

**Sobre la concepción nietzscheana de la creencia:
Análisis de su sentido “afirmador y negador”
de la vida**

María Cecilia Barelli
Universidad Nacional del Sur
Argentina

Abstract

The purpose of the present paper is to offer an approach to Nietzsche's philosophy from the point of view of the notion of "belief" (*der Glaube*). The starting point of our analysis is the general question about the sense of belief in Nietzsche. The following definition serves as a working hypothesis: belief is the act of saying-yes, of "holding-for-true" (*das für-wahr-halten*). According to one's way of comprehending the truth such a statement may conduce to nihilism and represent the "negation of life" (*die Verneinung des Lebens*) or may overcome nihilism and signify the "affirmation of life" (*das Leben-Bejahen*). Our research is an overview of the general sense of belief, which follows the chronological evolution of the Nietzschean reflection. Our purpose is to explain some common aspects shared by every belief.

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos abordar la noción de "creencia" (*der Glaube*) en la filosofía de Nietzsche. Comenzamos nuestro estudio con la pregunta general sobre el sentido de la creencia en Nietzsche, y a modo de hipótesis respondemos que en su filosofía la creencia constitu-

ye un acto de afirmación que se traduce originariamente en un “tener-por-verdadero” (*das für-wahr-halten*). Según el modo como se conciba la verdad, tal asentimiento puede llegar a ser nihilista y representar la “negación de la vida” (*die Verneinung des Lebens*) o bien puede llegar a ser superador del nihilismo y significar la “afirmación de la vida” (*das Leben-Bejahen*). Analizamos el sentido general de la creencia, siguiendo la evolución cronológica del pensamiento nietzscheano. Nos proponemos explicar aquellos aspectos que son comunes a toda creencia.

1 Introducción: un recorrido por la historia del concepto de creencia

La historia de la filosofía occidental nos ofrece numerosas reflexiones sobre la creencia que atestiguan el interés siempre renovado por esclarecer una de las acciones más significativas e intrigantes. Se trata de una extensa tradición iniciada con Parménides, quien concibe la “verdadera creencia”¹ (*pistis alethês*) como la confianza en lo “que es y no es no-ser” que es propia de la “Vía de la Verdad” y distinta de las “opiniones de los mortales” (*brôtôn doxaî*), fundada esta última en la confusión entre ser y no-ser.

Platón, por su parte, desplaza la creencia del lugar privilegiado en el que había sido situada por Parménides y la ubica en una instancia intermedia entre el conocimiento y la ignorancia. La creencia, entonces, se origina a partir de una “persuasión”, carente de saber, verdadera o falsa.² Para

¹ Cfr. Kirk, Geoffrey S., Raven, John E. y Schofield, Martin, *Los filósofos pre-socráticos. Historia crítica con selección de textos*, Parte II, tr. J. García Fernández, Gredos, Madrid, 1970, Fr. 1 Diels-Kranz, v. 30.

² Cfr. Platón, *Gorgias*, tr. y notas de J. Calonge, Planeta, Buenos Aires, 1998, 454 d - 455 a.

el filósofo, lo que el ser es a la generación, la verdad es a la creencia.³ De esta manera, Platón precisa el estatus gnoseológico de la creencia, despegándola del conocimiento y de la verdad; esto no significa que se coloque a la creencia en las antípodas de la verdad, sino —más precisamente— en el avance hacia una recuperación gradual que tiene como punto de partida las conjeturas y las creencias.

Con Plotino se suma el enfoque religioso. La creencia reaparece como condición ineludible para emprender el camino de retorno a la “unidad primordial” y es requerida tan solo en el primer tramo de ascenso. Una vez alcanzada la Inteligencia, tanto la creencia como el razonamiento deductivo son reemplazados por la contemplación.⁴

Durante los primeros siglos del cristianismo, los contenidos religiosos comienzan a constituir una parte esencial del concepto, por lo que prevalece el empleo del término *fides*. Este nombre se constituye en un sustantivo para el verbo *credo*. En la lengua de la Iglesia comienza a utilizarse, por un lado, *fides* para traducir *pistis*, y, por otro lado, *credo* para traducir *pisteno*, atribuyendo a ambas nociones latinas un rol y sentido específicamente religioso. Entre los filósofos destacados del medioevo, retomamos a Tomás de Aquino, quien concibe la “fe” como una virtud teologal junto con la “esperanza” y la “caridad”.⁵ Entiende que la fe implica asentimiento (*assensum*) a lo creído cuya certeza tendría por garante la revelación divina.

En la modernidad la creencia vuelve a ser objeto de la reflexión filosófica, inicialmente en Locke y en Hume. Por un

³ Cfr. Platón, *Timeo*, en *Diálogos* (Filebo, Timeo, Critias), introd., tr., y notas de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992, 29 b.

⁴ Cfr. Plotino, *Enéadas*, tr. de J. Igal Alfaro, Gredos, Madrid, 1998, V, 8, cap. 7, línea 40.

⁵ Cfr. Aquino, Tomás, *Suma teológica*, tr. R., Suárez, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1964, II-II, q. 4, art.5-7.

lado, Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* sostiene que la creencia equivale al asentimiento que carece de un conocimiento cierto; en este caso Locke utiliza indistantemente los términos *belief* y *faith* como sinónimos. En cambio, cuando se refiere a la fe religiosa como el grado más alto de asentimiento humano el autor emplea únicamente el vocablo *faith*.⁶

Con Hume la creencia es despojada de sus componentes metafísicos y trascendentes. En este sentido como sostiene Cassirer⁷ y también coincide con él Rábade Romeo,⁸ Hume seculariza completamente la creencia asignándole un estatus antropológico y psicológico. La creencia refiere un “modo” de concebir ideas fundado en la “vivacidad” y en la “fuerza” que provienen de la impresión.⁹ Es una operación de la mente destinada a fortalecer la idea de un objeto en relación —por costumbre¹⁰ y a través de un principio natural de asociación— con una impresión presente de otro. Hume sostiene que, ante la duda extrema surgida como consecuencia de nuestra falibilidad, la “naturaleza” no obstante nos lleva a creer en ciertos juicios, que aun siendo probables, resultan tan necesarios para vivir como respirar.¹¹ Las creencias naturales son ideas vivaces relacionadas o asociadas con impresiones presentes.

⁶ Cfr. Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. de O’Gorman E., FCE, México-Buenos Aires, 1956, pp. 539-540 y 694-695.

⁷ Cfr. Cassirer, Ernst, *La filosofía de la ilustración*, tr. de E. Imaz, FCE, México, 1981 (2° reimpr.), pp. 80-81.

⁸ Cfr. Rábade Romeo, Sergio, *El empirismo. David Hume*, Trotta, Madrid, 2004, p. 381.

⁹ Cfr. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, tr. y notas de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1992 (2° ed.), p. 161.

¹⁰ Véase su definición en *ibidem*, p. 171.

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 271-272. Acerca de esta tesis central en la filosofía de Hume, Stroud en su epílogo a la *Investigación sobre el entendimiento humano* comenta: “Las dudas y escrúpulos de las que correctamente resultamos convencidos concernientes a aquellas creencias naturales, simplemente no pueden ponerse en práctica. Es al descubrir que esto es así en nuestra experiencia inmediata como finalmente llegamos a apreciar el poder real de la naturaleza y el instinto sobre

Esta concepción puede considerarse un antecedente de la propuesta nietzscheana. Efectivamente, consideramos que tanto Hume como Nietzsche advierten la eficacia de la creencia en el hombre. Ambos dan cuenta de la importancia que tiene la creencia para la vida humana. Coincidimos con Maidana en concluir:

Hume y Nietzsche son conscientes de que si bien las creencias no son fundadas, sin embargo son útiles y necesarias para la vida, y su ausencia significaría un mundo caótico, sin leyes y sin ciencia.

Si bien la razón había prometido un destino glorioso a los hombres y un progreso indefinido de sus realizaciones, a poco de andar mostró sus limitaciones y contradicciones. Hume y Nietzsche supieron anticipar —desde ángulos diferentes, pero con cierto “aire de familia” —el destino trágico de la razón. Ambos tuvieron la valentía intelectual de desmitificar las potencias racionales del hombre, al mismo tiempo que revalorizaron el papel de la experiencia, de la imaginación, de los sentidos, de las pasiones y de la voluntad.¹²

Además de la proximidad a la filosofía de Hume, también encontramos una cierta cercanía de Nietzsche al pensamiento de Kant. En este último autor la creencia aparece en el contexto de una profunda preocupación por el estado y destino de la metafísica. Embarcado en una “crítica de la

la razón. Vivir en el reconocimiento completo de esta fuerza de la naturaleza en la vida humana sería disfrutar del ‘escepticismo mitigado’ que Hume recomienda como el mejor modo de vivir. Es un estado de la mente y del espíritu que puede conseguirse solo cuando las ‘profundas’ pero excesivas e intolerables conclusiones de la filosofía ‘abstracta’ han sido moderadas o mitigadas por nuestros irreprimibles instintos e inclinaciones. Pero tanto la ‘filosofía precisa y abstracta’ como la inevitable operación del instinto natural se necesitan para este final feliz”, en: Hume, David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, tr. de V. Sanfélix Vidarte y C. Ors Marqués, Istmo, Madrid, 2004, Epílogo, p. 398.

¹² Maidana, Susana, “¿Hume, un antecedente de Nietzsche?”, en *Discurso y realidad*, Vol. V, N° 2, San Miguel de Tucumán, 1990, pp. 103-104.

razón pura”, Kant se propone limitar el saber para habilitar la creencia como vía de acceso a la metafísica. Entendiendo que la “creencia” (*Glaube*) constituye uno de los grados del “tener por verdadero”¹³ (*Fürwahrhalten*). Con esta expresión designa el acto de asentimiento que nuestro “entendimiento” es capaz de hacer. Si el asentimiento vale para todo sujeto, sería una “convicción” (*Überzeugung*), si solo vale para un único sujeto, habría una “persuasión” (*Überredung*). Respecto de las condiciones subjetivas del “tener por verdadero” en relación con la convicción, el filósofo distingue tres grados: la “opinión”, la “creencia” y el “saber”. La opinión se caracteriza por ser insuficiente tanto subjetiva como objetivamente; la creencia, por tener solo suficiencia subjetiva (distinguiendo tres tipos de creencia: la creencia pragmática, la doctrinal y la moral); y finalmente, el saber, por tener suficiencia objetiva y subjetiva.¹⁴ La suficiencia subjetiva de la creencia basta para validar el sentido práctico del “conocimiento por analogía” que Kant atribuye a la metafísica, basándose en la asistencia conjunta de la razón práctica y de la teórica. La representación de la conexión entre dichos ámbitos se da a través de una analogía, en la que se permite cierto “antropomorfismo simbólico”.¹⁵ Se trata de conside-

¹³ Según Odero, Kant tomaría la expresión “für wahr halten” del escrito wolffiano *Vernünftige Gedanken von der Kräfte des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, para más detalles cfr. Odero, José Miguel, “El estatuto epistemológico de la fe. Un diálogo con Kant”, en *Anuario filosófico*, XXVI/1, Universidad de Navarra, 1993, p. 114. Sobre los grados del “tener por verdadero”, en Kant, cfr. Simon, Josef, *Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 67-81.

¹⁴ Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pról., tr. y notas de P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978, B XVI. Se citará según el método standard de anteceder las letras A y B a la paginación de la primera (1781) y segunda edición (1787), respectivamente. A 820=B 848 - A 831=B 859.

¹⁵ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, comentario, tr. y notas de M. Caimi, Istmo, Madrid, 1999, p. 265.

rar el mundo “como si” fuese obra de un entendimiento o de una voluntad suprema. Así como un reloj es al relojero o un barco al constructor o un regimiento a su comandante, así también el mundo es a Dios, al Ser supremo.¹⁶

Detectamos cierta cercanía entre el filósofo moderno y Nietzsche.¹⁷ Puntualmente, ambos comparten una misma fórmula para definir la creencia. Tanto Kant como Nietzsche consideran que la creencia es un acto en el que se toma algo por verdadero. Ambos sitúan la creencia en el terreno de la verdad, en el caso de Kant hay grados de suficiencia objetiva y subjetiva y en el caso de Nietzsche, distintos sentidos: el nihilista y el superador del nihilismo.

Paralelamente, el concepto humeano de creencia reaparece en los escritos de Jacobi. En *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo* este comerciante aficionado a la filosofía se propone demostrar, evocando al pensador escocés, que la propia razón en el conocimiento del mundo exterior exige la creencia. Según Jacobi, la creencia constituye el “no-saber sapiente”¹⁸ encargado de atribuir la multiplicidad de sensaciones a la existencia de una causa exterior. La razón “cree” en la posibilidad de tener percepciones que nos revelen la existencia de cosas exteriores a nosotros. Solo es posible

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 265.

¹⁷ Es importante aclarar que Nietzsche tuvo conocimiento de la filosofía kantiana a través de sus intérpretes como Schopenhauer, Lange, Teichmüller, Liebmann y principalmente Fischer en quien se basa cuando, en 1868, pretende hacer una tesis sobre el tema: “El concepto de lo orgánico a partir de Kant”. Como afirma Sánchez Pascual, la relación de Nietzsche con Kant es una mezcla de admiración y de insatisfacción, de alabanzas y de censuras, para más detalles cfr. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1997, pp. 275-276, nota 113.

¹⁸ Jacobi, Friedrich H., *David Hume acerca de la creencia, o Idealismo y Realismo. Un Diálogo*, intr., tr. y notas de H. Ochoa, publ. electr., en www.filosofia.ucv.cl/pdf/jacobilibro.pdf. Pról., p. 13.

afirmar la exterioridad de un objeto mediante la creencia. Tal “certidumbre inmediata” se funda en la “revelación” de los objetos exteriores como cosas existentes en sí mismas. Jacobi admite una “doble revelación”, porque en la percepción del objeto también se hace patente la conciencia de sí: “Experimento que soy y que hay algo externo a mí en el mismo indivisible momento”¹⁹

En el marco de este análisis gnoseológico de la creencia, Jacobi descubre en la filosofía crítica kantiana una gran contradicción: por un lado, Kant acepta la conexión inmediata entre el sujeto y el mundo exterior al plantear la receptividad sensible de las afecciones, ya que supone cierta causalidad implícita entre la afección y alguna cosa X afectante. Pero, por otro lado, inhabilita esta inferencia causal, al defender un idealismo que excluye toda posible referencia a la cosa en sí. Para Jacobi, estas consideraciones resultan irreconciliables y derivan en un “nihilismo”.

Hegel retoma la discusión en su escrito de juventud, *Fe y saber*; al equiparar los resultados filosóficos de Kant, Jacobi y Fichte. Sostiene que con el proceder negativo de la Ilustración se llega a la “muerte de la filosofía”. La razón renuncia al absoluto, ya que solo se refiere a él de manera negativa, y finalmente precipita en un “dogmatismo”. De esta manera, Hegel cuestiona la vuelta de esos filósofos a la creencia, porque aun cuando les reconoce la utilización de ella en un sentido gnoseológico, igualmente advierte que queda solapado bajo los intereses religiosos.²⁰

Este recorrido por la historia de la filosofía nos conduce finalmente a Nietzsche. La serie de pensadores expuestos

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ Cfr. Hegel, Georg W. F., *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, intr., tr. y notas de V. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 53-54.

forjan una tradición en torno de la exégesis filosófica de la creencia y sus sentidos en la que también podemos incluir a Nietzsche.

Nos proponemos exponer la concepción nietzscheana global de la creencia, siguiendo la evolución cronológica de su pensamiento. Se trata de una noción que atraviesa toda su filosofía y que es considerada en la mayoría de los casos como un tema satelital de otros más trabajados: la “verdad” y sus sentidos,²¹ el “perspectivismo” y el problema de la interpretación,²² la “muerte de Dios” y en contrapartida la “promesa a la vida” de Dionisos.²³

Como tesis central sostenemos que, para Nietzsche, la creencia constituye un acto de afirmación que se traduce originariamente en un “tener-por-verdadero” (*für-wahr-halten*). Según el modo en que se conciba la “verdad”, este asentimiento puede llegar a ser nihilista y representar la “negación de la vida” (*Verneinung des Lebens*) o bien puede llegar a ser superador del nihilismo y significar la “afirmación de la vida” (*Leben-Bejahen*).

²¹ Cfr. Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Aux Éditions du Seuil, 1966.

²² Cfr. Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1982. También, Simon, Josef, “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, en Djurić, Mihailo, y Josef Simon, (comps.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986, pp. 62-74; Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht, Nietzsche Interpretationen I*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999.

²³ Cfr. Günther Grau, Gerd, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt/M, Schulte-Bulmke, 1958. También, Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, traducción de E. Rodríguez Navarro, Madrid, Cristiandad, 1982; Willers, Ulrich, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion*, Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1988.

2 El devenir de la creencia en el pensamiento de Nietzsche

A partir de lo expuesto en el punto anterior, observamos que si nos atenemos a la tradición filosófica alemana de fines del S. XVIII y principios del S. XIX, la creencia emerge como un recurso especulativo habitual no solo para los sistemas idealistas de Kant y de Fichte, sino también para aquellas filosofías inscriptas en la corriente empirista humeana como es el caso de las postulaciones de Jacobi. Este concepto vuelve a tomar protagonismo en la segunda mitad del S. XIX gracias a Nietzsche. En sus escritos podemos tomar la creencia como hilo conductor, sabiendo que bajo esta guía es posible recorrer las doctrinas centrales, entre otras, la voluntad de poder, el eterno retorno, Dionisos, el nihilismo. En este sentido se trataría de las creencias específicas referidas como componentes configuradores de una nueva valoración. Pero, además de las creencias individualizadas, Nietzsche también dedica especial atención a la creencia como concepto general, al indicar los aspectos comunes a toda actitud credencial.

En esta oportunidad nos interesa retomar la descripción nietzscheana de la creencia como concepto global. Para tal tarea optamos por un tratamiento cronológico que nos permita mostrar de manera dinámica cómo fue gestándose esa noción, cómo fue deviniendo a lo largo de los escritos y cuál es la trama conceptual que se construye en torno de ella.

2.1 La creencia como expresión de la confianza moral

Durante los primeros años como catedrático en la Universidad de Basilea, Nietzsche problematizó —fundamentalmente en sus escritos póstumos— la creencia en conexión con el conocimiento y con la verdad. El punto de partida en estas primeras especulaciones fue el problema del valor del conocimiento. El filósofo buscaba desentrañar qué cono-

mos, el modo en que conocemos y cuáles son los elementos intervinientes en la estimación de su valor.

En este contexto observamos que la creencia fue introducida, por un lado, como norma reguladora: Hay creencias ya cristalizadas que regulan el conocimiento y se estiman verdaderas; y, por otro lado, como vehículo de expresión para aquellas nuevas representaciones, que, en tanto resultan eficaces, adquieren el carácter credencial, sumándose a la trama de verdades que operan en el individuo.

De esta primera distinción se desprende que lo verdadero pareciera tener correspondencia con lo eficaz. La prueba de la verdad se basaría en los efectos²⁴ de las representaciones: Si estas producen satisfacción (*Wohl*), entonces son concebidas en el campo de las creencias como verdades. La fuerza probatoria se mediría por el sentimiento de placer.²⁵

²⁴ Las obras de Friedrich Nietzsche están citadas según *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1999; y se indicará con la sigla KSA, mencionando en el siguiente orden: el título abreviado de la obra o fragmento póstumo, tomo, número de fragmento o párrafo y número de página. Las traducciones al castellano de las obras nietzscheanas se basan (con algunas modificaciones ocasionales que serán aclaradas oportunamente) en la traducción realizada por A. Sánchez Pascual y editada por Alianza. En el caso de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* adoptamos la traducción de L. Piossek Prebisch editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Tucumán. Para *Humano demasiado humano I y II* tomamos la traducción de A. Brotons Muñoz de la editorial Akal y para *La ciencia jovial* la traducción de J. Jara de la editorial Monte Ávila. Luego de la primera mención, a continuación indicamos entre paréntesis con la abreviatura trad. únicamente el número de página de la traducción citada. En el resto de los textos nietzscheanos referidos la traducción nos pertenece. Las abreviaturas de las obras de Nietzsche serán aclaradas al final del trabajo.

Cfr. NF 1869-1874, KSA 7, 19 [43], p. 433.

²⁵ Este criterio de verdad sería equiparable a la antigua fórmula religiosa denominada “prueba de la fuerza” (*Beweise der Kruff*). Encontramos una extensa referencia a esta prueba en un escrito de madurez, *El Anticristo*. Nietzsche

Nietzsche observa que la creencia expresa un acto de “confianza moral”²⁶ (*moralisches Zutrauen*), y —podríamos añadir— confianza puntualmente en las “metáforas” que se fijan como verdades que se vuelven canónicas y vinculantes para una sociedad. La creencia se basa en un conjunto de inferencias que responden al proceso de transposición metafórica por la que un estímulo percibido y una imagen se relacionan causalmente. Esta relación acuña metáforas sobre el mundo real, como el espacio, el tiempo y los valores morales en general.

Mediante el poder legislativo del lenguaje, todos los miembros de una comunidad se comprometen a ser “veraces”, es decir, se comprometen a utilizar las “metáforas usuales”, dicho en términos extramorales: a mentir según lo convenido socialmente. El hombre ansía la verdad acordada no por la verdad en sí, sino tan solo por los efectos “agradables” que genera su posesión o cumplimiento; se trataría de una

cuestiona la identificación de los juicios verdaderos con aquellas afirmaciones que producen placer, pues los “espíritus rigurosos” sostienen lo contrario: “el servicio a la verdad es el más duro de los servicios”, en AC, KSA 6, § 50, pp. 229-230 (Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, intr., tr. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996, pp. 86-87).

²⁶ Nietzsche se pregunta: “¿De dónde proviene ese *pathos* de la verdad? No pretende la verdad, sino la creencia, la confianza en algo”, en NF 1869-1874, KSA 7, 19 [244], p. 496. En otros fragmentos el filósofo sostiene: “La creencia se basa en un conjunto de inferencias analógicas: ¡no engañarse! Donde el hombre termina de conocer, comienza a creer. Él deposita su confianza moral en este punto y espera ser retribuido en igual medida: el perro nos mira con ojos confiados y con ello pretende obtener nuestra confianza en él. Para el bienestar del hombre el conocimiento no tiene tanto significado como la creencia. Incluso, aquel que busca una verdad, por ejemplo: una verdad matemática, experimenta una alegría que es el producto de su confianza incondicional, con la que puede contar. Cuando se posee la creencia, puede prescindirse de la verdad”, en *ibidem*, 21 [13], p. 526. “En la búsqueda de la verdad se actúa bajo el dominio del impulso, pero el impulso busca placer, no verdad, busca la creencia en la verdad, los efectos placenteros de esta creencia”, en *ibidem*, 29 [17], p. 633.

“necesidad social”²⁷ (*soziale Bedürfnis*), de una “conveniencia política y moral”²⁸ (*politische Convenienz und Moral*). Incluso puede ocurrir que en nombre de aquella verdad acordada se luche contra el genuino conocimiento puro que no tiene consecuencias en tanto no es visibilizado colectivamente.²⁹ En estos planteos nietzscheanos, encontramos cierta tensión entre el valor real del conocimiento y el valor estimado por sus efectos. Semejante tensión implica también la confrontación entre, por un lado, la “verdad pura”³⁰ que es incognoscible, y, por otro lado, la verdad creída y acordada socialmente. Si bien esta última verdad constituye una apariencia, el hombre cree en ella debido al olvido gnoseológico de su carácter artísticamente creador. La verdad que se perpetúa en la historia de los pueblos es la convenida según las necesidades epocales, aunque se la conciba sostenida sobre la clásica adecuación entre la cosa y las ideas o representaciones.

A partir de lo expuesto nos preguntamos si para Nietzsche ¿se cree en algo porque es verdadero o es verdadero porque se cree en ello? Entendemos que es verdadero porque se asume credencialmente, y se cree, es decir, se confía en un conjunto de metáforas que refieren el mundo real de un modo determi-

²⁷ *Ibid.*, 19 [175], p. 473.

²⁸ *Ibid.*, 19 [229], p. 491.

²⁹ Cfr. WL, KSA 1, p. 878 (Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de L. Piossek Prebisch, en Piossek Prebisch, Lucía, *El “filósofo Topo”. Sobre Nietzsche y el lenguaje*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 2005, p. 161).

³⁰ Nietzsche afirma: “La verdad pura es incognoscible”, en NF 1869-1874, KSA 7, 23 [10], p. 541; “Abogar por una verdad y luchar por la verdad es algo totalmente distinto”, en *ibidem*, 19 [106], p. 454; “Es imposible conocer la verdad”, en *ibidem*, 19 [328], p. 519; “I. La verdad encubre las emociones e impulsos completamente distintos. II. El pathos de la verdad se refiere a la creencia. III. El impulso hacia la mentira es fundamental. IV. La verdad es incognoscible. Todo lo cognoscible es apariencia. El significado del arte como veraz apariencia”, en *ibidem*, 29 [20], p. 633.

nado por necesidad. La transposición metafórica o artística es el medio del que se sirve el hombre para vivir.

2.2 Sobre la transmisión hereditaria de las creencias

Los años correspondientes a la publicación de *Humano demasiado humano I* y de *Aurora* constituyen un segundo período de la reflexión nietzscheana en torno de la creencia. En esta etapa reconocemos una aproximación histórico-psicológica, con la que quedó al descubierto la relación de las creencias con los impulsos, los instintos y las valoraciones.

En *Humano demasiado humano I*, Nietzsche describe el proceso de desdoblamiento del mundo: A través del lenguaje, el hombre crea un “mundo propio junto al otro”, configura un mundo de ideas en el que habita y se interrelaciona. Este mundo nombra al mundo real.³¹ Se trata de una representación basada en las creencias epocales que aparentan ser “*aeterna veritas*” y que en realidad devienen históricamente, como también lo hace el hombre. El mundo sería el resultado de una multitud de errores y de fantasías generados por los seres orgánicos e incluso heredados también por el hombre. Nietzsche comprende el rol decisivo de la herencia al descubrir en ello una especie de “fuerza” que nos retrotrae a “hábitos ancestrales” (*Gewalt uralter Gewohnheiten*). Tal proceso le recuerda la *anamnesis* platónica:

En los antepasados ya había conciencia de todos los objetivos y finalidades a los que tiende el hombre, pero éstos han sido olvidados. El hombre depende mucho del pasado en sus determi-

³¹ Cfr. MA I, KSA 2, § 11, pp. 30-31 (Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano I*, tr. de A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1996, pp. 47-48).

Más adelante Nietzsche dirá que el mundo real (*wirkliche Welt*) no es un organismo, sino un caos organizado por nosotros, cfr. NF 1887-1889, KSA 13, 11 [74], p. 37.

naciones. Anamnesis platónica. Se le corta la cabeza al gusano, pero él se sigue moviendo en la misma dirección.³²

En el §18 de *Humano demasiado humano I* encontramos una clara referencia a la génesis y transmisión hereditaria de las creencias. Nietzsche retoma algunas consideraciones del lógico ucraniano, Afrikan Spir. Sostiene, parafraseándolo, que el primer peldaño de lo lógico es el juicio, cuya esencia consiste en la creencia. En toda creencia subyace la sensación (*Empfindung*) de lo agradable o de lo doloroso respecto del sujeto que siente. El juicio sería una tercera sensación nueva en cuanto es resultado de dos sensaciones singulares precedentes:

También esta ley [ley de identidad sustancial], aquí llamada ‘originaria’, es devenida: algún día se demostrará cómo, en los organismos inferiores, nace poco a poco esta tendencia, cómo los torpes ojos de topo de estas organizaciones no son al principio nada más que siempre lo mismo, cómo luego, cuando van haciéndose perceptibles los diferentes estímulos de placer y displacer, van paulatinamente distinguiéndose las diferentes sustancias, pero cada una con un solo atributo, es decir, una única relación con tal organismo. El primer peldaño de lo lógico es el juicio, cuya esencia, según la definición de los mejores lógicos, consiste en la creencia. En toda creencia subyace la sensación [*Empfindung*] de lo agradable o de lo doloroso respecto del sujeto que siente. En su forma más rudimentaria, el juicio es una tercera sensación nueva en cuanto resultado de dos sensaciones singulares precedentes.³³

Según el comentario de Müller Lauter,³⁴ las sensaciones no conformarían un fondo originario, sino el saber acerca de un saber preconciente. Las sensaciones nos remiten a

³² NF 1875-1879, KSA 8, 23 [10], p. 406. Véase también NF 1885-1887, KSA 12, 2 [146], p. 139.

³³ MA I, KSA 2, §18, p. 39 (tr. p. 53). Decidimos traducir *Empfindung* por “sensación”, y no por “sentimiento”, tal como aparece en la traducción citada.

³⁴ Cfr. Müller Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht, op. cit.*, pp. 210-211.

juicios prerracionales referidos a la interpretación de estímulos. Esta capacidad de interpretar los estímulos forma parte del desarrollo de lo orgánico. Las creencias ya cristalizadas se identifican con los juicios prerracionales, preconcientes³⁵ (*vor-bewußt*) o “presuposiciones metalógicas”.³⁶ Son juicios encargados de establecer las distintas relaciones entre los estímulos, que posibilitan la continuidad o conservación transgeneracional de una determinada valoración y sirven de base para la formulación de nuevas creencias y/o juicios. Siguiendo a Sánchez, las creencias se describirían como “mecanismos intrínsecos de la propia vida orgánica, entronizados y estabilizados”³⁷ durante largos períodos bajo la forma de hábitos en la percepción de los organismos. Insistimos en que se trata de una necesidad biológica y no lógica —tal como lo plantea Spir—³⁸ de creer en la veracidad de ciertas cosas o juicios.

El análisis de la creencia en *Humano demasiado humano I* se proyecta en el campo históricociológico. Por un lado, Nietzsche plantea que el pueblo que mejor se conserva es

³⁵ Según Nietzsche: “La creencia (el juicio) debería haber nacido antes de la conciencia de sí. En el proceso de asimilación de lo orgánico ya está presente esta creencia, es decir, este error. Este es el secreto: ¿cómo lo orgánico llega a producir un juicio de lo igual [*Gleichen*] y parecido [*Ähnlichen*] y permanente [*Beharrenden*]? Placer y displacer son ante todo consecuencias de este juicio y de su incorporación, ¡ellos presuponen ya los estímulos habituales de la alimentación de lo igual y semejante!”, en NF 1880-1882, KSA 9, 11 [268], p. 544. Schlingens distingue dos conceptos de “*unbewußt*”: por un lado, alude a lo que aún no llega a ser consciente y, por otro lado, a lo que ya ha dejado de ser consciente (automatización). La expresión “*vor-bewußt*” haría referencia al primer sentido del término “*unbewußt*”. Para más detalles sobre esta última noción, véase Schlingens, Erwin, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 184-190.

³⁶ Schlingens, Erwin, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, op. cit., p. 122.

³⁷ Sánchez, Sergio, *Lógica, verdad y creencia: consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spir*, Córdoba, Universitas, 2008, (2º reimpr.), pp. 37-38.

³⁸ Cfr., *ibidem*.

aquel en el que la mayoría de los hombres posee un “vivo sentido de comunidad” como consecuencia de una “creencia común”³⁹ (*gemeinsames Glauben*). Sin embargo, por otro lado, también advierte que el gran obstáculo para todo pueblo es la “estabilidad” o el anquilosamiento de una “creencia común” a la que se subordinan otras; de esta manera las creencias se perpetúan instintivamente. Los instintos significan, para Nietzsche, el gregarismo de las opiniones a través del hábito⁴⁰ que genera las convicciones.

Precisamente, en los últimos párrafos Nietzsche define la convicción (*Überzeugung*) como la “expresión dogmática de la creencia”. Se trata de la creencia de estar sobre un punto cualquiera del conocimiento en posesión de la verdad incondicionada.⁴¹ Interpretamos que esta expresión particular de la creencia significa una especie de atrofia valorativa como consecuencia de su inmovilidad que tiene una profunda injerencia en la vida de los pueblos. Para Nietzsche fueron las convicciones las que marcaron el rumbo de la historia de la humanidad:

No es la lucha de las opiniones lo que ha hecho tan violenta la historia, sino la lucha de la creencia en las opiniones, es decir, de las convicciones. Pero si todos los que tenían tan alto concepto de su convicción, le ofrecían a ésta sacrificios de toda índole y no regateaban honor, cuerpo y vida en su servicio, hubiesen dedicado solo la mitad de su energía a la investigación del derecho con que se adherían a esta o a aquella convicción, del camino por el que habían llegado a ella, ¡qué aspecto más pacífico tendría la historia de la humanidad!⁴²

Ahora bien, cabe la posibilidad de que existan ciertos “individuos moralmente más débiles” (*moralisch schwächere*)

³⁹ MA I, KSA 2, § 224, p. 187 (tr. p. 151).

⁴⁰ Cfr., *ibid.*, § 228, p. 192 (tr. p. 154).

⁴¹ Cfr. *ibid.*, § 630, p. 356 (tr. p. 262).

⁴² *Ibid.*, § 630, pp. 356-357 (tr. pp. 262-263).

Individuen), es decir, individuos que no se atengan a las costumbres dominantes y que lleguen a impulsar un “progreso espiritual”. Tales individuos se llamarían “espíritus libres” .

Por consiguiente, el progreso o fortalecimiento espiritual de un pueblo dependería de dos factores: en primer lugar, del aumento de la fuerza estable (*stabile Kraft*) mediante la ligazón de los espíritus en una creencia y en un sentimiento compartido, y, en segundo lugar, dependería también de la posibilidad de lesionar esta fuerza estable de las creencias gracias a la aparición de los “espíritus libres”.⁴³

Una nueva noción se suma en la trama conceptual que rodea la creencia a partir de *Aurora*. En esta obra Nietzsche dedica especial atención a los “impulsos” (*Triebè*), en ellos descubre la base de toda moral. Se trata de impulsos que, en algunos casos, el hombre comparte con los animales.⁴⁴ Los impulsos originariamente no poseen un carácter moral, tampoco tienen un correlato inmediato con una sensación de placer o displacer, adquieren esta segunda naturaleza (*zweite Natur*) cuando entran en relación con impulsos ya bautizados en el bien y en el mal,⁴⁵ es decir, insertos en una

⁴³ “Llámase espíritu libre a quien piensa de manera distinta a como se espera de él, con base en su origen, entorno, estamento y profesión, o con base en las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción, los espíritus gregarios la regla [...]. No es por lo demás propio de la esencia del espíritu libre tener opiniones más justas, sino más bien haberse desligado de lo tradicional, sea por dicha o por desdicha. Pero habitualmente tendrá, sin embargo, de su lado la verdad, o al menos, el espíritu de la indagación de la verdad: exige razones; los demás, creencia”, en *ibidem*, § 225, pp. 189-190 (tr. pp. 152-153). Optamos por traducir *Freigeist* por “espíritu libre”, y no por “libre pensador”, tal como aparece en la traducción citada. Respecto del espíritu libre, véase también *ibidem*, § 96, pp. 92-93 (tr. pp. 87-88); § 632, p. 358 (tr. pp. 263-264) y § 637, p. 362 (tr. p. 266).

⁴⁴ Cfr. *M*, KSA 3, § 26, pp. 36-37.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, § 38, p. 45. Sobre el modo en que las percepciones son encubiertas por una valoración, véase también NF 1885-1887, KSA 12, 2 [95], pp. 107-108.

determinada valoración o sistema de creencias.

La “estimación”⁴⁶ (*Schätzung*) o valoración dominante genera cierta inclinación y aversión; estas tendencias determinan el placer y el displacer,⁴⁷ y justifican y explican la multiplicidad de impulsos ya moralizados que surgen en el hombre. El reservorio de las valoraciones heredadas, que marcan y dan origen a nuestras propias creencias y acciones, configura la “memoria”. En un apunte posterior al período de redacción de *Humano demasiado humano I*, el filósofo se refiere a la memoria en relación con el proceso valorativo de la siguiente manera:

Sobre la memoria hay que realizar un nuevo aprendizaje: la memoria es el conjunto de todas las vivencias de toda la vida orgánica. Es vital, ordena, forma, lucha contra unos y otros, simplifica, compendia y transforma en muchas unidades [...]. Sentir inclinación hacia algo o rechazo, etc. son síntomas de unidades ya configuradas; nuestros así llamados instintos son esas configuraciones. Los pensamientos son lo más superficial: las valoraciones que se dan de forma inexplicable, van más profundo. Placer y displacer son efectos de complejas valoraciones reguladas por instintos.⁴⁸

En relación con el valor y a la creencia, sostenemos que

⁴⁶ “[...] toda aversión está ligada a una estimación, lo mismo que toda inclinación. Un impulso a acercarse o a alejarse de algo sin un sentimiento de querer lo benéfico y evitar lo nocivo, un impulso sin una especie de apreciación reconocitiva del valor de la meta, no existe en el hombre. Somos por definición seres ilógicos y por consiguiente injustos, y podemos reconocerlo; esta es una de las mayores y más insolubles disarmonías de la existencia”, en MA I, KSA 2, § 32, p. 52 (tr. p. 61).

⁴⁷ Cfr., *ibidem*, § 34, p. 54 (tr. p. 63). Nietzsche define esta dupla unos años más tarde de la siguiente manera: “Placer y displacer son afirmaciones y negaciones. Los juicios son 1) creencias ‘esto es así’ y 2) ‘esto tiene tal y tal valor’. El placer y el displacer son efectos de una inteligencia global [Gesamt-Intelligenz], consecuencia de juicios críticos, que nosotros sentimos como placer o como dolor”, en NF 1884-1885, KSA 11, 25 [517], p. 148.

⁴⁸ NF 1884-1885, KSA 11, 26 [94], p. 175.

toda creencia expresa una cierta estimación de valor en un juicio, y todo valor se expresa bajo la forma de una creencia. Entre ambos términos se manifiesta una correspondencia mutua. No encontramos valores que prescindan de la creencia en su modo de expresión, como tampoco encontramos creencias que no expresen una determinada valoración. Por lo tanto, si las creencias cambian, también cambiará la valoración;⁴⁹ entendiendo por valor las “condiciones de conservación y crecimiento”⁵⁰ y por creencia el asentimiento de esas “condiciones de existencia”.⁵¹ No hay valores que no sean revestidos y atravesados por la creencia:

Las valoraciones provienen de lo que creemos como condiciones de existencia [*Existenzbedingungen*]: si se transforman nuestras condiciones de existencia o nuestra creencia, entonces también se transforman las valoraciones.⁵²

2.3 La ambigüedad de la creencia

El tercer período que corresponde a los años de elaboración y publicación de *La ciencia jovial* y de *Más allá del bien y del mal* tiene como singularidad la introducción de una referencia positiva o afirmadora de la creencia, que se distingue de las continuas alusiones críticas y negadoras planteadas hasta entonces. Puntualmente, en el prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial*, Nietzsche afirma:

Este libro no es, cabalmente, nada más que el regocijo luego

⁴⁹ Cfr., *Ibid.*, 26 [45], p. 159.

⁵⁰ NF 1885-1887, KSA 12, 9 [38], p. 352. Cfr. también NF 1887-1889, KSA 13, 11 [73], pp. 36-37. *Sobre la concepción nietzscheana de los valores y su origen fisiológico-cultural*, véase Andresen, Joshua, “Nietzsche’s conception of value: A story of three errors”, en *Nietzsche-Studien* 38, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2009, pp. 207-228.

⁵¹ *Ibid.*, 9 [35], p. 350.

⁵² NF 1884-1885, KSA 11, 25 [397], p. 116.

de una larga privación y desfallecimiento, el júbilo de la fuerza que se recupera, la creencia que se ha despertado de nuevo a un mañana y a un pasado mañana, el súbito sentimiento y presentimiento de un futuro, de próximas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas. ¡Y qué cantidad de cosas quedan ahora detrás de mí!⁵³

En estas instancias ya estamos en condiciones de diferenciar dos tipos de creencias con base en la concepción de mundo y de vida sobre la cual se sostienen unas y otras:

En primer lugar, consideramos “negadoras” aquellas creencias que encubren el carácter extramoral de la vida, hipostaseando una existencia teleológica; tal es el caso de las creencias metafísicas y religiosas que tienen una proyección en el campo de la *praxis* política, como la creencia en Dios, en la libertad, en la verdad, en el sujeto, entre otras.

En segundo lugar, concebimos como “afirmadoras” aquellas creencias que no esconden su carácter de tales, pues justamente al mostrar la provisoriedad que las constituye como creencias llegan a dar cuenta del sin sentido y la absurda prodigalidad de la vida; tal es el caso de la creencia en el eterno

⁵³ FW, KSA 3, Pr. § 1, p. 346 (Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial. La gaya ciencia*, intr. y tr. de J. Jara, Monte Ávila, Caracas, 1990, p. 1). Otra referencia positiva de la creencia es la siguiente: “Cada vez más quiero aprender a ver como algo bello todo lo necesario en las cosas - así será de aquellos que embellecen las cosas. Amor fati: ¡que este sea mi amor de ahora en adelante! No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador. ¡Que el apartar la vista sea mi única negación! Y, para decirlo todo de una vez y completamente: ¡alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!”, en *ibidem*, § 276, p. 521 (tr. p. 159).

⁵⁴ La interpretación de Laiseca reafirma en parte nuestra tesis acerca de los dos sentidos de la creencia. La autora advierte lo siguiente: “Es necesario, por lo tanto, introducir una distinción de gran importancia con respecto a la creencia. En primer lugar, tenemos la creencia en su aspecto nihilista que se define como ‘el tener por verdadero’ y, en segundo lugar, la creencia en el sentido nietzschiano y positivo como el ‘sagrado decir sí a la vida’”, en Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en*

retorno, en Dionisos, por mencionar las más significativas.⁵⁴

Nuestra tesis acerca de la doble valencia recorre los escritos nietzscheanos sin poder ser delimitada en un único apunte u obra; por el contrario, estos dos sentidos de la creencia se encuentran diseminados en toda la producción filosófica del autor, y pueden ser planteados a partir de una reconstrucción global del pensamiento de Nietzsche sobre la creencia.

En el período, señalado el elemento conceptual clave en relación con la creencia es la voluntad, más precisamente, la voluntad de poder. Inicialmente encontramos una relación aporética entre creencia y voluntad en *La ciencia jovial*. Por un lado, Nietzsche plantea que el hombre mantiene la creencia por debilidad, es decir, por el predominio del instinto de debilidad (*Instinkt der Schwäche*), tanto en las cuestiones metafísicas como así también en las de la ciencia. En este caso se refiere a una voluntad enferma, adormecida, que requiere de un sostén, de una autoridad fuera de sí. Pero, por otro lado, admite una voluntad a la que le pertenecería el “afecto de mando” (*Affekt des Befehls*), la autodeterminación y la fuerza alejada de toda creencia que es característica del espíritu libre.⁵⁵ Este último sentido nos resulta problemático, porque

Nietzsche, Buenos Aires, Biblos, 2001, pp. 31-32. En nuestro caso, consideramos que el sentido positivo de la creencia también se define como un tener por verdadero haciendo la siguiente salvedad: en este segundo sentido ya reconocemos el carácter perspectivista y ficcional que Nietzsche atribuye a la noción de verdad. Por otra parte, también puede confirmarse nuestra tesis de los dos sentidos de la creencia con la interpretación de Valadier, quien concluye: “[...] ya se ha advertido que de lo que se trata con Dionisos es de comprenderse, por tanto de sumergirse en un movimiento que no deja nada fuera de sí. En esta perspectiva, Nietzsche no teme reintroducir el término de creencia (*Glaube*), término que hay que concebir como contrapuesto a la creencia-prisión de los sacerdotes, que procede de un rechazo del Todo, es decir, como un sí pronunciado constantemente una y otra vez”, en Valadier, Paul, Nietzsche y la crítica del cristianismo, op. cit., p. 525.

⁵⁵ Cfr. FW, KSA 3, § 347, pp. 581-583 (tr. pp. 210-211).

si bien Nietzsche busca desenmascarar toda creencia, entendemos que su pretensión no es prescindir completamente de ella. Y tal tesis puede comprobarse en la obra mencionada, en el § 377 titulado “Nosotros los sin patria”:

Para decirlo con una palabra, somos —y debe ser nuestra palabra de honor!— buenos europeos, los herederos de Europa, los ricos, sobrecargados, pero también ubérrimamente comprometidos herederos de milenios del espíritu europeo: en cuanto tales, surgidos también del cristianismo y contrarios a él, y precisamente porque hemos crecido desde él, porque nuestros antepasados fueron cristianos, de una honestidad sin reservas del cristianismo, que por su fe estuvieron dispuestos a sacrificar bienes y su sangre, su posición y su patria. Nosotros —hacemos lo mismo. ¿En favor de qué, sin embargo? ¿En favor de todo tipo de incredulidad? ¡No, eso lo sabéis vosotros mejor, amigos míos! El sí oculto en vosotros es más fuerte que todos los no y tal vez que os enferman junto con vuestro tiempo; y si tenéis que zarpar hacia el mar, vosotros emigrantes, también os obliga a ello —¡una creencia!⁵⁶

En este punto, retomamos la distinción que realiza Simon⁵⁷ entre una creencia fundada en la propia autodeterminación de la voluntad y otra creencia fundada en el objeto creído, en algo distinto de sí, que es lo propio de una voluntad enferma. Esta distinción nos recuerda el análisis de Heidegger sobre la creencia nietzscheana. Para este último filósofo, en Nietzsche, creer significa tomar algo que es representado como verdadero, atenerse y mantenerse en lo verdadero. El acto de creer hace referencia a lo creído

⁵⁶ *Ibid.*, § 377, p. 631 (tr. p. 248).

⁵⁷ “Nietzsche llama a una tal creencia, que no está fundada en nada distinto de lo que él cree, también voluntad, a diferencia de la creencia como una voluntad débil, enferma, que se piensa fundada en su objeto creído, en su cosa, como creencia en algo distinto de sí”, en Simon, Josef, “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, en Djurić, Mihailo, y Josef Simon, (comps.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, *op. cit.*, p. 64.

y también a aquel que cree. En el tener-por-verdadero se distingue, entonces, un doble sentido: el sentido de tener un sostén (*Halt*) y el de mantener una actitud (*Haltung*). Cuanto más originariamente se determine la creencia a partir de la actitud y menos a partir del sostén, tanto más auténtica será la actitud del mantenerse en lo verdadero:

Por consiguiente, creer significa para Nietzsche: fijar el embate siempre cambiante de lo que sale al encuentro en determinadas representaciones conductoras de lo que es consistente y ordenado y, en esta referencia al fijar y desde la referencia a lo fijado, fijarse a sí mismo.⁵⁸

Concluimos y ratificamos que la creencia no solo corresponde a los individuos dominados por el instinto de la debilidad, también está presente en los espíritus libres, y ambas formas constituyen expresiones de la voluntad de poder.

Finalmente, por estos años, Nietzsche se plantea la pregunta: “¿cómo es posible la creencia?”⁵⁹ y en los siguientes apuntes queda registrado su interés por responder a esta interrogante, al retomar una conocida fórmula moderna:

La creencia es lo originario en toda impresión de los sentidos, ¡una especie de decir-sí es la primera actividad intelectual! ¡Un “tener-por-verdadero” [*ein Für-wahr-balten*] desde el comienzo! Por lo tanto, hay que aclarar: cómo nace un “tener-por-verdadero”. ¿Qué sensación yace detrás de lo “verdadero”?⁶⁰

En el juicio reside nuestra más antigua creencia, en todo juicio hay un tener por verdadero o por no verdadero, un afirmar o negar, una certeza de que algo es así o de otra manera, una

⁵⁸ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Primer tomo, tr. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 314.

⁵⁹ NF 1884-1885, KSA 11, 26 [65], p. 166.

⁶⁰ *Ibid.*, 25 [168], p. 59.

⁶¹ NF 1885-1887, KSA 12, 2 [84], p.103.

creencia de haber conocido efectivamente. ¿Qué es lo que se cree verdadero en todo juicio?⁶¹

Toda creencia es un tener-por-verdadero.⁶²

Nietzsche resignifica la formulación moderna y define la creencia como el acto de tener algo por verdadero. De esta manera, introduce una nueva definición que completa las anteriores y en la que puede apreciarse una vez más la estrecha relación conceptual que tiene la verdad con la creencia. Entendemos que esta conexión se basa en la copertenencia y fundamentación recíproca de los conceptos; dado que la creencia en tanto constituye un ‘tener por verdadero’ supone un sentido de lo verdadero, y, a su vez, la verdad en tanto es un objeto particular de creencia logra cristalizarse bajo la forma credencial.

Tal como sostiene Granier,⁶³ consideramos que la verdad articulada con la creencia se determina como valor teniendo en cuenta que creer equivale a valorar en el doble sentido de juicio normativo —las creencias cristalizadas— y de puesta en valor —la creencia como vehículo para la creación de nuevos valores.

Para Nietzsche, las creencias pueden agruparse según la noción de verdad sobre la cual se sostengan, y esta noción a su vez responde a una determinada concepción de la vida.

⁶² *Ibid.*, 9 [41], p. 354.

⁶³ Granier sostiene: “[...] si Nietzsche recurre a la noción de creencia para definir el conocer, es justamente para indicar que la conciencia es siempre una toma de posición que fija, en una praxis concreta, el status del objeto, según las opciones vitales del sujeto cognoscente; opciones que, a su vez, corresponden a los ‘posibles’ que este sujeto considera válidos. De este modo, surge que la creencia es esencialmente una valorización (en el doble sentido de juicio normativo y de “puesta en valor” efectiva). En consecuencia, si el conocer consiste en el acto de creer, si es un ‘Für-wahr-halten’, la verdad que se desprende de la creencia debe ser, ella también, determinada como valor”, en Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 479.

La trama de creencias no tiene fin. Las creencias se explican entre sí, devienen unas a partir de otras, e hilvanan no solo el destino de los pueblos, sino la vida y sus distintas expresiones.

2.4 ¿Inexorabilidad de las creencias?

Nos resta transitar la última etapa de la filosofía de Nietzsche. En estos escritos de madurez percibimos el recrudecimiento de la crítica a la moral cristiana europea, como así también una persistente ambivalencia en el tratamiento de la creencia. Se trata de un doble juego que habilita la figura de Dionisos como la creencia más elevada en un sentido afirmador,⁶⁴ y, a su vez también, al ‘tener por verdadero’ en un sentido negativo, como el resultado de la reducción de lo desconocido a algo conocido que proporciona un sentimiento de poder.⁶⁵

Nietzsche vuelve a situar la verdad en el terreno de las

⁶⁴ “El hombre concebido por Goethe era un hombre fuerte, de cultura elevada, hábil en todas las actividades corporales, que se tiene a sí mismo a raya, que siente respeto por sí mismo [...]. Con un fatalismo alegre y confiado —ese espíritu que ha llegado a ser libre está inmerso en el todo, y abriga la creencia de que solo lo individual es reprochable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma ese espíritu no niega ya... Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de Dionisos”, en GD, KSA 6, pp. 151-152 (Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, p. 127). Véase también *ibid.*, p. 160 (trad. p. 136).

⁶⁵ “El reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido vienen dados el peligro, la inquietud, la preocupación, —el primer instinto acude a eliminar esos estados penosos. Primer axioma: una aclaración cualquiera es mejor que ninguna. Como en el fondo se trata tan solo de un querer-desembarrasarse de representaciones opresivas, no se es precisamente riguroso con los medios de conseguirlo: la primera representación con la que se aclara que lo desconocido es conocido hace tanto bien que se la ‘tiene por verdadera’. Prueba del placer (‘de la fuerza’) como criterio de verdad”, *Ibid.*, p. 93 (trad. p. 66).

valoraciones. La verdad representa un valor y una fuerza vinculante socialmente, que puede manipularse según las necesidades de cada pueblo. Como consecuencia, su aparente antítesis, la falsedad,⁶⁶ el error o la mentira, muta de significado según las variaciones valorativas de la verdad. En última instancia, son la verdad y la falsedad valores que dependen de una determinada concepción de la vida. Según Conill, la verdad es un valor que se mantiene por creencia, y toda creencia expresa la necesidad de ciertas condiciones de existencia:

La verdad depende del punto de vista del valor para la vida. El “mundo verdadero” se lo ha creado el hombre para mantenerse en la vida; por tanto, se desvanece la presunta incondicionalidad de la verdad, que aparece ahora como algo condicionado, dependiente de ciertos presupuestos, y, por tanto, como engaño y error. La verdad no debe pensarse ya desde la perspectiva de lo incondicionado.⁶⁷

En este contexto, volvemos a preguntarnos por el sentido de la creencia. Sabemos que Nietzsche la define en varias oportunidades como el tener-por-verdadero, pero también sabemos que considera la verdad en parte como un error

⁶⁶ En *Aurora*, Nietzsche sostiene lo siguiente: “Esta autoridad de la moral prohíbe el pensamiento en cosas que podría ser peligroso pensar erróneamente. De esta manera, la moral suele justificarse ante sus acusadores. Falso: esto significa ‘peligroso’, pero ¿peligroso para quién? Habitualmente no es el peligro para quien realiza la acción lo que tienen en mente los poseedores de la autoridad moral, sino su propio peligro, su posible pérdida de poder y validez, tan pronto como se otorgue el derecho de proceder arbitraria e insensatamente, según su propia pequeña o gran razón [...]”, en M, KSA 3, § 107, pp. 94-95.

⁶⁷ Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 66.

⁶⁸ Si bien en el presente trabajo hemos querido privilegiar el sentido perspectivista de la verdad, no desconocemos que Nietzsche asume problemáticamente otro sentido de la verdad cuyas consecuencias son comparables a los efectos mortales que, según la mitología griega, provocaría la contemplación de Medusa. El conocimiento de esta última verdad paraliza el obrar: “El conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión

o ilusión, al destacar su carácter perspectivista.⁶⁸ Entonces, superadas las antítesis típicamente metafísicas, el filósofo concluye: “Toda creencia tiene el instinto de la mentira: Este instinto se defiende contra toda verdad que amenace su voluntad de poseer la “verdad”.⁶⁹

Ingresamos en el campo de las paradojas. El pensamiento nietzscheano tensiona sentidos y direcciones semánticas, obligándonos a retomar la pregunta inicial acerca de si es verdadero porque creemos o creemos porque es verdadero. Anteriormente, respondimos que es verdadero porque creemos, y ya estaríamos en condiciones de agregar que este acto de asentir se desprende de un conjunto de creencias arraigadas en el individuo, entre las que se incluye un determinado sentido de la verdad y de la mentira. Por consiguiente, la creencia nos remite a un sentido de la verdad, y esta última a una determinada valoración, es decir, a un determinado sistema de creencias, que revelan su carácter ineludible. Coincidimos con la perspectiva de Sánchez, quien afirma lo siguiente:

[...] no es que creemos en algo *porque* es verdadero sino que es verdadero *porque* lo creemos. Una verdad-en-sí es imposible: le faltaría la valoración del “así es”, el elemental asentir de donde toma su “esencia” todo *ser-verdadero*. Al igual que en *Menschliches* en que Nietzsche parafraseaba a Spir, también en estos textos el

[...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco. Ahora ningún consuelo produce ya efecto, el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente reflejo en los dioses o en un más allá inmortal. Consciente de la verdad intuida, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser, ahora comprende el simbolismo del destino de Ofelia, ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas”, en GT, KSA 1, § 7, p. 57 (Nietzsche, Friedrich, *Nacimiento de la tragedia: Grecia y el pesimismo*, intr., tr. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Buenos Aires, 1995, p. 78).

⁶⁹ NF 1887-1889, KSA 13, 18 [1], p. 531.

creer aparece como instancia enraizada en nuestra misma animalidad, más fundamental, por tanto, que nuestra conciencia, a la que cabe imaginar que le faltaría todo objeto de no serle provistos por aquél “tener por verdadero” que Nietzsche caracteriza, casi con las mismas palabras que el filósofo ucraniano, como “lo primario ya en toda impresión sensorial” y como “la primera actividad intelectual”.⁷⁰

3 Conclusiones

Entendemos que la creencia en Nietzsche constituye un acto de asentimiento. Este acto puede traducirse en un tener-por-verdadero incondicional o bien en un decir-sí perspectivista. El primer sentido sería, para el filósofo, el que se multiplica en una serie de creencias conducentes al nihilismo. Se trata de creencias que se sostienen, encubriendo su carácter de creencia, en el plano de las certezas o verdades absolutas. El nihilismo emerge de tales creencias en el momento en el que estas pierden su fuerza vinculante y se debilitan al no ajustarse ya a los requerimientos espirituales de la sociedad.

Efectivamente, la creencia en ciertas categorías moralizadas por el cristianismo fueron útiles para el mantenimiento y acrecentamiento de las estructuras de dominio del hombre europeo. Pero la misma dinámica de las creencias generó su propia autodisolución, y esa especie de “*Zwischenzustand*”,⁷¹ de interregno, entre un sistema de creencias que pierde fuerza persuasiva hasta el punto de mostrar su “inaplicabilidad” y la ausencia de un nuevo sistema superador, produce el nihilismo:

¿Qué ha ocurrido en el fondo? Se alcanzó el sentimiento de la ausencia de valores, cuando se comprendió que no puede inter-

⁷⁰ Sánchez, Sergio, *Lógica, verdad y creencia: Algunas consideraciones sobre la relación Nietzsche-Spinoza*, op. cit., pp. 57-58.

⁷¹ NF 1887-1889, KSA 13, 11 [100], p. 50.

pretarse el carácter global de la existencia con el concepto de finalidad, ni con el concepto de unidad, ni con el concepto de verdad. Con esto no se alcanza ni se llega a nada, en la multiplicidad del acontecer falta la unidad. El carácter de la existencia no es verdadero, es falso... , no se tiene absolutamente ninguna razón para insistir en un mundo verdadero... En resumen, las categorías de finalidad, unidad, ser, por medio de las que hemos valorado el mundo, son quitadas nuevamente por nosotros, y ahora el mundo parece ser un mundo sin valores... [..]. El resultado es que la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo, hemos medido el valor del mundo con categorías que se refieren a un mundo puramente fingido.⁷²

El análisis nietzscheano de las creencias nihilistas muestra como contrapartida la naturaleza interpretativa de nuestra existencia y de la vida en general. Solamente contamos con hipótesis, invenciones, ficciones que se asientan bajo la forma de la creencia, componiendo una valoración sin llegar a ser interpretaciones definitivas, sino tan solo epocales. El *factum* irrenunciable del que parte el filósofo es el perspectivismo:

Por lejos que alcance el carácter perspectivista de la existencia o si incluso tiene aún algún otro carácter, si acaso una existencia sin interpretación, sin “sentido”, no se convierte precisamente en “sin sentido”; si, por otra parte, no es toda existencia esencialmente una existencia interpretante —eso, no puede llegar a decidirse con ecuanimidad ni siquiera mediante el más laborioso y más prolijamente concienzudo análisis y auto-examen del intelecto: pues en este análisis el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivistas y ver solo en ellas. No podemos ver nuestro propio rincón: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y de perspectivas podría haber aún, por ejemplo, si algunos otros seres podrían sentir el tiempo hacia atrás o alternándolo hacia adelante y hacia atrás (con lo que se daría otra dirección de la vida y otro concepto de causa y efecto). Pero pienso que

⁷² *Ibid.*, 11 [99] §1, p. 48.

hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que solo desde este rincón se permite tener perspectivas. El mundo se nos ha vuelto más bien “infinito” una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él incluya dentro de sí infinitas interpretaciones.⁷³

En este contexto, el sentido afirmador de la creencia es vislumbrado como una salida para la superación del nihilismo a partir de la creación efectiva de nuevos valores. Se trata, en este caso, de creencias asumidas como perspectivas relativas a una determinada concepción de mundo, reconociendo su provisoriedad en cuanto creencias necesarias que valen por un tiempo y espacio limitado.

Nietzsche veía en Dionisos la creencia afirmadora por excelencia. Precisamente, a través del conocimiento de la psicología de la tragedia griega se le revela el concepto de lo trágico⁷⁴ como el nudo central de la visión dionísica del mundo. Es el “sí triunfante dicho a la vida por encima de la

⁷³ FW, KSA 3, § 374, pp. 626-627 (trad. p. 245). En este caso modificamos la traducción citada, en lugar de traducir *perspektivisch* por “perspectivístico”, nos parece más adecuado traducir por “perspectivista”.

⁷⁴ Sobre el pensamiento trágico en Nietzsche cfr. Djurić, Mihailo, “Nietzsches tragischer Gedanke”, en Abel, Gunter y Jorg Salaquarda (comps.), *Krisis der Metaphysik*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1989, pp. 173-204.

⁷⁵ Nos remitimos a lo que Nietzsche sostiene en el *Crepúsculo de los ídolos*: “[...] solo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el hecho fundamental del instinto heleno - su ‘voluntad de vida’. ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida verdadera como supervivencia colectiva mediante la procreación [...]”, en GD, KSA 6, p. 159 (tr., p. 134).

muerte y del cambio”, el sentido más profundo que Nietzsche encuentra en la cultura helénica⁷⁵, y, que, a su vez, llega a ser el paradigma de una nueva forma de la creencia superadora del nihilismo.

Abreviaturas de los escritos nietzscheanos:

AC: *Der Antichrist* (El Anticristo).

FW: *Die fröhliche Wissenschaft* (La ciencia jovial).

GD: *Götzendämmerung* (Crepúsculo de los ídolos).

GT: *Die Geburt der Tragödie* (El nacimiento de la tragedia).

M: *Morgenröte* (Aurora).

MA: *Menschliches, Allzumenschliches* (Humano, demasiado humano).

NF: *Nachgelassene Fragmente* (Fragmentos póstumos).

WL: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Sobre verdad y mentira en sentido extramoral).

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofía, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinos, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Anthropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latino-Americana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intercelesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordenadoria de Posgraduação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Etica, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoiá, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efemérides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniiano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Etica e Filosofia Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filosofar Cristiano, Filosofía Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hvmnanistica e Teología, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofía. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Máthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Etica, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Noein, Nueva Sociedad, Páginas, Patristicia et Mediaevalia, Pensamiento, Perficit, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecueménica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, □□□□□□□□□□, □□□□□□□□□□, Razón y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniiana, Revista Alternativas, Revista Argentina de Estudios Es-

tratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Revista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadokhe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofía, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de la Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones:
revistalogos@lasallistas.org.mx o karen.luna@ulsa.mx
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract*, en inglés, no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

Nota: Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.