

TESINA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

*Lenguaje y transvaloración: en torno a la filosofía como acontecimiento
lingüístico*

Directora: María Cristina Vilariño

Alumna: Natalia Carolina Baudriz

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arcos iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo. Entre las cosas más semejantes es precisamente donde la ilusión miente del modo más hermoso; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.

Friedrich Nietzsche

Consideraciones iniciales

El propósito que guía la presente investigación es abordar, en el marco del pensamiento de Friedrich Nietzsche, el entramado en que se vinculan, en primera instancia, dos puntos clave de su filosofía: el problema del lenguaje o de los condicionamientos de la gramática sobre el pensamiento y la crítica del valor de los valores en tanto síntomas de un determinado tipo de existencia. El marco teórico que se intentará elaborar a partir de allí procurará responder de qué manera lo pensado permite comprender y problematizar las implicancias que desde una perspectiva nietzscheana conlleva la tarea de una redefinición de la *praxis* filosófica, precisamente a partir de la creación de nuevos acontecimientos en su lengua.

Nuestra investigación tomará como punto de partida el desplazamiento que va del énfasis que la tradición metafísica ha puesto sobre la cuestión del ser, hacia la priorización nietzscheana de la cuestión del valor. La perspectiva a partir de la cual la “óptica de la vida” será aplicada sobre las creaciones de la historia de la filosofía occidental ya no será estrictamente ontológica sino moral. En virtud de esta lectura, Nietzsche concebirá dicha Historia como un movimiento vital en el que las ideas ontológicas pueden y deben ser examinadas en calidad de síntomas, expresiones de las diversas estimaciones de valor que han operado sobre la vida, al punto de preguntarse si la filosofía no ha sido más que una “mera interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*”¹.

Es por ello que en la primera parte de nuestro trabajo **-Filosofía y sintomatología-** se considerará necesario desarrollar todos aquellos conceptos e instancias de la crítica que nos permitan comprender en qué medida, precisamente a raíz de su lectura sintomatológica –

¹Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, trad. Charo Greco y Ger Groot, Madrid, Akal, 2009, Prefacio, p. 32. En adelante *GC*; *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, 3, München, Neuausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 348. En adelante *FW*.

deviniendo la filosofía “una sintomatología y una semiología”²- y de la determinación del nihilismo como diagnóstico, Nietzsche vinculará la tarea filosófica a una reflexión indisociable de una experimentación sobre-en el lenguaje. Una primera aproximación a la noción de transvaloración será la clave que hará posible dicha comprensión.

En un segundo momento de nuestro recorrido **-Del lenguaje del rebaño a la gramática de Dios-**, nos abocaremos al estudio de la concepción nietzscheana del lenguaje, comenzando por su génesis en tanto “tratado de paz” indispensable para la vida en comunidad. Los interrogantes que guiarán este apartado irán dirigidos a la posibilidad de reconocer la presencia de las fuerzas nihilistas previamente elucidadas, esbozando a modo de hipótesis que solamente al abordarse lo que Nietzsche denomina la “común filosofía de la gramática”³ se podrá comprender la radicalidad con la que este pensador asume el problema de la presencia de las fuerzas nihilistas en las estructuras de la lengua, así como la posibilidad de delimitar un espacio en y desde el cual las mismas puedan contrarrestarse.

Este último espacio será el que abordaremos en un tercer momento de nuestra investigación **-Devenir mortal-**, en el que se procurará generar un ámbito de problematización concerniente a las modificaciones que la filosofía se ve, en cierto modo, conminada a efectuar sobre sí misma en el marco de los desafíos que a lo largo de este recorrido quedan planteados. Tales desafíos girarán en torno a la posibilidad de concebir un lenguaje afirmativo capaz de albergar en sí tanto la destrucción de las fuerzas nihilistas como la creación nacida del elemento netamente afirmador de la voluntad.

² Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, I, 1, p.10.

³ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, I, § 20, p. 42. En adelante *MBM*.

PRIMERA PARTE

Filosofía y sintomatología

*La crítica no consiste en justificar, sino en sentir
de otra manera: otra sensibilidad.*

Gilles Deleuze

1. El ser como valor: del síntoma a la palabra como actividad real

Si la cuestión del ser ha sido, en la filosofía nietzscheana, desplazada por la cuestión del valor⁴, o si incluso, tal como señala G. Deleuze, el proyecto nietzscheano podría definirse a partir de la introducción de los conceptos de “sentido” y “valor” en la filosofía, sería lícito afirmar que ello se debe a que “la filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a ‘martillazos’”⁵. La filosofía crítica de Nietzsche se constituiría a partir de un doble movimiento: el de referir cualquier cosa y cualquier origen de algo a los valores, y el de referir a su vez estos valores a algo que sea como su origen y decida su valor. Porque si bien los valores se ofrecen, por una parte, como principios a partir de los cuales se aprecian los fenómenos, en un sentido más profundo, vistos desde la perspectiva del problema de su creación, ellos mismos suponen valoraciones de las cuales deriva su valor intrínseco, y allí radicaría el problema propiamente crítico: el del valor de los valores, la valoración de la que procede su valor.

...se deja oír una *nueva exigencia*. [...] necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado⁶.

⁴ Véase Fink, Eugen, “La identificación radical de ser y valor. El punto de partida de El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música” en Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1977, pp. 17 y ss.

⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., I, 1, p.7.

⁶ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 1995, Prólogo, III, p. 23. En adelante *GM*.

Una crítica que pretenda, al modo de la filosofía trascendental kantiana, recurrir a principios de condicionamiento que permanecen exteriores a lo condicionado⁷ -“el mundo trascendente inventado *para* que quede un sitio para la ‘libertad moral’”⁸-, impedirá concebir la fuerza productora del valor. Por el contrario, la exigencia de una génesis interna encontrará su principio y su método en la voluntad de poder nietzscheana, orientada a descubrir cuáles son las fuerzas de la razón y del entendimiento, la voluntad que se oculta y que se expresa en ellas: “[ú]nicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico, como principio legislativo, es apta para realizar la crítica interna. Solo ella hace posible una transmutación”⁹.

Por ello, oponiéndose tanto a la idea de fundamento, que dejaría los valores indiferentes a su origen, como a la de un simple inicio o derivación causal que propone un origen indiferente de los valores, Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía, concebida como la puesta en escena del elemento diferencial de los valores del que se desprende su propio valor. Pero además del problema del origen o nacimiento, se trata de la “diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen”¹⁰, de allí que no tengamos sino aquellas creencias, sentimientos y pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o estilo de vida.

En tal sentido, referidas a su elemento diferencial -la estimación de las fuerzas que definen en cada instante los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás-, las

⁷ “Una virtud tiene que ser invención *nuestra*, personalísima defensa y necesidad *nuestra*: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida la daña: una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto de ‘virtud’, tal como Kant lo quería, es dañosa. La ‘virtud’, el ‘deber’, el ‘bien en sí’, el bien entendido con un carácter de impersonalidad y de validez universal –ficciones cerebrales en que se expresan la decadencia, el agotamiento último de las fuerzas de la vida, la chinería königsberguense”. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2006, p. 40. En adelante AC.

⁸ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008, 9 [160], p. 285. En adelante FP.

⁹ Deleuze, G., op. cit., III, 10, pp. 129-30. Kant se encuentra para Nietzsche entre aquellos “obreros de la filosofía” cuya crítica se reduce a efectuar un inventario de los valores en curso considerados como instancias determinadas y determinantes, restableciendo la “cosa en sí” como fundamento de la moral, subsumiendo la experiencia vital, histórica y sensible bajo las pretendidas leyes de lo incognoscible y consumando de este modo su “éxito de teólogo”. Véase al respecto Deleuze, G., “Nietzsche y Kant desde el punto de vista de los principios”; “Realización de la crítica” y “Nietzsche y Kant desde el punto de vista de las consecuencias”, op. cit., pp. 127-34.

¹⁰ Deleuze, G., op. cit., I, 1, pp. 8-9. Con esta interpretación Deleuze nos remite al análisis nietzscheano de las nociones de “bueno y malvado” y “bueno y malo”, respectivamente, desencadenado a partir de la pregunta: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?”. GM. Véase fundamentalmente el Tratado I, pp. 29-62.

valoraciones no son valores sino maneras de ser, modos de existencia de quienes juzgan y valoran, y sirven de principios a los valores en relación a los cuales juzgan: “el valor extrae su derecho a valer del hecho de ser la afirmación de la voluntad de poder que expresa”¹¹.

En caso de que la filosofía se disponga a asumir esta tesis, no podrá menos que redefinir su tarea. Cuando la correlación “fenómeno-sentido”¹² se opone tanto a la dualidad metafísica “apariencia-esencia” como a la relación científica “causa-efecto”¹³, ante la necesidad de comprender que un fenómeno no es ni apariencia ni aparición sino signo, síntoma cuyo sentido radica en una fuerza actual, “[t]oda la filosofía es [deviene] una sintomatología y una semiología”¹⁴. De acuerdo con ello, Nietzsche podrá afirmar, contra el postulado clave del positivismo y su consideración de los fenómenos, la primacía absoluta de las interpretaciones por sobre los pretendidos “hechos”¹⁵.

El elemento que permite la estimación de las fuerzas que definen -en cada instante- los aspectos de una cosa y sus relaciones con las demás, no es, entonces, para Nietzsche, otro que la voluntad de poder: el elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético a la vez, del que se derivan tanto la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación -lo que las hace ser dominantes o dominadas- como la cualidad que en esa relación corresponde a cada fuerza -lo que las hace ser activas o reactivas-¹⁶. Este concepto de la voluntad de poder como elemento creador del valor y diferenciador del valor de los valores rechaza la remisión del valor a la

¹¹ Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 124. Véase al respecto fundamentalmente el cap. III: “El ejercicio crítico de la óptica de la vida”, pp. 111 y ss.

¹² El sentido es una noción compleja, señala Deleuze, puesto que siempre hay una pluralidad de sentidos, una “constelación”, un conjunto de sucesiones, de coexistencias que hacen de la interpretación un arte. Cualquier dominación equivale a una nueva interpretación, y “la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo. Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él.” Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía* op. cit., I, 2, p. 10.

¹³ “No debemos *cosificar* equivocadamente ‘causa’ y ‘efecto’, como hacen los investigadores de la naturaleza [...] en conformidad con el dominante cretinismo mecanicista, el cual deja que la causa presione y empuje hasta que ‘produce el efecto’, debemos servirnos precisamente de la ‘causa’, del ‘efecto’ nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de explicación. En lo ‘en sí’ no hay ‘lazos causales’, ni ‘necesidad’, ni ‘no-libertad psicológica’, allí *no* sigue ‘el efecto a la causa’, allí no gobierna ‘ley’ ninguna. *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un ‘en sí’, en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*”. *MBM*, I, §21, p.46.

¹⁴ *Ib.*, I, 1, p.10.

¹⁵ *FP*, IV, 7 [60], p. 222.

¹⁶ Acción y reacción son expresiones de la fuerza, mientras que la afirmación y la negación lo son de la voluntad de poder, que ni se identifica con la fuerza ni puede ser separada de las cantidades y cualidades de las mismas. Véase Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., cap. II “Activo y reactivo”, pp. 59 y ss.

verdad y exige, en cambio, que toda verdad sea medida por el valor¹⁷: si la noción de voluntad de poder o vida ha sustituido a la noción de ser es porque la vida -que no es un valor sino que precede a todo valor como su origen y que no puede ser objeto de evaluación- es el criterio que hace posible la crítica radical, y porque Nietzsche apunta de este modo a evidenciar que vivir no es sino evaluar, poner significados, crear valores en los cuales esa vida se prefigura.

Desde la “óptica de la vida”, el devenir conceptual de las construcciones metafísicas será visto como el trayecto de un movimiento vital en el que se reflejan las distintas estimaciones de valor que se han proyectado sobre aquella. En consecuencia, las ideas ontológicas que constituyen las diversas respuestas otorgadas a la pregunta por la existencia, serán analizadas en función del valor que poseen como síntomas, como manifestaciones de esas diversas tendencias vitales:

Tras los más altos juicios de valor (*höchsten Werthurtheilen*) que han regido hasta ahora la historia del pensamiento se ocultan malentendidos de la constitución física, sea de individuos, de clases o de razas enteras. Todas esas audaces locuras de la metafísica, en particular sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia (*dem Werth des Daseins*), cabe considerarlas por lo pronto, en todos los casos, como síntomas de cuerpos determinados (*Symptome bestimmter Leiber*); y si tales afirmaciones o negaciones del mundo no tienen en general la menor importancia desde el punto de vista científico, encierran, sin embargo, sugerencias muy valiosas para el historiador y el psicólogo, como síntomas, repito, del cuerpo, de su medro o desmedro, su plenitud, poder y soberanía en la historia o bien sus inhibiciones, cansancios, empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin (*Willens zum Ende*)¹⁸.

Aquello que la voluntad es en el momento de la evaluación, los signos de su fuerza o su debilidad, serán los que conduzcan al diagnóstico de la salud o la enfermedad como estados del cuerpo. Ante el “disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas, bajo el manto de lo

¹⁷ “¿‘Voluntad de verdad’ llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe, pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder: y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones. Queréis crear el mundo ante el que podáis arrodillaros: ésa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995. II, De la superación de sí mismo, p. 169. En adelante *AhZ*.

¹⁸ *GC*, Prefacio, p. 32; *FW*, pp. 348-349.

objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual” Nietzsche se preguntará si la filosofía no ha sido, en términos generales, “mera interpretación del cuerpo (*eine Auslegung des Leibes*) del cuerpo y un *malentendido del cuerpo (ein Missverständniss des Leibes)*”¹⁹. De acuerdo con ello puede comprenderse que el lenguaje por medio del cual dichas expresiones vitales se vuelven manifiestas para la mirada de la sintomatología no sea otro, para Nietzsche, que el lenguaje de la moral. La moral representa el lenguaje simbólico de los impulsos arraigados en las funciones del organismo, el producto de una racionalización de los fenómenos vitales, donde lo determinante es la vitalidad del individuo o de la sociedad que se expresa en los valores que reconoce. Por eso, desde la perspectiva nietzscheana, los valores poseen siempre el carácter de lo creado, tratándose de fenómenos relativos a quienes los establecen, posiciones particulares de valor cuya elección depende de lo que es y de lo que quiere quien los defiende, expresiones de una determinada vitalidad que constituyen una relación de mediación entre un cierto tipo de voluntad de poder y condiciones específicas de existencia.

Sin embargo, resulta decisiva la advertencia nietzscheana referida a la ilusión del juicio moral, se trata de un lenguaje que no debe engañarnos en lo que respecta a la existencia de los hechos morales. La moral es únicamente una interpretación *equivocada (Missdeutung)* de ciertos fenómenos. El juicio moral comparte con el religioso el carecer del concepto de lo real, de una adecuada distinción entre lo real y lo imaginario, por lo cual, si bien nunca debe ser tomado “a la letra”, sí debe considerarse que en cuanto *semiótica* no deja de ser inestimable: “La moral es meramente un hablar por signos (*Zeichenrede*), meramente una sintomatología (*Symptomatologie*): hay que saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella”²⁰. Por ello, se torna necesario, en esta instancia, distinguir entre dos modos posibles de concebir la moral²¹. La moral en un sentido general no es sino el modo más complejo de llevar a cabo la acción de evaluar, que forma parte de esa multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición que es la vida y al cual corresponden, como medio de su posibilidad, los llamados sentimientos, imaginación, pensamiento, etc.²² El origen de todo juicio radica en el estimar orgánico mediante el cual la vida evalúa constantemente

¹⁹ Ib.

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual Madrid, Alianza, 1997, “Los ‘mejoradores’ de la humanidad”, §1, pp. 71-72. En adelante *CI*; *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, 6, München, Neuausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 98. En adelante *GD*.

²¹ Véase Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, op. cit., pp. 245 y ss.

²² “[L]a estimación de valor moral es una *interpretación*, un modo de interpretar. La interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual. ¿*Quién interpreta?* – Nuestros afectos.” *FP*, IV, 2 [190], p. 134.

circunstancias y acontecimientos externos a partir de sí misma, creándose una moral, estableciendo antagonismos –bello, feo, bueno, malo, verdadero, falso- que revelan gradaciones y condiciones de existencia que manifiestan la lucha en la que se despliega el fenómeno esencial por el cual los seres buscan oponerse y distanciarse de sus adversarios. La adopción de valores, el requerir las evaluaciones morales como instrumentos de autoafirmación ante los demás, se encuentra entre las operaciones de la voluntad que prefiere y elige entre determinadas posibilidades, allí donde la fuerza actúa como querer. “La vida misma es la que nos constriñe a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores...”; en este sentido la moral es una necesidad vital y el cuerpo²³, la última instancia hipotética de nuestras elecciones y creaciones axiológicas.

Pero concebida en un sentido particular, la moral del nihilismo es aquella que se caracteriza por construir un sistema de normas en el cual lo que se expresa como necesidad vital es precisamente la negación de la vida. Desde la perspectiva de la moral en sentido general, nos hallamos ante una moral *contranatural* (*widernatürliche*). A diferencia de toda moral sana, regida por un instinto de vida (*Instinkte des Lebens*),

la moral *contranatural*, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida, -es una *condena*, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos. Al decir “Dios ve el corazón”, la moral dice no a los apetitos más altos y más bajos de la vida y considera a Dios enemigo de la vida... El santo en el que Dios tiene su complacencia es el castrado ideal... La vida acaba donde *comienza* el “reino de Dios”...²⁴

Una vez realizada esta distinción, podrá comprenderse en toda su significatividad el movimiento determinante que caracteriza al modo nietzscheano de leer los signos a través de los cuales la vida y sus potencialidades se ponen de manifiesto: el desplazamiento efectuado en relación al punto de vista desde el cual se realiza dicho acercamiento. El lenguaje ya no será juzgado desde el punto de vista del que escucha²⁵. En el marco de la sintomatología, Nietzsche inaugura el espacio de una filología activa regida por un único principio: una

²³ “Desde que conozco mejor el cuerpo –dijo Zarathustra a uno de sus discípulos- el espíritu (*der Geist*) no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo ‘imperecedero’ –es también solo un símbolo (*Gleichniss*)”. *AhZ*, II, De los poetas, p. 188; *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, 4, München, Neuausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 163. En adelante *AsZ*.

²⁴ *CI*, §4, pp.56-57; *GD*, p. 85.

²⁵ “El secreto de la palabra no está del lado del que escucha, como tampoco el secreto de la voluntad está del lado del que obedece o el secreto de la fuerza del lado del que reacciona”. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 107.

palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirla; y guiada por una única regla: concebir, en consecuencia, la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla. De este modo, la filosofía redefiniría su tarea en función de una lingüística orientada a descubrir al que habla y pone nombres. La pregunta dirigida a la palabra, a quien hace uso de ella, al destinatario de su aplicación y a la intención por la que responde, será la que interroga por la “esencia”, concebida como *el sentido y el valor de la cosa*, “determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas”²⁶.

La pregunta “¿quién?” permitirá pensar las modificaciones de los sentidos de una palabra en relación con las fuerzas o voluntades que se apoderan de ella, y de este gesto dependería toda la concepción nietzscheana de la etimología y la filología. Pero además, de aquella pregunta se derivará también un método, que no consistirá sino en aquello que hemos desarrollado hasta aquí: considerar un concepto, un sentimiento, una creencia, como síntomas de una voluntad que quiere algo; y, siempre a través del interrogante: “¿[q]ué quiere, *el que* dice esto, piensa o experimenta aquello?”, tratar de demostrar que “no podría decirlo, pensarlo o sentirlo, si no tuviera cierta voluntad, ciertas fuerzas, cierta manera de ser”²⁷.

2. Las cualidades de la voluntad en el diagnóstico: nihilismo y afirmación

La sintomatología emprendida por Nietzsche arroja como innegable diagnóstico el predominio de la perspectiva nihilista, patología que supone la transformación del comportamiento axiológico que define al hombre en su existencia, de manera tal que la carencia de valor se apodera de la vida y sus formas, actividades y productos vitales ofrecen un lenguaje sintomático pleno de ambigüedades, susceptibles de ser consideradas signos tanto de decadencia como de revitalización²⁸. El nihilismo no es para Nietzsche una cosmovisión que aparece en un lugar y un momento determinados, sino que se trata del carácter fundamental del acontecer de la historia occidental, en el cual los valores supremos se

²⁶ *Ib.*, p. 110.

²⁷ “La esencia de una cosa se descubre en la cosa que la posee y que se expresa en ella, desarrollada en las fuerzas en afinidad con ésta, comprometida o destruida por las fuerzas que se oponen en ella y que se la pueden llevar: la esencia es siempre el sentido y el valor. Y así la pregunta: ¿Quién? resuena en todas las cosas: ¿qué fuerzas?, ¿qué voluntad? Es la pregunta *trágica*.” *Ib.*, p. 110-111.

²⁸ “El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, al conclusión de que *no hay ningún sentido en absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes: ya sea que la *décadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios”. *FP*, IV, 9 [35], p. 242. Véase Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, op. cit., pp. 183-187.

desvalorizan. Esto significa que “lo que en el cristianismo, en la moral desde la antigüedad tardía, en la filosofía desde Platón, ha sido puesto como realidades y leyes que sirven de norma, pierde su fuerza vinculante, y esto siempre significa para Nietzsche: su fuerza creadora”²⁹.

El nihilismo, en un primer y fundamental sentido, como nihilismo negativo encuentra su principio en la voluntad de negar como voluntad de poder³⁰. El valor de nada es tomado por la vida cuando esta es depreciada y convertida en “apariencia”, en nombre de un mundo suprasensible y de valores superiores, de una ficción que la negación como cualidad de la voluntad de poder le opone:

Causas puramente imaginarias (Dios, alma, yo, espíritu, libre albedrío y también voluntad no libre), *efectos* puramente imaginarios (pecado, redención, gracia, castigo, perdón de los pecados). Relaciones entre criaturas imaginarias (Dios, espíritu, alma); una ciencia *natural* imaginaria [...]; una *psicología* imaginaria (completo desconocimiento de sí mismo...); una *teología* imaginaria (el reino de Dios, el juicio final, la vida eterna). Este mundo, de *pura ficción*, se distingue perjudicialmente del mundo de los sueños, en que desvalora, niega la realidad. En cuanto el concepto de naturaleza fue encontrado como opuesto al de Dios, la palabra natural debía ser sinónima de reprochable; todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el odio contra lo natural (contra la realidad); es la expresión de un profundo disgusto de la realidad...³¹.

Pero en un segundo sentido, el nihilismo ya no implica una voluntad sino una reacción contra aquel mundo suprasensible en el cual, ahora, “*los valores supremos se desvalorizan*”³². Con la muerte de Dios debería acontecer la caída de todos aquellos altares desde los cuales la vida ha sido depreciada, devolviéndosele a la tierra su fidelidad y su sentido: el superhombre³³. En absoluto se trataría de un acontecimiento casual, en la medida en que aquella fuerza -la veracidad- que permanecía implícita entre las fuerzas de la moral, a modo de un germen de disolución, se vuelve contra la interpretación moral del mundo: “descubre su

²⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Tomo I, Barcelona, Destino, 2000, p. 38.

³⁰ Nos remitimos aquí al análisis deleuziano del pensamiento de Nietzsche en torno al nihilismo. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., cap. V “El superhombre: contra la dialéctica”, principalmente pp. 207-219.

³¹ AC, §15, pp. 44-5.

³² FP, IV, 9 [35], p. 241.

³³ “Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. [...] En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de aquella!”. AhZ, Prólogo, §3, pp. 34-5.

teleología, su visión *interesada*; y ahora la comprensión de esta larga e inveterada mendacidad, que se desespera de poder abandonar, actúa precisamente como estimulante”³⁴. El antagonismo surge cuando constatamos en nosotros mismos necesidades que se presentan como exigencias de lo no verdadero, pero a las cuales al mismo tiempo parece estar unido un valor, en la medida en que son las que hacen que soportemos la vida: “no estimar lo que conocemos y ya no *poder* estimar las mentiras que nos quisiéramos contar: da por resultado un proceso de disolución”³⁵. Hallando su principio en las fuerzas reactivas reducidas a sí mismas, el nihilismo reactivo supone una desvalorización que alcanza a las ficciones previamente ensalzadas y, reconociéndose la muerte de Dios, es la nada misma como voluntad la que constituye la negación de toda voluntad.

No obstante, el asesino de Dios, el último hombre, es demasiado débil³⁶ para afrontar las consecuencias de su propio crimen y se dispondrá a adorar nuevos ídolos, levantará nuevos altares desde los cuales continuará despreciando el devenir³⁷. De ahí que Nietzsche desconfíe de la muerte de Dios: el nihilismo permanecerá allí donde cualquier teleología culpabilice al devenir, debiendo justificarlo mediante la tendencia a un “fin”, “meta ideal” y “término” del desarrollo temporal. En efecto, el nihilismo reactivo, prolongación del anterior, concluiría en una nueva negación que tendría lugar cuando el hombre reactivo se pone en el lugar de Dios: ya no conoce valores superiores a la vida, sino únicamente una vida reactiva que se basta a sí misma. El resentimiento se hace ateo, el hombre se asume como el asesino de Dios y la vida reactiva intenta colmar el espacio vacío proyectando sus propios valores, derivando en una vida extenuada que prefiere no querer, apagarse pasivamente. El nihilismo fatigado es entonces signo máximo de debilidad: “la potencia del espíritu puede estar cansada, *agotada*, de forma que las metas y valores que tenía hasta ahora resulten inadecuados, faltos de crédito [...] que todo lo que refresca, cura, tranquiliza, aturde, pase a primer plano bajo diferentes disfraces: religiosos, morales, políticos, estéticos, etcétera”³⁸.

Pese a sus divergencias, en cada una de las modalidades aludidas, es la misma perspectiva la que actúa como trasfondo: la perspectiva nihilista, de la cual derivan tanto la presencia o la ausencia de aquellos valores susceptibles de cambiar, renovarse o incluso desaparecer. Sin embargo, todas esas formas de nihilismo son expresión de *una* de las

³⁴ *FP*, IV, 5 [71], 2, p. 165.

³⁵ *Ib.*

³⁶ “¡Qué pobre es el hombre! [...] ¡qué feo, que resollante, qué lleno de secreta vergüenza! [...] A nadie encontré todavía que se despreciase más profundamente: también *esto* es altura. Ay, ¿acaso era *ése* el hombre superior, cuyo grito oí? Yo amo a los grandes despreciadores. Pero el hombre es algo que tiene que ser superado”. *AhZ*, IV, El más feo de los hombres, p. 358.

³⁷ Véase “Sobre la idiosincrasia de los filósofos”, *CI*, §1, pp. 45-46.

³⁸ *Ib.*, I, §23, p. 46.

cualidades de nuestra voluntad de poder: la negativa. Resta considerar aquello que Nietzsche entiende por nihilismo acabado, la transvaloración concebida no como un cambio de valores sino como “un cambio en el elemento del que deriva el valor de los valores”³⁹. La crítica de los valores conocidos hasta ese momento solo será una crítica radical y absoluta si es llevada a cabo en nombre de una transmutación y a partir de la misma. La patología del nihilismo no se presenta como una enfermedad insuperable⁴⁰, sino que en ella se manifestaría una sintomatología que anunciaría una mutación decisiva. El nihilismo nunca es para Nietzsche solo decadencia, futilidad y destrucción, sino “un modo fundamental del movimiento histórico que durante amplios períodos no excluye, sino que más bien necesita e impulsa, un cierto surgimiento creativo”⁴¹. De acuerdo con la necesaria pertenencia a este movimiento de la historia occidental y como consecuencia de la ineludible crítica de las posiciones de valor habidas hasta el momento, la *nueva* posición de valores es necesariamente una *transvaloración* de todos los valores. De allí que el “[i]ntento de una transvaloración de todos los valores” designe el carácter general del contramovimiento que se opone al nihilismo *dentro* del nihilismo⁴².

Remitiéndonos a las tres transformaciones⁴³ que el hombre debe atravesar al conocer la muerte de Dios, vemos que el espíritu paciente que como el camello carga lo más pesado debe convertirse en león, oponiendo su “yo quiero” al “tú debes” que el dragón de los valores milenarios sostiene cuando proclama que todos los valores han sido ya creados. Sin embargo, el león solo es capaz de crearse la libertad para un nuevo crear. Será el niño quien, encarnando la libertad creadora cuya naturaleza es el juego, podrá efectuar la proyección lúdica de mundos de valores.

A su vez, es necesario comprender cómo se relaciona el creador con el mundo, y en qué medida el crear “en cuanto historicidad originaria, está remitido a la realidad del tiempo”⁴⁴. Habiendo caído la idea metafísico-trasmundana de Dios, que establecía un más allá espacio-temporal que desvalorizaba el tiempo, negando su realidad, desvalorizando de ese modo la voluntad de futuro del creador, el camino del hombre y sus metas proyectadas en él; la muerte

³⁹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 240.

⁴⁰ Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, op. cit., pp. 254 y ss.

⁴¹ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, op. cit., p. 38.

⁴² *Ib.*, p. 39.

⁴³ *AhZ*, I, §1, De las tres transformaciones, pp. 49-51.

⁴⁴ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, op. cit., p. 89.

de Dios representaría la desaparición de la negación del tiempo y su reconocimiento como dimensión verdadera de todo ser⁴⁵.

Si el nihilismo debe alcanzar ese grado de extrema radicalidad en que el hombre reinstaura los derechos de la ilusión como error al servicio de la vida, una vez asumida la opinión de que todo tener-por-verdadero es necesariamente falso porque no existe en absoluto un mundo verdadero⁴⁶, nos encaminamos hacia el punto decisivo de la filosofía dionisiaca: el instante supremo en que la negación se niega a sí misma como poder autónomo transmutándose en afirmación de la vida. En la medida en que la voluntad de poder aparece en el hombre y se hace conocer en él como una voluntad de nada, todos los valores conocidos y cognoscibles serán sus derivados. Pero “‘pensamos’ la voluntad de poder bajo una forma distinta de aquella por la que la conocemos (así el *pensamiento* del eterno retorno supera todas las leyes de nuestro *conocimiento*)”⁴⁷. El eterno retorno es el pensamiento que invalida la afirmación de un orden moral del mundo, de una finalidad en la historia, disolviendo todo deber-ser absoluto desde el cual la vida es depreciada y el devenir, negado⁴⁸.

El nihilismo es vencido por sí mismo cuando la voluntad de nada que ha roto su alianza con las fuerzas reactivas, inspira al hombre un nuevo placer, “destruirse activamente”. Esa destrucción activa es el momento de transmutación en que la voluntad de la nada se convierte y el elemento pasa a ser el de la afirmación: un poder de afirmar que destruye a las fuerzas reactivas y transmuta lo negativo. La negación expresa una afirmación de la vida y restaura la actividad en todos sus derechos, el hombre dionisiaco es el que destruye y niega porque afirma la vida en su eterno devenir transfigurador⁴⁹.

Si la transmutación es un nihilismo acabado, aclara Deleuze, es porque únicamente cuando cambia el elemento de los valores se destruyen aquellos que dependían del elemento anterior y es posible la creación de aquellos desconocidos hasta el momento, y eso solo es

⁴⁵ “Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltearse a todo lo que está de pie. ¿Cómo? ¿Estaría abolido el tiempo, y todo lo percedero sería únicamente mentira? [...] ¡Malvadas llamo, y enemigas del hombre, a todas esas doctrinas de lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Imperecedero! ¡Todo lo imperecedero no es más que un símbolo! Y los poetas mienten demasiado. De tiempo y de devenir es de lo que deben hablar los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo percedero!”. *AhZ*, II, En las islas afortunadas, pp. 132-3.

⁴⁶ “...Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo ‘aparente’ es el único: el ‘mundo verdadero’ no es más que un *añadido mentiroso*...” *CI*, §2, p. 46.

⁴⁷ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 242. Deleuze afirma que el nihilismo no es solamente una voluntad de poder sino la *ratio cognoscendi de la voluntad de poder en general*, mientras que la afirmación, lejos de ser meramente una cualidad de la misma, sería su *ratio essendi*. Véase principalmente “Nihilismo y transmutación: el punto focal”, pp. 240 y ss.

⁴⁸ Véase *AhZ*, II, De la redención, pp. 202 y ss.

⁴⁹ “...un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo”. *AhZ*, I, De las tres transformaciones, p. 51.

posible en relación y afinidad con la instancia más profunda de la que derivan, así la *creación* sustituye al *conocimiento* (y el *legislador* al *sabio*). La verdadera afirmación del hombre dionisiaco no puede prescindir de la negación, porque afirmar no es llevar soportar asumir sino crear, así tiene lugar un nuevo sentido de la afirmación en Nietzsche: no lo verdadero ni lo real sino la interpretación creadora⁵⁰, y tales interpretaciones no son sino la manera en que se manifiesta cada ser como voluntad de poder. Esto no debería conducir a suponer que el hombre quiere el poder como una meta a alcanzar, la voluntad en Nietzsche no es deseo ni carencia sino virtud creadora y donadora, ella no “busca” el poder, al contrario, en ella el poder da. La voluntad de poder es un elemento variable, plástico, que interpreta, modela, confiere sentido y da valor a las cosas; de allí que sea esencialmente artista, y que la verdadera creación donde se exprese su más alta cualidad artística sea la voluntad de transfigurarse a uno mismo, de sobrepasarse eternamente. Voluntad de poder no es querer el poder sino querer ir más allá de uno mismo⁵¹.

Todo esto contribuye a comprender que tras la muerte de Dios, el lenguaje del hombre no deberá ya nombrar a los dioses, el auténtico será el lenguaje del hombre al hombre, y a través de este, la proclamación de la suprema posibilidad humana: la doctrina del *Übermensch*. Si el nihilismo encuentra su fin en el hombre que quiere su propio ocaso, deberemos asistir también al ocaso de un lenguaje. Por ello, es en esta instancia en la que se pone de relieve la necesidad de analizar en su real dimensión el vínculo que une la tarea nietzscheana a una problematización radical de los límites, condicionamientos y potencialidades ínsitos en él.

Un análisis pormenorizado de las reflexiones que abordan la cuestión nos permitirá plantear el interrogante en torno a la presencia de las fuerzas nihilistas en el lenguaje, procurando ir más allá del reconocimiento del carácter instrumental, uniformador y nivelador de la diferencia en pos de la cohesión social. En consecuencia, con el objetivo de indagar en la crítica nietzscheana del lenguaje atendiendo a los supuestos que permiten comprender su vinculación necesaria con la crítica del valor de los valores y el proyecto de una transvaloración, nos detendremos en la pregunta por aquello que Nietzsche interpela en su reflexión sobre el lenguaje al considerar “la forma de vida que alberga y trasmite el lenguaje del hombre europeo, conformado al hilo del desarrollo de la religión cristiana y de su moral,

⁵⁰ “Interpretación, no explicación. No hay ningún hecho, todo es fluido, inaprensible, fugaz; lo más duradero son aún nuestras opiniones. Introducir un sentido -en la mayoría de los casos una nueva interpretación por encima de una vieja interpretación que se ha vuelto incomprensible y que ahora es solo un signo”. *FP*, IV, 2 [82], p. 100.

⁵¹ “[E]l querer-llegar-a-ser-más fuerte por parte de todo centro de fuerza es la única realidad, no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte.” *FP*, IV, 14 [81], p. 535.

responsables directas de la decadencia y de nihilismo pasivo como patología social de Europa”⁵².

⁵² Sánchez, Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 206.

SEGUNDA PARTE

Del lenguaje del rebaño a la gramática de Dios

Dios está ahí como huella y como porvenir, cada vez que las categorías que sirvieron para el pensamiento del logos divino son devueltas, aunque sea profanadas, a la comprensión del hombre y, a la vez, confiadas a la historia.

Maurice Blanchot

[N]unca daremos nada que sea de nuestro fondo.

Pierre Klossowski

1. El lenguaje como “tratado de paz”

Cabe afirmar que la reflexión nietzscheana sobre el lenguaje adquiere tempranamente su fuerza enmarcada en la tarea de una genealogía del pretendido “impulso hacia la verdad”, en virtud del cual el hombre cree en la correspondencia entre las reglas de su lenguaje y las supuestas “leyes de la verdad”. Verdad –en el sentido de correspondencia del juicio con las cosas- que, tal como veremos, es relativizada al punto de volverse una ficción necesaria para la vida⁵³. Este será un primer paso destinado a poner en entredicho la función esencialista de la razón, sede de las pretensiones epistemológicas de la filosofía y base indiscutible del cientificismo lógico y positivista que busca imponer su racionalidad instrumental mediante la abstracción de sus modelos y sus estructuras de dominio. El escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* puede ser considerado como la expresión manifiesta de un primer intento de desenmascaramiento, reconociéndose allí el esfuerzo puesto en deconstruir el error gnoseológico que subyace al “optimismo lógico”. Sin negar la posibilidad de todo conocimiento, pero oponiéndose a la creencia en su verdad absoluta, afirmando que toda perspectiva debe ser necesariamente relativa, Nietzsche polemiza con la tradición del positivismo y racionalismo dominante en el siglo XIX⁵⁴.

⁵³ “La ‘voluntad de verdad’ se desarrolla al servicio de la ‘voluntad de poder’: en rigor, su auténtica tarea consiste en contribuir a la victoria y preservación de una determinada especie de no-verdad, en tomar un todo conexo de falsificaciones como base para la conservación de una determinada especie de ser vivo”. *FP*, III, 43 [1], p. 887.

⁵⁴ Es necesario enfatizar la significatividad del posicionamiento nietzscheano, que ante la voluntad de verdad pone de relieve la irreductible necesidad del engaño (*Täuschung*) y el error (*Irrtum*) -en la medida en que el hombre está destinado a la no-verdad (*Unwahrheit*) como condición de vida-, dado que será lo que nos permita comprender por qué el lugar preponderante no estará ocupado por la ciencia sino por el arte: “Es una conclusión fundamental en el pensamiento nietzscheano, presente desde sus escritos tempranos y que señala una continuidad en sus escritos-etapas posteriores, en las que el arte aparecerá como ‘salvador’ del nihilismo amenazante, tarea

Las pretensiones dogmáticas del intelecto serán invalidadas desde el momento en que se señale su carácter instrumental: su función como medio de supervivencia otorgado a los débiles seres en los cuales el arte de fingir, en la lucha por la existencia, alcanza su punto culminante⁵⁵. Allí el engaño, el enmascaramiento, la mentira, el “convencionalismo encubridor” son “hasta tal punto regla y ley”, que difícilmente haya algo más inconcebible que el surgimiento de “una inclinación sincera y pura hacia la verdad”⁵⁶. Pero el hombre no solo utiliza su intelecto como medio de supervivencia sino que desea, además, vivir en sociedad; su existencia gregaria le exige dar lo que Nietzsche considerará un primer paso en la consecución de aquel impulso hacia la verdad: la creación de un “tratado de paz”.

Este ángulo social del impulso hacia la verdad será, en el análisis nietzscheano, puesto en consonancia con su conexión lingüística⁵⁷, explicitándose el vínculo por el cual aquellos imperativos comunitarios prefijados que exigen la verdad por el bien de la comunidad requieren una estructura lingüística desde la cual sea posible el dictado de sus primeras leyes. La “designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria”⁵⁸ dará lugar al primer contraste entre verdad y mentira, dejando constancia del poder legislativo del lenguaje; así como de la indiferencia del hombre con respecto al conocimiento puro y sin consecuencias; e incluso, del interés limitado por el cual éste desea la verdad, ansiando solamente sus consecuencias agradables y procurando eludir aquellas que en lugar de mantener la vida resulten susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos⁵⁹. De ahí que Nietzsche no solo instale signos de interrogación en torno a nuestra necesidad de conocimiento, al punto de sostener que ni siquiera poseemos órgano alguno para el “conocimiento” o para la “verdad”, sino que “‘sabemos’ (o creemos, o nos imaginamos) justamente tanto cuanto puede ser *útil* (*nützlich*) a los intereses del rebaño humano, de la especie”⁶⁰; sino que además ponga de

que ni la ciencia ni la filosofía, inmersas ambas en la historia del nihilismo, podrán cumplir: el arte afirmará la vida y por ende, el error”. Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001, pp. 75-76.

⁵⁵ “Es la utilidad de la conservación, no una necesidad teóricoabstracta cualquiera de no ser engañado, lo que se encuentra como motivo detrás de la evolución de los órganos del conocimiento... estos se desarrollan de una manera que su observación basta para que nos conservemos.” *FP*, IV, 14 [122], p. 561.

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998, I, p.19. En adelante *VM*.

⁵⁷ Se retoma aquí la interpretación que Julio Quesada realiza en el “Análisis sociolingüístico del ‘impulso hacia la verdad’” en Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 157-160.

⁵⁸ *VM*, I, p.20.

⁵⁹ *Ib.*, p. 21.

⁶⁰ “...y aun eso que aquí se llama ‘utilidad’ (*Nützlichkeit*) es, en definitiva, tan solo una creencia (*Glaube*), un producto de nuestra imaginación (*Einbildung*) y a lo mejor, precisamente, esa fatalísima estupidez que un día provocará nuestra ruina.” *GC*, V, §354, pp. 271-272; *FW*, p. 593. Véase también el párrafo siguiente, en el que Nietzsche agrega: “¿no es nuestra necesidad de conocimiento (*Bedürfniss nach Erkennen*) precisamente esta necesidad de lo conocido (*Bedürfniss nach Bekanntem*), la voluntad de descubrir en medio de todo lo extraño, lo

relieve la necesidad de problematizar esa estructura lingüística que sostiene la acción de culturizar, de modelar al individuo a fin de hacerlo funcional a dicho rebaño, a una determinada comunidad. Ante la mirada nietzscheana, dicha estructura se revelará como el lugar de creación de reacciones fisiológicas comunes, matriz de la uniformidad que se despliega sobre percepciones, sentimientos e ideas posibilitando el desenvolvimiento de las distintas relaciones vinculantes en una sociedad. Y Nietzsche no dejará dudas, precisamente, en lo concerniente a la significatividad que poseen determinadas exigencias fisiológicas a la hora de comprender ciertas estimaciones superficiales, tales como: “que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia, menos valiosa que la ‘verdad’”, cuya función regulativa hace posible la conservación de cierto tipo de seres. “[L]a mayor parte del pensar consciente de un filósofo –nos dice- está guiada de modo secreto por sus instintos, y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”⁶¹.

Si bien por un lado la “verdad” no es más que un conglomerado de metáforas, metonimias y antropomorfismos que habiendo perdido su fuerza sensible dan lugar a un intercambio ilusorio de monedas sin troquelado⁶²; el sentimiento de verdad surge, sin embargo, cuando el hombre olvida que su condición está definida por el compromiso social de mentir de acuerdo con la convención y comienza a hacerlo de acuerdo con un estilo vinculante para todos, pero inconscientemente. El hombre olvida el mundo primitivo de las metáforas intuitivas originales y las confunde con las cosas mismas, de las cuales no duda que efectivamente se hallen –como objetos puros- ante sí de un modo inmediato. El hombre se olvida, en suma, de sí mismo como sujeto artísticamente creador, obteniendo gracias a ello la calma, la seguridad y la regularidad que el rígido dominio de esquemas y abstracciones le garantiza, al precio de generalizar, subsumir y petrificar esa “masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana”, esas impresiones intuitivas repentinas -propias del devenir que se pretende dominar- bajo una nueva instancia reguladora e imperativa: el mundo de la racionalidad. Ese nuevo mundo instituido: orden piramidal por castas y grados, mundo de leyes, delimitaciones, subordinaciones, privilegios, se erige sobre el otro como “lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano”⁶³.

insólito y problemático algo que ya no nos inquiete? ¿No será el *instinto de miedo* (*der Instinkt der Furcht*) lo que nos impulsa al conocimiento? ¿No será la exultación del cognoscente la exultación de la sensación de seguridad recuperada?...” *GC*, V, §355, p. 272; *FW*, p. 594.

⁶¹ *MBM*, I, 3, p. 25. Véase al respecto Sánchez, Meca, D., *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, op. cit., pp. 202-203.

⁶² “[U]na 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”. *VM*, I, p. 25.

⁶³ *Ib.* p. 29, p. 26.

Es fundamental relacionar esta afirmación, por un lado, con el paralelismo que Nietzsche establece entre la evolución del lenguaje y la evolución de la conciencia, su equiparación como dos movimientos paralelos e íntimamente unidos por un mismo motivo como móvil de su dinámica: la necesidad apremiante de comunicación y de mutuo entendimiento:

...la conciencia (*Bewusstsein*) en general se ha desarrollado únicamente bajo la presión de la necesidad de comunicación (*Mitteilungs-Bedürfnisses*) –de que desde el principio ha sido necesario y útil solo en el trato de hombre a hombre [...] y solo se ha desarrollado en relación con el grado de esta utilidad. No es la conciencia, en definitiva, sino un nexo entre hombre y hombre –solo como tal ha tenido que desarrollarse: el hombre solitario y rapaz no habría tenido necesidad de ella. [...] El hombre inventor de signos (*Zeichenerfindende Mensch*) es, al mismo tiempo, el hombre que se torna cada vez más consciente de sí mismo; solo como animal social aprendió el hombre a tener conciencia de sí mismo [...] la conciencia no forma parte precisamente de la existencia individual del hombre, sino más bien de eso que hay en su naturaleza de social y de rebaño (*Gemeinschafts- und Heerden-Natur*); que por consiguiente solo está finamente desarrollada en relación a la utilidad social y del rebaño y que en consecuencia cada uno de nosotros, por más que se esfuerce por *entenderse* a sí mismo tan individualmente como sea posible, por “conocerse a sí mismo”, siempre tan solo llegará a tener conciencia precisamente de lo que hay en él de no individual, de su “tipo medio”, -nuestro pensar mismo es constantemente como *mayorizado* y retrotraído en la perspectiva de rebaño por el carácter de la conciencia –por el genio de la especie (*Genius der Gattung*) que es quien lo gobierna⁶⁴.

Aquí la contundencia de la reflexión nietzscheana exige considerar con detenimiento que, como parte de un mismo proceso, el lenguaje y la conciencia evolucionan paralelamente, y el hombre olvida su condición de sujeto creador para cumplir *inconscientemente* los mandatos de un determinado “tratado de paz”, puesto que solo así podremos vislumbrar el peligro que supone para Nietzsche la “creciente conciencia”:

⁶⁴ Del mismo modo, y teniendo en cuenta el desarrollo posterior de nuestra investigación, es necesario destacar la importancia que Nietzsche otorga aquí a esa dimensión de creación artística menospreciada u olvidada en oposición a la perspectiva del rebaño y como espacio posible de transgresión de su lenguaje. Si bien “la fineza y fuerza de la conciencia es siempre proporcional a la *facultad comunicativa* del hombre (o animal) y ésta, a su vez, a la *necesidad de comunicación*”, allí donde la necesidad ha forzado durante largo tiempo a los hombres a comunicarse, a entenderse mutuamente con rapidez y precisión, se da finalmente “un excedente de este poder y arte de la comunicación (*Kraft und Kunst der Mitteilung*)”, que hallará en sus herederos, artistas, oradores, predicadores y los escritores, “hombres todos que surgen al final de una larga cadena, ‘nacidos tardíamente’ (*Spätgeborene*) en el mejor sentido de la palabra, y, como queda dicho, *dilapidadores* por esencia”. GC, V, §354, pp. 270-271; FW, KSA 3, pp. 591-592.

La naturaleza de la *conciencia animal* hace que el mundo del que podemos llegar a tener conciencia no es más que un mundo de superficies y signos (*Oberflächen und Zeichenwelt*), un mundo generalizado y vulgarizado –que todo cuanto se torna consciente, por eso mismo, *se torne* superficial, flojo, relativamente estúpido, genérico, en signo, distintivo de rebaño; que toda concienciación comporta un gran y radical proceso de estropeamiento, falseamiento, superficialización y generalización. Se comprenderá que lo que aquí me interesa no es la oposición de sujeto y objeto: dejo esta distinción a los teóricos del conocimiento que han quedado presos en las trampas de la gramática (la metafísica popular) (*der Volks Metaphysik*). Y menos se trata aquí de la oposición de “cosa en sí” y fenómeno: pues no “conocemos”, ni con mucho, lo suficiente para que nos sea permitido siquiera hacer *distinción* semejante⁶⁵.

El hecho de que aquel otro mundo convencional e instrumentalmente impuesto sea percibido como el más firme, seguro y conocido, no nos asegura nada acerca de su legitimidad. La repetición desempeña aquí el papel determinante: de la misma manera en que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como absolutamente real; del mismo modo, la relación entre un impulso nervioso y una determinada imagen producida, aun careciendo por completo de necesidad, a causa de haberse producido innumerables veces y de haberse transmitido hereditariamente a través de múltiples generaciones, genera la ilusión de la existencia de una relación de causalidad estricta entre el impulso nervioso original y dicha imagen, que adquiere para el hombre el significado de la única imagen necesaria.

Si Nietzsche no deja dudas acerca del carácter ilusorio de dicha “necesidad”, es porque desde su perspectiva el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan en absoluto su necesidad ni su legitimación exclusiva⁶⁶. ¿Qué es entonces aquello que el hombre considera lo más firme, lo mejor conocido, lo más humano? Ese nuevo mundo instaurado no es más que el resultado del trabajo conjunto del lenguaje y de la ciencia, plasmado en la construcción de los conceptos y con ellos, del inmenso andamiaje que permitirá otorgar permanentemente orden al mundo empírico-antropomórfico. Este planteo constituye la base sobre la cual Nietzsche define su fenomenalismo y su perspectivismo. Toda la mecánica del

⁶⁵ *GC*, V, §354, p. 271-272; *FW*, pp. 591-592.

⁶⁶ *VM*, I, pp. 30-31.

conocimiento será concebida como un aparato de abstracción y de simplificación, que no está encaminado al conocer, sino a conseguir poder sobre las cosas⁶⁷.

Pero al mismo tiempo, será lo que permita pensar el proceso de formación de una lengua como un proceso creativo que comenzaría con la imposición de nombres a las cosas y el consecuente dominio de la complejidad del flujo y del devenir bajo la disciplina de dichas palabras y conceptos. En un segundo momento de ese proceso, esas palabras y conceptos se convertirían en convenciones fijas y comunes que constituirían la estructura léxica de una lengua. Sin embargo, la perspectiva inaugurada por la lingüística activa exigirá miradas y oídos atentos a las diferencias entre el modo en que se relacionaría con el lenguaje el hombre sumiso a los mandatos válidos en los límites de su rebaño, del modo en que lo haría quien ejerce su voluntad de poder sobre las cosas y les da nombre, expresando en ellas el carácter de sus fuerzas. El punto de vista de la utilidad no es determinante para aquellos que se arrojan el derecho de crear valores -de inventar nombres para nuevos valores-, derecho que llega tan lejos “que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen ‘esto *es* esto y aquello’, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian”⁶⁸.

2. Las fuerzas nihilistas y la gramática

Consideramos que para comprender la radicalidad del posicionamiento nietzscheano en torno al problema del lenguaje es necesario analizar el entrelazamiento de dos aspectos que este pensador contempla en su análisis. Por un lado, resulta clave en su crítica el cuestionamiento del convencionalismo del lenguaje previamente abordado, núcleo a partir del cual la concepción de verdad como adecuación con la cosa se vuelve completamente cuestionable. Ya en sus *Escritos sobre retórica* –serie de apuntes correspondientes a los cursos impartidos por Nietzsche entre los años 1972 y 1973, sumados a las notas redactadas en años anteriores- hallamos una contundente formulación de dicho pensamiento. En la sociedad política, nos dice, es necesario un compromiso firme que se fundamenta en el uso corriente de metáforas. Usar cada palabra “como la utiliza la masa” es una conveniencia política y moral; en

⁶⁷ “Esta *coacción* de formar conceptos, especies, formas, fines, leyes –‘un mundo de casos idénticos’- no debe comprenderse como si con ello estuviéramos en condiciones de fijar el *mundo verdadero*; sino como coacción de arreglarnos un mundo en el que *nuestra existencia* sea posible –con ello creamos un mundo que es para nosotros calculable, simplificado, comprensible, etc.” FP, IV, 9 [144], pp. 278-279.

⁶⁸ GM, I, §2, p. 32.

consecuencia, ser *verdadero* no quiere decir más que apartarse del sentido usual de las cosas, debiendo entender por “verdadero” solamente “aquello que usualmente es la metáfora acostumbrada –por consiguiente solo una ilusión que se ha hecho familiar por un uso frecuente y que ya no es percibida como ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora en la que se ha olvidado que es una metáfora”⁶⁹.

Pero por otro lado, este análisis encuentra su continuidad en una sospecha aún más radical en lo concerniente a la estructura del lenguaje mismo, y ella será la que permita descubrir el modo en que una fuerza se sirve de la lengua. Ya ha señalado J. Derrida⁷⁰ la significatividad de la pregunta clásica: considerado el discurso filosófico, ¿hasta qué punto y según qué modalidades estaría regido por las exigencias de la lengua? E incluso, ¿cómo determinar esa “lengua de la filosofía”? El abordaje nietzscheano –el más violento y el más explícito entre los filósofos amurallados por una lengua⁷¹- de estos interrogantes se insertaría en el núcleo problemático de la relación histórica de la filosofía con su propio límite. Esto se vería claramente en el giro según el cual “el que alega la pertenencia del discurso filosófico al cierre de una lengua debe proceder todavía en esta lengua y con las oposiciones que ésta le proporciona. Según una ley que se podría formalizar, la filosofía se reapropia siempre el discurso que la delimita”⁷². No obstante, el que Nietzsche deba apelar a esquemas filosóficos en su operación crítica contra la metafísica y la moral, no constituye una incoherencia irresoluble, sino por el contrario “una estrategia y una estratificación textual cuyo análisis es preciso practicar”⁷³.

De acuerdo con ello, si retornamos insistentemente al reconocimiento efectuado en lo que respecta a la lengua como creadora de uniformidad, es porque, en la medida en que comprendemos que ella permite el establecimiento de las designaciones fijas de las cosas que serán válidas y vinculantes para todos los miembros de una determinada comunidad lingüística, se nos impone la pregunta por aquello que diferencia el reconocimiento de dicha función de la simple inferencia que nos llevaría a deducir de allí, necesariamente, la presencia de las fuerzas nihilistas en todo lenguaje. Como estructura que hace posible la comunicación y la vida social, el lenguaje es lo distintivo del hombre, por lo tanto las estructuras lingüísticas serán siempre estructuras históricas, y los lenguajes, en consecuencia, formas de vida. Toda

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, “Notas sobre retórica”, en *Escritos sobre retórica*, Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000, 7, 19 [229], pp. 221-222; en adelante *ER*.

⁷⁰ Véase Derrida, Jacques, “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ed. Cátedra, 1998, pp. 215-45.

⁷¹ *Ib.*, p. 216.

⁷² *Ib.*, p. 215.

⁷³ *Ib.*, p. 217.

lengua condensa en su estructura un modo idiosincrásico, entre otros muchos posibles, de ver la realidad, por tal motivo ella representa “uno de los poderes más eficaces en la construcción del sentimiento de pertenencia de los individuos a su nación y de la cohesión solidaria de ésta”⁷⁴. Sin embargo, la crítica nietzscheana parece no dirigirse estrictamente contra el hecho elemental de que la cultura uniformice sensaciones, sentimientos y conceptos a fin de que el individuo se inserte en el mecanismo de una estructura social, en virtud de cuyo funcionamiento podrá satisfacer sus necesidades vitales. Del carácter uniformador que la palabra misma posee en la concepción nietzscheana del lenguaje se desprende una homogeneización –una vulgaridad- inicial: “[l]as palabras son signos-sonidos de conceptos (*Tonzeichen für Begriffe*); pero los conceptos son signos-imágenes (*Bildzeichen*), más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones”⁷⁵. Tal como hemos visto, la necesidad obliga a los hombres a comunicarse, a entenderse mutuamente, y si bien esto ha posibilitado la creación de palabras y la acumulación de significados en la riqueza léxica de una lengua, no deja de significar un potencial peligro. Sobre la base de un rápido entendimiento -que genera vínculos cada vez más estrechos- se percibe la insuficiencia de emplear las mismas palabras: es necesario además el uso de las mismas palabras para hacer referencia “al mismo género de vivencias internas (*innerer Erlebnisse*), hay que tener, en fin, una experiencia *común* con el otro”. Aquellas vivencias que se repiten con frecuencia obtienen la primacía sobre aquellas que no lo hacen, y la historia de la lengua (*die Geschichte der Sprache*) se muestra como la historia de un proceso de abreviación (*Abkürzungs-Prozesses*)⁷⁶.

Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dicen en qué ve esta sus condiciones de vida, sus auténticas necesidades. Suponiendo que desde siempre las necesidades hayan aproximado entre sí únicamente a hombres que podían aludir con signos similares a necesidades similares, a vivencias similares, resulta de aquí, en conjunto, que una *comunicabilidad* fácil de las necesidades, es decir, en su último fondo, el experimentar vivencias solo ordinarias y vulgares tiene que haber sido la más poderosa de todas las fuerzas que han dominado a los hombres hasta ahora. [...] Es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias para poder oponerse a este natural, demasiado

⁷⁴ Sánchez, Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, op. cit., p. 203.

⁷⁵ *MBM*, VIII, §268, pp. 249-250; *JGB*, p. 221.

⁷⁶ *Ib.*

natural, *progressus in simile* [progreso hacia lo semejante], al avance del hombre hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario -¡hacia lo vulgar!-.⁷⁷

En esta reflexión, la sintomatología nietzscheana pone de manifiesto un aspecto clave para nuestra investigación, al distinguir entre “la más poderosa de las fuerzas que han dominado a los hombres hasta ahora” y aquellas “fuerzas contrarias” a las cuales sería necesario apelar para contrarrestar la tendencia aparentemente irrefrenable de la primera. Esta diferenciación nos mueve a sospechar que aquello que Nietzsche critica radicalmente en el lenguaje es -puntualmente y más allá de su carácter uniformador de la lengua- “la forma de vida que alberga y trasmite el lenguaje del hombre europeo, conformado al hilo del desarrollo de la religión cristiana y de su moral, responsables directas de la decadencia y del nihilismo pasivo como patología social de Europa”⁷⁸.

De ser así, no deberíamos hablar del lenguaje en abstracto, indagando meramente en las implicancias que conlleva como estructura uniformadora posibilitante de la vida social, sino que deberíamos hablar siempre de un lenguaje histórico concreto, en este caso, de los lenguajes de la cultura europea que incorporan la visión metafísica y moral platónico-cristiana. La perspectiva sintomatológica estaría, por ende, orientada a comprender de qué manera *este* lenguaje en particular opera sobre las acciones y los instintos humanos, qué valores -qué fuerzas- pone de relieve en los conceptos que pretende incorporar y perpetuar.

No obstante, esta particularidad no supondría una estimación aislada de cada lenguaje, reductible a sus propias reglas de juego. Por el contrario, los diversos conceptos filosóficos dejarán de ser concebidos, desde esta óptica, como arbitrarios e independientes entre sí en lo que respecta a su desarrollo. Nietzsche señalará la relación y el parentesco mutuos que los aúnan, en la medida en que, tal como se evidencia “en la seguridad con que los filósofos más diversos rellenan una y otra vez un cierto esquema básico de filosofías posibles (*ein gewisses Grundschema von möglichen Philosophien*)”⁷⁹, integran un mismo sistema. Al margen de lo independientes que se sientan en sus creaciones, en su voluntad crítica o sistemática, “algo los empuja (*Etwas treibt sie*) a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos (*jene eingeborne Systematik und Verwandtschaft der Begriffe*)”⁸⁰ según el cual el pensamiento es más un reconocer (*ein Wiedererkennen*) que un descubrir (*ein Entdecken*) propiamente dicho.

⁷⁷ Ib.

⁷⁸ Sánchez, Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, op. cit., p. 203.

⁷⁹ *MBM*, I, §20, p. 44; *JGB*, p. 34.

⁸⁰ Ib.

Nietzsche nos sitúa, de este modo, ante los mecanismos de la imagen dogmática del pensamiento⁸¹ que él mismo pondrá en crisis, en tanto ese volver atrás y “repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma del la cual habían brotado en otro tiempo aquellos conceptos” constituiría el movimiento característico del modelo general del reconocimiento. El pensamiento no buscaría sino aquello que postula de antemano, aquello que ya ha identificado e identificado como realidad, asignándole *a priori* la forma de la identidad en la homogeneidad y la permanencia necesarias para poder “conocerlo”⁸².

Pero la reflexión no se detiene allí, resta comprender que

allí donde existe un parentesco lingüístico (*Sprach-Verwandtschaft*) resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de la común filosofía de la gramática (*der gemeinsamen Philosophie der Grammatik*) –quiero decir, en virtud del dominio y la dirección inconscientes (*der unbewussten Herrschaft und Führung*) ejercidos por funciones gramaticales idénticas-, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación del mundo. [...] el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor fisiológicos (*der Bann physiologischer Werthurtheile*) y de condiciones raciales.⁸³

Es aquí donde la perspectiva sintomatológica alcanzaría, desde nuestra óptica, su máximo despliegue sobre la problemática del lenguaje, al punto de coincidir con ella en el señalamiento de la instancia determinante que opera a través de las funciones gramaticales: detrás de todo concepto, generando lazos de parentesco, actúan los juicios de valor fisiológicos.

El problema no radicaría, por lo tanto, estrictamente en que la lengua uniformice a los individuos, sino más bien en cómo lo hace, en la valoración de la vida que allí se expresa, debiendo remitirnos incesantemente, para descubrirla, a las preguntas propias del *método dramático*: *quién lo hace y qué quiere* al hacerlo.

⁸¹ De esta manera denomina G. Deleuze a la filosofía que, interiorizando la relación entre el pensamiento y la verdad, asigna *a priori* una forma al afuera e impregna, al menos formalmente, hasta la gran crisis nietzscheana, todas las filosofías, expresándose en la creencia en un pensamiento natural; en el modelo de reconocimiento y en la pretensión al fundamento. En su *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze se referirá a la “Nueva imagen del pensamiento”, pp. 146-56. Véase al respecto Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, cap. III.

⁸² Véase al respecto “El pensamiento y su afuera (crítica de la imagen dogmática)”, en Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pp. 14-32.

⁸³ *MBM*, §20, pp. 44-5; *JGB*, pp. 34-5.

El carácter gregario y gregarizador de los lenguajes de la cultura europea respondería a su modo de constituirse, suprimiendo los casos singulares y fundiéndolos en categorías idénticas a las que luego se atribuye carácter sustantivo. Nietzsche parece responder de este modo a la pregunta derridiana previamente planteada en relación con la lengua y sus “derechos” sobre el pensamiento, en la medida en que además de definir la ley de la lengua o del significante como una “esclavitud” de la cual es preciso liberarse - “[r]ecordar lo arbitrario del signo, ¿no es lo que siempre ha hecho la filosofía para establecer la exterioridad contingente y superficial del lenguaje respecto al pensamiento, la secundariedad del signo con relación a la idea, etc.?”⁸⁴ -, Nietzsche daría a este argumento un objetivo totalmente distinto: diagnosticando la ilusión procedente del olvido que permite al hombre creerse poseedor de una “verdad”, pero atribuyéndosela “al valor del ‘es’ que tiene como función transformar una ‘excitación nerviosa’ en juicio objetivo, en pretensión de verdad”⁸⁵. Derrida se pregunta, entonces: “¿función gramatical? ¿función lexicológica?”. Nietzsche no deja dudas al respecto.

Es el prejuicio de la razón (*das Vernunft-Vorurtheil*)⁸⁶ ínsito en el lenguaje el que nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser, llevándonos al error “aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros *de que* es ahí donde está el error”⁸⁷.

Si nombrar consiste en identificar, nivelar lo diferente con lo idéntico, la experiencia sensible, siempre experiencia de lo único, individual, concreto, se reduce, por la mediación de estos lenguajes a los estereotipos homogeneizadores del rebaño. De este modo el prejuicio substancialista⁸⁸ -prejuicio metafísico de identidades sustanciales, construido y mantenido por los lenguajes europeos- puede funcionar en combinación con el prejuicio moral que quiere que el hombre bueno repita siempre y solo la misma clase de acciones categorizadas como buenas. Por lo tanto, cabe suponer que en su crítica Nietzsche no se dirige estrictamente contra la gramática como tal, sino que el centro de su denuncia apuntaría, más precisamente,

⁸⁴ Derrida, Jacques, “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 216-7.

⁸⁵ *Ib.*, p. 217.

⁸⁶ *GD*, §5, p. 77.

⁸⁷ *CI*, §5, p. 48. “Ponemos una palabra donde comienza nuestra ignorancia, -donde no podemos ver más allá, p. ej., la palabra ‘yo’, la palabra ‘hacer’, la palabra ‘padecer’: son quizás líneas del horizonte de nuestro conocimiento, pero no ‘verdades’”. *FP*, IV, 5 [3], p. 149.

⁸⁸ “[L]os medios de expresión del lenguaje son inutilizables para expresar el devenir: forma parte de nuestra *irreductible necesidad de conservación* proponer constantemente un único mundo más grosero de lo permanente, de ‘cosas’, etc. [...] *no hay ninguna voluntad*: hay puntuaciones de voluntad que constantemente aumentan o pierden su poder”. *FP*, IV, 11 [73], p. 388.

al poder nihilista de la gramática histórica que sirve de firme apoyo al Dios cristiano y, por tanto, al nihilismo⁸⁹.

Aquel fetichismo grosero en el que penetramos cuando adquirimos consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje (de la *razón*) que, habiendo partido del error de que la voluntad (*der Wille*) es algo que *produce efectos* (*Etwas das wirkt*), “ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el ‘yo’, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y *proyecta* sobre todas las cosas la creencia (*den Glauben*) en la sustancia-yo (*die Ich-Substanz*)”, y que introduce subrepticamente en todas partes el ser como causa, es el mismo que ha llevado a los hombres a suponer: “nosotros tenemos que haber habitado ya en un mundo más alto (-en lugar de *en un mundo mucho más bajo*: ¡lo cual habría sido la verdad!), nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues poseemos la razón!”⁹⁰. De allí la peligrosa idiosincrasia de los filósofos que consiste en confundir lo último y lo primero⁹¹, y que basándose en la creencia de que todo lo que es de primer rango tiene que ser *causa sui* [causa de sí mismo], según la cual ninguno de los valores supremos -lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto- puede haber devenido (siendo el proceder de algo distinto considerado como una objeción), la filosofía obtiene su concepto “Dios”: “[l]o último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [ente realísimo]⁹².

Ahora bien, si ese fetichismo grosero propio de la metafísica del lenguaje no es otro que el de las categorías mismas de la razón, que son las que permiten la consolidación del nihilismo, en la medida en que el hombre se ha basado en la creencia en ellas para medir el valor del mundo por parámetros que se refieren a un mundo puramente ficticio⁹³; y teniendo en cuenta que “[d]ejamos de pensar, si no deseamos circunscribirnos en las normas lingüísticas⁹⁴, cabe preguntarnos desde qué resto irreductible podría el hombre generar sus

⁸⁹ “La ‘razón’ en el lenguaje (*die Vernunft in der Sprache*): ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...”. *CI*, §5, p. 49; *GD*, §5, p. 78. Véase al respecto Sánchez, Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisíaca del mundo*, op. cit., p. 204.

⁹⁰ *CI*, §5, pp. 48-49.

⁹¹ “Ponen al comienzo, *como* comienzo, lo que viene al final -¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!- los ‘conceptos supremos’ (*die höchsten Begriffe*), es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora. Esto es, una vez más, solo expresión de su modo de venerar: a lo superior no le es *lícito* provenir de *nada*”. *CI*, §5, pp. 48; *GD*, p. 76.

⁹² *CI*, §4, p. 48.

⁹³ *FP*, IV, 11 [99], p. 396.

⁹⁴ “Solución fundamental: creemos en la razón: pero esta es la filosofía de los *conceptos* grises, el lenguaje está construido sobre los prejuicios más ingenuos. Ahora bien, leemos desarmonías y problemas en las cosas porque *solo pensamos* en la forma del lenguaje -y creemos así en la ‘eterna verdad’ de la ‘razón’ [...] *dejamos de pensar si no queremos hacerlo bajo la coacción lingüística*, solo llegamos hasta la duda de ver aquí un límite como límite. El pensar racional es un interpretar de acuerdo con un esquema que no podemos desechar”. *FP*, IV, 5 [22], p. 154.

estrategias sin revelarlas de antemano, tejiéndolas en el mismo entramado de signos del que pretende salir. El límite señalado parece no imponerse, tal como permite advertirlo la interpretación de P. Klossowski, simplemente “desde afuera”, ya que “[s]omos apresados, abandonados, vueltos a apresar e interceptados, tanto por el sistema pulsional de designaciones como por el sistema de los signos cotidianos”⁹⁵. La relación con este último ha sido lo suficientemente abordada como para comprender que si los signos del exterior nos ocupan, cubriendo totalmente nuestra vida pulsional, incluso la pretendida “intimidad” o “vida interior” formaría parte del residuo de los signos instituidos en el exterior bajo pretexto de significar de manera “objetiva”, y por ende, “[p]or dentro, nadie sabe, ni nosotros podríamos saber lo que se designa en nosotros”. La artimaña consiste, afirma Klossowski, en hacer creer en la coexistencia de una *conciencia* y una *inconciencia*, esta última subsistiría en nosotros si nuestra conciencia pudiera ser definida como una *capacidad* de intercambio con la exterioridad del código de los signos cotidianos. Pero algo permanecería ajeno, en cierta medida, a dicho intercambio: nunca daremos nada que sea de nuestro fondo.

[...] nuestro fondo no es intercambiable, porque *no significa nada*. Por lo tanto, solo a partir de esa imposibilidad de intercambio nos revestimos con esa cobertura que recibe el nombre de conocimiento, de cultura, de moral, todos basados en el código de los signos cotidianos. Bajo la cobertura estaría esa *nada*, ese *fondo* o ese *Caos* o cualquier cosa innombrable que Nietzsche no osaba pronunciar. [...] No somos más que una sucesión de *estados discontinuos* con relación al *código de los signos cotidianos*; y sobre la cual *la fijeza del lenguaje* nos engaña: en la medida en que dependemos de ese código

⁹⁵ P. Klossowski se propone partir del análisis de las apreciaciones fisiológicas nietzscheanas acerca de las relaciones entre el pensamiento y la voluntad y a su vez, entre ambos y la formación del sentido, para intentar comprender cómo a partir de una noción de “vida consciente sometida a fluctuaciones de intensidades” Nietzsche explica lo que denomina “la intención y el fin a nivel de la conciencia”, y lo que ello significa en relación al término inconciencia. Nietzsche utilizaría, según este pensador, estos términos por convención “psicológica”, dejando entender, no obstante, aquello que no dice: “que el acto de pensar se basa en la fijeza de los signos del lenguaje, cuyas combinaciones simulan los gestos, los movimientos que reducen el lenguaje al silencio”. Si la exterioridad se instala en el agente por medio del código de los signos cotidianos, el agente declara o calla, piensa o deja de hacerlo siempre en función de ese código, “él mismo, al pensar, es producto de ello”, definiéndose como tal según la resistencia que las fuerzas de los impulsos -que lo constituyen como unidad corporal- opongan con respecto a dicho código. En el agente se daría un “intercambio más o menos desigual” entre las pulsiones y los signos del código cotidiano, pero esto exige preguntarnos no solo en qué medida el agente es “consciente” de hablar o callar, sino también si no es también inconsciente de lo que quieren esos impulsos por sí mismos. Klossowski hablará de un intercambio desigual, en el que los impulsos pierden: así se formaría una *intención*. La intensidad pulsional oscilaría mientras el pensamiento se forma y caería en la inercia de los signos al producirse la declaración. Pero dicha intensidad pulsional desbordaría, a su vez, la fijeza de los signos y continuaría “en sus intervalos” (cada silencio). Pero entonces, pregunta Klossowski, ¿será eso la inconciencia?, ¿o se tratará en todo caso de una designación posterior hecha a partir del código de los signos cotidianos?... Klossowski, Pierre, “Los estados valetudinarios en el origen de una semiótica pulsional”, en *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995, pp. 29-60.

concebimos nuestra continuidad, aunque no vivamos más que discontinuos: pero esos estados discontinuos solo conciernen a nuestra manera de usar o de no usar la fijeza del lenguaje: ser *consciente* es usarla. ¿Mas cómo podremos saber lo que somos si callamos?

TERCERA PARTE

Devenir mortal

[L]a tarea, quizás, de todo el pensamiento y de todo el lenguaje sería actualmente dejar que llegue al lenguaje el espacio de todo lenguaje, el espacio en el que las palabras, los fonemas, los sonidos, las siglas escritas puedan ser, en general, signos; tendrá que haber efectivamente un día en que aparezca la reja que libere el sentido reteniendo el lenguaje.

Michel Foucault

La lengua ha de esforzarse en alcanzar caminos indirectos femeninos, animales, moleculares, y todo camino indirecto es un devenir mortal. No hay líneas rectas, ni en las cosas ni en el lenguaje. La sintaxis es el conjunto de caminos indirectos creados en cada ocasión para poner de manifiesto la vida en las cosas.

Gilles Deleuze

1. Fuerza retórica, metáfora o *antifilosofía*

La crítica nietzscheana y su diagnóstico en lo que respecta a las fuerzas nihilistas que habitan la lengua adquieren un nuevo matiz si se tiene en cuenta que, tempranamente, encuentran su correlato y su trasfondo indisociable en la pretensión nietzscheana de reivindicar la retórica y su particular enfoque estético-ontológico. La retórica configuraría un paradigma epistemológico que permitiría comprender la función y el carácter retórico y metafórico del lenguaje, redescubriendo su valor estético y artístico, así como su fuerza y su poder de influencia en la estructuración de la realidad. A modo de instrumento crítico, constituiría una vía estratégica para la búsqueda de una transformación radical en la filosofía y el pensamiento occidental, ofreciéndose en el pensamiento nietzscheano como un nexo necesario tanto para comprender su concepción del lenguaje, como para dilucidar los fundamentos de su crítica a la metafísica (y su gramática) y de su pensamiento “estético”, dado que él habría comprendido “que el destino de la filosofía estaba en gran medida determinado por el lenguaje o que la transformación, con sus manifestaciones, que había sufrido el lenguaje desde sus

posibilidades originales tenía la máxima importancia para entender el desarrollo de la filosofía hasta nuestros días.”⁹⁶

Hemos visto que el cuestionamiento nietzscheano se dirige de lleno a la relación entre las cosas y sus designaciones –uniformemente válidas y obligatorias-, señalando el carácter convencional e instrumental de tales lazos e instalando en ellos el interrogante: “¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”⁹⁷ En la definición de la palabra como una “reproducción en sonidos de un impulso nervioso”⁹⁸, quedaba ya descartado como un acto falso e injustificado el suponer la existencia de una causa distinta de nosotros mismos actuando en la conformación de la misma. Si el hombre se considera poseedor de una verdad es, fundamentalmente, porque ha olvidado responder a la pregunta por lo que la palabra es.

Asimismo, en los apuntes correspondientes a los cursos sobre retórica hallamos una problematización del lenguaje en su carácter y función de “herramienta de conocimiento”, en la cual se lo identifica con el ejercicio de las artes de la retórica. Nietzsche partirá de lo que considera el sentido usual de la noción misma de “retórico”, empleada en referencia a un autor, libro o estilo en los cuales apreciamos un uso constante de artificios (*Kunstmittel*) del discurso, lo cual se nos presenta con un matiz peyorativo en la medida en que lo concebimos como algo que no es *natural*. Sin embargo, todo el análisis nietzscheano irá en dirección a demostrar que aquello que se llama “retórico” y es concebido como medio de un arte consciente, ya se encuentra activo en el lenguaje y en su desarrollo (*Werden*) como medio de un arte inconsciente, al punto que cabe afirmar que “la retórica es un perfeccionamiento (*Fortbildung*) de los artificios presentes ya en el lenguaje”⁹⁹. No sería posible, por ende,

⁹⁶ De Santiago Guervós, Luis Enrique, “Introducción” a Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000, pp. 10-11. En adelante *ER*. La expresión “giro retórico” empleada para hacer referencia a este momento del pensamiento nietzscheano, respondería a la intención de señalar una reordenación en su desarrollo sobre todo a partir de 1972, cambio que debería enmarcarse en el contexto de su preocupación por el lenguaje como lugar común de la crítica a la cultura y a la filosofía. Si bien este posicionamiento puede hallarse como una constante en el pensamiento nietzscheano, dicho “giro” en particular podría delimitarse en torno a la fecha de redacción del texto sobre “Los orígenes del lenguaje” (1869) y aquella en que configura su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). El “giro” podría reconocerse en una serie de síntomas que señalarían un desplazamiento del interés de Nietzsche por el símbolo, el arte, la música: “[e]ra preciso establecer como elementos operativos aquellas instancias contra las que la filosofía, a partir del giro socrático, había luchado contundentemente: el mito, la poesía, el arte, la elocuencia, el estilo, etc. Pero detrás de todo esto aparecía con clara nitidez una preocupación genuina y fundamental que polarizaba todos los demás problemas: era el problema del lenguaje”. Véase De Santiago Guervós, L. E., op. cit., pp. 12-19.

⁹⁷ *VM.*, I, p. 21.

⁹⁸ *Ib.*

⁹⁹ *ER*, Descripción de la retórica antigua, III, p.91. (Tanto las traducciones del griego como los términos en alemán pertenecen a la edición utilizada para el estudio de estos textos citada con anterioridad).

apelar a ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje, dado que el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas, y que los elementos persuasivos que la retórica ha perfeccionado, están ya presentes y actúan en el lenguaje y en su formación.

Retomando la definición aristotélica de retórica, cuya influencia ha sido decisiva sobre todas las determinaciones posteriores de su concepto: “ρητορική δύναμις περί έκαστον του θεωρησαι το ενδεχόμενον πιθανόν [retórica es la facultad de observar todos los posibles medios de persuasión sobre cada cosa], ‘todo aquello que es posiblemente verosímil y convincente’ (Aristóteles, Retórica, I, 2)”¹⁰⁰, Nietzsche enfatizará en su análisis dos cuestiones fundamentales que giran alrededor de los términos δύναμις y πιθανόν. De acuerdo con su interpretación, “[e]l poder de hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama ‘retórica’, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje”¹⁰¹. Si esto es así, el lenguaje es producto de un instinto artístico inconsciente. Por ende, no se trata ni de una επιστήμη ni de una τέχνη, sino de una δύναμις, de una fuerza persuasiva que sí podría ser elevada a τέχνη. No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el πιθανόν [poder de persuasión]¹⁰².

Si tanto lo retórico como lo artístico¹⁰³ constituirían expresiones de la fuerza artística del inconsciente, es porque a través del concepto de “fuerza” el modelo retórico permite concebir el lenguaje como un producto del instinto artístico inconsciente. Ya en una de sus primeras notas sobre el lenguaje –*Vom Ursprung der Sprache*– Nietzsche hablaba de una actividad inconsciente del mismo, por debajo de la actividad consciente lingüística del

¹⁰⁰ Ib., I, p.85. Philippe Lacoue- Labarthe señala al respecto que Nietzsche traduce el griego δύναμις por la palabra *Kraft*, definiendo de este modo a partir de ella tanto a la retórica como fuerza persuasiva como al lenguaje en su esencia. Y con respecto al término πιθανόν, enfatiza la elección del neutro en lugar del infinitivo πείθειν, haciendo de este modo referencia no al acto de persuadir en sentido estricto sino a lo persuasivo en general. Véase Lacoue- Labarthe, P., “Le détour (Nietzsche et la rhétorique)”, Poétique N°5, Sevil, 1971, p. 63.

¹⁰¹ ER, “Descripción de la retórica antigua”, III, p.91.

¹⁰² Ib.

¹⁰³ En *El Nacimiento de la tragedia*, la “metafísica de artista” ya presenta la idea de una actividad inconsciente unida a la actividad artística (esta última, inconsciente en la medida en que surgía de zonas poco exploradas, profundas, oscuras de la psique humana). Pero, considerando precisamente la lucha que este pensamiento incipiente se ve obligado a entablar con un determinado armazón conceptual sostenido por el lenguaje del que dispone, resulta particularmente relevante tener en cuenta lo que el mismo Nietzsche señala en el “Ensayo de autocrítica” que añade en 1886 a la tercera edición de dicha obra. Allí hablaba, nos dice, “una voz *extraña*, el discípulo de un ‘dios desconocido’ todavía, que por el momento se escondía bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico del alemán [...] había aquí un espíritu que sentía necesidades nuevas, carentes aún de nombre, una memoria rebosante de preguntas, experiencias, secretos, a cuyo margen estaba escrito el nombre de Dioniso como un signo más de interrogación: aquí hablaba [...] una especie de alma mística y casi menádica, que con esfuerzo y de manera arbitraria, casi indecisa sobre si lo que quería era comunicarse u ocultarse, parecía balbucear en un idioma extraño. Esa ‘alma nueva’ habría debido cantar -¡y no hablar! Qué lástima que lo que yo tenía entonces que decir no me atreviera a decirlo como poeta: ¡tal vez habría sido capaz de hacerlo! O, al menos, como filólogo: -¡pues todavía hoy para el filólogo está casi todo por descubrir y desenterrar aún en este campo!”. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995, “Ensayo de autocrítica”, §3, p. 29.

hombre, “demasiado compleja, para haber sido o para ser realizada por un individuo solo, pero sin embargo, demasiado homogénea para ser la obra de una masa”¹⁰⁴.

Nietzsche relaciona este inconsciente lingüístico con el instinto, ya que, como este, el lenguaje tampoco es el resultado de una actividad consciente de la reflexión. La originalidad de este pensamiento no residiría, en consecuencia, tanto en afirmar que el origen del lenguaje es algo instintivo, como en poner el énfasis en el nivel inconsciente del instinto, reivindicando su fuerza creativa frente a las pretensiones de la razón. “El instinto y el núcleo más íntimo de un ser –nos dice– son una sola cosa. Este es el problema real de la filosofía, la interminable finalidad de los organismos y la inconsciencia respecto a su origen”¹⁰⁵. Particularmente, desde sus primeros escritos, la idea de que los procesos inconscientes lingüísticos son condición de posibilidad del uso consciente de la conceptualidad y de la abstracción, constituye el hilo conductor de lo que posteriormente será el desarrollo de su crítica radical a la metafísica, a la moral y a la religión. La significatividad que estos supuestos poseen en relación a la problemática que abordamos, radica en que será basándose en ellos que Nietzsche insistirá en afirmar que si el hombre desarrollase la capacidad de explorar las formas inconscientes del lenguaje como posibilidades creativas y pudiera transferirlas en términos de un querer consciente como fuerza y acción, esa cualidad transformadora del lenguaje permitiría la apertura a una transvaloración de los valores¹⁰⁶.

Tempranamente, “el arte de formar conceptos”¹⁰⁷ sería la definición que Nietzsche daría a la metafísica, de acuerdo con su concepción artística y lejos de toda relación con la búsqueda de la verdad absoluta. Esa valoración artística de la metafísica desembocaría, necesariamente, en un escepticismo en lo que respecta al conocimiento de lo real; y ello a su vez se concretaría en la imposibilidad lingüística o conceptual de expresar la naturaleza de lo real, puesto que el lenguaje solo tiene valor en sus aspectos simbólicos o figurativos. Por eso,

¹⁰⁴ “*Le langage n’est pas une production <Werk> consciente, individuelle ou collective. Toute pensée consciente n’est possible qu’à l’aide du langage. [...] Les plus profondes connaissances philosophiques reposent déjà toutes prêtes dans le langage. [...] Pour être élaboré par un seul, le langage est beaucoup trop compliqué, pour être élaboré par la masse il a beaucoup trop d’unité, c’est un organisme complet. Il ne reste donc plus qu’à considérer le langage comme un produit de l’instinct, comme chez les abeilles —dans les fourmilières, etc. Mais instinct, ce n’est pas le résultat d’une réflexion consciente, ni la simple conséquence d’une organisation corporelle, ni le résultat d’un mécanisme placé dans le cerveau, ni l’effet de quelque chose qui surviendrait du dehors à l’esprit, étranger à son essence, mais l’opération la plus propre de l’individu ou d’une masse, jaillissant du caractère. L’instinct fait même un avec le noyau le plus intime d’un être, c’est là le problème propre de la philosophie, la finalité infinie des organismes et l’absence de conscience lors de leur apparition”.* Nietzsche, Friedrich, “De l’origine du langage”, en *Rhétorique et langage*. Textes traduits, présentés et annotés par Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, en *Poétique*, Sevil, N° 5, 1971, p.136.

¹⁰⁵ Santiago Guervós, L. E., op. cit., p.28.

¹⁰⁶ Ib.

¹⁰⁷ Nietzsche se expresaría de este modo en una carta a P. Deussen (abril-mayo 1868) al decir: “La metafísica es arte, es el arte de formar conceptos (*Begriffsdichtung*), se ha de mantener que la metafísica ni como religión ni como arte tiene nada que ver con las llamadas ‘verdades o entes en sí’”. Véase Ib.

la tendencia a reducir el valor del lenguaje a su uso figurativo marcaría decisivamente la reflexión nietzscheana y determinaría el sentido de la actividad más propia de la filosofía que se perfila a través del giro retórico. Comprendemos, entonces, que el lenguaje se relaciona con “la verdad”, con la esencia de las cosas, tan poco como la misma retórica –si bien esta última, por reconocer el engaño y desmentir, como instrumento crítico, el dogma, podría considerarse más honesta–, puesto que no pretende instruir (*belehren*) sino transmitir¹⁰⁸ a otro (*auf Andere übertragen*) una emoción y una aprehensión subjetivas¹⁰⁹.

Dos extrapolaciones son las que definen el modo en que el “creador del lenguaje”, lejos de expresar la verdad pura o “cosa en sí”, se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres: la extrapolación del impulso nervioso en imagen sería la primera de las metáforas que tienen lugar, transformándose dicha imagen, en la segunda, en sonido¹¹⁰. No existiría, por lo tanto, causalidad alguna u orden lógico en el proceso de formación del lenguaje, capaz de sostener la relación biunívoca entre ser y pensar –condición de posibilidad de todo optimismo lógico–: entre esferas tan disímiles solo es posible la extrapolación (*Übertragen*), cuya arbitrariedad se pone de manifiesto, para Nietzsche, en la misma diversidad de lenguajes, a partir de la cual resultaría absurda la pretensión de hallar o postular una “verdad” o “expresión adecuada”. El hombre que configura el lenguaje (*der Sprachbildende Mensch*) no aprehende las cosas ni los acontecimientos sino las excitaciones (*Reize*), así como tampoco transmite sensaciones (*Empfindung*) sino solamente copias de las mismas. Por eso Nietzsche podrá afirmar: “En vez de la cosa, la sensación solo capta una señal (*Merkmal*). Este es el primer punto de vista: *el lenguaje es retórico*, pues solo pretende transmitir (*übertragen*) una δόξα, y no una επιστήμη”¹¹¹, y quien no obstante, busca lo “real”, lo “universal”, lo “verdadero en sí” prescindiendo del hombre, del carácter antropomórfico de toda “verdad”, se limita a buscar la “metamorfosis del mundo en los hombres”¹¹², en camino hacia una comprensión del mundo como cosa humanizada. Confrontar esta percepción del

¹⁰⁸ G. Deleuze verá precisamente en la transmisión, no un origen sino una función coextensiva al lenguaje: “el lenguaje es transmisión de palabra que funciona como consigna, y no comunicación de un signo como información. El lenguaje es un mapa, no un calco”. La consigna solo es una función-lenguaje, no se trataría de una categoría particular de enunciados explícitos, sino de “la relación de cualquier palabra o enunciado con presupuestos implícitos, es decir, con actos de palabra que se realizan en el enunciado, y que solo pueden realizarse en él”. Las consignas no remitirían únicamente a mandatos, sino a todos los actos ligados a enunciados por una “obligación social”. “El lenguaje solo puede definirse por el conjunto de consignas, presupuestos implícitos o actos de palabra, que están en curso en una lengua en un momento determinado”. Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 83.

¹⁰⁹ ER, “Descripción de la retórica antigua”, III, p. 91.

¹¹⁰ VM, I, p. 22.

¹¹¹ ER, “Descripción de la retórica antigua”, III, p. 91.

¹¹² “El filósofo no busca la verdad sino la metamorfosis del mundo en los hombres”, Ib., “Notas sobre retórica”, 7, 19 [237], p. 223.

mundo con otras totalmente diferentes con el propósito de decidir acerca de cuál sería finalmente la “percepción correcta” exigiría disponer de la *medida* de dicha percepción, de la que en absoluto disponemos, por lo cual tal propósito se devela como una absurda obstinación, puesto que entre sujeto y objeto, sostiene Nietzsche, no cabe hablar ni de “causalidad”, ni de “exactitud” ni, en última instancia, de “expresión” alguna, sino en todo caso, de una *conducta estética*: “un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar”¹¹³.

En definitiva, remitirse a este proceso de metaforización le permitirá a Nietzsche desarticular tanto las pretensiones metafísicas del concepto como así también, a través de ello, las aspiraciones dogmáticas de la razón en el mismo sitio de su nacimiento, puesto que podrá poner de relieve que es sobre la base de dicho proceso donde se asienta la base gnoseológica de la razón¹¹⁴, y no sobre los propios conceptos. El producto tardío que estos constituyen, adviene mediante la equiparación de casos no iguales, la reducción de las diferencias, la progresiva desvinculación de la palabra de la experiencia singular e individualizada a la que debe su origen, a fin de hacerla válida para innumerables experiencias de mayor o menor similitud. Así será posible proyectar sobre esa *x* que la naturaleza ofrece -y que permanece, para nosotros, inaccesible e indefinible- nuestras representaciones, formas, géneros, conceptos, que aquella desconoce por completo¹¹⁵, pero que permiten establecer bases sólidas para nuestras verdades, que no son más que ilusiones de las que hemos olvidado que lo son.

Sin embargo, la rigidez de dicha construcción conceptual –que no posee una regularidad definitiva- no clausura el impulso fundamental por el cual el hombre tiende constantemente a la creación de nuevas metáforas, impulso del cual no es posible prescindir ni por un instante, puesto que de hacerlo, se prescindiría del hombre mismo. Dicho impulso busca, por el contrario, un nuevo campo para su actividad, hallándolo en el mito y principalmente, en el arte, y lleva al hombre a alterar el edificio conceptual confundiendo rúbricas y celdas, introduciendo nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias, siendo su afán desgarrar el velo gracias al cual el hombre despierto conserva la conciencia de su vigilia: aquél rígido, regular tejido de los conceptos, dar paso a la voluntad de “configurar el mundo existente del

¹¹³ VM, I, p. 30.

¹¹⁴ Véase Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política*, op. cit., pp. 160-161.

¹¹⁵ “[Q]ué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, solo nos son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad solo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos.” VM, I, pp. 31-32.

hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños”¹¹⁶.

Los cuentos épicos narrados por el rapsoda, las representaciones teatrales de los actores no son –actuando sobre la inclinación que domina en el hombre a dejarse engañar- sino manifestaciones de un intelecto liberado, capaz de engañar sin causar daño, al haber sido relevado de su esclavitud habitual y libre ahora de dejar aflorar la exuberancia y riqueza de su placer creador.

Si las acciones de distorsión se hallaban anteriormente al servicio de la supervivencia del hombre en la existencia, a los objetivos de la construcción y mantenimiento del andamiaje conceptual que lo protegería en su indigencia; ahora, por el contrario, el fingimiento permite copiar la vida del hombre de un modo diferente, dándose por satisfecho con ella, considerándola buena, pero fundamentalmente, le permite concebir lúdicamente aquellos esquemas y edificios conceptuales a modo de simples armazones o juguetes para sus obras de arte:

...cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que ya no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque solo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual¹¹⁷.

Este paralelismo entre una necesidad pragmático-conceptual que deviene necesariamente simplificación, esquematización de metáforas intuitivas en conceptos por un lado, y por otro, la necesidad de responder al impulso fundamental metafórico que plantea la exigencia de derribar antiguos conceptos para dar así lugar a nuevas metáforas, suscita la

¹¹⁶ “La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro –y esto el honrado ateniense lo creía-, entonces en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.” *Ib.*, II, pp. 34-35.

¹¹⁷ *Ib.*, pp. 36-37.

pregunta acerca del modo en que ambas necesidades conviven en el hombre, acerca de los factores de los que depende el predominio de una u otra, así como de las consecuencias que ello conlleva. Si se tiene en consideración que el hombre racional y el hombre intuitivo no se diferencian absolutamente, sino que representan dos modos opuestos de plasmar las mismas ansias de dominar la vida: ya sea mediante conceptos y abstracciones que posibiliten –si no la felicidad- al menos el alejamiento del dolor y la satisfacción de las necesidades más imperiosas mediante la seguridad de la previsión, la prudencia y la regularidad, o bien, irracionalmente, “sin ver, como ‘héroe desbordante de alegría’, esas necesidades y tomando como real la vida disfrazada de apariencia y belleza,”¹¹⁸ el hombre podría ser pensado como un simple lugar de reunión de dichas necesidades aparentemente contrapuestas¹¹⁹. Si el concepto requiere de la intuición sensible, si las metáforas a través de las cuales interpretamos y asimilamos el mundo habiéndose convertido en “monedas que han perdido su troquelado” deben ser destruidas en pos de la irrupción de lo nuevo, la crítica nietzscheana al lenguaje podría considerarse en última instancia como una crítica de la razón pragmática en donde “el impulso metafórico encuentra su *desideratum* en nuestra incipiente libertad de ‘creador-destructor’, y el terror en la *costumbre*”¹²⁰. El hombre asumiría la necesidad que lo incita a derribar un anquilosado sistema conceptual respondiendo a la impresión de la intuición que percibe y devolviendo así la fuerza sensible que dichas metáforas comenzaban a perder o habían ya perdido completamente. Retornando a la base intuible de los conceptos el hombre destruiría toda conceptualidad que pretendiera reducirlo¹²¹.

Por ende, si pensamos esto desde la perspectiva de la rehabilitación nietzscheana de la retórica y haciendo hincapié en la consecuente afirmación de que no podría haber ningún “lenguaje de la naturaleza” antes del lenguaje como arte, porque el lenguaje es esencialmente y por su propia naturaleza arte -es decir, retórica-, comprendemos en qué sentido Nietzsche

¹¹⁸ En evidente proximidad con su “metafísica de artista”, Nietzsche concentra en la Grecia antigua el ejemplo por excelencia de la configuración de una cultura y del establecimiento del dominio del arte sobre la vida, producto de una superioridad del hombre intuitivo sobre su “adversario”. Las manifestaciones de este tipo de vida, en modo alguno reflejan haber tenido origen en la necesidad, sino que el rechazo de la indigencia y la inmediatez del engaño parecen expresar, por el contrario, una felicidad sublime, un juego con la seriedad que pone de relieve que además de conjurar el sufrimiento, el hombre accede a través de ello a un “flujo constante de claridad, animación y liberación.” *VM*, II, pp. 37-38.

¹¹⁹ Véase especialmente el apartado intitulado “El hombre entre la ‘necesidad’ pragmático-conceptual y el ‘fundamental’ impulso metafórico. Implicaciones ontológicas”, en Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política*, op. cit., pp. 167-177.

¹²⁰ *Ib.*, p. 169.

¹²¹ Quesada se interroga, sobre la “voluntad de estilo” nietzscheana, el estilo “aforismo-metáfora”: “¿no tiene su base teórica en el impulso fundamental metafórico y su interna necesidad de no quedar limitado y encasillado por la representación abstracta?”; afirmando, luego, que dicho estilo no es sino la “puesta en práctica de su propia teoría del conocimiento: lo *aforístico-metafórico* constituiría el estilo apropiado del *perspectivismo*”. *Ib.*, pp. 170-171.

inauguraría un nuevo modo de crítica antimetafísica frente al conocimiento y al lenguaje conceptual. Abriéndose a una nueva forma de desmitificar las pretensiones epistemológicas de la filosofía, Nietzsche rehabilitaría -asumiéndola a su vez en su papel histórico- la retórica como una *antifilosofía*¹²², en la medida en que habría advertido que es allí donde se encuentra la clave para una radical transformación de la filosofía tal como él la concibe.

Esto nos remite a la lectura que J. Derrida efectúa sobre esta operación nietzscheana de “generalización de la metafóricidad”, que tendría lugar al problematizar la metafóricidad del concepto (metáfora de la metáfora, metáfora de la productividad metafórica en sí misma) y que, además de no ser posible más que asumiendo el riesgo de la continuidad entre la metáfora y el concepto, pondría de manifiesto la necesidad de “sustituir la oposición clásica (mantenida borrada) de la metáfora y el concepto por otra articulación”, que “debería también dar cuenta de las desviaciones específicas que la epistemología no puede olvidar entre lo que llama efectos metafóricos y efectos científicos”. Nietzsche exigiría de esta manera “un desplazamiento y una reinscripción de los valores de ciencia y de verdad”¹²³.

Ese movimiento debería permitirnos entrever, por un lado, que hay un concepto de metáfora, una historia y un saber al que da lugar, una construcción que requiere de la epistemología. Y por otro lado, que la palabra metáfora no se escribe más que en plural: si solamente hubiera una metáfora posible (“sueño en el fondo de la filosofía”), y su juego pudiera ser reducido al círculo de una familia de metáforas o incluso a una metáfora “central”, “fundamental”, “de principio”, no habría ya verdadera metáfora:

[E]s porque la metafórica es de entrada plural por lo que escapa a la sintaxis, y por lo que da lugar [...] a un texto que no se agota en la historia de su sentido [...], pero es también porque la metafórica no reduce la sintaxis, dispone por el contrario sus desviaciones, por lo que se arrebató a sí misma, no puede ser lo que es más que borrándose, construye indefinidamente su destrucción¹²⁴.

Esta autodestrucción siempre habrá podido, señala Derrida, seguir dos trayectos. De acuerdo con uno de ellos, la metáfora es aquello “que debe retirarse en el horizonte o en fondo propio y acabar por reencontrar allí el origen de su verdad”, sin pérdida de sentido, sin gasto irreversible. Esta interiorización o retorno a sí propio del modo en que la metáfora es

¹²² Santiago Guervós, L. E., op. cit., p.13.

¹²³ Derrida, Jacques, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 302.

¹²⁴ *Ib.*, p. 307.

comprendida por la metafísica, “no ha marcado solamente los discursos platónico, aristotélico, cartesiano, etc., sino también y al mismo tiempo el hombre de la metafísica”¹²⁵.

Pero mientras que toda la teleología que construye el concepto filosófico de metáfora lo ordenaría, según la óptica derridiana, a la manifestación de la verdad, a su producción como presencia sin velo, a la reapropiación de un lenguaje pleno y sin sintaxis, a la vocación de una pura nominación; la otra autodestrucción de la metáfora se parecería a la filosófica hasta el punto de confundirse con ella, pero esta vez “pasaría atravesando y doblando la primera, por un suplemento de resistencia sintáctica, por todo lo que [...] desbarata la oposición de lo semántico y de lo sintáctico y sobre todo la jerarquía filosófica que somete esto a aquello”, tendría también la forma de una generalización pero no se trataría de extender y de confirmar un filosofema sino más bien, “desplegándolo sin límite, de arrancarle los límites de propiedad [...] de hacer saltar la oposición tranquilizadora de lo metafórico y de lo propio en la que uno y otro no hacían más que reflejarse y remitirse su resplandor”¹²⁶.

De allí que Derrida sostenga que la metáfora lleva siempre la muerte en sí y que sin duda, esa muerte es también la muerte de la filosofía. El genitivo doble presentaría una alternativa: se trataría tanto de la muerte de la filosofía entendida como la muerte de un género que pertenece a la filosofía que se piensa, se resume y se reconoce cumpliéndose en ella; como de la muerte de una filosofía “que no se ve morir y ya no se reencuentra”. Cabe preguntarnos en la proximidad de cuál de ellas nos abisman las estrategias nietzscheanas.

2. Apología de una labor literaria

Solo en cuanto creadores podemos aniquilar¹²⁷. Esta afirmación podría responder con suficiencia al interrogante que el mismo Nietzsche arroja en medio de la problemática de la

¹²⁵ “[E]l relevo metafísico de la metáfora en el sentido propio del ser”. Este fin de la metáfora, aclara Derrida, no es interpretado como una muerte o dislocación, sino como una “anamnesis interiorizante”, recolección del sentido, relevo de la metaforicidad viva en una propiedad viva: “Deseo filosófico –irreprimible– de resumir-relevar-interiorizar-dialectizar-dominar la desviación metafórica entre el origen y ella misma”. *Ib.*, pp. 308-9.

¹²⁶ *Ib.*, p. 310.

¹²⁷ “...es más difícil saber *cómo se llaman las cosas*, que lo que son. La voz, el nombre y la apreciación, la acepción, la medida usual y el peso de una cosa, en un principio fueron para la mayoría un error y una arbitrariedad sobrepuesta a las cosas como un vestido, plenamente extraño a su ser y aun a la propia piel de las cosas. Por la fe en ello y su propagación de generación en generación, poco a poco arraigó en la cosa, por así decirlo, le quedó adherido y se hizo algo de su propio cuerpo. La apariencia del principio al fin se hace casi siempre su naturaleza y *actúa* como naturaleza. Esto sería como un loco a quien se le ocurriera que bastaría hacer observar este origen y esta envoltura nebulosa de la ilusión para *aniquilar* el mundo que se tiene por verdaderamente válido, lo que se dice ‘realidad’. ¡Solo en cuanto creadores podemos aniquilar! Pero no olvidemos tampoco esto: es suficiente crear nuevos nombres, nuevas apreciaciones y verosimilitudes para crear a la larga, nuevas ‘cosas’.” *GC*, II, §58, 174-175.

perpetuación del nihilismo a través las fuerzas arraigadas en la lengua: “¿No le sería lícito al filósofo elevarse (*erheben*) por encima de la credulidad en la gramática (*über die Gläubigkeit an die Grammatik*)?”¹²⁸ Si el filósofo legislador debe sustituir al sabio, y la creación al pretendido conocimiento, el uso del lenguaje debería ser muy diferente de aquel predominante o casi exclusivamente uso reactivo, generalizante, nivelador, en suma, metafísico. Pero para restituir en él su condición de expresión de la voluntad de poder artística y, por tanto, afirmativa, ¿bastaría con “someter las palabras gastadas, debilitadas y rutinizadas del rebaño a un reforzamiento o revitalización mediante su ‘condensación’ o ‘poetización’”¹²⁹? Ese nuevo lenguaje tendría que destruir y, al mismo tiempo, afirmar; actuar contra las tendencias fetichizadoras, metafísicas y gregarizadoras de los lenguajes de la comunicación cotidiana, invertir y contrarrestar las tendencias nihilistas y reactivas, para recuperar aquella condición de creación artística, en cuyo fondo alienta la huella olvidada de una determinada experiencia sensible. El peculiar estilo literario de Nietzsche parecería obedecer a esta intención, situándose en una dimensión claramente distinta a la de la mera comunicación estereotipada. Recurrir al lirismo, al ditirambo¹³⁰, a himnos, cantos, poemas, máximas, sería una manera de procurar alcanzar una intensidad más elevada que la del estilo puramente discursivo, crítico o analítico.

Nietzsche describe *su* experiencia de la inspiración en estos términos:

Si se conserva un mínimo residuo de superstición, resultaría difícil rechazar de hecho la idea de ser mera encarnación, mero instrumento sonoro, mero *medium* de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que de repente, con indecible seguridad y finura, se deja *ver*, se deja oír algo, algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más hondo, describe sencillamente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se

¹²⁸“Que la verdad sea más valiosa que la apariencia, eso no es más que un prejuicio moral (*ein moralisches Vorurtheil*); es incluso la hipótesis peor demostrada que hay en el mundo. Confesémonos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas (*perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten*); y si alguien [...] quisiera eliminar del todo el ‘mundo aparente’, entonces, suponiendo que *vosotros* pudierais hacerlo, -¡tampoco quedaría ya nada de vuestra ‘verdad’! Sí, ¿qué es lo que nos fuerza a suponer que existe una antítesis esencial entre ‘verdadero’ y ‘falso’? ¿No basta con suponer grados de apariencia (*Stufen der Scheinbarkeit*) y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la apariencia, —*valeurs* [valores] diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores? ¿Por qué el mundo que *nos concierne en algo*— no iba a ser una ficción? Y a quien aquí pregunte: ‘¿es que de la ficción no forma parte un autor?’, —¿no sería lícito responderle francamente: *por qué?* ¿Acaso ese ‘forma parte’ no forma parte de la ficción? ¿Es que no está permitido ser ya un poco irónico contra el sujeto, así como contra el predicado y el complemento?” *MBM*, II, §34, pp. 59-60, *JGB*, pp. 52-54.

¹²⁹ Sánchez, Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, op. cit., p. 259.

¹³⁰ “-¿Qué lenguaje hablará tal espíritu cuando hable él solo consigo mismo? El lenguaje del *ditirambo*. Yo soy el inventor del ditirambo. Óigase cómo Zaratustra habla consigo mismo antes de la salida del sol...”. Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001, “Así habló Zaratustra”, §7, p. 115. En adelante *EH*.

toma, no se pregunta quién es el que da; como un rayo refulge un pensamiento, con necesidad, sin vacilación en la forma –yo no he tenido jamás que elegir.¹³¹

La descripción nietzscheana nos habla tanto de “un completo estar-fuera-de-sí” como de una “clarísima consciencia de un sinnúmero de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies”; de un abismo donde la felicidad y el dolor no se relacionan en el modo de la antítesis; de un instinto de relaciones rítmicas que abarca amplios espacios de formas. Sin embargo, resulta particularmente relevante en relación con el desarrollo que hasta aquí hemos hecho de la concepción nietzscheana del lenguaje, que “como en una tempestad de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad”, todo acontezca de manera sumamente involuntaria: “la involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla”¹³².

Su concepto de lo dionisiaco habría devenido acción suprema en *Así habló Zaratustra*, a tal punto, que Nietzsche no duda en afirmar que antes del *Zaratustra* no existe ninguna sabiduría, ninguna investigación de las almas, ningún arte de hablar: “[I]a más poderosa fuerza para el símbolo existida con anterioridad resulta pobre y un mero juego frente a este retorno del lenguaje a la naturaleza de la figuración”, donde el hombre es superado en todo momento, volviéndose realidad suprema el concepto de “superhombre”¹³³. Aquí se plantea lo que Nietzsche denomina “el problema psicológico del tipo de Zaratustra”: cómo aquel que niega con palabras y hechos –y en grado inaudito- todo lo afirmado hasta ahora, puede ser a pesar de ello la antítesis de un espíritu de negación:

cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y ultraterreno –Zaratustra es un danzarín-; aquel que posee la visión más dura de la realidad, aquel que ha pensado el “pensamiento más abismal”, no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste –antes bien, una razón más para *ser él mismo* el sí eterno dicho a todas las cosas, “el inmenso e ilimitado sí y amén”...¹³⁴

¹³¹ *Ib.*, §3, p. 107.

¹³² *Ib.*, pp. 107-108. Nietzsche nos remite a las palabras de Zaratustra en “El retorno a casa”: “Aquí se me abren de golpe (*springen mir auf*) todas las palabras y los armarios de palabras del ser (*alles Seins Worte und Wort-Schreine*): todo ser quiere hacerse aquí palabra (*alles Sein will hier Wort werden*), todo devenir (*alles Werden*) quiere aquí aprender a hablar de mí (*will hier von mir reden lernen*)”. *AhZ*, III, El retorno a casa, p. 259; *AsZ*, p. 232.

¹³³ *EH*, “Así habló Zaratustra”, §6, pp. 111-112.

¹³⁴ *Ib.*, p. 113.

Comprendemos, de este modo, que *Así habló Zaratustra* pueda ser considerada la obra que plantea en su máximo despliegue el problema de la forma y de la dificultad al momento de responder a la pregunta por lo que ella es: “¿Es una filosofía revestida de poesía, o una poesía que filosofa?”¹³⁵. Difícilmente la simple contraposición de alternativas en términos de “lo uno o lo otro” baste como respuesta. Quizás tal como sugiere E. Fink, la proximidad a lo poético sea lo propio de un pensar que intenta salirse de la senda tradicional de los conceptos metafísicos del ser. O quizás el estilo de Nietzsche en esta obra no signifique más que “una gran perplejidad aconceptual de un pensamiento que aún se encuentra cegado por la luz de un nuevo amanecer del ser”¹³⁶. En este estilo, sin embargo, es en el que Derrida encuentra una potencial protección contra la amenaza de lo que presenta, ofreciéndose a la vista con obstinación: la presencia, el contenido, la cosa misma, el sentido, la verdad¹³⁷.

Cabe tener en cuenta que, también en *Ecce Homo*, además de llamarse en numerosas ocasiones “el poeta de Zaratustra”, Nietzsche se refiere a esta obra situando en ella “la parte positiva de su filosofía”. En su visión retrospectiva, no la considera inconclusa y dependiente de una futura exposición teórica que la complemente (y/o traduzca): “la parte afirmativa de su filosofía la considera como poesía”¹³⁸. Aquellos párrafos en los que Nietzsche se compara con los más grandes poetas -no solo de Occidente- nos permiten aproximarnos a la noción de lo poético que aquí se pone en juego: el auténtico poeta es el que *crea la verdad*. Aquí se vislumbra la proximidad en la que se encuentran el poeta y el pensador, en la medida en que para Nietzsche es poeta aquel cuya *poiesis* se orienta a la verdad originaria, al comienzo de una nueva comprensión del universo, por ende, deja de ser válida –en relación a la comprensión de esta obra- la tradicional oposición “pensar-poetizar”.

No obstante, no siempre la apertura o clausura de un par dicotómico favorece a lo pensado. Según la llamativa y audaz apreciación de Fink, como poesía, *Así habló Zaratustra* no poseería “la elevada categoría que Nietzsche le atribuye. Hay en él demasiado efectismo, demasiado juego de palabras y demasiada ‘consciencia’”. El símbolo, agrega, “esa

¹³⁵ Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, op. cit., p.72.

¹³⁶ Ib.

¹³⁷ “La cuestión del estilo es siempre el examen, la presión de un objeto puntiagudo. [...] Pero también de un estilete, incluso de un puñal. Con su ayuda se puede, por supuesto, atacar cruelmente lo que la filosofía encubre bajo el nombre de materia o matriz, para dejarla marcada con un sello o una forma, pero también para repeler una forma amenazadora, mantenerla a distancia, reprimirla, protegerse de ella –plegándose entonces, o replegándose, en retirada, detrás de los velos. [...] Y en cuanto a los velos, ya se sabe, Nietzsche practicaría todos los géneros. El estilo avanzará entonces como el *espolón*, el de un velero por ejemplo: el *rostrum*, ese saliente que en la parte exterior hende la superficie adversa”. Derrida, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981, p. 27.

¹³⁸ Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, op. cit., p. 73.

coincidencia misteriosa de lo individual con lo universal, en que acontece la presencia pura de una potencia que atraviesa el mundo dominándolo”, solo pocas veces se logra. Y dado que en ella, predominantemente, “la imagen se convierte en *mera metáfora*”, no podría dejar de reconocerse allí la grandeza artística de la obra: “esta consiste sobre todo en el lenguaje metafórico”. De allí que, vista “en cuanto a su forma”, pueda situársela en un “espacio intermedio entre el pensamiento y el poetizar”. Nietzsche expresaría sus intuiciones mediante tal afluencia de imágenes y comparaciones, a fin de que su pensamiento se realice de manera imaginativa, “visionaria”, lejos del ámbito delimitado por los conceptos especulativos que no son para él sino abstracciones vacías. De este modo tendría lugar una nueva “óptica del arte”: si en su primer período Nietzsche expresaba su pensamiento a través de una metafísica del arte, interpretando el arte de los griegos y el arte wagneriano, ahora “ya no teoriza *sobre* el arte ni hace de éste el órgano, el instrumento del conocer. Ahora filosofa a la manera del arte, piensa poéticamente.” Pero dado que el problema del encuentro entre poesía y filosofía, de la naturaleza de este pensar poetizante y poetizar pensante, no es abordado, deberíamos intentar –sugiere Fink- comprender la fuerza que se encuentra “detrás” de esta obra, para entender que no se trata de una mera invención¹³⁹.

Desde esta óptica, la filosofía de Nietzsche permanecería en lo oculto en relación a una obra que en lugar de manifestarla, la encubriría. Lo determinante, en este caso, es claramente el supuesto del que parte Fink: de toda filosofía podría decirse que no está presente ahí como un simple objeto, accesible a cualquiera en su expresión literaria, “entre el pensamiento filosófico y su manifestación, esto es, el sentido natural de las palabras con que se expresa, se da una peculiar relación de tirantez”. Pero además de poner de manifiesto ese rasgo general de ocultamiento, la filosofía de Nietzsche se encontraría inmersa en una obra que ofrece diversas fachadas, escondida de múltiples maneras: en su crítica de la cultura, en su psicología, en su poesía; disfrazada por sus máscaras, por los múltiples personajes y papeles representados; “ofuscada por un arte literario conocedor de todos los encantamientos y todas las seducciones; desfigurada por la tremenda subjetividad de su autor, por su infinito y atormentado mirarse a sí mismo en el espejo”¹⁴⁰.

El texto, la escritura de Nietzsche ocultaría, según Fink, los contenidos ontológicos fundamentales de su pensamiento. Tanto la estética de *El Nacimiento de la tragedia*, como la operación de desvelamiento psicológico llevada a cabo en las obras posteriores constituirán

¹³⁹ Ib., pp. 73-74.

¹⁴⁰ Véase fundamentalmente “La filosofía de Nietzsche, bajo máscaras”, en Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, op. cit., pp. 9 y ss.

“máscaras”. Los pensamientos fundamentales nietzscheanos deberían, en consecuencia, ser constantemente “liberados” de una suerte de disimulación formal, que asumiría los rasgos de la estética, de la mera crítica, del autobiografismo, de la equivocidad del lenguaje poético-profético. Lo que domina la interpretación de Fink parece ser “una tensión irresuelta entre máscara y sustancia del pensamiento nietzscheano, tensión que remite a una concepción tradicional de la ‘escritura’ como forma fenoménica del Logos”¹⁴¹. Interpretar sería, desde esta perspectiva, hacer aparecer tal Logos más allá de la máscara de una determinada forma. El estilo nietzscheano, sostiene M. Cacciari, no es asumido *seriamente*:

No se ve cómo la de-construcción nietzscheana de la historia del Logos sea llevada a cabo en el “cuerpo” mismo de su escritura, cómo la laberinticidad constitutiva del pensamiento nietzscheano deba encamarse sin residuos en su “estilo”. La metáfora no remite a experiencias fundamentales del Ser, pero es en su misma ambigüedad que debe ser buscado el carácter esencial de tal experiencia. La “máscara” no puede ser entendida en sentido tradicional: ella no expresa el “juego” nietzscheano, lo encarna¹⁴².

En aparente continuidad con Fink, Vattimo adopta una posición de cuestionamiento de la lectura nietzscheana en clave hermenéutico-lingüística, en la cual el problema de la máscara –que este pensador define como el problema del ser y de la apariencia- aparecería subordinado o confundido entre perspectivas que pretenden acentuar exclusivamente la temática del desenmascaramiento mismo: el Nietzsche moralista, crítico de la costumbre y de las hipocresías de la mentalidad tradicional¹⁴³. Aquellas lecturas que hunden sus raíces en el estructuralismo lingüístico o incluso en una tradición interpretativa de ascendencia surrealista¹⁴⁴ constituyen para Vattimo interpretaciones que se distinguen por la casi exclusiva atención que conceden al texto entendido como el lugar en que sobreviene la destrucción nietzscheana de la tradición metafísica occidental y por la correspondiente pretensión de poner de relieve la significatividad que posee el *escribir* en Nietzsche (más bien, *a partir de* Nietzsche) pretensión insoslayablemente ligada al “riesgo de servir de base a una enésima apología ideológica de la labor literaria”¹⁴⁵.

¹⁴¹ Cacciari, Massimo, “El Nietzsche de Fink”, en *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994 pp. 48-49.

¹⁴² *Ib.*, p. 49.

¹⁴³ Vattimo Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989. pp. 13-14.

¹⁴⁴ G. Bataille 1945; P. Klossowski 1969; G. Deleuze 1962; M. Blanchot 1969; M. Foucault, 1971; etc.

¹⁴⁵ Vattimo Gianni, *El sujeto y la máscara*, op. cit., p. 14.

Estas lecturas se situarían, además, en una posición de ambigüedad con respecto al problema del nihilismo y su momento final, otorgando preeminencia a la perspectiva genealógica, que, entendida como *deconstruction* descriptiva de las estructuras lógico-lingüísticas de la metafísica, permitiría concluir que la violencia necesaria para vencer la fuerza con que se imponen estas instituciones se ejercitaría ante todo en la operación de la lectura. De este modo, se atribuiría un carácter puramente “textual” a la revolución nietzscheana, reduciendo su pensamiento al ejercicio de una escritura que constituiría, en su condición de ambigua, todo lo novedoso de su filosofar: “no solo la esencia de Nietzsche es toda ‘textual’, sino que el intérprete, sustancialmente, no debe hacer otra cosa que rehacer esta operación, reviviendo la experiencia de una revolución que no es más que una cierta manera de leer y de escribir”¹⁴⁶.

Por este motivo consideramos que cabe preguntar no solo desde qué nociones de texto, de lectura y de escritura Vattimo reconoce y señala esa insuficiencia o impertinencia de una “revolución textual”; o cómo piensa, entonces, el poder de la interpretación creadora; sino fundamentalmente cuál es la perspectiva que Vattimo pretende reafirmar en su posicionamiento ante el pensamiento nietzscheano.

En *El sujeto y la máscara* hallamos una posible pauta para comprenderlo, dado que allí Vattimo reconoce las líneas que definen al *Übermensch* en la síntesis de los tres significados que la doctrina del eterno retorno saca a la luz: la desintegración de la estructura rígida del tiempo, la liberación del pasado como autoridad y sometimiento y la liberación de lo simbólico. El *Übermensch* sería, entonces, el que vive en sí esos aspectos fundamentales del eterno retorno y representa la respuesta al problema que Nietzsche enfrenta al concluir su itinerario de desenmascaramiento (lo que Vattimo también denomina “autonegación de la metafísica”) esto es, la problemática de la excepcionalidad y provisionalidad del espíritu libre, del hombre capaz de vivir de acuerdo con el pensamiento genealógico. Dicho renacimiento y liberación de lo dionisiaco podrían convertirse realmente en principio de un nuevo modo de existencia –ya no a modo de una provisoria liberación “estética”- en la medida en que el hombre se libere de la metafísica y de todas las estructuras autoritario-paternalistas que en el curso de su historia ella ha producido y consolidado. Es esto lo que según Vattimo debería subrayarse con particular insistencia en contra de las perspectivas que (principalmente en tiempos en los que él escribe, en plena “moda estructuralista”) leerían a Nietzsche exclusivamente como un teórico de la libertad del mundo de los símbolos, de la vertiginosa

¹⁴⁶ Ib.

circularidad del lenguaje y de los signos en general, sin destacar lo suficientemente la conexión de dicha liberación de lo simbólico con otra liberación, mucho más sustancial, concreta e histórica, que constituye para Vattimo el sentido fundamental del eterno retorno¹⁴⁷.

Quizás el cuestionamiento de las lecturas “lingüístico-literarias” tomaría otra dirección si fuera puesto en relación con aquello que Foucault supo ver tanto en Nietzsche como en Freud y Marx: que ellos han cambiado la naturaleza del signo, y modificado, por ende, la manera como el signo en general podía ser interpretado. A partir del siglo XIX, los signos se habrían sobrepuesto en un espacio mucho más diferenciado “según una dimensión que se podría llamar de profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad”¹⁴⁸. Precisamente la crítica de la profundidad ideal o de consciencia denunciada por Nietzsche como búsqueda pura e interior de la verdad, es la que pone de relieve la labora del intérprete. Este “debe, cuando recorre los signos para denunciarlos, descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es realmente cosa distinta de lo que ella manifiesta. [...] no se puede, en realidad, recorrer esta línea descendente, cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad centelleante que ha sido recubierta y enterrada”¹⁴⁹.

Al radicalizar los conceptos de interpretación, de perspectiva, de evaluación, de diferencia, entre otros, lejos de permanecer *simplemente dentro de* la metafísica¹⁵⁰, Nietzsche

¹⁴⁷ Ib., p. 252. *El sujeto y la máscara* fue escrito alrededor de 1968 y si bien Vattimo dice considerar aún como válido todo lo referente al análisis textual de los conceptos clave del pensamiento nietzscheano, percibe no obstante la inclinación que por entonces sentía hacia la dialéctica. En dicha obra el ultrahombre nietzscheano era caracterizado como una especie de espíritu absoluto hegeliano o de hombre “desalienado” de Marx, era definido en términos de conciliación, de recuperación de sí, y por ende, necesariamente en términos de autoconciencia. Ahora, por el contrario, Vattimo sostiene que la definición del ultrahombre nietzscheano y por ende, su ideal de la liberación, deben ser diferenciados más claramente de toda perspectiva dialéctica. El ultrahombre es “ultra” porque no tiene necesidad de realizar el ideal de conciliación absoluta que ha sido vista como la única meta digna de ser buscada por el hombre de la tradición metafísica hasta Hegel y Marx. El ideal de reapropiación está demasiado ligado aún, reactivamente, a la condición de “expropiación” a la cual la visión platónica de los valores ha obligado al hombre y a la realidad (a la separación entre ideal y realidad). Véase “Nietzsche y el más allá del sujeto” en Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992. Véase asimismo Vattimo, Gianni, “Del desenmascaramiento del sujeto al nihilismo”, en *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, donde se dice que lo que parece caracterizar positiva aunque problemáticamente al hombre ya no sujeto es “la capacidad de negarse a sí mismo como sujeto, de ir más allá de toda exigencia de autoconservación, en la dirección de una experiencia sin límites”, p. 128.

¹⁴⁸ Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Argentina, El cielo por asalto, traducción Carlos Rincón, Revista Eco, nro. 113/5, Bogotá, Colombia, p. 38.

¹⁴⁹ Ib., pp. 38-39. “...si el intérprete debe ir hasta el fondo como un escudriñador, el movimiento de la interpretación es, por el contrario, el de un oteo, de un oteo siempre más elevado que deja ostentar sobre él, de una manera cada vez más visible, la profundidad; y la profundidad es restituida ahora como secreto absolutamente superficial, de tal manera que el vuelo del águila, el ascenso de la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie. A medida que el mundo llega a ser más profundo bajo la mirada, se advierte que todo lo que ha ejercitado la profundidad del hombre no era sino un juego de niños”.

¹⁵⁰ M. Heidegger afirma, en su interpretación, que en conformidad con todo el pensamiento de Occidente desde Platón, el pensamiento de Nietzsche es metafísica, y que “la voluntad de poder”, “el nihilismo”, “el eterno retorno de lo mismo”, “el superhombre” y “la justicia” serían sus cinco expresiones fundamentales, que deberían

“habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero”¹⁵¹. La escritura y la lectura (el texto) son operaciones “originarias”: esto no quiere decir que simplemente se invierta la jerarquía y el significante se considere fundamental o primero, sino originarias respecto de un sentido al que no tendrían que transcribir ni descubrir y que no sería una verdad significada en el elemento original y en la presencia del logos. Por otro lado, nunca el significante podría preceder de derecho al significado, sin el cual dejaría de ser precisamente significante y el mismo significante “significante” carecería de todo significado posible: el pensamiento que decida situarse en esta imposibilidad sin reducirse a ella deberá hacerlo, de acuerdo con Derrida, tornando sospechosa la idea de signo, de “signo-de”, en el límite, destruyendo toda la conceptualidad ordenada alrededor del concepto de signo: significante y significado, expresión y contenido, etc.¹⁵²

Ese límite parece ser aquel en el que se ha instalado la labor nietzscheana, oscilante entre “dos hablas”¹⁵³: una de ellas pertenecería al discurso filosófico, coherente, integral, susceptible de ser llevado a su término, de ser concebido o reconstruido, detrás de sus fragmentos, como conjunto, conservando su originalidad y su poder; la otra superaría este discurso integral, suponiéndolo más que exponiéndolo. Así, Nietzsche hablaría también “de acuerdo con un lenguaje totalmente otro, no el lenguaje del todo, sino el del fragmento, de la pluralidad y de la separación”¹⁵⁴. Este lenguaje sería el que exigiría asumir seriamente el rechazo nietzscheano del dios uno, del “dios Unidad”, no tratándose meramente de un cuestionamiento de las categorías que rigen el pensamiento occidental, ni de una detención de los contrarios antes de su reconciliación en una síntesis, ni de una división del mundo en una pluralidad de centros de dominio vital cuyo principio sería la voluntad de poder, sino del

pensarse conjuntamente. Véase fundamentalmente “La metafísica de Nietzsche” en Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Tomo II, Barcelona, Destino, 2000.

¹⁵¹ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003, p. 26.

¹⁵² Ib. Para salvar a Nietzsche de la lectura heideggeriana es necesario no pretender restaurar una ontología menos ingenua, intuiciones ontológicas profundas que acceden a cierta verdad originaria, sino por el contrario “denunciar la ‘ingenuidad’ de una apertura que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que solo puede criticar radicalmente la metafísica utilizando proposiciones que leídas en el corpus filosófico, vale decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre fueron y serán ‘ingenuidades’, signos incoherentes de pertenencia absoluta.” Tal vez lo más necesario sea suscribir completamente a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, “de una cierta manera y hasta el punto en que estando casi perdido el contenido del discurso nietzscheano para la pregunta por el ser, su forma reencuentra su singularidad absoluta, donde su texto exige otro tipo de lectura más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche ha escrito aquello que ha escrito. Ha escrito que la escritura –y en primer término la suya- no está sometida originariamente al logos y a la verdad. Y que este sometimiento se ha producido en el transcurso de una época de la que nos será necesario deconstruir el sentido”. Véase principalmente “Ser escrito”, en Derrida, Jacques, *De la gramatología*, op. cit., pp. 25 y ss.

¹⁵³ Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso*, Venezuela, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996, pp. 253

y ss.

¹⁵⁴ Ib., p. 253.

“pensamiento como afirmación del azar, afirmación en la que se relaciona necesaria – infinitamente- consigo mismo mediante lo aleatorio (que no es lo fortuito), relación donde se da como pensamiento plural.”¹⁵⁵

¹⁵⁵ *Ib.*, p. 257.

Consideraciones finales

La óptica de la vida concebida como base y móvil de la sintomatología nietzscheana, nos ha permitido abordar el desplazamiento del ser al valor adquiriendo los elementos que a modo de pautas serán empleados para interpelar las creaciones de la filosofía occidental tal como Nietzsche la concibe. Tales elementos estarán guiados por la voluntad de reconocer en cada concepto, valor o creencia, el encubrimiento de un estado fisiológico, la manifestación de una cierta cualidad de las fuerzas, la potencia o la debilidad de la vida. Ya en esta primera instancia la praxis filosófica se ha visto modificada, tornándose una con la tarea de la sintomatología y guiada a su vez, por los dictados de una lingüística o filología activa que como hemos visto, exige extender la pregunta por las cualidades de la voluntad, la pregunta por el “quién” y por su querer, a todo el espacio abarcable por la crítica.

Al abocarnos al análisis de tales cualidades en vistas a alcanzar una comprensión del diagnóstico nietzscheano del nihilismo, pudimos vislumbrar un nexo insoslayable entre la crítica del valor de los valores propiamente dicha y el lenguaje, inicialmente abordado en lo concerniente a su proceso de formación. Los cambios acontecidos tras la muerte de Dios se presentaron como indisociables de la pregunta por el lenguaje que el hombre debería, entonces, dirigir al hombre. Y pudimos hallar en el reconocimiento del carácter socialmente convencional e instrumental del lenguaje las características de un momento inicial de la reflexión nietzscheana, que resultaba insuficiente tanto en lo que respecta a la problemática generada por la presencia de las fuerzas nihilistas en las estructuras de la lengua, como a la posibilidad de delimitar un espacio en o desde el cual las mismas pudieran contrarrestarse.

De acuerdo con ello, intentamos demostrar que solamente al abordarse el pensamiento de lo que Nietzsche denomina la “común filosofía de la gramática” obtendríamos la pauta para comprender el modo en que la “óptica de la vida” desmantela los síntomas que expresan la perpetuación del nihilismo en la perspectiva metafísico-moral platónico-cristiana arraigada en las lenguas de la cultura europea, así como la consecuente necesidad de hallar un nuevo lenguaje afirmativo-creador como espacio en el cual dichos síntomas puedan combatirse, ejerciendo sus efectos sobre las fuerzas nihilistas que se apoderan del discurso.

Remitirnos a la reivindicación que Nietzsche lleva a cabo del modelo retórico fue lo que nos permitió introducir en el lenguaje mismo la potencia inconsciente que en una instancia previa de la investigación parecía oscilar en el plano de lo indecible. A partir de allí, las modificaciones de la *praxis* filosófica en lo que respecta, fundamentalmente, a su modo de darse (o quitarse) un límite, naciendo y muriendo en los pliegues de su lenguaje, son las que

nos permitieron llegar a un último interrogante que problematiza el inicio mismo de nuestra reflexión. Quizás haber hablado hasta aquí de “acontecimiento lingüístico” limita injustamente la noción de acontecimiento –de hecho, seguramente es así-, entonces, ¿en qué medida pensar la filosofía como acontecimiento exige exceder los límites del lenguaje?

Fuentes:

- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, 4, München, Neueausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Trad. de Eduardo Knör, Madrid, EDAF, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual Madrid, Alianza, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, 6, München, Neueausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*. trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*, trad. de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, Madrid, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, 1984.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Nachwort*, Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, 5, München, Neueausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, trad. Charo Greco y Ger Groot, Madrid, Akal, 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.

- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2001.
- Nietzsche, Friedrich, *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Massimo Montinari, 3, München, Neueausgabe Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998.

Bibliografía General:

- Blanchot, Maurice, *El diálogo inconcluso*, Venezuela, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1996.
- Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Buenos Aires, Paidós, 1969.
- Cacciari, Massimo, *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1996.
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1986.
- Derrida, Jacques, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos, 1981.
- Derrida, Jacques, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Derrida, Jacques, *La Diseminación*, Caracas, Ed. Fundamentos, 1975.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 2003.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Ed. Cátedra, 1998.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1977.
- Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973.
- Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1992.

- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2008.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Argentina, El cielo por asalto, traducción Carlos Rincón, Revista Eco, nro. 113/5, Bogotá, Colombia.
- Goldschmit, Marc, *Jacques Derrida. Una introducción.*, Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2004.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós, 1994.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Tomo I y II, Barcelona, Destino, 2000.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995.
- Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
- Quesada, Julio, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Sánchez, Meca, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Sánchez, Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Vattimo Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989.
- Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vermal, Juan Luis, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1995.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrurtu, 2004.

ÍNDICE

Consideraciones iniciales.....	1
--------------------------------	---

PRIMERA PARTE

Filosofía y sintomatología

1. El ser como valor: del síntoma a la palabra como actividad real.....	3
2. Las cualidades de la voluntad en el diagnóstico: nihilismo y afirmación.....	9

SEGUNDA PARTE

Del lenguaje del rebaño a la gramática de Dios

1. El lenguaje como “tratado de paz”.....	16
2. Las fuerzas nihilistas y la gramática.....	21

TERCERA PARTE

Devenir mortal

1. Fuerza retórica, metáfora o <i>antifilosofía</i>	30
2. Apología de una labor literaria.....	39
Consideraciones finales.....	49
Fuentes.....	51
Bibliografía general.....	52