

Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación

Greta RIVARA KAMAJI

El vínculo lenguaje y verdad es un tema en el que la filosofía nietzscheana repara constantemente debido a que encuentra allí uno de esos nexos típicos de la metafísica, generados y olvidados por ella misma, cuyo análisis y desmembramiento abre la posibilidad de repensar la relación entre lenguaje y verdad en su mutua constitución e interacción. Desde tal replanteamiento, el vínculo aparece como contingente y azaroso, por tanto, como susceptible de ser establecido en diferentes direcciones y con distintos sentidos, dando con ello un ímpetu creador —más que exegético o explicativo— a la interpretación, la cual se encuentra en el centro de la relación entre lenguaje y verdad. Uno de los textos en los que Nietzsche repara en este tema es “Sobre el *pathos* de la verdad”. Vale la pena reparar en algunas de las ideas presentes allí para traer a cuenta dicha relación.

En “Sobre el *pathos* de la verdad” Nietzsche señala que el anhelo de gloria ha acompañado al ser humano en todo momento “¿es la gloria realmente sólo el más delicioso bocado de nuestro amor propio?”¹

Hay momentos, dice Nietzsche, en los que el ser humano se ha sentido irradiado por algo poderoso, desde esa irradiación ha sentido que ilumina el mundo y quiere imprimir a esa sensación de gloria el carácter de posteridad: se siente inmortal, siente que ha conquistado el ineluctable movimiento, la transitoriedad de lo real. Ha triunfado sobre la realidad, pues parece que nuestra ansia de gloria nos ha hecho mirar con horror el perpetuo movimiento de las cosas que no es sino el signo máximo de nuestra propia finitud.

Tratar de satisfacer ese anhelo de gloria hace que el ser humano desee que esos instantes de luminosidad tengan siempre herederos, pues lo que deseamos, señala Nietzsche, es dejar constancia de nuestra presencia a través de esos momentos, nos queremos para siempre, siempre presentes y en esto, al parecer, hemos encontrado el sentido que da fundamento a la cultura. “La terrible batalla de la cultura se enciende por la pretensión de que lo grande debe ser eterno; pues todo lo otro [...] lo acostumbra-

¹ Friedrich Nietzsche, “Sobre el *pathos* de la verdad”, en F. Nietzsche, *Dios ha muerto*. Trad. de María Antonia González Valerio. México, UNAM, 2003, p. 29.

do, lo pequeño, lo vil, llena cada rincón del mundo [...] se arroja obstruyendo [...] el camino en el que lo grande tiene que proseguir hacia la inmortalidad”.²

Entre los seres humanos, nos dice Nietzsche, los filósofos parecen ser los más motivados por aquel anhelo, puesto que ellos han mostrado una gran hostilidad hacia lo efímero y lo fugaz. Ellos han creído que pueden poseer de las cosas su permanencia y a esa posesión le han llamado verdad y, además, creen que el mundo la necesita y la necesita eterna, como eternos quieren ser ellos y sus conocimientos.

Por ello, nos enseña Nietzsche, al inventar el conocimiento, inventamos también el instante más arrogante de nuestra historia y con esto, sin saberlo, nos condenamos porque al ser humano “la verdad lo impulsaría hacia la desesperación y la destrucción, la verdad de estar eternamente condenado a la falsedad”.³

Hemos visto en el conocimiento nuestra eternidad, mas el conocimiento no alcanza y por ello, paradójicamente, parece destruir. ¿Cómo evalúa Nietzsche aquella destrucción? En primer lugar, haciendo una crítica a la concepción de la verdad en la tradición filosófica y, en segundo, intentando construir otra concepción de la verdad a partir de esa crítica. En este sentido, nos dice Nietzsche, el arte parecería ser más poderoso que cualquier otra forma de conocimiento, pues, sin saberlo, no destruye la vida, la crea.⁴

La crítica se concentra, como sabemos, en el carácter dogmático de la noción tradicional de la verdad. Para nuestro autor, ese carácter obedece a la necesidad de creer que la verdad está ahí, pura, lista para ser descubierta por cualquier sistema de racionalidad. Estos sistemas habían supuesto que la verdad es algo inamovible, un en-sí, que se da a espaldas de la cambiante realidad, pues la verdad se refiere a otra realidad que niega y devalúa la efímera y cambiante vida. En nombre de la verdad, la filosofía, según la evaluación nietzscheana, ha negado la vida.

Ahora bien, esto no quiere decir que Nietzsche haya renunciado a hablar de la verdad, de verdades. Más bien lleva la verdad a otro terreno, a aquel que cuestiona lo incuestionable, lo que se pretende absoluto. Este terreno es el de la vida, la vida que está por encima del conocimiento y la verdad. Ese terreno es, por tanto, el del instinto, el del impulso de ilusión sobre el cual puede construirse todo conocimiento y toda la verdad. Ese terreno es también el de la historicidad y la temporalidad, ineluctable marca de toda verdad, de todo conocimiento.

Es el terreno en el que conocimiento y vida no están separados, en el que la afirmación de la vida no es la negación del conocimiento. Con ello, Nietzsche pretendió enfrentarse a aquella tradición en la cual la sustitución de la vida por el concepto había marcado la dirección en la que eran decididos los significados de las nociones de verdad, de realidad, de conocimiento.

² *Ibid.*, p. 31.

³ *Ibid.*, p. 38.

⁴ Recordemos que filosofía y arte serían para Nietzsche dos modos de crear ficciones, pero la ficción del arte acompaña más de cerca a la vida que las ficciones de la filosofía.

Nada más que ilusiones, señalaba Nietzsche, las ilusiones del metafísico que suponen que su mundo conceptual es “El mundo”, mientras que la ilusión del artista (sobre todo trágico) busca acompañar los movimientos de la vida, transfigurándola perpetuamente, no encuentra verdades inamovibles sino siempre nacientes, siempre gestándose, acompasándose con la vida.

Como sabemos, una de las herramientas que Nietzsche construyó para hacer su crítica de la verdad, en términos metafísicos, fue precisamente la genealogía. Estrategia de interpretación, estrategia desenmascaradora que anuncia que detrás de todos nuestros juicios de valor, de conocimiento, hay motivaciones, motivaciones por las que aquellos operan, actúan. Estas motivaciones no son otra cosa que voluntad de poder.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche ahonda en el vínculo entre el lenguaje y la verdad. El tema de la verdad entra aquí en el terreno de la voluntad. Nuestro autor señala que es debido a la voluntad de verdad que olvidamos que toda verdad no es sino mentira.

La verdad es proyectada, pues nosotros somos voluntad de verdad, necesitamos que esa voluntad se muestre y se realice. Aquí comienza ya la verdad a ser útil. Construimos códigos útiles, ficciones necesarias para poder vivir, para poder convivir. Ésta es la función primaria de la verdad, sin embargo, olvidamos esta función que la verdad tiene para la vida, para *nuestra* vida. La filosofía, en su dimensión metafísica, se inserta en ese olvido y ha llegado a creer que el mundo se agota en cadenas causales y se explica según el principio de razón suficiente. Así, olvida —quizás queriéndolo— el carácter construido, ficcional de todo aquello que llama conocimiento, que detenta como verdad.

Más aún, Nietzsche señala que ni la verdad ni el conocimiento ni el lenguaje mismo, surgen de la base de un pensamiento lógico, formal, analítico; por el contrario, surgen de la más inmediata potencia creadora que caracteriza a la humana existencia: crear metáforas, simbolizar, significar, narrar significadamente la realidad, la realidad que no es nunca sino *nuestra* realidad.

Sin embargo, la posibilidad de asumir esto no causaría al metafísico sino horror; toda la gloriosa ciencia, todo el immaculado conocimiento se alza sobre una base que no obedece a ninguna lógica. El metafísico, lejos de hacer explícito esto, lo oculta, lo olvida, necesita creer en la objetividad, necesita creer que el animal que crea metáforas es sólo un animal racional, discursivo, analítico y ahí comienza a creer en *su* verdad.

Frente a esto, ¿qué es la verdad? ¿Cómo comienza Nietzsche a entenderla a la vez que critica aquellos supuestos de la metafísica? Conocemos la respuesta de Nietzsche a esta pregunta, o al menos una de sus respuestas:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han

vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.⁵

¿Qué quiere decir esto? Para Nietzsche, estamos sobrecogidos por un impulso de verdad que no es sino la necesidad misma de regular nuestro trato con la realidad. Esa necesidad nos hace mentir, mentimos para poder vivir. Mentir para vivir es una estructura de la vida, el problema es olvidarlo, olvidar la mentira y su función vital para proyectar mundos donde habitan las mayúsculas verdades, mundos en sí. El problema es olvidar que todo concepto pretendidamente inamovible no fue en su génesis otra cosa que una metáfora, una inocente mentira, un deseo de vida, una ilusión que permite vincularnos con el mundo. Vida y ficción están íntimamente ligadas. La idea de ficción en Nietzsche puede leerse desde diferentes perspectivas. En un primer momento, tiene una significación básicamente vital, como se mencionó, es una necesidad, un impulso que tiene por resultado una utilidad, “En algún apartado rincón del universo centelleante [...] hubo una vez un astro en el que animales centelleantes inventaron el conocimiento.”⁶

Aquí, la verdad y el conocimiento no son sino ficciones que a su vez son un medio para vivir; mas, según Nietzsche, hemos olvidado que se trata de un medio e imaginamos que se trataba de una inclinación pura hacia ellos.

En este contexto, la pregunta importante para Nietzsche es: ¿de dónde viene ese olvido? El poder de la ficción, de la ilusión es tal, su utilidad es tan portentosa que olvidamos todo lo que opera detrás de eso que consideramos verdad y conocimiento.

Entonces comenzamos a fingir, a simular, a fijar parámetros, modelos que luego se irían convirtiendo en verdades, más aún, en *Verdades*; delimitamos fronteras entre lo que es verdad y lo que no lo es, imaginamos que existe una correspondencia entre el nombrar las cosas y las cosas mismas, creemos en una burda referencialidad del lenguaje, desconfiamos de las convenciones de modo que “solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una ‘verdad’”.⁷

Entonces, parece que nos separamos de las palabras, del lenguaje, les damos existencia objetiva. Si la primera formación de las palabras obedece a impulsos, Nietzsche se pregunta ¿qué nos autorizó a creer que ellas designan objetivamente cosas más allá de nosotros? La arbitrariedad. Hablamos de las cosas y al hacerlo creemos saberlas, inventamos la idea de la posibilidad de conocer las cosas en su “esencia”, aprendimos a confiar desmedidamente en el concepto, a sustituir la vida por éste.

Construimos otra realidad, la del concepto, la de las cadenas causales, la del principio de razón suficiente. Además, señala Nietzsche, depositamos en esto un valor, valoramos aquellas operaciones y comenzamos a creer que el mundo del concepto es más válido frente a la movilidad y gratuidad de nuestro mundo, así, éste queda regulado, sometido.

⁵ F. Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 25.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

Sin esta regulación resultaría falso, la metafóricidad primera que constituye nuestra acción sobre el mundo se desgastó, se petrificó.

Es, en este sentido, en el que Nietzsche consideró que la filosofía de corte metafísico-racionalista partió del “error de creer que tiene cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas”.⁸

Creemos que nuestra originaria actitud estética, *poiética* es, en última instancia, una actitud lógica. Negamos que lo que hacemos es crear mediaciones, inventar relaciones con las cuales damos un rostro más seguro a nuestro inseguro mundo. A la creación de sentidos le dimos el nombre y la categoría de leyes de la naturaleza. Además, he aquí otro olvido: que hemos puesto en esas leyes, precisamente lo que ahí queríamos encontrar.

El ente creador se miró a sí mismo, con la filosofía, como sujeto de conocimiento. Parece que hemos creído que el mundo es más confiable en la medida en que olvidamos que nosotros mismos lo creamos al significarlo. Desconfiamos de nuestra más significativa potencia: nuestra potencia creadora. Con esta desconfianza llegaron otras desconfianzas, de la vida, del mundo y de su carácter siempre deviniente y contradictorio. El mundo del ser, de la unidad, de la identidad, nos devolvía la confianza. Se podía hacer de lo irregular algo regular, de lo incapturable algo capturable: mundo verdadero y mundo aparente, el primero es el de la razón y la ciencia, el segundo, el del arte y todos aquellos órdenes del saber, a los que la filosofía negó condición de verdad, aquellos que excluyó del reino del conocimiento. El arte quedaba fuera de ese terreno, el arte que nunca pareció olvidar su carácter de ilusión, que no olvidó que la vida necesita de la ilusión, que es necesario creer en la ilusión lejos de olvidarla. “El pensamiento sería imposible si no tuviera, fundamentalmente, una ‘concepción’ errónea de la naturaleza del ser: debe predicar sustancia e igualdad [...] debe adscribir atributos a la ‘realidad’, para existir él mismo”.⁹

Nuestro autor considera que el mundo humano es un mundo de despliegue de sentidos, por ello hacemos que las cosas tengan sentido y no a la inversa. Tal vez uno de los motivos por el que no queremos ver en el conocimiento y la verdad su dimensión ficcional es porque toda ficción, como señala Nietzsche, supone una perspectiva de la vida, más aún, la perspectiva es la condición fundamental de toda vida.

Nos horroriza aceptar la perspectiva porque nos muestra el carácter relativo, histórico, efímero y finito de todo lo que detentamos como verdad absoluta y conocimiento objetivo. Nos horroriza pensar que no tenemos sino perspectivas, es decir, interpretaciones del mundo, interpretaciones en las que la vida se sustenta, pues la voluntad de ilusión, dice Nietzsche, es más profunda que la voluntad de verdad, aun cuando la voluntad de verdad en la filosofía se haya convertido en búsqueda de fundamentos seguros.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ Hans Vaihinger, “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, en H. Vaihinger, *Sobre verdad y mentira*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 61.

Esta voluntad busca tornar todo en algo pensable, conceptualizable, esquematizable. Voluntad que hace a la realidad comparecer frente al concepto, voluntad que se opone al cambio, al cambio que es dolor y angustia, azar, sorpresa, imprevisibilidad.

La filosofía, sobre todo en su acepción racionalista, sería presa de esta voluntad, estaba lista para despreciar a los sentidos, al devenir, enviaba a toda esta dimensión de la vida a ese oscuro recinto donde yace lo no verdadero, donde habita la pluralidad y la diversidad, el cuerpo y la finitud, los instintos y la contradicción. Al otro lado de esta dimensión habita la razón en su luminoso mundo, la verdad que homogeneiza. Ésta es para Nietzsche la operación básica de toda concepción metafísica de la verdad: momificar, organizar y estabilizar, darle nombre a esa estabilidad: Dios, sujeto, razón, sustancia y conciencia, etcétera.¹⁰

Además, la filosofía busca que así sea la vida y no solamente el conocimiento. Metafísica y moral sellarían con solidez sus irrompibles lazos: verdad = moral, mentira = inmoral.

Todo lo que escapa a los límites de la razón discursiva fue condenado. Con esta condena la razón se exiliaba a sí misma del mundo, de la historia, más allá de toda perspectiva, de toda circunstancia, de todo azar.

La genealogía sería la encargada de denunciar los delirios de esa racionalidad no sin antes construir una concepción de la historicidad y la temporalidad que penetran toda pretensión de verdad y de conocimiento, no sin antes construir una concepción del lenguaje, pues, a fin de cuentas, la verdad para Nietzsche es un evento del lenguaje, así como lo son las visiones, las perspectivas sobre el mundo. Para Nietzsche, nos dice Luis Enrique de Santiago, “la verdad es una función del lenguaje. Esta idea [...] anticipa las tesis fundamentales del siglo XX”.¹¹ Pensar el problema de la verdad en Nietzsche implica pensar la manera en que éste concibió el lenguaje, pues “uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Nietzsche, sin el cual su filosofía perdería toda esa tensión creativa que genera, es su reflexión radical sobre el lenguaje y la perspectiva estética desde la que lo piensa. Para comprender [...] su crítica a los problemas tradicionales de la metafísica y la epistemología, es imprescindible contar con esa guía hermenéutica o ‘hilo conductor’, que es el lenguaje”.¹²

El lenguaje es él mismo perspectiva como lo es o lo son las verdades. Sin embargo, la metafísica considera esto una pérdida, parecería que asumirlo implica renunciar al saber, al conocer. Nietzsche, por el contrario, ubica aquí una ganancia: cada valor depende de un punto de vista, de una manera de darse la voluntad de poder. En este sentido, no hay perspectivas verdaderas o falsas. Esto no implica la tan temida arbitrariedad, o el horrorizante relativismo al que tanto ha parecido rehuirle la metafísica. Esto no quiere decir que todo vale por igual, hay distancia y diferencia entre las perspectivas, diversos

¹⁰ Cf. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 1997.

¹¹ L. E. de Santiago, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid, Trotta, 2004, p. 349.

¹² *Idem*.

parámetros de su validez, como lo sería la óptica de la vida para Nietzsche. Además, es necesario recalcar que la afirmación del carácter de interpretación y perspectiva de toda verdad, tiene un sentido ontológico, no sólo es el modo de ser del lenguaje, sino que expresa el modo de ser del ser humano en tanto apertura de sentidos y significados, en tanto visiones del mundo, pues somos lenguaje, por ello como lenguaje y por tanto como significación se da la apertura humana del mundo.

Al introducir todos estos elementos en el terreno del problema de la verdad, lo que Nietzsche hace, como sabemos, es hacer entrar en crisis esa razón y esa conciencia que creía estar en posesión total de sí misma y de lo real, hace temblar esa dimensión de la razón que se pretendió única, objetiva, ordenadora, excluyente, aquella que creía resolver todos los abismos y contradicciones, aquella que vio en el lenguaje no una manifestación de la vida, sino la posibilidad de ejecutar la unidad, la definición que pudiese atraparla, esclarecerla. Vio hechos ahí donde hay lenguaje y significación, vio realidades concluidas y definidas, y objetos dados ahí donde el lenguaje configura mundos, ahí donde construye infinitos universos de significado, que son los universos en los que la vida humana se despliega. En resumen, según Nietzsche, la metafísica vio hechos ahí donde sólo hay lenguaje y producción de metáforas. La metafísica vio hechos ahí donde sólo hay horizontes de sentido y diversidad de interpretaciones. La metafísica pensó que con el lenguaje, como señala Conill,¹³ podíamos reproducir algo como “la realidad en sí”.

La metafísica pensó que el lenguaje no es más que un medio para captar la realidad “real”. Para Nietzsche el lenguaje es muestra de que la objetividad es una ingenuidad, una búsqueda ingenua en tanto el lenguaje nos abre significadamente al mundo, el lenguaje mismo es concepción del mundo, concepciones del mundo.

La verdad no es adecuación con ningún ser en sí, con ningún hecho, es un fenómeno de la voluntad de poder en tanto ésta se da como interpretación del mundo, lo que somos y lo que el mundo es, es un evento de significación, de interpretación. Con esto, lo que Nietzsche quiso abandonar fue “la determinación lógico-metafísica de la verdad [...] y descubre que los diversos conceptos fundamentales de la metafísica a los que está ligado el concepto de la verdad [...] son producción de una falsa ‘cosificación’”.¹⁴

Esto es, el lenguaje no está ahí para dominar y controlar la realidad y la verdad. Más aún, si pensamos en las primeras reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, vinculadas como es obvio, con el tema de la verdad, nos damos cuenta, como apunta Luis E. de Santiago, que Nietzsche ubica al lenguaje en un primer nivel primario, que se relaciona con instintos creadores, en este nivel, el lenguaje no es efecto de una conciencia discursiva que pretende ordenar el mundo.¹⁵ Desde este impulso o por este impulso el lenguaje hace mundo, lo constituye como sentido y significación y se erige como interpretación, a su vez, del mundo.

¹³ Cf. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. 2a. ed. Madrid, Tecnos, 2001. Texto fundamental para entender las tesis nietzscheanas en torno al lenguaje y la verdad.

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵ Cf. L. E. de Santiago, *op. cit.*, pp. 352 y ss.

Ahora bien, al ubicar la verdad en el terreno del lenguaje y, por tanto, de la interpretación y la perspectiva, lo que Nietzsche reclama es la necesidad de construir una racionalidad cruzada por la historicidad y la finitud, cruzada por una concepción de la vida como donación de sentido; sin vida no hay perspectiva, no hay perspectiva sin vida. No hay conocimiento, verdad, concepciones del mundo sin el horizonte de significado que los posibilita, un horizonte que no podemos rebasar, pues nos constituye, un horizonte en el que opera el poder de la historicidad, de la tradición. Cada perspectiva es una posición sobre el mundo, una manera de valorarlo, éste es el elemento inherente a toda perspectiva. La perspectiva misma es una valoración, valoración que se inscribe siempre en horizontes de sentido, en horizontes históricos. Es en este punto donde las concepciones nietzscheanas del lenguaje y de la verdad se tornan hermenéuticas o anticipan su hermeneutización, que, como ya señalamos, tiene que ver a su vez con la genealogía.¹⁶

Nietzsche señala que toda interpretación se da sobre la base de un horizonte que es a su vez una óptica que orienta lo que tal interpretación sostiene, de modo que todo pretendido desinterés u objetividad omite este dato inherente a toda interpretación, es decir, que no carece de supuestos previos.

De acuerdo con nuestro autor, es necesario exponer, no tanto los supuestos sino el hecho de que existen, que operan en toda interpretación e incluso la dirigen. Esto sería algo así como dar testimonio de la conciencia hermenéutica, así como señalar la necesidad de explicitarla. Para ello es necesario un paso crítico que se torna un momento de toda interpretación, podríamos decir que se trata de algo así como la exposición de la situación hermenéutica, los prejuicios y la tradición, por señalarlo en términos del propio Gadamer. Cabe aclarar que esta exposición, no se realiza para Nietzsche desde una posición neutral, pura, sino a su vez, desde una óptica y un horizonte. Asimismo, la exposición de este horizonte tampoco es absoluta, pues, como sabemos con Gadamer, ese horizonte no es fijo ni aislable, además, de ese horizonte no podemos desprendernos, no es objeto.

Por ello, la labor crítica del genealogista implica la conciencia de moverse en horizontes de sentido que a su vez mueven su crítica y su interpretación, éste nunca accede a ninguna verdad. Esto es así porque el genealogista evidencia la dimensión perspectivística de toda interpretación, su carácter lingüístico y al reconocer esto, reconoce la imposibilidad de fijar interpretaciones como definitivas y cerradas, ello impediría fundar a su vez nuevos horizontes de sentido.

De ese modo, al incorporar Nietzsche la conciencia de la perspectiva en la interpretación, modifica el sentido de la palabra “verdad”, ésta adquiere un carácter histórico y se ubica justamente como otro elemento más de esos horizontes de sentido, de los cuales, dicho con Gadamer, tampoco podemos salir arbitrariamente pues constituyen la realidad de nuestro ser, no pueden ser expuestos sin más por una conciencia clara, más bien, como no es así, es necesario el paso crítico.

¹⁶ Cf. Greta Rivara, “Nietzsche: una cuestión hermenéutica”, en María Antonia González V., Greta Rivara y Paulina Rivero, coords., *Entre hermenéuticas*. México, UNAM, 2004.

La verdad, las verdades, así, quedan vinculadas más bien con cadenas argumentativas, con aconteceres de sentido y no con objetos ni con realidades dados, no hay adecuación. La verdad queda puesta en relación con los intereses, juicios, prejuicios, tradiciones expuestos en toda visión del mundo.

En este sentido, señalar el carácter perspectivístico de la interpretación y que ésta parte ya siempre de interpretaciones previas y que el mundo mismo se da como un juego de interpretaciones no reduce la comprensión sino que la potencia y ensancha, pues desvela la dependencia de toda interpretación a un sistema de ópticas, de creencias, de juicios; desvela su dependencia de la voluntad que crea visiones del mundo, visiones que, en última instancia, no se distinguen por tener unas más verdad que otras sino que su validez es subsidiaria de la propia tradición; el límite, en todo caso, de la interpretación, pensado con Gadamer, lo constituye la propia tradición.

Esto es así, pues la perspectiva a su vez no es una posesión o propiedad ni de un fenómeno, un texto o un intérprete, sino que es la manera misma en que se abre la experiencia humana del mundo: como lenguaje, como historicidad.

En resumen, la problematización que hace Nietzsche de la noción de verdad a partir de los elementos que hemos señalado, no implica ninguna visión arbitraria de la verdad. La impronta del perspectivismo ni anula ni indiferencia la validez de cualquier interpretación por encima de otras. Nunca para Nietzsche toda interpretación vale por igual. Al ser un fenómeno que tiene que ver con prácticas concretas, con aconteceres históricos de sentidos, con validaciones de ópticas de la vida, la verdad nunca puede ser la certeza de un sujeto frente a un objeto.

Para Nietzsche, existen, en efecto, límites en las interpretaciones y esos límites tienen que ver con las ópticas que las validan, sus posibilidades de potenciar o no la vida, de afirmarla o negarla “porque toda ilusión sólo puede dar uno de dos resultados posibles: o engrandece la vida, o la deprime. Una ilusión que engrandece la vida, lo hace porque la cimienta en sus instintos y confía en ellos, y por lo mismo la vida fluye, se torna creativa”.¹⁷

De este modo, lenguaje, verdad e interpretación son en Nietzsche una tríada indisoluble y ésta constituye una de las herramientas fundamentales con las que realiza su crítica a las concepciones metafísicas de la verdad y el conocimiento.

¹⁷ Paulina Rivero, *Nietzsche. Verdad e ilusión*. México, UNAM / Itaca, 2004, p. 107. En este texto la autora analiza a profundidad el tema de la verdad en Nietzsche desde la perspectiva de *El nacimiento de la tragedia*, en donde la verdad y su problematización está indefectiblemente vinculada al gran tema nietzscheano del arte.