

## Nietzsche ante la incertidumbre moderna

Gabriela Martínez Ortiz  
Universidad Autónoma de Aguascalientes  
gabymo385@hotmail.com

Desde finales del siglo XIX las miradas escépticas al proyecto de modernización no se hicieron esperar. Para tales años ya era evidente que las ideas ilustradas no habían alcanzado al común de la población y que la Modernidad sólo constituía una representación de Europa y no la realización de sus proyectos e ideales. La primacía de la ciencia junto con la guía de la razón y el sujeto racional, establecieron los criterios para la producción de conocimiento y de verdad, dejando de lado la finitud del sujeto que por medio de su cuerpo habita y experimenta el mundo desde su posición histórica, cultural, política y social, que ocupa en un tiempo y un espacio concreto. Sobre todo, la Modernidad se caracterizó por tener una preocupación eminentemente antropológica al regresar a la pregunta sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo producido por el sujeto<sup>1</sup>; la centralidad del hombre en las re-

---

1 En particular, Kant había planteado su preocupación acerca de la posibilidad de la verdad a partir la finitud del hombre. Por su parte, M. Foucault considera que con Kant reaparece la pregunta antropológica; similarmente, E. Cassirer (1945) reencuentra a la

flexiones filosóficas y sociales será un eje de discusión ético y epistemológico en torno al problema del reconocimiento de la humanidad en el otro y sobre los criterios de objetividad en el conocimiento, entre otras cosas.

El presente texto expone un aspecto de la crítica que Friedrich Nietzsche realiza a la Modernidad, pues si bien ésta ha representado un proyecto hegemónico correspondiente a la cultura occidental, ello no significa que se haya desarrollado como un acontecimiento homogéneo, que su imposición no hubiese presentado resistencia ni que su realización sobreviniese de manera necesaria en la historia. Bajo estas consideraciones, es importante señalar la crítica que elabora Nietzsche en el alba del siglo XX a la Modernidad como época de incertidumbre frente a la búsqueda de universalidad y certeza que persiguió la razón moderna. Dicha crítica representa la antesala que el pensamiento detractor a la Modernidad que, en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, se realizó a partir de una mirada centrada en la reflexión histórica y anticapitalista de la Teoría Crítica, en la importancia *del mundo de la vida* y su relación con el sujeto de la fenomenología, y la concerniente al pensamiento poscolonial y descolonial que subrayan las consecuencias negativas que el proyecto moderno implicó en las colonias, entre otras.

En este ensayo se retoman como punto central las reflexiones de Nietzsche sobre la verdad. Nietzsche hereda de Arthur Schopenhauer parte de sus planteamientos sobre el cuerpo y la intuición como puntos cardinales para la comprensión del mundo. Con ello pretendía cuestionar la fundamentación de la verdad y la posibilidad de la objetividad en

---

autognosis en Kant como parte de una herencia socrática que había ido disolviéndose en la sociedad occidental cristianizada.

la producción de conocimiento si para ello se consideraban los impulsos vitales como algo inherente al ser humano (Onfray, 2007). En este sentido, para Nietzsche, tanto la verdad como la moral no tienen un origen trascendental que sustente su transhistoricidad y universalidad, sino que ambas son productos humanos y, como tales, son particulares y temporales, en semejanza a la finitud del hombre; por tanto, ante la pregunta sobre qué es la verdad y qué es lo bueno y lo malo, primero se tendría que localizar quién las ha definido y por qué se han definido de ese modo.

### El problema de la historia y la verdad en Nietzsche

El problema que circunda cuando hablamos de la Modernidad es que existe el falso supuesto de que bajo la hegemonía de su proyecto se encuentran dados como totalidad su homogenización y el consenso completo de sus ideales, prácticas y estatutos. La Modernidad refiere a una época histórica en la que emergió un pretencioso proyecto de universalización a través de la autonomía de la razón apoyado por la conquista global de territorios (Wallerstein, 1974; Wallerstein, 1989; Hardt y Negri, 2000). Sin embargo, su realización no logró los supuestos esperados, pues para F. Nietzsche, más que certezas, la razón moderna traería incertidumbres<sup>2</sup>.

---

2 Onfray (2010) y Blom (2012) consideran que, más allá de los intelectuales característicos de la Ilustración, existieron otros filósofos cuyos pensamiento y posturas fueron más radicales que las perspectivas moderadas de Kant, Rousseau o Voltaire. P. Blom retoma la importancia de d'Holbach para los ilustrados, pero sobre todo subraya la crítica que hace a la religión cristiana desde una postura deísta centrada en la razón, a diferencia de filósofos como Rousseau que continuaban con la defensa de la fe en Dios. Por su parte, M. Onfray llama 'ultras de las luces' a cinco personajes que mostraron un pensamiento realmente radical frente al cristianismo y a la monarquía. Jean Meslier, La Mettrie, Maupertuis, Helvecio, d'Holbach y el Marqués de Sade tomaron posturas nuevas como el ateísmo, el materialismo, el hedonismo y la revolución que en el ocaso

Nietzsche se pronunció contra la idea de la existencia de una razón sin cuerpo, pues para él las necesidades biológicas de potenciación de la vida dirigen la génesis del conocimiento. El carácter reactivo del conocimiento contiene para Nietzsche una forma particular, ya sea individual o social, en la que se afirma y se potencia la vida dentro de un entretejido de deseos que afirman e imponen ciertos discursos y representaciones sobre otros. Siguiendo esta idea, en la producción de cualquier tipo de conocimiento, aun el conocimiento científico, es imposible la objetividad entendida como descarnada del sujeto que conoce y que mira soberanamente al mundo.

Para el proyecto moderno, la objetividad y universalidad representaron el sentido del orden del mundo, de la existencia humana y de la producción de conocimiento a partir de la apoteosis de la ciencia y de la colonización occidental que contribuyeron a la hegemonía de la cultura europea y de la representación del ser humano como un ser eminentemente racional. No obstante, tal representación no eliminó, sino que solamente negó la existencia y la posible validez de otros conocimientos no científicos, otros discursos no europeos y otras representaciones no occidentales provenientes de otros contextos socioculturales (ver De Sousa Santos). En este sentido, lo que el planteamiento de Nietzsche permite, es considerar la historia y la razón como una representación particular que se arraiga en el mundo y que, por tanto, abre la posibilidad de otras historias que provienen de otras representaciones y otros órdenes del mundo que puedan ser más favorables para quienes representan.

---

de una época feudal, monárquica y católica rebasaban las rupturas de los ilustrados (2010).

La contextualización histórica de la verdad se enmarca en Nietzsche por un análisis genealógico reminiscente sobre el origen de la 'verdad' que desnaturaliza el aparente *a priori* de su condición. Así, la genealogía devela del orden del mundo dominante, la carencia de un origen trascendental para otorgarle un florecimiento concreto e histórico<sup>3</sup>. El análisis genealógico permite, por un lado, localizar las certezas y verdades que han resultado de la asimilación de acuerdos, luchas y conquistas en un tiempo de larga duración y que garantizaron la continuidad de los grupos. Por otro lado, la genealogía permite comprender las certezas que no tienen únicamente la función de establecer la verdad y encontrar formas más eficaces de controlar la naturaleza y ordenar más efectivamente lo social, sino que también funcionan como productoras de sentido y seguridad frente a la inconmensurabilidad del universo que refuerzan los deseos de potenciación de la vida del grupo<sup>4</sup>.

Así, cuando Nietzsche postula que el conocimiento se produce también desde el cuerpo, señala con esto su carácter finito y posicionado en el mundo. La genealogía trae a la superficie del saber que el conocimiento se relaciona con la

---

3 En este sentido la «genealogía» fundamenta la posibilidad de un cambio de perspectiva sobre la historia, la verdad, los discursos y las representaciones. En contraste, el análisis histórico desde una línea cronológica continua remite al discurso sobre lo mismo que sigue el desarrollo artificial y progresivo del conocimiento científico y que justifica el dominio de quien lo produce, por lo que el análisis genealógico hace manifiesto el *pathos* de verdad o la fe oculta en la producción de conocimiento, cuyo objetivo es alcanzar la certeza dada por los sentidos y significados que se producen gracias a una valoración específica del mundo y en pos de la imposición de ésta sobre otras (Kouba: 2009).

4 R. Geuss (1994) explica que el análisis genealógico no consiste en trazar una línea continua de los antecedentes de alguna persona, práctica, institución o acontecimiento, pues su objetivo no es necesariamente su legitimación por medio de una revaloración positiva, ni el encuentro de un origen singular en el que origine su valor, ni trazar una línea intacta entre el origen y el acontecimiento, sino que, por medio de la genealogía, se intenta mostrar el surgimiento de un acontecimiento a través de la exhumación de una serie de procesos contingentes y a la vez histórica (275-277).

vida concreta que le dota de una perspectiva delimitada por los valores, intereses y deseos del grupo que lo produce en la búsqueda que lo ha llevado a potenciar su vida a lo largo de la historia. En el caso de la historia tradicional la época moderna se representa como una crónica del esplendor occidental que sólo muestra una cara homogénea del proyecto moderno y que legitima las formas de ejercicio de poder, de explotación y de diferenciación. Por ello la realización de una historia crítica abre el campo del saber a los discursos otros, las historias otras de las caras de la modernidad ignoradas por la tradición.

### La modernidad como época de incertidumbre

La Ilustración resplandecía por la fe en la razón y en la ciencia como los instrumentos idóneos para la explicación y conocimiento verdadero del mundo. Sin embargo, Friedrich Nietzsche sospechaba que dicha confianza era sintomática de la lucha natural del hombre frente a la incertidumbre que le genera el deseo de seguridad y de sentido. El mito y la religión dotaron al mundo de sentido y produjeron verdades sobre él, pero en la época moderna la ciencia se posicionó en la jerarquía del conocimiento debido a su método y sus criterios de validación<sup>5</sup>. A pesar de eso, F. Nietzsche vislum-

---

5 S. Kierkegaard, K. Marx y F. Nietzsche son considerados como parte de los antecedentes intelectuales de la posmodernidad (Aylesworth, 2015). La ciencia y la tecnología presentes en la vida cotidiana del siglo XIX a través de la comunicación y el transporte generaron una experiencia de la realidad cada vez más pública y artificial. F. Nietzsche se caracterizó por cuestionar la apariencia de la realidad a través de la puesta en duda del historicismo imperante en el siglo XIX. Es interesante que Nietzsche se situó en una época de transición entre la razón clásica y la época actual, pues para la década de 1880, antes de la gran crisis moral provocada por la Segunda Guerra Mundial, éste ya expresaba una desconfianza en la razón, en sus fundamentos y en las justificaciones teóricas que la sostenían pues consideró que la vida misma, el cuerpo, la sensibilidad,

bró que la ciencia no logró dar una explicación profunda del mundo ni del ser humano, y que a pesar de su exactitud la incertidumbre del hombre no quedaba zanjada<sup>6</sup>.

Si bien cabe mencionar que la reflexión central de Nietzsche estuvo vinculada a la moral, dicha reflexión arraiga su fundamento en la pregunta kantiana sobre qué es el conocimiento y hasta dónde se puede llegar a conocer. Así, el problema que inaugura Kant requiere un análisis genealógico que transforme o resignifique los valores de verdad a partir de la indagación sobre su origen. La Modernidad produce una historia de la verdad que cuenta con sus propios principios de regulación (Foucault, 2001). En ésta se requiere de una mirada externa que permita juzgar de manera objetiva, es decir, una mirada desde la que el sujeto se distancie. Pero Nietzsche considera que el ser humano es un animal que in-

---

la libertad y la creatividad se habían perdido ante la racionalidad moderna (Chatelet, 1992).

- 6 La desconfianza en la razón la hereda Nietzsche de Arthur Schopenhauer, quien cuestionó la existencia de una realidad en sí misma, por lo que, para él, el «noumeno» kantiano corresponde a la Voluntad y a su vez el mundo, el fenómeno, es la representación humana de aquélla. A saber, el mundo es un conjunto de representaciones en el plano sensible y la Voluntad busca constantemente afirmarse por medio de la naturaleza vegetativa incluso presente en nosotros. Empero, en nuestra interioridad, en nuestra experiencia interior, podemos acceder a la Voluntad en tanto nosotros mismos somos parte de ésta, lo que nos conduce a una experiencia que va más allá del conocimiento producido por la ciencia. Bajo esta consideración, sólo la contemplación estética permitirá liberarse de las representaciones de la Voluntad, así como de las necesidades y deseos. Si bien Schopenhauer se concentró en el arte, sobre todo en la música, para revelar la inteligibilidad del mundo y para sustituir a la ciencia, asimismo desplegó la idea acerca de que, más allá de explicar al mundo, se requería comprenderlo a partir de la experiencia estética de éste a través de nuestro cuerpo. Por consiguiente, la experiencia estética produciría una especie de conocimiento (*gnosis*) que, aunque no posea un estatuto de cientificidad, ello no implica que no produzca una experiencia objetivada del mundo. La discusión que ronda nuestro trabajo gira alrededor de la posibilidad de producir un conocimiento desde la subjetividad, pero no por ello no objetivo. Autores como Schopenhauer o Nietzsche encontrarán en el arte un vehículo para experimentar el mundo en contraposición a la ciencia, empero, la finalidad de la presente investigación no es contraponerse al conocimiento científico, sino cuestionar lo que se entiende por esto, y fundamentar maneras alternativas de su producción.

venta y que desde su finitud constituyente no puede tomar distancia de manera neutra y objetiva sobre aquello que él mismo ha fundado (Nietzsche, 1899).

Desde hace prácticamente trescientos años, la filosofía occidental ha considerado al sujeto como fundamento del conocimiento (Foucault, 2001: 16), pero a diferencia de Kant, para Nietzsche es a través del conocimiento que el hombre establece una relación con la naturaleza cuya semejanza es nula (2001). En sus trabajos sobre la ciencia y la verdad, como son la *Gaya ciencia* (1882) y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), Nietzsche plantea que el origen de lo bueno y de lo malo no es metafísico ni posee una objetividad de tipo científica, sino que responde a la forma en la que los instintos humanos han establecido una relación con el mundo.

En Nietzsche, la fundamentación cristiana de la moral alejaba al hombre de su propia naturaleza bajo la idea de una verdad universal y trascendental. Pues para él la verdad está relacionada con la vida y con el valor que tiene para los seres humanos, pues al ser seres finitos las situaciones diarias se valoran conforme a lo necesario para subsistir (Kouba, 2009). Bajo esta perspectiva, el optimismo puesto en la producción de conocimiento ya no respondería a la búsqueda de la verdad, sino a un *pathos* que coloca a la verdad como un valor potencializador de la vida.

Para la concepción clásica metafísica, el conocimiento debe liberarse de accidentes subjetivos tales como el cuerpo, el idioma o la historia; así, a través de una racionalidad objetiva podrá accederse a la realidad misma de las cosas (Kouba, 2009). La postura de Nietzsche se aleja tanto de la metafísica clásica como de Kant y de Schopenhauer al afirmar que la necesidad metafísica de aprehender a la «cosa en sí» es un signo de debilidad. Ser finito implica la capacidad del



hombre de crear valores desde su arraigo y posición en el mundo ante el límite que tiene éste de acceder a una verdad absoluta. Así, en el plano de la verdad radica también la no-verdad, no como una limitante sino como la potenciación de la vida misma a partir de la creación de valores y nuevas formas de sentido que conduzcan a completar la relación entre la verdad y la no-verdad, entre el mundo y el hombre, desde los condicionamientos y la temporalidad propia del hombre (Nietzsche, 2012).

Por el contrario, en el régimen moderno de la ciencia, el amor a la verdad adquirió un carácter religioso, en tanto la ciencia como producto humano sustituye la producción de la verdad que antes correspondía principalmente a la religión. El hombre teórico intenta reemplazar el mito y su consuelo metafísico por medio del saber guiado por la ciencia que provee un vehículo hacia la confianza y certeza a partir del conocimiento que produce (Nietzsche, 1999; Kouba, 2009). En este sentido, cuando Nietzsche alienta al cuestionamiento sobre los valores como la objetividad, el bien y el mal, está sobre todo señalando que los valores que han conducido a amar la verdad por sobre todas las cosas, como los que guían a la ciencia, son también un producto del espíritu humano al servicio de las necesidades de seguridad, poder y control.

La ciencia es entonces la voluntad de verdad moderna que manifiesta la percepción moral de dicha época por medio de sus preguntas y de sus campos de investigación dirigidos hacia la construcción de un conocimiento único y legítimo sobre el mundo<sup>7</sup>. En concreto, mientras para Nietzs-

---

<sup>7</sup> Para el siglo XIX el ser humano adquirió un estatuto epistémico distinto al que había ocupado anteriormente (Foucault, 2001). Las ciencias sociales comenzaron a vincular al hombre como objeto de estudio con la vida social, la economía y el lenguaje de una forma en que antes no se había relacionado. Como antecedentes estaban la teoría del cono-

che la conciencia representa la evolución tardía y menos acabada del hombre, la razón ilustrada se vanagloriaba en la afirmación de que la particularidad del ser humano es el reconocimiento de la propia conciencia intelectual (Nietzsche, 1999). De cualquier forma, las expectativas puestas en el progreso y el dominio de la ciencia dentro de la sociedad industrial no otorgaron más placer ni certidumbre al hombre como se suponía que inevitablemente lo harían. Así, el amor por la verdad, como valor moderno heredado del cristianismo, exaltó el deseo de dominio de los significados y de la posesión de la verdad, que a su vez empobreció y contribuyó a eliminar a aquellos otros sentidos dados al mundo que no lograron imponer su verdad en el orden dado por la historia tradicional.

A pesar de que la incertidumbre existencial del ser humano no fuera superada por el conocimiento científico, la sociedad industrial, junto con la ciencia positiva, fue muy eficaz en la cuantificación del mundo. La evidencia empírica, la exactitud y la verificación condujeron poco a poco a la conversión de todo en objeto de estudio y de medición, sumado con el régimen capitalista. Así como todo podía ser medido también todo podía ser convertido en mercancía, incluido el hombre y relativizando el valor de todas las cosas (Chatelet, 1992; Nietzsche, 1999). Para Nietzsche, la ciencia asociada al progreso señaló al hombre nuevas actividades para el control y el dominio de la naturaleza y de los otros hombres, pero

---

cimiento kantiana y la Revolución Francesa, la revolución industrial y la consolidación del capitalismo como régimen económico. Por una parte, Kant (1781) había afirmado que el conocimiento sobre el mundo era un conocimiento sobre el hombre en tanto sólo conocemos lo que nuestra razón humana nos permite conocer, por lo que el mundo es meramente humano; por otra parte, la Revolución Francesa, la revolución industrial y la consolidación del capitalismo significaron tantos cambios en lo social, lo económico y lo político que no sólo transformaron la configuración física de las ciudades y el orden social y político, sino que hicieron surgir un campo nuevo del saber que se conformó como ciencias sociales.

también le demostró que tanto puede quitarle como destruir cualquier cosa que con ésta se haya producido (1999: 47).

Finalmente, la era industrial fue para Nietzsche la forma de vida más baja a la que había llegado el ser humano (Nietzsche, 1999), ya que en ella la ley de la necesidad domina las acciones del hombre al grado que hay que venderse para vivir, por tanto, entre más depende el hombre de la ciencia, se vuelve cada vez más desconfiado. Lo anterior se explica en *La gaya ciencia*, donde señala los errores que se cometen con la ciencia. En primer lugar, Nietzsche señala que Newton y la tradición inglesa creyeron que la ciencia ayudaría a comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios; en segundo lugar, la tradición francesa, con Voltaire representándola, consideró que existe una íntima relación entre conocimiento, moral, ciencia y felicidad; y, por último, Spinoza creyó que el amor a la ciencia podía ser desinteresado por lo que los instintos negativos del hombre no podrían participar en ella (1999: 79).

Sin embargo, a la luz del siglo XXI podríamos considerar que el principal error del siglo XIX consistió en que el sujeto se bifurca, por un lado, en un objeto de estudio y, por otro, en una mercancía como fuente de trabajo. En efecto, el sujeto pierde su estatuto epistémico en el campo del saber e ignora la experiencia subjetiva frente a la experiencia del mundo que, siguiendo lo expuesto sobre Nietzsche, quebrantaría la relación entre el hombre y el mundo establecida a través del conocimiento.

### La ingenuidad de la ciencia

El *pathos* de verdad que definió a la Modernidad y a la ciencia moderna estuvo caracterizado por cierta ingenuidad

frente a la objetividad, la universalidad y la verdad. En primer lugar, el conocimiento científico exigió por parte del sujeto un distanciamiento de su propia subjetividad, es decir, el sujeto cognoscente requería depurarse de aquello que lo determina, tal es el caso del cuerpo o de la historia. Ante ello, Nietzsche cuestionó si acaso es posible que el sujeto pueda apartarse de su naturaleza finita o fue precisamente esto un deseo ingenuo de la ciencia moderna (Nietzsche, 1999).

Apuntar sobre la finitud del hombre implica insistir en su subjetividad. Pero es importante dejar claro que apuntar sobre la subjetividad del sujeto epistémico no significa restringir la relación entre hombre y mundo a los gustos individuales, las opiniones personales o incluso a la historia particular de vida, sino que subrayar el papel de la subjetividad humana en el conocimiento desde una perspectiva nietzscheana significa situarlo en un espacio y un tiempo concreto cuya experiencia del mundo responda a su contexto histórico (Vattimo, 2002).

En efecto, para Nietzsche, conocer sin un cuerpo es prácticamente insostenible, por lo cual, la racionalidad objetiva que supuestamente permite la comprensión perfecta de la realidad misma de las cosas, es contraria a la naturaleza finita del hombre (Foucault, 2001). Similarmente, el conocimiento es contra-natural, pues se impone a los instintos del hombre como una invención y no como algo derivado de ellos<sup>8</sup>. Sin

---

8 Tanto Kant como Ernst Cassirer señalan que en comparación con Dios, el ser humano es el que tiene necesidad de conocer. Dios, por su parte sabría todo lo que fue, lo que es y lo que será, por lo que no tendría la necesidad de comprender la realidad. Cassirer agrega que, con respecto al pasado y al futuro, el ser humano alcanza a ser consciente de su finitud (a comparación de la infinitud de Dios), lo que le produce una incertidumbre sobre el acontecer de su futuro y la necesidad de entender su pasado (a diferencia de los animales que no son conscientes del tiempo). La cuestión con el hombre es que no se resigna a su incapacidad de transgredir su espacio-tiempo presente y se atreve a ir más allá de éste; con respecto al pasado, el ser humano lo rememora resignificándolo

embargo, el interés epistemológico en Nietzsche no consiste en eliminar la objetividad como criterio del conocimiento, sino en cuestionar los valores que la fundamentan y proponer otros que la resignifiquen<sup>9</sup>.

En el caso de la época Moderna, conocer el nombre de las cosas resultó más importante que saber lo que las cosas son. Conforme a esto, la «verdad» no depende de lo verdadero, sino de la estructura o *pathos* de verdad que actúa en nosotros como naturaleza y que establece lo que hay que valorar o despreciar. Por ello, más que el conocimiento de las cosas, el inevitable acto de valorar asigna a las cosas un valor de acuerdo con el «derecho» que tiene el ser humano para asignar valores, por lo que para desarrollar una nueva apreciación sobre las cosas se requiere anunciar nuevos valores que inventen, a su vez, no sólo nuevos nombres, sino también cosas nuevas (Nietzsche, 1999; Vattimo, 2002).

En consecuencia, no se trata de redefinir la objetividad en relación con la particularidad del individuo como su aspecto subjetivo. Antes bien, pensar en la posibilidad de una objetividad en relación con la subjetividad del sujeto significa que los valores y criterios de la objetividad estarán enfocados en la experiencia y realización del hombre como ser finito dentro de un mundo natural y social. En otras palabras, dicha objetividad tendría que considerar, como mínimo, dos

---

ante la imposibilidad de regresar a él y captarlo con exactitud, con respecto al futuro el hombre, se aventura a imaginarlo y a predecirlo contra la incertidumbre que genera su ignorancia. Ambos, tanto pasado como futuro, ya sea a partir de su resignificación o de la búsqueda de certeza frente a la incertidumbre, dotan de sentido la vida particular del hombre, pero también a sus instituciones, a sus representaciones artísticas, a su conocimiento científico y a las relaciones que se establecen socialmente de manera simbólica, como lo llama Cassirer (1982).

9 Para Pietro Gori, Nietzsche no se opone tajantemente a la ciencia, sino a la ciencia del siglo XIX, inscrita en un mecanicismo materialista que reducía la explicación del mundo a una descripción mecanicista.

aspectos en la producción de conocimiento: primero, el espacio-tiempo en el que se sitúa el sujeto epistémico y, segundo, el sentido del mundo que se produce y en el que se sumen la mayor cantidad de perspectivas posibles (Nietzsche, 1999). Una objetividad concentrada en el sujeto desde su experiencia subjetiva del mundo encuentra fundamento dentro del supuesto nietzscheano de que toda 'verdad' surge de un contexto particular de intereses debido a que «si el ente se pensara fuera de toda relación no quedaría nada del ente» (Vattimo, 2002).

Para Nietzsche, la ingenuidad propia del régimen científico moderno ignoró el hecho de que la creencia en la ciencia y la valoración de una verdad como neutra y universal es, a su vez, una creencia metafísica (Chatelet, 1992). Nietzsche sostiene que la ciencia descansa, por una parte, sobre una fe puesta en la verdad que se remite al deseo de no engañar y no ser engañado y, por otra, en el no reconocimiento sobre la posición ante la vida que está dada en todo enunciado (Nietzsche, 2012). Conforme a lo anterior, la 'verdad' en Nietzsche no corresponde a ningún «en sí», sino que hace referencia a las relaciones establecidas por el sujeto que conoce con la realidad apprehendida, cuyo objetivo es hacerla comprensible para dominarla en su provecho (Kouba, 2009).

La insistencia en la existencia de una 'verdad' está dada por la necesidad de tener una seguridad frente a la realidad indómita e inaprensible. La verdad debe ser capaz de establecer y garantizar acuerdos que permitan potenciar la vida y contrarrestar las fuerzas reactivas que la disminuyen, entre las que se encuentra la naturaleza gregaria, libre y autónoma del hombre, que puede devenir en impulsos de posesión y de dominación (Nietzsche, 1999; Kouba, 2009). De frente a su naturaleza carente de instintos, los hombres han busca-

do motivos que ordenen sus vidas y que produzcan consecuencias agradables como la potencialización de la vida de grupos; ello será condición para que una enunciación, un conocimiento o un motivo sea tomado como verdadero, independientemente de que lo sea o no.

En suma, el *pathos* de verdad de la Modernidad por medio del deseo de la objetivación y universalización de la verdad olvidó, ingenuamente para Nietzsche, la situación concreta de la que emergió dicha verdad. La Modernidad imaginó que estaba en posesión de una verdad neutra, universal y transhistórica. El historicismo apoyó la idea de que la verdad de los valores occidentales parecía provenir de una historia continua antigua, en consecuencia, su verdad había sido asimilada como condición vital; en este sentido, entre más acostumbrado se esté a una verdad, más aumenta la preocupación frente a la incertidumbre de la posibilidad de que ésta no exista y, debido a esto, que se derrumbe el edificio de conocimiento y de certeza que da seguridad y motivo a la existencia humana en su calidad de finita (Nietzsche, 1999). Considerando lo anterior, tal vez la ingenuidad moderna con respecto a la ciencia y la verdad respondió más a un instinto de afirmación de la vida que a un fundamento epistemológico.

### La verdad como representación humana

Anterior a la verdad existe la valoración, pues cada enunciado expone una actitud ante la vida (Chatelet, 1992), por lo que quizá nunca lleguemos a conocer la «cosa en sí», pero sí podemos designar relaciones entre cosas por medio del lenguaje (Nietzsche, 1999; Nietzsche, 2012b; Nietzsche, 2012). Si existiese la «cosa en sí» o si pudiésemos acceder a ella el hecho de producir un conocimiento universal, resultaría factible;

pero si, como planteaba Kant, no es posible acceder al *noúmeno* por medio de la razón o, como afirmó Nietzsche, la «cosa en sí» no existe, entonces la universalidad se presenta como un problema o incluso una falacia del conocimiento científico.

La objetividad como problema central en el conocimiento puede desglosarse en dos puntos principales desde la perspectiva que nos propone Nietzsche. Por una parte, el reto que plantea la inducción al pasar la experiencia subjetiva, singular, individualizada y concreta a una abstracción que genere un concepto que, siendo universal, englobe un número infinito de experiencias: una hoja no es igual a otras, sin embargo, el concepto 'hoja' las designa a todas (Nietzsche, 2012b). Por otra parte, la falta de reconocimiento de que el conocimiento es producto de una relación entre el mundo y ser humano; en este sentido, si el conocimiento produce verdad, toda «verdad» tiene un tinte antropomórfico.

Ante el problema de la objetividad, desde la crítica nietzscheana se pueden proponer dos elementos de análisis que resignifiquen al sujeto epistémico desde el papel de la subjetividad en la producción de conocimiento. El primer elemento es la relación entre cuerpo y conocimiento que Nietzsche hereda del pensamiento de Schopenhauer. Nietzsche resalta la importancia del cuerpo en la producción de conocimiento y en la concepción de verdades, pues para éste lo más importante para el hombre no es alcanzar la sabiduría sino reproducir la vida<sup>10</sup>. De esta manera, pensar significa reconocer la posición concreta que se fija a través del cuerpo y que lo determina; el cuerpo arraiga la razón dentro del mun-

---

10 Peter Sloterdijk señala que el modelo tradicional de ciencia impone la objetividad como criterio para el conocimiento científico, empero el individuo humano es incapaz de realizarla debido a su condición propiamente humana que lo hace finito y que por tanto limita su perspectiva.



do por medio de la experiencia subjetiva que conduce a que el reconocimiento de la posición en el mundo y del contexto al que se pertenece estén presentes en el conocimiento.

De acuerdo con esto, la objetividad como criterio para la validación del conocimiento podría ya no responder al distanciamiento de la subjetividad, sino a la suma de las perspectivas subjetivas que dan cuenta de su experiencia con el mundo. El arraigo que tiene el conocimiento en el cuerpo del hombre responde no a un aspecto axiológico sobre la verdad y lo bueno, sino al deseo de dominación del mundo por el hombre para hacerlo un mundo humano que pueda controlar y en el que pueda sobrevivir. Por tanto, la ciencia ha contribuido a la humanización de las cosas, en tanto la imagen que construimos de ellas es al mismo tiempo una imagen de nosotros mismos. Sin embargo, si bien la ciencia permite describir el mundo y a nosotros cada vez más con mayor exactitud, no por ello logra explicar mejor lo que es el ser humano ni a su experiencia subjetiva del mundo.

Es interesante señalar cómo la Modernidad fue ampliamente contradictoria en su deseo de alcanzar la objetividad desde la razón humana<sup>11</sup> y a su vez exigir al hombre distanciarse de sí mismo para producirla. Cabe considerar que, si el hombre pudiera olvidarse de sí mismo como sujeto y desprenderse de la conciencia de sí, quizá sólo entonces podría reconocer cómo otros seres conciben el mundo. No obstante, el resultado podría ser el contrario: una

---

11 Un conocimiento universal implicaría que somos capaces de integrar en la descripción del mundo la manera en que otras especies lo experimentan (Nietzsche, 1999). Como seres humanos estamos limitados a percibir el mundo dentro de los esquemas de percepción que poseemos, por ejemplo, somos incapaces de percibir con nuestros propios ojos la luz ultravioleta, así como tampoco somos capaces de comunicarnos con otras especies inteligentes, como los delfines, imponemos el lenguaje de señas construido a partir de la fisonomía exclusiva de nuestros brazos y manos (ver Chatelet).

vez desprendido de sí mismo sería incapaz de establecer ningún tipo de relación entre él y el mundo. Posiblemente, aproximarse a la objetividad no requiera la suma de la experiencia de todos los seres del universo, como tampoco el aislamiento del mundo, sino que la objetividad desde la finitud podría enmarcarse a partir de ubicar el conocimiento en correspondencia con la posición espacio-temporal e histórica a la que pertenece.

El segundo elemento de la crítica nietzscheana a la objetividad en la ciencia moderna corresponde a la forma en la que éste entiende la verdad como una voluntad de potenciar el vivir de acuerdo con el contexto que ordena los discursos, las prácticas, subjetividades y la percepción del mundo en general. Anteriormente, se mencionó que la verdad para Nietzsche responde a un acuerdo antiquísimo que contribuye a potenciar la vida de un grupo frente a la naturaleza o frente a otros grupos humanos, por lo que, siguiendo este planteamiento, la búsqueda de la verdad tiene el objetivo de establecer un control y dominio sobre la naturaleza y sobre los otros; lejos está de Nietzsche la idea que el hombre busca la verdad por un amor incondicional hacia ésta. De este modo lo verdadero es lo real, no en un sentido hegeliano, sino en tanto la representación de la realidad es algo tan profundamente arraigado en la cultura y en la historia de los pueblos que en ello radicarán la representación misma de la humanidad, pues el conocimiento es esencialmente antropomórfico (Kouba, 2009).

Debido a lo anterior, para Nietzsche el ordenamiento del mundo por medio de la razón no responde a una verdad en un sentido metafísico ni a una relación directa con la realidad, sino a una «voluntad de verdad» nacida de la necesidad de seguridad frente a la realidad indómita del mundo (Kouba,

2009). Lo anterior no niega la posibilidad de la «verdad», ya que admite que todas las épocas han contado con una «verdad» que surge, se ordena y se ejecuta dentro de una determinada situación. Así, la verdad está situada en tanto es producto de la relación cognoscitiva entre el hombre y la realidad.

Podemos encontrar tres características principales de la «voluntad de verdad». La primera es su relación con la valoración de la vida y la búsqueda del dominio frente a la incertidumbre (Nietzsche, 1999). La segunda, su arraigo en un *a priori* histórico que delimita los valores, los principios, las metas, las preguntas que deben plantearse y los problemas que se consideran pertinentes responder (Foucault, 1997). La tercera, la interpretación que impone la «voluntad de verdad» sobre el mundo desde el espacio en el que ésta se genera (Nietzsche, 1999). Esta última característica tiene dos consecuencias: la «no-verdad» y, la lucha de fuerzas y la imposición de una verdad sobre otras.

La «no-verdad» se refiere a que, si bien Nietzsche admite la existencia de una verdad situada, sobre todo históricamente, también señala la existencia de una «no-verdad»; ambas 'verdades' están relacionadas esencialmente y abren a la interpretación a la realidad y al ser (Nietzsche, 2012b). No obstante, la «no-verdad» contiene de forma potencial una nueva o diferente interpretación del ser o de la realidad, pues la limitación a la que está sometida la «verdad» al ser producto de un perspectivismo está a su vez abierta a ser interpretada infinitamente. Cabe mencionar que este perspectivismo no implica la validación de un relativismo pues no todas las interpretaciones son válidas, sino que deben ajustarse al contexto en el que surge tal «verdad».

Por su parte, el que la «verdad» responda a una perspectiva particular del mundo sobre otras «no-verdades» no

significa que las diferentes perspectivas coexistan con base en relaciones de complementariedad, sino que la verdad responde a una voluntad de poder, en otras palabras, a la voluntad de potencializar la vida de un grupo sobre otro. El reconocimiento de la existencia de una verdad situada explora las luchas de fuerzas y de dominación dadas entre perspectivas del mundo que buscan imponerse una sobre la otra bajo los valores como el de universalidad, objetividad y científico (Nietzsche, 2012b).

Bajo los planteamientos anteriores, se establece una relación entre ciencia y poder que trae a la mesa de discusión no sólo la pregunta sobre la posibilidad de la verdad, sino también la cuestión sobre si los discursos que configuran el mundo son verdaderos<sup>12</sup>. El proyecto de modernización menospreció el conocimiento que no seguía el método científico y que no justificaba sus resultados con base en éste, así que, junto con la expansión imperial de los países centrales, no sólo se impuso un modelo económico sino también un régimen de pensamiento en cuya jerarquía se encontraba la ciencia.

La historia tradicional ha relatado en una línea continua la historia de Occidente, del capitalismo y de la colonización a través de la violencia, la deslegitimación y la anulación de la memoria de la historia de los otros. Sin embargo, sobrevive una historia discontinua de larga duración en la que las luchas de clase, pero también de raza y de etnia, de género

---

12 En este punto es necesario aclarar que el problema que se toma de Nietzsche no conduce, en esta investigación, a eliminar a la ciencia y al método científico como productores de conocimiento sobre el mundo o a abolir sus criterios de validación, sino que se concentra en cuestionar si la ciencia es el único vehículo para producir conocimiento; asimismo, dicho cuestionamiento se proyecta hacia la pregunta acerca de si la historia universal que divide el mundo en países desarrollados y subdesarrollados o del tercer mundo abarca todas las perspectivas acerca de ese desarrollo histórico de la humanidad.

y hasta epistemológicas enfocan su relato más allá de la objetividad hacia el reconocimiento de lo «otro». Para terminar, es necesario decir que, aunque Nietzsche advertía que el régimen racional de la ciencia perjudicaba el lado creativo y pasional del ser humano no discutió en sí sobre las consecuencias negativas de la Modernidad. Sin embargo, su pensamiento es una antesala a la posterior denuncia que se hará sobre el afán que el proyecto moderno pone en la búsqueda de la objetividad que se traduce en la imposición de una visión del mundo como universal sobre otras visiones; pues se ha mostrado como imposible en su realización, así como también ha contradicho a los valores modernos de libertad y autonomía que buscaban la emancipación de la tutela de la razón.

### Bibliografía

- Aylesworth, G. (2015). Postmodernism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>. Consultado el 5 de mayo de 2017.
- Belting, H. (2010). *La historia del arte después de la modernidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Beriain, J. (Comp.). (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. España: Anthropos.
- Blom, P. (2012). *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. España: Anagrama.
- Cassirer, E. (1982). *Antropología filosófica*. Argentina: FCE.
- Chatelet, F. (1992). *Una historia de la razón*. Francia: Editions du Seuil.

- De Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *La verdad y las formas jurídicas*. España: Gedisa.
- Foucault, M. (1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Argentina: Alción Editora.
- Gori, P. (2012). *Nietzsche as Phenomenalist?* En PhilPapers. Disponible en [http://www.academia.edu/678688/Nietzsche\\_as\\_Phenomenalist](http://www.academia.edu/678688/Nietzsche_as_Phenomenalist). Consultado el 5 de mayo de 2017.
- Gori, P. (2011). Nihilismo y ciencia natural. Para una nueva determinación del “positivismo” de Nietzsche. En *Nietzsche y su trasfondo científico*. Disponible en [www.academia.edu/1919596/Nihilismo\\_y\\_ciencia\\_natural\\_Para\\_una\\_nueva\\_determinacion\\_del\\_positivismo\\_de\\_Nietzsche](http://www.academia.edu/1919596/Nihilismo_y_ciencia_natural_Para_una_nueva_determinacion_del_positivismo_de_Nietzsche). Consultado el 25 de julio de 2016.
- Geuss, R. (1994). Nietzsche and genealogy, en *European Journal of Philosophy*, 2 (3) 274–292. doi: 10.1111/j.1468-0378.1994.tb00015.x
- Guattari, F. (1997). *Caosmosis*. Argentina: Ediciones Manatíal.
- Hardt, M., y Negri, A. (2002). *Imperio*. Argentina: Paidós.
- Kant, I. (2010). Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. España: Tecnos.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. España: Santillana.
- Kant, I. (1994). ¿Qué es la ilustración? En *Filosofía de la Historia*. México: FCE.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche: interpretación filosófica*. España: Herder.

- Marx, K. (1976). *El capital*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2012). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2012b). *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. España: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1999). *La gaya ciencia*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Onfray, M. (2010). *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía, IV*. España: Anagrama.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. España: Trotta.
- Shinner, L. (2004). *La invención del arte*. España: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2006). *Crítica de la razón cínica*. España: Siruela.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogos con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. España: Paidós.
- Wallerstein, I. (2003). *El capitalismo histórico. Volumen I*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1998). *El capitalismo histórico. Volumen III*. México: Siglo XXI.

## Resumen

En este breve ensayo se aborda la crítica que Nietzsche realiza sobre la Modernidad desde tres elementos de análisis. El primero es entender la Modernidad como época de incertidumbre; el segundo, considerar como ingenua a la verdad que busca la ciencia moderna; y el tercero desde el perspectivismo de la verdad. Poner atención a la incertidumbre moderna abre la discusión sobre una contradicción latente entre la búsqueda de objetividad en el conocimiento científico y la naturaleza propia del conocimiento humano arraigado en un contexto particular, y apunta hacia un perspectivismo de la verdad que responde a una relación compleja entre saber y poder. El pensamiento de Nietzsche contribuyó a una tradición crítica cuya perspectiva alternativa al positivismo continúa enfocando su análisis a la historia, al sentido y a la comprensión en el plano de lo empírico.

Palabras clave: Nietzsche, modernidad, verdad, conocimiento científico.

## Abstract

This short essay approaches Nietzsche's criticism of Modernity from three elements of analysis. The first one is the understanding of Modernity as a time of uncertainty; the second one consist in consider the sought of truth by modern science as a naive enterprise; and the third one is the perspectivism of truth. To point out the modern uncertainty opens the discussion about the latent contradiction between the search of objectivity in scientific knowledge and the nature of human knowledge sourced in a single context, also



underscore towards a perspectivism of truth which responds to a complex relationship between knowledge and power. Nietzsche's reflection contributed to a critical tradition whose alternative perspective to the positivism continues leading its analysis on history, meaning and understanding on the empirical stage.

Key words: Nietzsche, Modernity, Truth, Scientific Knowledge.

