literatura* que el perspectivismo nietzscheano supone que

el mundo en sí mismo no tiene rasgos, y, por lo tanto, no es posible representarlos ni correcta ni incorrectamente. Pensar que somos necesariamente incapaces

de representarnos al mundo con exactitud presupone aceptar que la apariencia del mundo difiere radicalmente de su realidad. Nietzsche, sin embargo, niega la presuposición misma: no “conocemos” lo suficiente para poder efectuar tal distinción. Simplemente carecemos de un órgano para el conocimiento, para la “verdad”. (Nehamas, 2002, p. 66).

De esto se sigue que lo que es verdadero o falso lo es solamente desde un punto de vista, pero no desde todos: por ejemplo, las virtudes de la gente corriente pueden ser vicios o debilidades en un filósofo. Todo esto parece indicar que Nietzsche aceptaría una teoría pragmática de la verdad, es decir, la idea de que la verdad es aquello que es útil y valioso para la especie humana. Volveremos más adelante sobre este punto.

Hales, por su parte, sostiene que Nietzsche propone un perspectivismo epistémico, y que quienes lo interpretan como un escéptico o como un mero pragmático están equivocados. La raíz de este error se encontraría en algunas afirmaciones del mismo Nietzsche, como, por ejemplo, “no hay hechos eternos ni verdades absolutas” (OC III, p. 76). Hales cita numerosos pasajes en los que Nietzsche expresa su respeto y compromiso con el conocimiento, entre ellos los que hemos visto más arriba acerca de la relación necesaria que existiría entre conocimiento y vida (Hales, 2019, pp. 22-24).

El perspectivismo de Nietzsche, agrega este último autor, no es una doctrina definida, sino

un conjunto de ideas relacionadas entre sí acerca de la subjetividad de la verdad, la metafísica antirrealista, las teorías de objetos, la transvaloración de los valores y la creación de nuestras propias virtudes y el rol de las diversas interpretaciones en el conocimiento. (Hales 2019, p. 24)

En relación con la afirmación de que no hay hechos ni verdades eternas, Nietzsche no estaría negando la existencia de la verdad, sino solo las verdades o los hechos eternos, es decir, la visión del mundo desde la perspectiva divina; sin embargo, defendería la posibilidad de un conocimiento parcial, fragmentario, perspectivista. Las perspectivas sería algo más que meras creencias; Nietzsche distingue entre la verdad y la mera creencia de que algo es verdadero. Frente a la paradoja del perspectivismo, a saber, que algunas afirmaciones serían verdaderas en un mundo y falsas en otro, Hales defiende la idea de que en Nietzsche habría un perspectivismo de segundo orden. ¿Qué quiere decir con esto?

La discusión acerca del perspectivismo, sostiene, ha sido tratada como si fuese una teoría de primer orden, donde el conocimiento está en perspectiva

porque la verdad también lo está; el perspectivismo de Nietzsche, en cambio, no sería una teoría del conocimiento específica, sino una estrategia metodológica que proveería una determinada comprensión de la condición humana, de la sociedad, la moral, la religión, la ciencia, la política, la música; el perspectivismo sería capaz de recoger la diversidad de las distintas aproximaciones al mundo y de distinguir entre una ficción y el valor epistémico de una ficción, como, por ejemplo, las teorías erróneas de Ptolomeo, Galileo, Newton o Aristóteles. La idea de que la física es una interpretación del mundo, dice Hales, no implica negar que la ciencia produzca conocimiento; afirma, en cambio, la idea de que ella no proporciona el único método que permite comprender la realidad.

Alfano, por su parte, en un trabajo reciente, concuerda con Hales en cuanto a que el perspectivismo no es un tipo de conocimiento; sin embargo, no lo considera una estrategia metodológica, sino una metáfora pictórica de una perspectiva visual que permite “pintar un retrato policromático de un completo rango de propiedades evaluativas en el mundo y en uno mismo” (2019, p. 128). Una perspectiva, agrega, es “una posición perceptual desde la cual una cosa es vista o enfrentada” que Nietzsche asocia con valoraciones que pueden ser consideradas propias de nobles o de esclavos (p. 129). De acuerdo con el comentarista, Nietzsche nos muestra en *La gaya ciencia* (§ 377-382) que la filosofía es la encarnación de un rango de perspectivas evaluativas o afectivas que expresan las virtudes y los impulsos de un agente, así como la inducción de ellas en una determinada audiencia. El perspectivismo de Nietzsche sería, por lo tanto, “un método sicológico que busca inducir afectos, emociones y evaluaciones” (Alfano, 2019, p. 129). De acuerdo con lo dicho en *Más allá del bien y el mal*, nunca damos un fundamento racional a nuestros juicios sintéticos *a priori*, sino que los mantenemos porque pertenecen a una óptica perspectivista de la vida, de manera tal que la vida no existe sino sobre la base de nuestras valoraciones y apariencias perspectivistas. Todas las perspectivas son, entonces, emocionales y evaluativas; ellas nos permiten decir que algunas cosas son buenas, nobles, admirables, o bien malas, despreciables, irritantes. Una perspectiva, señala Alfano, enfatiza las propiedades evaluativas de las cosas en un ámbito determinado. El propósito de la filosofía consiste en conducir hacia las perspectivas correctas (Alfano, 2019, p. 127 y ss.), evitando aquellas contrarias a la vida, como el cristianismo.

3.2. Análisis crítico de las interpretaciones propuestas

Hemos analizado diferentes aproximaciones al problema del perspectivismo en Nietzsche. En el contexto de esta discusión, sostendré, de acuerdo con Cox, Leiter y Nehamas, que el perspectivismo es fundamentalmente una tesis epistémica que tiene consecuencias morales. Veamos la evidencia textual.

En el § 108 de *Más allá del bien y el mal* dice Nietzsche que “No existen fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de fenómenos” (OC IV, MBM § 108, p. 344). Esta idea remite a la noción de verdad enunciada en *Verdad y mentira en sentido extramoral*:

¿Qué es pues la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal. (OC. I, p. 623)

La evidente renuncia de Nietzsche a la idea de la verdad como correspondencia tiene graves consecuencias en el ámbito epistemológico: renunciar a la verdad como correspondencia supone también renunciar a proponer una reconstrucción de la experiencia en el sentido kantiano de la expresión y también a fundar una metafísica basada en la voluntad de poder. Asimismo supone renunciar a la reconstrucción de la moral a partir de principios universales tales como el derecho natural, el imperativo categórico o el principio de utilidad.

Como ha mostrado Capps, desde el punto de vista de la filosofía contemporánea, Nietzsche es cercano a la teoría pragmática de la verdad. Las teorías pragmáticas de la verdad se concentran en la conexión que existe entre la verdad y las prácticas epistémicas, ellas presentan como alternativa a la idea de la verdad como correspondencia y enfatizan las dimensiones prácticas y performativas del discurso, recalando el papel que juega en la configuración de cierto tipo de discursos. De acuerdo con Peirce, una creencia verdadera sería aquella que obtienen aceptación general por parte de la comunidad científica; al centrarse en la dimensión práctica de la verdad, Peirce le quita importancia a la discusión teórica y apunta a la dimensión pragmática. Este enfoque es el que ha seguido predominando en los modelos más contemporáneos, entre los que se cuentan, además de las ideas de Peirce, los proyectos de Rorty, Dewey y Misak, entre otros. La cercanía de Nietzsche con estos enfoques tiene que ver más con su rechazo de la verdad como correspondencia que con la necesidad de fundamentar las creencias científicas; en el caso del filósofo de Sils-María, la verdad no se pone al servicio de la ciencia, sino de la voluntad de poder (Capps, 2023).

En cualquier caso, si queremos tomar en serio a Nietzsche no podemos calificarlo como metafísico, pero tampoco considerar su propuesta como una parodia de la ciencia natural, de acuerdo con lo que sugiere Burnham. Respecto a la conceptualización del perspectivismo como una estrategia metodológica (Hales)

o como un método sicológico que busca inducir afectos, emociones y evaluaciones (Alfano), si bien es correcto destacar la dimensión metodológica que tiene la filosofía de Nietzsche, estas interpretaciones no dan cuenta de la evidencia textual, que apunta a que el perspectivismo es una teoría epistémica de primer orden –no de segundo orden, como sostiene Hales– de acuerdo con la cual la perspectiva es la naturaleza básica de la realidad (Burnham, 2007, pp. 10 y ss.). No es correcto, entonces, reducir el perspectivismo a sus posibles intenciones o consecuencias psicológicas, aunque, por otra parte, sí lo sea afirmar que una perspectiva es “una posición perceptual desde la cual una cosa es vista o enfrentada” que Nietzsche asocia con valoraciones que pueden ser consideradas propias de nobles o de esclavos (Alfano, 2019, p. 129).

Hales se equivoca además al afirmar que Nietzsche no niega la existencia de la verdad, sino solo de las verdades eternas y que distingue entre la verdad y la mera creencia de que algo es verdadero: para establecer esta distinción, se requeriría aceptar alguna forma de verdad como correspondencia. Así también, para distinguir entre una ficción y el valor epistémico de una ficción sería necesario tener un punto de vista epistémico privilegiado, que es justamente lo que la tesis perspectivista nietzscheana niega. En este sentido, sostengo que el único sentido fuerte de la noción de verdad es la correspondencia entre un enunciado y el mundo fenoménico, dado que por definición la verdad tiene un carácter intersubjetivo: es distinto decir que una determinada visión del mundo es honesta que decir que es verdadera. Sin el momento intersubjetivo, la noción de verdad queda completamente desfigurada y pierde su valor.

Este es precisamente el caso de Nietzsche. De acuerdo con la evidencia textual, ha renunciado a la idea de verdad propia de la metafísica occidental. Sin embargo, si no hay verdad como correspondencia, tampoco hay acceso al mundo fenoménico. Si este acceso está clausurado, entonces no es posible elaborar una tesis metafísica acerca del mundo y solo queda la interpretación. En otras palabras, no es posible para Nietzsche una visión neutral y objetiva del mundo, ni siquiera en las llamadas ciencias duras, como la física.

Por esta razón, la posición de Nietzsche es mucho más radical que la de Kant, quien establece las condiciones de posibilidad de la experiencia intersubjetiva en el mundo fenoménico. De acuerdo con Nietzsche, no conocemos el mundo, pero podemos interpretarlo, sabiendo que lo que llama verdad es, en estricto sentido, una interpretación del mundo desde la perspectiva de nuestras creencias. Esta posición corresponde a lo que Nietzsche llama perspectivismo, que ha sido adecuadamente conceptualizado por Cox como “el particular horizonte interpretativo de una forma de vida, definido como un centro evaluativo situado en lugares que van desde el micro nivel afectivo al macro nivel de la organización social, cultural y política (Cox, 1999, p. 155). Para Nietzsche, agrega este autor, no hay un mundo

dado previos anterior a la interpretación; el mundo es construido por medio de la interpretación (p. 155). La tesis perspectivista, por lo tanto, es epistémica, ya que responde directamente a la pregunta por aquello que podemos conocer. Se trata, como decíamos, de una tesis epistémica de primer orden que tiene consecuencias metodológicas y morales.

El problema central consiste en que Nietzsche no da cuenta de la realidad fenoménica intersubjetiva; de esto se sigue que no hay algo así como una perspectiva humana del mundo, sino, llevando la tesis al extremo, tantas perspectivas como personas hay en el mundo. Y estas diversas perspectivas, en la medida en que no podemos escapar de ellas, son incommensurables. Si esto fuese correcto, no sería posible elaborar una tesis verdadera acerca del mundo, si es que entendemos que la verdad es la correspondencia entre el enunciado y el mundo fenoménico.

La mera observación del funcionamiento del mundo, sin embargo, desmiente la tesis de Nietzsche. Es indudable que el mundo funciona según las leyes de la física, aun cuando se pueda demostrar que ellas no son válidas bajo ciertas condiciones de masa y velocidad; lo mismo pasa con las leyes de la economía que rigen el funcionamiento de los mercados y con el carácter beneficioso o perjudicial que tienen ciertos estímulos físicos o psicológicos sobre el ser humano. Todo esto nos permite afirmar que el perspectivismo relativista de Nietzsche ha sido derrotado no de forma dialéctica, sino performativa. En otras palabras: vivimos contando con hechos y con afirmaciones que se adecuan a esos hechos; vivimos contando con la posibilidad de establecer verdades acerca del mundo, aun cuando aceptemos que ellas podrían ser falseadas en el futuro.

Pero concentrémonos ahora en la dimensión específicamente moral del perspectivismo. A partir de lo ya analizado en *Más allá del bien y el mal*, podríamos pensar que Nietzsche ha fundamentado ya los elementos centrales de su tesis. Sin embargo, el filósofo va más allá todavía y afirma la superioridad de su propia interpretación del mundo, ya que solo ella implicaría la afirmación de la vida, que sería el parámetro último de valoración. En ese sentido, Nietzsche proclama en *Más allá del bien y el mal*

el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y afirmador del mundo, hombre que no solo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal como ha sido y como es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo* [que se repita]. (Nietzsche, 2016, p. 103; OC IV, MBM § 56, p. 334)

Para abordar este punto, analizaremos la relación que existe entre el perspectivismo y la moral en el pensamiento de Nietzsche, particularmente en la sección quinta de *Más allá del bien y el mal*.

4. Perspectivismo y moral

¿Decís que la moral de la compasión es superior a la moral del estoicismo? ¡Demostradlo!, pero recordad que lo de “superior” e “inferior” de la moral no es algo que se mida a su vez con una vara moral: puesto que no hay moral absoluta. Así que tomad de otro sitio la medida –y tened cuidado! (OC. III, p. 566)

Después de analizar algunos pasajes centrales de *Más allá del bien y el mal*, puedo concluir que Nietzsche lleva aquí las tesis de *Verdad y mentira en sentido extramoral* hasta las últimas consecuencias. La tesis perspectivista, de acuerdo con lo visto, es perfectamente sostenible. Nietzsche, sin embargo, va más allá y defiende la superioridad de su propia posición moral, aquella basada en la voluntad de poder que conduce a la “moral de los señores”.

¿Incurre con esto Nietzsche en una contradicción performativa? Es posible argumentar que afirmar la superioridad de un sistema moral presupone la existencia de una perspectiva epistémica privilegiada que permitiera comparar de forma imparcial y de acuerdo con parámetros conocidos todas las perspectivas posibles, lo que es evidentemente imposible (cf. Zittel, 2011, p. 300). Sin embargo, también se podría argumentar que el perspectivismo niega la existencia de tal perspectiva privilegiada y que esta reivindicación, por lo tanto, es injustificada. El problema, como veremos, lleva a la discusión hacia el problema de la verdad.

Para sistematizar la discusión del problema, distingamos ahora entre dos afirmaciones: (a) existe una multitud de perspectivas incommensurables entre sí en relación con el mundo y (b) hay una perspectiva superior a otra, a saber, la moral de los señores.

Como veíamos más arriba, es perfectamente posible afirmar (a) sin caer en contradicción. De acuerdo con esta posición existen en el mundo, por ejemplo, diversas religiones, las que se asocian necesariamente a una determinada cosmovisión. Bajo la interpretación religiosa del mundo, todo lo que sucede puede ser visto como una manifestación de la misericordia divina; bajo una perspectiva atea, los mismos sucesos solo puede ser explicados por medio de relaciones causales establecidas por medio de la ciencia. No existiría un árbitro epistémico que resuelva cuál visión se ajusta al funcionamiento del mundo; a lo más sería posible desechar las visiones que tengan contradicciones internas. Ante este panorama, parece razonable adoptar un principio de tolerancia que haga posible un equilibrio de libertades. La afirmación (b), en cambio –hay una perspectiva superior a otra, a saber, la moral de los señores– resulta sumamente problemática. En primer lugar ¿qué significa, en este contexto la palabra superior?

La respuesta de Nietzsche es el criterio de afirmación de la vida, de acuerdo con el cual la moral de los señores sería superior a la moral de los esclavos, es decir, al cristianismo (OC IV, MBM, p. 186 y ss., p. 353 y ss.). Pero ¿quién determina que la afirmación de la vida es el criterio correcto a la hora de determinar la superioridad de una perspectiva determinada? ¿Cómo podría tener lugar tal afirmación sin presuponer una noción de verdad como correspondencia?

El problema fundamental es que Nietzsche no dispone de una posición privilegiada en el ámbito moral, pero escribe como si la tuviera. En la sección quinta de *Más allá del bien y el mal*, titulada “Para la historia natural de la moral”, Nietzsche se refiere a la diferencia entre la moral de los señores y la moral de los esclavos en los siguientes términos:

Cuando los instintos más elevados y más fuertes, irrumpiendo apasionadamente, arrastran al individuo más allá de y por encima del término medio y de la hondonada de la conciencia gregaria, entonces el sentimiento de la propia dignidad de la comunidad se derrumba, y su fe en sí misma, su espina dorsal, por así decirlo, se hace pedazos: en consecuencia, a lo que más se estigmatizará y se calumniará será cabalmente a tales instintos. La espiritualidad elevada e independiente, la voluntad de estar solo, la gran razón, son ya sentidas como peligro; todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño e infunde temor al prójimo es calificado, a partir de ese momento, de malvado (*böse*); los sentimientos equitativos, modestos, sumisos, igualitaristas, la *mediocridad* de los apetitos, alcanzan ahora nombres y honores morales. (Nietzsche, 2016, p. 165; OC IV 201, p. 365).

En este pasaje vemos que Nietzsche no distingue entre la moral de los señores y la moral de los esclavos desde una perspectiva neutral; por el contrario, muestra con claridad su desprecio por la conciencia gregaria, rasgo propio de los esclavos, asociada a los sentimientos igualitaristas, y su enorme aprecio por “la espiritualidad elevada e independiente” y “la gran razón”, rasgos propios de los señores.

Si algún lector comenzara su estudio de Nietzsche con el pasaje citado más arriba, sin duda pensaría que el autor realiza afirmaciones absolutas e incondicionadas acerca de la moral, de manera equivalente a la conocida frase con que Kant comienza la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: “no hay nada en el mundo, ni después de todo nada fuera de él, que pueda ser considerado bueno sin restricción, excepto una buena voluntad” (2002b, IV, p. 389). Sin embargo, sabemos que para Nietzsche no hay hechos, sino interpretaciones; que no hay una verdad que se ajuste a la realidad de lo interpretado y que detrás de cada interpretación hay una voluntad de poder. Bajo estos supuestos, ¿tiene derecho Nietzsche a afirmar la superioridad de la moral de los señores por sobre la moral cristiana, a la que denomina moral de los esclavos?

Una lectura global e integradora de *Más allá del bien y el mal* nos permite afirmar que Nietzsche tenía perfecta conciencia de que sus escritos ofrecen una interpretación de la moral que se enfrenta a otras interpretaciones y que pensaba que su propia interpretación era superior a todas las demás, porque, a diferencia de la moral de los esclavos, promueve la vida. Se debe tener presente la definición de moral de Nietzsche reconstruida por Burnham: “un valor que tiene pretensiones de universalidad, que quiere ser un mandato para todos y que no es transparente ni es consciente de que se trata de un valor posible entre otros valores” (Burnham, 2007, p. 10 y ss.). Tomando en cuenta esta definición, ¿es correcto decir que Nietzsche cae en una contradicción performativa?

5. A modo de conclusión

Bajo la lógica de Nietzsche todo criterio que se emplee para declarar la superioridad de un sistema por sobre otro expresa una interpretación y una voluntad de poder. Por esta razón podemos concluir que, con independencia de las expresiones que utilice para defender su posición, Nietzsche no *sabe*, sino simplemente *cree* que la moral de los señores es superior a la moral de los esclavos. Muchas de las expresiones utilizadas en *Más allá del bien y el mal*, en la *Genealogía de la moral*, en *El anticristo* y en otros textos tardíos se revelan entonces, de acuerdo con Astor, como expresiones de un enorme voluntarismo filosófico. Este autor le da la razón a Heidegger, quien califica a la filosofía de Nietzsche como una ontología en la que la voluntad y el poder terminan identificándose; de esta manera, Nietzsche transformaría la verdad en valor y “hace triunfar la subjetividad incondicionada, es decir, el olvido total del ser, radicalmente absorbido por un sujeto todopoderoso” (Astor, 2018, p. 225).

No es necesario, sin embargo, suscribir la interpretación ontológica propuesta por Heidegger para reconocer que las críticas de Astor al voluntarismo extremo de Nietzsche son acertadas. En definitiva, desde la perspectiva de Nietzsche no es posible hacer afirmaciones categóricas acerca del mundo fenoménico o del mundo moral. *Los auténticos filósofos*, dice en la sexta parte de *Más allá del bien y el mal*, titulada “Nosotros los doctos”

son hombres que dan órdenes y legislan: dicen ¡así debe ser!, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano [...] Su “conocer” es crear, su crear es legislar, su voluntad de verdad es voluntad de poder. ¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No tienen que existir tales filósofos? (Nietzsche, 2016, p. 193; OC IV, MBM § 211, p. 378).

En el § 230 de *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche señala además que cuando habla de la “voluntad fundamental del espíritu” se refiere a que lo que el pueblo llama como tal:

quiere llegar a ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor: tiene voluntad de ir de la pluralidad a la simplicidad, una voluntad opresora, domeñadora, ávida de dominio y realmente dominadora. (2016, p. 220; OC IV, MBM § 230, p. 390)

El espíritu, continúa Nietzsche, se apropiá de cosas ajena, simplifica lo complejo, subraya arbitrariamente determinados rasgos, de todo fragmento del “mundo externo”; él aspira al crecimiento, “al sentimiento de la fuerza multiplicada”. Forma parte de este fenómeno “la ocasional voluntad del espíritu de dejarse engañar, acaso porque barrunte pícaramente que las cosas no son de este y el otro modo” (2016, pp. 220-221; OC IV, MBM § 230, p. 391). El espíritu creador, configurador y transmutador, con voluntad de apariencia y de máscara, se enfrenta, sin embargo, a la tendencia del hombre de conocimiento a “la crueldad de la conciencia”, que se manifiesta en “honestidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría”.

De acuerdo con este pasaje, la voluntad de poder (“el querer llegar a ser Señor”) se enfrenta directamente con la voluntad de verdad. Pero una de los dos debe primar. De los pasajes analizados a lo largo de este trabajo se sigue, sin embargo, que Nietzsche cree que la voluntad de verdad no es más que una de las tantas máscaras utilizadas por la voluntad de poder para llevar a cabo su dominio epistémico y moral sobre el mundo.

Como ha señalado Gori, para Nietzsche el mundo es cognoscible en la medida en que la palabra conocimiento tiene sentido. Nietzsche invita a redefinir la idea de conocimiento, lo que ya había hecho en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. En los *Fragmentos póstumos* el filósofo habla de “el poder poético lógico de fijar las perspectivas para todas las cosas, mediante el cual nos conservamos en la vida” (p. 15). No hay que hablar de verdad, sino de errores y falsificaciones. Nuestra relación cognoscitiva con el mundo tiene un carácter poético-lógica: “los sentidos y el intelecto intervienen activamente sobre el dato originario, modificándolo a partir de sus estructuras fundamentales” (p. 63). Pero estas estructuras no son neutras. Nietzsche atribuye perspectivas y cuestiona el valor de la verdad. De acuerdo con él, no podemos rechazar la posibilidad de que el mundo incluya infinitas interpretaciones: esto constituye una liberación, una apertura del horizonte de posibilidades.

Al comienzo de este trabajo citábamos el pasaje de la *Genealogía de la moral* en el que Nietzsche afirma su deseo de que los investigadores del alma sean animales valientes, generosos y soberbios dispuestos “a sacrificar todo lo deseable

a la verdad, a cualquier verdad, incluso a la verdad simple, amarga, desagradable, repugnante, no cristiana, no moral... Pues tales verdades existen" (OC IV, *Genealogía de la moral* II, 1, p. 461).

Una lectura superficial de este pasaje podríamos llevarnos a pensar que Nietzsche es un profeta que predica verdades que nadie quiere escuchar. Sin embargo, después de haber analizado la noción de perspectivismo, que hemos definido como una tesis epistémica de acuerdo con la cual el acceso al mundo siempre tiene lugar a partir de una interpretación, lo que supone a su vez un sistema de creencias y valores arraigadas en el sujeto epistémico y susceptibles de ser identificadas, sabemos que Nietzsche no habla desde la neutralidad, sino desde la voluntad de poder y la moral de los señores. Esta posición, como decíamos, es legítima y está libre de contradicción. Sin embargo, Nietzsche no está hablando acerca de la verdad en sentido propio, es decir, de la verdad como correspondencia entre los enunciados y el mundo fenoménico, sino simplemente acerca de sus propias creencias. A la pregunta formulada en el título de este trabajo –el perspectivismo moral en Nietzsche: ¿una contradicción performativa?– hay que responder afirmativamente si es que seguimos entendiendo la verdad como la concordancia que existe entre enunciado y fenómeno; la respuesta, en cambio, sería negativa si entendemos la noción de verdad en sentido pragmático y la definimos como una creencia que promueve la vida y la voluntad de poder.

El costo filosófico de adoptar la tesis perspectivista nietzscheana, sin embargo, implica renunciar a la posibilidad de una ontología o de una moral fundada en principios absolutos. Se trata de un precio que Nietzsche conocía y que, a diferencia de filósofos como Kant, Hegel, Husserl y Heidegger, estuvo dispuesto a aceptar. Con ello anticipó gran parte de la filosofía del siglo XX e inauguró el fenómeno cultural que llamamos posmodernidad.

Referencias

- Alfano, M. (2019). Nietzsche's Affective Perspectivism as a Philosophical Methodology. En P. Loeb y M. Mayer (eds.), *Nietzsche's Metaphilosophy* (pp. 127-145) Cambridge UP.
- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. Acantilado.
- Burnham, D. (2007). *Reading Nietzsche. An Analysis of Beyond Good and Evil*. Routledge.

- Capps, J. (2023). The Pragmatic Theory of Truth. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/truth-pragmatic/>.
- Cox, C. (1999). *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*. University of California Press.
- Gori, P. (2017). *Nietzsche y el perspectivismo*. Editorial Brujas.
- Hales, S. (2019). Nietzsche's Epistemic Perspectivism. En A. Cretu y M. Massimi (eds.), *Knowledge from a Human Point of View* (pp. 19-34). Springer.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche I-II*. Ediciones Destino.
- Höffe, O. (2011). *Kant's Kritik der reinen Vernunft*. Beck Verlag.
- Kant I. (2002a). *Crítica de la razón pura*. Trad. P. Rivas. Santillana.
- _____. (2002b). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. R. Aramayo. Alianza.
- Leiter, B. (1994). Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals. En R. Schacht, *Nietzsche, Genealogy, Moral* (pp. 334-356). U. California Press.
- Müller-Lauter, W. (1971). *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. De Gruyter.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche. La vida como literatura*. FCE.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* I. Tecnos.
- _____. (2014). *Obras completas* III. Tecnos.
- _____. (2016). *Obras completas* IV. D. Sánchez-Meca (ed.). Tecnos.
- _____. (2016). *Más allá del bien y el mal*. A. Sánchez Pascual (trad.). Alianza.
- _____. (2016). *Fragmentos póstumos* (1885-1889). D. Sánchez-Meca (ed.). Tecnos.
- Prideaux, S. (2019). *¡Soy dinamita! Una vida de Nietzsche*. Ariel.
- Sánchez Pascual, A. (2016). Introducción a *Más allá del bien y el mal*. En F. Nietzsche, *Más allá de bien y el mal* (pp. 9-19). Alianza.
- Zittel, C. (2011). Perpektivismus. En H. Ottmann (ed.), *Nietzsche Handbuch. Leben-Werk – Wirkung* (pp. 299-300). J. B. Metzler.