

ANDREA MILENA GUARDIA HERNÁNDEZ

**UN TEJIDO INFINITO DE PALABRAS:
COMPRENSIÓN DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA AL LENGUAJE EN
*AURORA***

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

2 DE FEBRERO DEL 2009

TABLA DE CONTENIDO

ABREVIATURAS.....	6
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1. “EL RESABIO DE CREER TERMINANTEMEN-TE QUE EN EL COMIENZO DE TODAS LAS COSAS ESTÁ LO MÁS VALIOSO Y ESENCIAL”	12
1.1. “El pecado original de los filósofos es la falta de sentido histórico”	14
1.2. “Aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y por la historia”	30
CAPÍTULO 2. “TODA PALABRA ES UN PREJUICIO”	41
2.1. “La verdad (...) es una hueste en movimiento de metáforas”	48
2.2. “El lenguaje como presunta ciencia”	58
CAPÍTULO 3. “LAS PALABRAS QUE TENEMOS PRESENTES”: “Únicamente tenemos en cada momento los pensamientos que podemos expresar aproximadamente con las palabras que tenemos a mano”	68
3.1. “Para alcanzar el conocimiento hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto tan duras y eternas como las piedras”	69
3.2. “¿Tener vivencias es fabular?”	80
CAPÍTULO 4. “UN TRADUCIR BALBUICIENTE A UN LENGUAJE COMPLETAMENTE EXTRAÑO”	96
4.1. “Una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio”	97
4.2. “Un sujeto (...) <i>artísticamente creador</i> ”	108
CONCLUSIONES.....	124
BIBLIOGRAFÍA.....	131
De Nietzsche	131
Sobre Nietzsche.....	131
Otros libros consultados	133



Alfabeto – 1973

Jorge Eduardo Eielson

ANDREA MILENA GUARDIA HERNÁNDEZ

**UN TEJIDO INFINITO DE PALABRAS:
COMPRENSIÓN DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA AL LENGUAJE EN
*AURORA***

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

2 DE FEBRERO DEL 2009

**UN TEJIDO INFINITO DE PALABRAS:
COMPRENSIÓN DE LA CRÍTICA NIETZSCHEANA AL LENGUAJE
EN AURORA**

Trabajo de grado presentado por Andrea Milena Guardia Hernández, bajo la dirección del profesor Luis Antonio Cifuentes, como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

BOGOTÁ D.C.

2 DE FEBRERO DEL 2009



Quipus 20 B. Códice sobre el vuelo de las aves y sobre los anudamientos de Leonardo – 1994

Ceremonia solitaria alrededor de un tinero

(...)

Soy solamente un animal que escribe y se enamora,
Un laberinto de células y ácidos azules
Una torre de palabras que nunca llega al cielo
Porque no toca la tierra ni se apoya en los luceros,
Sino en mi pobre corazón siempre en tinieblas,
Siempre en el fondo del tinero,
Como si fuera un cocodrilo.

*Inmediatamente después de haber leído**

Estas palabras
Cierre puertas y ventanas
No parpadee demasiado
No asuste la temblorosa
Mariposa amarilla
Posada en una silla
Tire la cadena del wáter
Y deje correr la vida
Como si nada hubiera pasado
(...)



Manos que tocan el firmamento – 1988

Jorge Eduardo Eielson
(1924 – 2006)

TABLA DE CONTENIDO

ABREVIATURAS.....	6
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1. “EL RESABIO DE CREER TERMINANTEMENTE QUE EN EL COMIENZO DE TODAS LAS COSAS ESTÁ LO MÁS VALIOSO Y ESENCIAL”	12
1.1. “El pecado original de los filósofos es la falta de sentido histórico”	14
1.2. “Aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y por la historia”	30
CAPÍTULO 2. “TODA PALABRA ES UN PREJUICIO”	41
2.1. “La verdad (...) es una hueste en movimiento de metáforas”	48
2.2. “El lenguaje como presunta ciencia”	58
CAPÍTULO 3. “LAS PALABRAS QUE TENEMOS PRESENTES”: “Únicamente tenemos en cada momento los pensamientos que podemos expresar aproximadamente con las palabras que tenemos a mano”	68
3.1. “Para alcanzar el conocimiento hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto tan duras y eternas como las piedras”	69
3.2. “¿Tener vivencias es fabular?”	80
CAPÍTULO 4. “UN TRADUCIR BALBUICIENTE A UN LENGUAJE COMPLETAMENTE EXTRAÑO”	96
4.1. “Una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio”	97
4.2. “Un sujeto (...) <i>artísticamente creador</i> ”	108
CONCLUSIONES.....	124
BIBLIOGRAFÍA.....	131
De Nietzsche	131
Sobre Nietzsche.....	131
Otros libros consultados	133

ABREVIATURAS

A	<i>Aurora</i> (1881)
CJ	<i>La ciencia jovial</i> (1882)
CS	<i>El caminante y su sombra</i> , en <i>Humano, demasiado humano II</i> (1880)
EH	<i>Ecce homo</i> (1889)
ER	<i>Escritos sobre retórica</i> (1872 – 1873)
HDH	<i>Humano, demasiado humano I</i> (1878)
LF	<i>El libro del filósofo</i> (Fragmentos póstumos)
NT	<i>El nacimiento de la tragedia</i> (1872)
OSV	<i>Opiniones y sentencias varias</i> , en <i>Humano, demasiado humano II</i> (1879)
SUP	<i>Segunda intempestiva: Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida</i> (1874)
SVM	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i> (1873)

NOTA: Por su estructura, las obras *El nacimiento de la tragedia*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, los *Escritos sobre retórica*, la *Segunda intempestiva*, *El libro del filósofo* y *Ecce homo*, se citan con la abreviatura seguida del número de la página. Por otra parte, *Humano, demasiado humano I y II*, *Aurora* y *La ciencia jovial*, se citan según el número del aforismo precedido del símbolo §.

INTRODUCCIÓN

*Como el balbuceo de una frase oscura
Y sin embargo centelleante
Que todo lo dice claramente
Sin decir nunca nada*

De materia verbalis – J. E. Eielson

Hace algunos años, mientras cursaba mi carrera de Estudios literarios, tuve la oportunidad de cruzarme con la producción del artista peruano Jorge Eduardo Eielson. Su obra poética, poco conocida en nuestro medio, presenta al lector una serie de problemas entre los que se encuentra el cuestionamiento sobre las posibilidades de enunciación del lenguaje. En varios de sus textos encontramos el intento de poner a prueba los alcances y las posibilidades de las palabras para capturar una realidad. Esta exploración toma en sus escritos múltiples formas que se mueven entre los modelos tradicionales y unas propuestas que casi salen de la poética para llegar a la plástica. Esta indagación de Eielson por los límites de la expresión literaria lo lleva, en un momento de su producción, a renunciar al lenguaje como medio de búsqueda para apostarle al silencio poético. Años después, tras su paso por diferentes campos artísticos, el escritor se reconcilia con su material de trabajo y publica un último poemario que es testimonio de su reencuentro con las palabras que, en este momento, se muestran liberadas de muchas de sus limitaciones, tornándose renovadas y más ligeras.

El estudio algo juicioso de la *Poesía escrita* de Eielson me permitió seguir el modo en que el poeta se enfrentaba a un sistema de signos lingüísticos que parecía siempre insuficiente para dar cuenta de la realidad externa e interna del hombre. Mi examen de esta obra estuvo mediado, a la vez, por mi recorrido paralelo en la carrera de Filosofía, de manera que la pregunta por la constitución, configuración y alcances del lenguaje literario se enmarcó dentro de un interés no sólo poético sino, también, epistemológico. El cuestionamiento por la arbitrariedad en la asignación de los nombres, el abismo entre la designación lingüístico y su referente, la complejidad del tejido de lo real en contraste con la simplicidad de las unidades lingüísticas, son todos ellos puntos

recurrentes sobre los que el poeta reflexiona a través de sus versos. Como consecuencia de mi incursión en estas indagaciones y del interés que para mí revisten, en el momento de iniciar este trabajo de investigación decidí seguir el mismo problema, ahora desde una perspectiva principalmente filosófica y de la mano de un autor cuya obra, en su forma y en sus planteamientos, se acerca en muchos aspectos a la literatura.

La decisión de tomar como materia de estudio los textos del filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) obedece a dos razones principales: por un lado, su obra me impactó desde la primera lectura por el estilo de escritura y, especialmente, por su riqueza en imágenes, analogías y metáforas. El uso lenguaje en la mayoría de los textos nietzscheanos es evidencia de un trabajo de construcción cuidadoso y detallado, ofreciéndonos una obra escrita que es sugerente, compleja y que demanda, en quien pretenda acceder a ella, el trabajo de deshilvanar las ideas que están tejidas en una sólida estructura discursiva. Esta manera de construir sus textos con un lenguaje abundante en imágenes permite al filósofo generar planteamientos de múltiples matices que no se agotan en el seguimiento lógico de sus argumentos. La oportunidad de examinar con algún rigor y dedicación esta obra que resulta tan fértil en propuestas y que es tan exigente con el lector, no podía pasarse por alto.

En segundo lugar, el análisis del problema del lenguaje en la obra de Nietzsche ofrece, en nuestra lengua, una bibliografía en cierta forma reducida, contrario a otros cuestionamientos, como las pesquisas morales o el análisis de la obra de arte. Por esta razón, consideré no sólo interesante sino también importante emprender la tarea de recorrer el tema del lenguaje en los escritos de este filósofo, aportando al análisis los elementos que he ganado en los estudios literarios y que enriquecen el discurso filosófico. Para cumplir este objetivo, elegí, entre la producción de Nietzsche, las obras del periodo medio y, concretamente, *Aurora*; estos textos, comparados con los del periodo de juventud y de madurez, resultan menos explorados y, no obstante, tan pródigos en planteamientos como los otros que son más conocidos. En consecuencia, el trabajo de estos escritos a la luz del problema del lenguaje resulta en una posibilidad interesante y prometedora de hacer alguna contribución a la ya copiosa crítica sobre este autor.

De esta manera, a continuación me dedicaré al rastreo y exploración del problema del lenguaje en *Aurora*. Con este fin, intentaré precisar, a partir de sus planteamientos, lo que él considera como el origen de las palabras y la relación que establecen con la realidad; nuestra indagación girará en torno al cuestionamiento por la capacidad del lenguaje de designar «algo» permitiéndonos, por medio de esa designación, conocerlo y caracterizarlo con un alto grado de

certeza. Debemos tener en cuenta que la pregunta por las posibilidades enunciativas del lenguaje, en la obra del periodo medio de Nietzsche, forma parte de un proyecto que se lanza antorcha¹ en ristre contra la metafísica y la moral. En tal sentido, rastrear, dentro de este marco, el planteamiento y desarrollo del problema del lenguaje demanda la comprensión previa de su preocupación por la historia y la inclinación por el método de la ciencia. Una vez se ha alcanzado este primer objetivo, puede observarse el modo en que ocurren las reflexiones y las críticas en torno al lenguaje, siempre dentro de la necesidad de destejear los discursos metafísicos y morales, comprendiendo su origen y su historia.

En nuestro camino iremos construyendo una pregunta que parece aporética en tanto que el análisis nos presenta un lenguaje insuficiente y cargado de prejuicios pero del que, al mismo tiempo, no podemos escapar. El cuestionamiento por las posibilidades de enunciación de las palabras después de la crítica que se le hace al lenguaje tendrá, en nuestro trabajo, una posible vía de salida trazada con base a los planteamientos de Nietzsche y a nuestra perspectiva literaria.

De esta suerte, el presente trabajo se ha desarrollado en cuatro momentos: El CAPÍTULO UNO contiene una presentación de las bases que sustentan el problema del lenguaje en el periodo medio. Esta labor demanda la revisión de algunas afirmaciones que Nietzsche realiza en sus obras de juventud que, ya sea por reiteración u oposición, son importantes para entender de dónde le vienen al autor las preocupaciones que presenta en el periodo medio. Con esta claridad, podemos acceder al proyecto que Nietzsche enuncia en *Humano, demasiado humano I* a partir del seguimiento de dos bases que lo sustentan: la historia y el método de la ciencia. La comprensión de estos dos pilares del análisis crítico que el filósofo lleva a cabo, permitirá entender lo que significa irse a los orígenes humanos de lo valorado como superior; ésta es una acción fundamental para rastrear el modo en que el lenguaje ha hecho perdurable una serie de resabios metafísicos.

En el CAPÍTULO DOS, después de la presentación general del proyecto histórico que Nietzsche emprende en el periodo medio, iniciamos el recorrido del problema concreto que ocupa estas páginas. Aquí observaré la manera en que el tema del lenguaje surge y se desarrolla en *Humano, demasiado humano I*, recurriendo a la explicación y comprensión de las afirmaciones que Nietzsche había realizado, años antes, en dos textos inéditos que versan, principalmente, sobre el lenguaje. Con las conclusiones que se construyan podemos acceder a los nuevos planteamientos

¹ Nietzsche hace alusión al modo en que él se va con una antorcha en la mano a lanzar una incisiva claridad en las mazmorras del ideal. Cfr. Nietzsche EH 80.

que el filósofo hace en *Aurora*, haciendo precisiones sobre la transición entre los dos textos y haciendo algunas referencias concretas a lo que ocurre en *El caminante y su sombra*.

En el CAPÍTULO TRES, después de todas las consideraciones anteriores, llegó al punto nuclear de mi análisis al hacer el seguimiento del problema del lenguaje en *Aurora*, ya enmarcado en el proyecto histórico que se está desarrollando desde *Humano, demasiado humano I*. En aquella obra el análisis lingüístico se definirá dentro de un panorama fisiológico que venía tejiéndose desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; las precisiones que Nietzsche hace en este sentido nos permitirán extraer algunas conclusiones respecto de las realidades que pueden construirse con nuestro lenguaje y el modo en que estas construcciones reflejan o no la realidad externa e interna de los hombres. Estos últimos aspectos de nuestra interpretación serán las puntadas finales para terminar de trazar los aspectos fundamentales del problema que nos ocupó y que, en este momento del análisis, parece terminar en un gran interrogante que cierra las posibilidades de enunciación de las palabras.

En el CAPÍTULO CUATRO el problema que surgió de la literatura vuelve a la literatura. A partir de los planteamientos que, hasta este punto, hemos extraído de los textos de Nietzsche en torno al cuestionamiento por los límites del lenguaje, construiré una línea de interpretación que puede constituirse como un camino de salida de la aporía a la que llegamos después del recorrido de los textos del periodo medio. Como consecuencia de la propuesta nietzscheana, trazaremos una salida positiva a la conclusión, aparentemente descorazonadora, de aceptar que nuestra constitución corporal, psicológica y lingüística no admite un acceso total y verdadero a la realidad. A partir de esta propuesta, me permitiré explorar la posibilidad de pensar el lenguaje artístico y, más precisamente, literario, como una manera de originar interpretaciones que no estén atadas por los yugos de la metafísica y del pensamiento lógico – racional. En la medida de lo posible, con la referencia a la obra de algunos escritores, tejaremos una conclusión afirmativa del problema del lenguaje a partir de la concepción del hombre como un sujeto creador de ficciones.

Este estudio se enmarca dentro de las muchas líneas de lectura e interpretación que existen alrededor de la obra de Nietzsche. No pretendo inscribirme entre sus seguidores militantes o sus detractores acérrimos, sino que busco rastrear los orígenes, etapas, desarrollo y consecuencias de un problema particular dentro de sus planteamientos, manteniendo siempre el rigor y el detalle en el análisis. Para realizar esta tarea he recurrido a dos tipos de fuentes bibliográficas: de un lado, toda la exploración aquí contenida se sustenta en la lectura y disección cuidadosa de los textos de Nietzsche. Esta fuente de primera mano proporciona los elementos argumentativos fundamentales

para reconstruir el tejido discursivo por medio del cual el autor crea, expone y relaciona el problema.

Por otra parte, he seleccionado unos textos que versan sobre la obra de Nietzsche y que son producidos por académicos que plantean un estudio serio, coherente e importante de las ideas filosóficas del alemán. Podemos contar entre estas fuentes secundarias las propuestas de Rüdiger Safranski, Eugene Fink, Jesús Conill y Mario Brusotti. El libro de Safranski nos proporciona un excelente recorrido de la vida y obra de Nietzsche, permitiéndome alcanzar una perspectiva integral de su pensamiento y obtener valiosos elementos de análisis e interpretación. El texto de Fink presenta un estudio cronológico y temático de la producción total del filósofo, permitiendo comprender la interconexión y evolución de las ideas de Nietzsche.

Los dos textos de Conill presentan un estudio del problema particular que nos ocupa, abriendo un panorama de investigación que nos enseña el origen filosófico e histórico de los planteamientos de Nietzsche en torno al lenguaje, así como el desarrollo y consecuencias de su análisis. Este académico español nos proporciona numerosos e importantes elementos de estudio e interpretación en torno al cuestionamiento por los límites de las palabras. Por último, el artículo de Brusotti abre una serie de perspectivas que nos permite profundizar en el enfoque que Nietzsche mantiene en el periodo medio de su obra; este texto trae una propuesta de lectura respecto de las obras del periodo en cuestión, a partir de la nueva visión que Nietzsche adopta frente al conocimiento y las implicaciones de conocer.

Sean suficientes estas precisiones respecto de los orígenes, objetivos y fuentes de análisis de este trabajo. Espero que estas páginas sean evidencia de un análisis que, como sugiere el autor, sigue una lectura pausada y detallada de sus textos, recorriéndolos con calma y sin llevarlos a decir nada más que lo que ellos contienen.

CAPÍTULO 1. “EL RESABIO DE CREER TERMINANTEMENTE QUE EN EL COMIENZO DE TODAS LAS COSAS ESTÁ LO MÁS VALIOSO Y ESENCIAL”

Tomemos tres afirmaciones cualesquiera: “este saco es azul, no amarillo”, “aquél es un hombre bueno” y “lo que sientes es rabia, no tristeza”. ¿Qué queremos decir cuando utilizamos diferentes conceptos, sea el del color, el de una valoración moral o el de un estado emocional? ¿Qué tipo de realidad designan estas palabras?, es decir, ¿qué es aquello que llamamos azul, bondad o tristeza? Estas preguntas son útiles a modo de ejemplo del problema que aquí nos proponemos tratar respecto del uso del lenguaje y la forma en que las palabras construyen un significado a partir de la referencia a una realidad particular. Pretendemos seguir el origen, planteamiento y posible salida de este problema en las obras del periodo medio del filósofo alemán Friedrich Nietzsche, toda vez que allí encontramos que un proyecto filosófico que desborda el mero interés lingüístico pero que encuentra un punto de anclaje en la crítica al lenguaje.

En el denominado periodo medio de la obra de Nietzsche, el filósofo emprende un proyecto que busca enfrentar y desentramar los discursos metafísicos en los que los hombres han depositado su confianza, asegurando la existencia de una esencia inmóvil que subyace a todo lo que se ha valorado como superior. Como punto de partida de esta tarea, Nietzsche establece la necesidad de remontarse a los orígenes de estos discursos para, al comprender su proveniencia, examinar la manera de pensar que se ha ido construyendo alrededor de ellos; este proceder histórico se ayudará de los métodos de la ciencia para poder liberar el análisis de los hábitos de pensamiento propios de la metafísica.

La reflexión que se realiza en torno de los discursos metafísicos, teniendo en cuenta su origen y constitución, lleva necesariamente a prestar atención a la configuración y funcionamiento del lenguaje pues, según observa Nietzsche, “una vez dadas las palabras, los hombres creen que debe corresponderles algo”². Como veremos, el uso del lenguaje contribuye a consolidar el

² Fragmento póstumo 23 [163]. Incluido, entre otros textos no publicados de la misma época, en la edición de *Humano, demasiado humano* que se usa en este trabajo.

pensamiento metafísico en la medida en que cada palabra parece nombrar una esencia; en el momento de usar un concepto, sea el de un color, el de una valoración moral o el de una emoción como en nuestro ejemplo inicial, puede creerse que a cada uno de ellos le corresponde una abstracción inmóvil y permanente, de la que una realidad concreta y cambiante se hace partícipe: «la bondad» del bueno, «la tristeza» del que está triste o, incluso, algo así como «la azulidad» de un objeto azul.

De este modo, las palabras pueden crear la idea de que hay algo más allá del mundo móvil, en donde las cosas a veces se ven azules, a veces verdes, y que se establece como un punto de referencia eterno y verdadero; en este sentido, el uso del lenguaje sería uno de los caminos, quizá el más importante, para establecer y fijar los discursos metafísicos. Siguiendo a Nietzsche, podemos afirmar que las palabras se han convertido en una certeza en tanto nos han permitido consolidar la seguridad de que, aunque nuestra realidad sea siempre cambiante, podemos referirnos a otro entorno en donde las cosas siempre son iguales, azules, tristes o buenas. En el desarrollo de nuestro análisis, observaremos la manera en que Nietzsche, en sus textos, pone esta certeza lingüística y metafísica sobre la mesa de disección; al hacerlo, el filósofo determinará que las palabras deben considerarse como un problema y no como una solución, en la medida en que ellas se constituyen como un tejido histórico que ha hecho perdurable un conjunto de modos de pensar, desplazamientos y errores.

El problema del lenguaje, entendido aquí como el cuestionamiento por cuál es el referente de las palabras y qué función cumplen ellas en la relación del hombre con el mundo y con la conciencia de sí mismo y de las cosas, está íntimamente ligado con el modo en que conocemos y valoramos las cosas haciendo uso de conceptos. Con el fin de seguir este problema, que está relacionado con las indagaciones que Nietzsche lleva a cabo en este periodo, necesitamos precisar algunos aspectos respecto de las características de los escritos del filósofo en esta época para, así, comprender el modo en que ocurrirá la reflexión sobre el lenguaje y cómo ésta se enmarca en las preocupaciones e intereses de la reflexión.

En este sentido, encontramos dos pilares de las investigaciones del periodo medio de Nietzsche: por un lado, se presenta la necesidad de llevar a cabo el análisis de los discursos metafísicos y morales desde la perspectiva de la filosofía histórica, en la medida en que ella nos permitirá comprender la proveniencia y el entramado de estos discursos para, así, establecer el origen humano de todo lo valorado como superior. En segundo lugar, la exigencia de que este modo de filosofar esté acompañado del método de la ciencia, el cual permitirá que el análisis

adquiera el rigor y detalle necesario para dar cuenta de todas las sutilezas y desplazamientos que están presentes en los discursos metafísicos y morales. Con la comprensión de estos dos aspectos, contaremos con las bases para dar cuenta de la crítica lingüística en el periodo medio de la obra del filósofo alemán.

1.1. “El pecado original de los filósofos es la falta de sentido histórico”

La obra de Nietzsche ha sido agrupada de diversos modos y de acuerdo con diferentes criterios; una de las clasificaciones tradicionales es aquella que divide los textos en tres periodos: el de juventud, el periodo medio y el de madurez. En su análisis del periodo medio, Ruth Abbey indica que “la clasificación de la obra de Nietzsche en tres periodos fue acuñada por Lou Salomé, aunque este esquema se ha transformado a tal punto en un lugar común en la reflexión académica sobre Nietzsche, que rara vez se le otorga a ella el crédito”³ (Abbey xii). Esta organización se ha mantenido como punto de referencia en la medida en que admite acercarse a la obra de Nietzsche teniendo en cuenta la relación entre su vida y su producción, así como los temas e intereses que mantuvo en sus textos. De la misma manera, esta forma de periodizar sus escritos enfatiza el modo en que sus reflexiones se modificaron y se transformaron para llegar a constituir sus trabajos de madurez que son, habitualmente, los más discutidos y trabajados⁴.

Con el fin de comprender el modo en que se tejen los argumentos de obras de madurez, hace falta analizar el origen de los cuestionamientos que llevaron al filósofo a hacer tales afirmaciones y la manera cómo él llega a cada uno de estos problemas. La división de la obra de Nietzsche en esos tres periodos, el de juventud, el medio y el de madurez, recuerda que sus trabajos hacen parte de un proceso de pensamiento, razón por la cual no pueden ser vistos de manera aislada o desconectada sino siempre como parte de un corpus de textos que funciona de modo integral. Sin embargo, no sobra recordar que estas divisiones son únicamente herramientas explicativas que no

³ “The classification of Nietzsche's work into three periods was coined by Lou Salomé, although this schema has become such a commonplace in Nietzsche scholarship that she is rarely credited with it”. La traducción es nuestra.

⁴ Cfr. Abbey xi, Barrios 7

pretenden anquilosar el análisis ni reducir los múltiples matices que pueden encontrarse en la obra de Nietzsche⁵.

Con esta claridad, centraremos nuestra atención en lo que se ha denominado el periodo medio de sus escritos; Abbey enmarca este periodo con precisión al señalar:

Humano, demasiado humano (1878), “*Opiniones y sentencias varias*” (1879), “*El caminante y su sombra*” (1880), *Aurora* (1881), y los cuatro primeros libros de *La ciencia jovial* (1882). Estas tres obras constituyen lo que se ha llamado el periodo medio de Nietzsche. Este periodo se enmarca, por un lado, por el contraste con sus primeros escritos y su entusiasmo por Wagner y Schopenhauer; y, por el otro lado, por *Así habló Zaratustra* (1883) y sus trabajos subsecuentes⁶ (Abbey xi).

Estos cuatro textos, el primer volumen de *Humano, demasiado humano*, el segundo volumen compuesto por *Opiniones y sentencias varias* y *El caminante y su sombra*, así como *Aurora* y *La ciencia jovial*, contienen una serie de afirmaciones y reflexiones que se establecen como un puente entre los escritos nietzscheanos de juventud y aquellos de madurez. Ahora, es necesario aclarar que este grupo de obras no funcionan como un vínculo puramente cronológico o un eslabón prescindible, sino que estos escritos presentan los argumentos y pensamientos que derivan de sus textos de juventud y que sirven de base para su producción posterior, de modo que ellas mismas son un punto clave de comprensión de los planteamientos nietzscheanos. El periodo medio de la obra del pensador alemán es un lugar de análisis relevante y rico en elementos para la revisión de cualquier problema en el marco de su filosofía pues aquí encontraremos aspectos para reconstruir sus argumentos logrando un enfoque más completo y articulado de su pensamiento.

Con el deseo de analizar una línea de cuestionamientos en algunas de las obra de este periodo, como es el uso del lenguaje en nuestro caso, es necesario iniciar por la comprensión de los puntos que, aquí, articulan las ideas y planteamientos de Nietzsche. Iniciaremos, como ya lo anunciamos, con la presentación de su proyecto que adopta una perspectiva histórica que permita revisar, socavar, escarbar y reconstruir los orígenes de las abstracciones, valoraciones y prácticas humanas, de manera que sea posible reconsiderarlas a partir de la comprensión de su proveniencia.

⁵ Otras clasificaciones, con criterios diferentes, pueden encontrarse en: Montinari, M. *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra, 2003. O la que presenta la Sociedad Española de Estudios Nietzsche en <http://www.uma.es/nietzsche-seden/>. Vía: SEDEN; La obra de Nietzsche; Cronología.

⁶ “This ‘other’ Nietzsche is the author of *Human, All Too Human* (1878), “Assorted Opinions and Maxims” (1879), “The Wanderer and His Shadow” (1880), *Daybreak* (1881), and the first four books of *The Gay Science* (1882). These three works constitute what has come to be known as Nietzsche’s middle period. This period is demarcated at one end by contrast with his early writings and their enthusiasm for Wagner and Schopenhauer and at the other by *Thus Spoke Zaratustra* (1883) and subsequent works.” La traducción es nuestra; para la traducción de los títulos de las obras utilizamos las ediciones correspondientes citadas en la bibliografía.

Ahora, es necesario advertir que el llamado a acoger una perspectiva histórica no es sinónimo de realizar una historia cronológica; no se trata de reconstruir una serie de acontecimientos que permitan establecer una cadena temporal o trazar una línea del tiempo y, en este sentido, una historia de los discursos metafísicos. Tomar una perspectiva histórica significa destejer los conocimientos, verdades, abstracciones y valoraciones que constituyen los discursos metafísicos y morales, para rastrear su origen, su proveniencia, y con esto poder realizar una crítica del valor que se les ha concedido. La perspectiva histórica llevará a la búsqueda de la procedencia de los conceptos y verdades que componen estos discursos, un origen que la filosofía metafísica ha ubicado en entornos elevados y considerados como superiores, olvidando casi completamente sus orígenes «vergonzosos», esto es, simplemente humanos.

La necesidad de una filosofía histórica, en este sentido, se desarrollará a través de un análisis que no está anclado en una ciencia histórica que reconstruye la cronología, sino en una labor regresiva que opera buscando los restos casi desaparecidos de los orígenes humanos de aquellas cosas que el hombre considera que, en la actualidad, tienen un valor superior. Encontrar los orígenes humanos de los discursos metafísicos significa reconocer que sus contenidos no provienen de entidades esenciales eternas e inmóviles, sino una serie de desplazamientos, superposiciones y errores; como indica Foucault en su texto sobre la genealogía en Nietzsche, esta manera histórica de proceder en el análisis:

“No pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido (...). Seguir el hilo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones – o al contrario, los giros completos–, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros” (Foucault 27).

La perspectiva histórica se adopta, en el periodo medio, como el modo de proceder para dar respuesta a la necesidad de revisar de dónde proviene aquello que el hombre ha considerado como superior, trayendo a la luz el origen humano de todas estas valoraciones y, en esta medida, abriendo la posibilidad de hacer una crítica de tales contenidos y verdades considerados superiores. Ahora, si bien es en el periodo medio cuando esta exigencia histórica es precisada por Nietzsche y se vuelve un eje de sus planteamientos, el interés de ir al origen de una práctica humana para reconsiderar su valor y contenido se veía ya en sus obras de juventud. Aquí hace falta proceder con cautela pues, no obstante la cercanía en la intención que tienen los dos periodos, hay una distancia importante en el modo en que los textos de juventud dan curso a esta necesidad de rastreo regresivo, frente a la manera en que la perspectiva histórica funcionará en el periodo medio.

Intentaremos dar cuenta del cambio de actitud del periodo de juventud al periodo medio en lo que se refiere al interés histórico; con este fin revisaremos los planteamientos de *El nacimiento de la tragedia*, una de sus principales obras del periodo de juventud. En este texto estamos frente a un autor que busca revisar y destejer una práctica artística humana con el fin de poner en evidencia su proveniencia contradictoria, en tanto que una manifestación que parece armoniosa, racional y serena, como es la cultura griega, tiene su origen en fuerzas primitivas e incomprensibles.

En la obra sobre la tragedia Nietzsche inicia con la afirmación de que en el espíritu griego hay una colisión de dos impulsos: el dionisiaco y el apolíneo. La oposición entre embriaguez y sueño, arte musical y arte escultórico, Dionisos y Apolo, permite enunciar una gran contradicción que es esencial a la cultura griega y que permea todas sus expresiones. Dilucidar la dinámica existente entre los impulsos artísticos nos concederá la posibilidad de avanzar en la comprensión de las producciones estéticas de esta sociedad, a medida que se entiende el modo en que estos impulsos se constituyen y se articulan. El análisis de esta relación, de esta contradicción, permitirá entrever que, en el griego, “su conciencia apolínea le ocultaba ese mundo dionisiaco sólo como un velo” (Nietzsche NT 50).

Para llevar a cabo la tarea de explicar cómo los dos impulsos, tendencias o instintos [triebe]⁷ se implican y se relacionan o, en otras palabras, para poner en evidencia el diálogo existente entre estas dos visiones de mundo, se hace necesario rastrear sus bases y orígenes. Como lo expresa el autor: “Para comprender esto [el modo en que la conciencia apolínea oculta el mundo dionisiaco] tenemos que desmontar piedra a piedra, por así decirlo, aquel primoroso edificio de la cultura apolínea, hasta ver los fundamentos sobre los que se asienta” (Nietzsche NT 51).

De acuerdo con la tarea que se propone Nietzsche, para comprender la relación entre los impulsos apolíneo y dionisiaco es necesario “desmontar piedra a piedra”, esto es, destejer, revisar, escarbar, la cultura apolínea para poder llegar a sus orígenes. La comprensión de los cimientos del impulso apolíneo nos proporcionará la posibilidad de concluir que éste es sólo un velo que recubre y solapa una fuerza esencial que bulle en el fondo del espíritu griego; el manto del sueño, de la escultura, de la apariencia, cela el mundo de embriaguez, de la música y de la Voluntad, estableciendo una relación dialéctica entre los dos extremos de la antítesis y creando una relación necesaria dentro de una contradicción que es esencial al espíritu griego.

⁷ Como lo señala Andrés Sánchez Pascual en su traducción, *trieb* se entiende como instinto en la medida que significa una «tendencia hacia». También se traduce al español como «impulso», pues esta palabra implica un “deseo o motivo afectivo que induce a hacer algo de manera súbita, sin reflexionar” (Diccionario de la Real Academia de la lengua Española, Ed. 22. En adelante DRAE), lo que enfatiza el carácter primitivo de esta tendencia. En torno a la traducción de *trieb*, consultar nota 19 del traductor en *El nacimiento de la tragedia* (Ver bibliografía).

Sólo al escarbar en las bases del instinto apolíneo es posible ir encontrando los elementos para esclarecer su funcionamiento y, asimismo, su relación con el impulso dionisiaco. La actitud histórica que, como ya se señaló, no es cronológica sino que implica una búsqueda del origen con el fin de determinar la proveniencia del impulso apolíneo, lleva a Nietzsche a explorar el modo en que éste nace y a determinar que “el griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia, [y] para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos” (Nietzsche NT 52).

Apolo, dios solar, es símbolo de lo inteligible, lo lógico y lo racional; la cultura apolínea es el entorno del individuo y lo comprensible. Sin embargo, este mundo no tiene su origen, como se pensaría, en una fuerza igualmente racional y lógica sino que, en el momento de buscar de dónde nace este impulso, el autor señala que el mundo apolíneo funciona a modo de velo de Maya⁸ que cubre un fondo de movimiento primitivo, de fuerza trágica y terrible, donde fluye “indestructible la vida eterna” (Nietzsche NT 145). El griego necesita los engaños apolíneos⁹, el principio de individuación y la bella apariencia, para no ser aniquilado por la intensidad de esta fuerza que permanece oculta bajo la seguridad del impulso apolíneo¹⁰. Ésta sería la función del arte, permitir acceder a este trasfondo sin perecer, de manera que la vida se haga más llevadera. En este sentido, esta dinámica de opuestos constituye una metafísica del artista en la medida en que él puede redimirse en la apariencia que le permite no ser eliminado por el sufrimiento de la contradicción¹¹.

De esta suerte, Nietzsche establece la tragedia como el lugar en el que estas dos fuerzas se conectan en un escenario artístico y, de tal modo, la apariencia apolínea puede aliviar el ímpetu de lo dionisiaco. La tragedia griega, escrita por Esquilo y Sófocles, permite que las potencias incomprensibles de la necesidad de la vida se hagan presentes sin que nos destruyan; esto gracias a la figura del coro que funciona como el espectador de lo que presenta la tragedia. No somos nosotros quienes vemos cómo entra en el escenario el trasfondo dionisiaco de la vida, sino que es el coro trágico el que recibe y hace soportable “el sufrimiento de la contradicción”. De esta forma, la tragedia griega no es una expresión del espíritu primoroso y mesurado de los griegos, sino que es un revestimiento apolíneo de fuerzas que no alcanzamos a configurar; la sabiduría trágica consiste en el reconocimiento de ese fondo dionisiaco de la vida y la capacidad de hacerlo visible por medio de los velos apolíneos que lo tornan soportable.

⁸ Ver Nietzsche NT 42-45

⁹ Cfr. *Ibid.* 168

¹⁰ Cfr. *Ibid.* 45

¹¹ Cfr. *Ibid.* 31, Ensayo de autocrítica

Rastrear los fundamentos de la cultura apolínea trae, como consecuencia, la afirmación de la existencia de una fuerza primitiva, vital y terrible que subyace al mundo humano y que los griegos enfrentaron a través de la figura del dios de la apariencia¹². En esta época de juventud, Nietzsche sostendrá que “por debajo de esta realidad que nosotros vivimos y somos yace oculta una realidad del todo distinta” (Nietzsche NT 42), una realidad que no podemos conocer porque nos destruiría, pero que se mantiene como lo Uno primordial que encierra dolor y contradicción¹³. Esto que se encuentra en el fondo, es denominado el mundo de la Voluntad, un concepto que, aquí, tiene una fuerte influencia de la filosofía de Schopenhauer.

La contradicción propia del mundo de la Voluntad era experimentada en el mundo griego en la oposición de los dos impulsos artísticos; tal antítesis, para ellos, demandaba mantener el entorno de la apariencia para no perecer ante la necesidad del mundo de la Voluntad. Estas dos tendencias se exigían mutuamente y no podían excluirse: la vida que fluye necesita un manto que la mantenga velada, que actúe como un muro de contención de su fuerza, un recubrimiento que nos permita configurar este mundo que yace en el fondo, haciéndolo soportable y permitiendo que la vida avance. En el rastreo de los orígenes de la cultura antigua no encontramos, entonces, únicamente las bases de la razón y la lógica que son los equivalentes del mundo apolíneo sino que esta cultura se construye, fundamentalmente, sobre el movimiento vital e incomprensible de la Voluntad. La búsqueda de los orígenes, en este caso, lleva a Nietzsche a afirmar que éstos no están en la apariencia, en la razón o en lo apolíneo, sino que los orígenes se encuentran en el fondo velado, en la fuerza vital e indómita de los impulsos contradictorios y salvajes, es decir, en lo dionisiaco.

Ahora, hay un momento en que esta dualidad se olvida y sólo queda visible el extremo de la apariencia y de lo inteligible, instante que encarna la figura de Sócrates. Según Nietzsche, gracias a Sócrates se instaura la concepción de un hombre teórico¹⁴ que confía plenamente en las potencias y posibilidades del impulso apolíneo como instinto racional y lógico, dejando de lado la poderosa verdad que fluye bajo él y que tiene su mejor expresión en la dialéctica de la tragedia ática. Presenciamos en este momento “una profunda representación *ilusoria*, que por primera vez vino al mundo en la persona de Sócrates, –aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser” (Nietzsche NT 127).

¹² Cfr. *Ibid.* 43

¹³ Cfr. *Ibid.* 72

¹⁴ Cfr. *Ibid.* 126

Sócrates personifica la supremacía de la ciencia, la teoría y, con ellas, del optimismo lógico-racional; esto permite afirmar que el mundo ha podido ser descifrado gracias al ejercicio de la razón, que se establece como la facultad humana más valorada. En consecuencia, todo producto de la capacidad racional del hombre, esto es, las verdades, los conceptos o los juicios, adquieren de la misma manera un valor superior¹⁵ en la medida en que son ellos los que permiten al hombre comprender y dar forma a todo lo que le rodea. Por esto, Sócrates se erige como “un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal” (Nietzsche NT 128) pues con él el instinto, entendido como fuerza no racional, es señalado como motivo de error y de maldad¹⁶, y queda relegado del campo del pensamiento¹⁷, mientras que la capacidad del hombre para entender el mundo, para conocerlo, se fija como la expresión directa de su esencia.

Con base en esta idea, Nietzsche afirma que con Sócrates y lo que él personifica, muere la posibilidad de una sabiduría trágica en la medida en que la fuerza oscura que impulsa la vida es descartada con la idea de que puede ser controlada, medida y encauzada. La ciencia acaba con la sabiduría trágica pues neutraliza el impulso dionisiaco al depositar toda su confianza en las potencias racionales e intelectuales del hombre, que todo lo entiende y lo configura, incluso sus fuerzas más irracionales e incomprensibles. Con el nacimiento de la ciencia el hombre teórico se vuelve un espectador reflexivo de la tragedia; el coro pierde su papel de hacer soportable la fuerza de la necesidad y el sufrimiento en la medida en que ya no es el único presente, sino que ahora hay otro espectador que adopta una mirada crítica. El hombre de ciencia, que observa la tragedia desde una perspectiva racional, ya no puede ver en la escena una muestra del mundo de la Voluntad, sino que observa un juego de personajes que ya nada dice de lo que bulle en el fondo de la vida.

En *El nacimiento de la tragedia* se pone en acto el interés por excavar en las bases del impulso apolíneo para comprender su origen y concluir que debajo de él fluye eternamente lo Uno primordial que queda como una realidad más verdadera y, sin embargo, inaccesible. Después de irse al origen del impulso apolíneo y comprender su proveniencia, el desprecio del hombre teórico por las fuerzas del instinto, esto es, las fuerzas no racionales, y su exaltación de sus facultades intelectuales no puede dejar de ser considerado como un error producto del olvido. Como lo señala Sloterdijk en su análisis de *El nacimiento de la tragedia*, con este texto “parece como si se les exigiera a todos los entusiastas del mundo griego reconocer que todo este bello mundo de hombres

¹⁵ Cfr. *Ibid.* 129

¹⁶ “(...) la creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí” (Nietzsche NT 129).

¹⁷ Cfr. Nietzsche NT 116-117

apolíneos representa un teatro dionisiaco de travestidos [sic], y que, en el futuro, no cabe fiarse de la claridad edificante del reino de luz apolíneo” (Sloterdijk 61).

La labor de rastreo que Nietzsche lleva a cabo en *El nacimiento de la tragedia* desemboca en la conclusión de que el impulso apolíneo no puede considerarse como el centro de la cultura griega pues su origen, existencia y funcionamiento está determinado por una tendencia opuesta, contradictoria y más verdadera constituida por el impulso dionisiaco. El trabajo histórico consiste, aquí, en el proceder regresivo de análisis que pretende redescubrir un origen que se ha olvidado y cuya comprensión es necesaria para entender el modo en que se han constituido algunos juicios humanos. En otras palabras, para entender por qué el hombre teórico vive en una “representación *ilusoria*” cuando cae en el optimismo de creer que sus facultades racionales le permiten acceder a la verdad del mundo, hace falta entender que el impulso apolíneo surge y se mantiene sólo como una manera de hacer soportable las fuerzas constitutivas del impulso dionisiaco, esto es, la fuerza de la Voluntad, la fuerza de la vida. La tarea histórica de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* resulta en un llamado a los modernos a recuperar la sabiduría trágica frente al conocimiento socrático; el acto de irse a los orígenes permite poner en evidencia que, con el fin de comprender lo que hemos dado por llamar razón y ciencia, es necesario tornar la mirada hacia el mundo de los impulsos y de la Voluntad, que permanece oculto y sólo puede aflorar a través de la apariencia y el arte.

De esta manera, el interés por destejer el impulso apolíneo y realizar la búsqueda de su origen en la cultura griega, resulta en una crítica a la cultura alejandrina, la actitud científica y el hombre teórico, en la medida en que se pone en evidencia su proveniencia instintiva e irracional. Pero la perspectiva histórica en este texto no se limita a escarbar en el pasado sino que trae ese análisis al presente; de alguna manera, la necesidad de realizar una búsqueda de los orígenes sólo cobra sentido si esta tarea logra producir un efecto en el presente y el futuro. Esta exigencia que se le hace al análisis histórico, derivada de lo que Nietzsche llamará una actitud intempestiva, se precisa en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; recorrer algunos de los planteamientos de esta obra nos permitirá alcanzar una mejor comprensión de las bases que sustentan el proyecto histórico que el filósofo propondrá en el periodo medio de su producción.

Este texto, la segunda de cuatro consideraciones intempestivas, fue escrito cuatro años antes que *Humano, demasiado humano I* y gira en torno al tema de la historia como ciencia. Allí Nietzsche nos recordará que su interés por la historia no tiene la intención de reconstruir una cronología, ni de fijar eventos pasados que resultan inmóviles y lejanos. La historia debe servir

para la vida, debe permitir “actuar contra y por encima de nuestro tiempo a favor, eso espero, de un tiempo futuro” (Nietzsche SUP 39). A este comportamiento Nietzsche lo llama intempestivo y, con él, abre un espacio a la perspectiva histórica como una posibilidad de servirse del pasado para favorecer el tiempo futuro, de modo que la historia no se convierta en un catálogo polvoriento de acontecimientos estáticos que yacen en la memoria, sino que sea una suerte de luz que sirva de guía para la acción y para la vida, permitiendo siempre el movimiento prospectivo.

Este aspecto va en consonancia con lo que Nietzsche presentaba en *El nacimiento de la tragedia* en tanto que se reconoce la importancia de recoger, recuperar y socavar los orígenes de un impulso humano para, así, comprenderlo y poder hacer de esta comprensión un beneficio para el futuro. La perspectiva histórica que Nietzsche asume en este texto sólo tiene sentido en la medida en que sea intempestiva, esto es, que sus resultados sean dicentes para los hombres modernos. Lo intempestivo implica que es inactual, que está fuera de tiempo, que trae el pasado de manera casi inoportuna, pero siempre buscando hacer de él una fuerza para el presente y en favor de la vida. En este sentido, irse al origen del impulso apolíneo en el mundo antiguo sólo tendrá validez en la medida en que esta historia sea relevante para el ahora y para la acción futura; irse al origen de la tragedia en la cultura griega pone sobre la mesa una hipótesis sobre el nacimiento de la cultura, un planteamiento que es útil para la comprensión del presente y que hace posible su modificación¹⁸.

Ahora, la afirmación de la necesidad de mantener una actitud intempestiva frente a la historia, tiene como supuesto el reconocimiento del hombre como un ser histórico, un ser que necesita recordar. El hombre, contrario al animal, es un ser histórico que recuerda y que se ata al pasado desde su presente. Lo intempestivo consiste en lograr que este vínculo con el pasado favorezca siempre la existencia futura, dejando de lado la actitud teórico-científica de la historia que, al objetivarlo, convierte al pasado en una materia estéril; la historia como ciencia no trae ningún beneficio al hombre sino que lo estanca, lo enferma, lo envejece. Después de tantos años de «formación» histórica, el hombre moderno se ha convertido en un esclavo de la historia, que sólo le ofrece la visión del pasado como un panorama anquilosado y yermo; por esto es importante recuperar el pasado como fuerza, como impulso que permita irrumpir en el presente y lo transforme. Éste es el caso de *El nacimiento de la tragedia* que no trata de hacer una «historia» de la cultura griega en el sentido académico sino que intenta recuperar la sabiduría trágica y, comprendiéndola, traerla al presente para transformar el saber científico de la modernidad.

¹⁸ Cfr. *Ibíd.* 26 – 27, 32 – 33 Ensayo de autocritica.

Tal actitud intempestiva reclama reconsiderar lo que se ha entendido como «formación histórica», es decir, el saber enciclopédico que da cuenta de unos hechos pasados que se encuentran anquilosados. La historia como disciplina académica cree que puede acceder a un pasado objetivo, estático e inmóvil, que se presenta como un conjunto de informaciones que son iguales para todos los que se acerquen a ellas. Pero los historiadores no se dan cuenta que lo único que hacen es interpretar el pasado, leerlo bajo los criterios vigentes y es esta lectura lo que llaman «objetividad»; como lo afirma el autor: “Estos ingenuos historiadores denominan «objetividad» justamente a medir las opiniones y acciones del pasado desde las opiniones comunes del momento presente: aquí ellos encuentran el canon de todas sus verdades” (Nietzsche SUP 88-89). La ciencia histórica se construye en torno al concepto de objetividad presumiendo que al historiador le es posible situarse frente al pasado y contemplarlo en su pureza, cuando, en realidad, no hay manera de acercarse al pasado como un pozo de aguas puras, incorruptas o libres de la contaminación de las interpretaciones de quien allí abreva; siguiendo a Nietzsche, en la ciencia histórica “la «objetividad» a menudo no es más que una palabra” (Nietzsche SUP 92).

Ahora bien, aunque la historia debe convertirse en una manera de traer el pasado al presente de manera inactual, irrumpiendo en él para servir de fuerza para la acción, un exceso de historia, de pasado, puede pesar demasiado en el presente y anquilosar la acción. En la *Segunda intempestiva* Nietzsche señala que el pasado y lo histórico deben ser una fuente de luz que permita que la vida siga avanzando, pero que el derroche de esta luz y de la ciencia histórica es perjudicial para la vida. Esto significaría que siempre es necesaria una cierta proporción de oscuridad, de olvido, de ignorancia, para que la vida siga su curso, pues “*existe un grado de vigilia, de rumia, de sentido histórico, en el que se daña lo vivo para, finalmente, quedar destruido (...)*” (Nietzsche SUP 43). La vida necesita un nivel de luz para avanzar, un grado de historia, pero, del mismo modo, requiere una porción de oscuridad para no ser aniquilada, necesita una atmósfera de misterio que la conserve¹⁹. La vida exige unos límites concretos y cerrados de conocimiento para seguir su camino y, por esto, la historia en exceso, puede resultar perjudicial.

Así, tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en la *Segunda intempestiva* se mantiene la afirmación respecto de la necesidad e importancia de conocer, reconstruir y recuperar los orígenes de algunos aspectos de la cultura humana, no con una intención teórica que busque edificar un «saber» de un tiempo pasado, sino con el fin de poner en movimiento las acciones de los hombres del presente y del futuro. Ahora bien, se hace evidente en los dos textos la idea de que, en esta

¹⁹ Cfr. Nietzsche SUP 43, 45 - 46

labor de conocer los orígenes, queda una realidad que permanece velada y oculta en la oscuridad. En *El nacimiento de la tragedia* lo que queda en el fondo es la fuerza vital que fluye bajo el impulso apolíneo, el mundo de la Voluntad que subyace inaccesible e incognoscible y que sólo aflora a través de la tragedia; el camino que busca ir al origen del impulso apolíneo desemboca en el mundo dionisiaco, que está más allá de las posibilidades de configuración de la razón, quedando inalcanzable en su pureza y, por ello, permanece en la oscuridad.

En la *Segunda intempestiva*, por otro lado, es claro que el sentido histórico del hombre debe ser una luz que alumbre la acción presente y futura, pero no debe ser demasiado brillante pues esto aniquila la vida. Nietzsche afirma que si bien “*lo ahistórico y lo histórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, (...) la capacidad de poder sentir de manera no histórica es mucho más importante y originaria en la medida que constituye el fundamento sobre el que puede en general desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande, algo, en definitiva, auténticamente humano*” (Nietzsche SUP 45). La perspectiva histórica debe mantenerse con cautela, cuidando que ésta no inunde el entorno de la vida pues corremos el riesgo de acabar con el campo para que se desarrolle lo humano; el sentido histórico debe mantenerse en una esfera limitada, dejando el resto del horizonte en la oscuridad o, en otras palabras, en el olvido.

De este modo, a partir de los dos textos de juventud podemos concluir que existe la necesidad de adoptar una actitud histórica que permita ir al origen de las prácticas humanas, del impulso apolíneo por ejemplo, con el fin de que la comprensión de su proveniencia nos permita actuar en el presente y en el futuro. No obstante, esta mirada histórica, que va hacia atrás, destejiendo, no lo comprenderá todo, no podrá iluminarlo todo; es necesario que quede una esfera oscura, incomprensible, en donde surge la vida y todo lo humano, como es el caso del mundo de la Voluntad. Este intento de desplegar una actitud histórica que recupere los orígenes se extenderá al periodo medio, convirtiéndose en un proyecto en *Humano, demasiado humano I*; aquí Nietzsche afirmará con precisión que la filosofía histórica es el único camino que hace posible adoptar una actitud crítica respecto de las abstracciones, conceptos y valoraciones humanas.

Sin embargo, *Humano, demasiado humano I* se establece como un punto de quiebre respecto de los textos de juventud, marcando el inicio del periodo medio. Si bien el proyecto histórico de esta obra sigue la línea intempestiva, esto es, la idea de hacer historia para beneficio del futuro, Nietzsche ya no aboga por la necesidad de mantener una esfera de «oscuridad ahistórica» alrededor del campo incomprensible donde nace la vida y lo humano, manteniéndolo como una realidad oculta que subyace a aquella que envuelve al hombre. *Humano, demasiado humano I* se

erigirá como una fuerte crítica a la perspectiva metafísica que el autor construyó en *El nacimiento de la tragedia* y cuestionará la necesidad de mantener velado e incomprensible el origen de lo humano como lo formuló en la *Segunda intempestiva*.

El proyecto histórico en el periodo medio de la obra de Nietzsche cobra una nueva dimensión cuando se acepta que en el origen no se encuentra la verdad entera que yace oculta y se abandona, a la vez, la seguridad en la existencia de «otra realidad» inmóvil ubicada más allá del mundo perceptible. Este enfoque que adopta la propuesta histórica pasará, en el periodo medio, por tres momentos importantes: por una parte, en *Humano, demasiado humano I* el proyecto se construirá como una batalla con lo grandes discursos metafísicos y los grandes conceptos, con el objetivo de poner en evidencia que en su origen sólo hay contenidos humanos. Un segundo momento se elabora en *Humano, demasiado humano II*, texto compuesto por *Opiniones y sentencias varias* y por *El caminante y su sombra*, en donde Nietzsche afirma que al estar entretenido con las esferas más altas que alojan los grandes principios, ha dejado de lado todo lo que al hombre le es más próximo. Con este reconocimiento, el proyecto histórico toma una nueva dirección, dejando de lado las preocupaciones por refutar los orígenes esenciales y centrando su atención en el modo en que las producciones humanas han devenido valiosas, superiores o verdaderas. Este será el modo en que *Aurora*, en un tercer momento, ejecuta la tarea de la historia, pues aquí el filósofo se ocupará de cómo los juicios de los hombres llegan, con el tiempo, a llenarse de razón y se tornan en verdades inmóviles que parecen eternas.

Entonces, con el fin de seguir el proyecto histórico que propone Nietzsche en el periodo medio necesitamos dar cuenta de cada uno de estos tres momentos. Así nos encontramos, en primer lugar, con *Humano, demasiado humano I*, un texto que surge de la ruptura del filósofo con muchas de sus filiaciones anteriores. Es, en sus palabras, el monumento de una crisis²⁰, el producto de su desilusión frente al proyecto wagneriano, el distanciamiento de la filosofía de Schopenhauer, sus conflictos con su cátedra en Basilea y su enfermedad. Hasta el momento, sus textos planteaban y defendían la existencia y necesidad de una región oscura e incognoscible, pero más real que el mundo de cosas comprensibles en el que se mueve el hombre. Se suponía la existencia de una zona que quedaba fuera de las posibilidades de análisis, cubierta por un velo o por una capa de oscuridad, pero cuyo desconocimiento era necesario para mantener la vida, pues el exceso de saber podía aniquilarla. *Humano, demasiado humano I*, en cambio, muestra un “espíritu inmisericorde, que conoce todos los escondites en que el ideal tiene su casa – en que tiene sus mazmorras y, por decirlo así, su última seguridad. Una antorcha en las manos, la cual no da en absoluto una luz «vacilante»,

²⁰ Cfr. Nietzsche EH 79

es lanzada, con una claridad incisiva, para que lo ilumine, a ese inframundo del ideal” (Nietzsche EH 80).

Este texto se construirá con base en la misma necesidad histórica de irse a los orígenes, sólo que aquí esta historia no resulta en una confirmación de la creencia en una realidad oculta e inalcanzable y, no obstante, más verdadera. Por el contrario, el proyecto de la filosofía histórica en el periodo medio se llevará a cabo como el intento de lanzar una antorcha en esa región oscura donde vivía el ideal, el sustrato esencial o la Voluntad, para iluminarla y darse cuenta que allí no había nada que los hombres no hubieran puesto de antemano. La búsqueda de los orígenes antes de *Humano, demasiado humano I* se llevaba a cabo, de acuerdo con Safranski, bajo la perspectiva metafísica desde la cual “el comienzo, el origen, el fundamento del nacimiento contiene la verdad entera, de que allí se da el verdadero ser, la integridad, la pureza, la plenitud”. Ahora, en contra de este origen sublime, *Humano, demasiado humano I* defenderá “la hipótesis de que lo inicial no es sino contingencia e indiferencia, desde donde pueden desarrollarse las configuraciones más refinadas, complejas y henchidas de sentido” (Safranski 181).

En este primer momento del proyecto histórico del periodo medio el origen de las abstracciones y valoraciones humanas ya no queda sumergido en una región insondable sino que es traído a la luz con el fin de determinar que todo su contenido ha devenido y que no es de ninguna manera esencial o verdadero, sino que es producto de una historia azarosa y contingente o, lo que es lo mismo, de una historia humana, demasiado humana. La búsqueda del origen permitirá hacer una crítica de las valoraciones y modos de pensar metafísicos, en los que el mismo Nietzsche había caído en su juventud, para adoptar una actitud de análisis riguroso y cuestionamiento combativo. La luz que se derrama sobre las «mazmorras del ideal» no es parte de un actuar pasivo que sólo quiere observar mejor, sino que es el movimiento de un proceder crítico que busca desentrañar el origen de ciertos conceptos y valoraciones con el fin de comprender el modo de pensar metafísico y su necesidad de desdoblar el mundo.

Aquellas “cosas valoradas como superiores”²¹ de las que se ocupan los discursos metafísicos, morales, religiosos y estéticos son el objeto de estudio en *Humano, demasiado humano I* y, a medida que Nietzsche escarba en su proveniencia aparentemente elevada, inmóvil y verdadera, el filósofo va determinando que sus orígenes resultan, por contraste, viles y hasta vergonzosos. Se pensaba que estas cosas valoradas como superiores provenían de una esencia o «cosa en sí», pero ahora se acepta que “todo ha devenido; no hay datos eternos; lo mismo que no

²¹ Cfr. Nietzsche HDH §1

hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el filosofar histórico y con éste la virtud de la modestia” (Nietzsche HDH §2)

Será objetivo de la filosofía histórica enfrentar sin miramiento todo concepto, abstracción y valoración humana, escudriñando sus contenidos, determinando su proveniencia y, en esta medida, adoptando una posición crítica frente a ellos. Como lo señala el autor, ésta no es una tarea fácil, pues hace falta estar dispuestos a afrontar todas las posibles consecuencias del conocimiento alcanzado, incluso si esto implica poner en duda o destruir todo aquello en lo cual los hombres han depositado su fe y, por lo tanto, su seguridad y su confianza. Por esto, ha sido una constante en los hombres no querer realizar un análisis riguroso de la proveniencia de sus valoraciones. A “la humanidad le gusta desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos” (Nietzsche HDH §1); para llevar a cabo el proyecto histórico se exige, en cierto modo, estar “casi deshumanizado”²², abandonar cualquier pretensión metafísica y estar en la capacidad de tomar la difícil actitud de la modestia.

Humano, demasiado humano I queda, según Nietzsche, como “monumento de un rigurosa autodisciplina, con la que puse bruscamente fin en mí a toda patraña superior, a todo «idealismo», a todo «sentimiento bello»” (Nietzsche EH 84). El proyecto histórico que Nietzsche emprende aquí con el objetivo de socavar las bases de la comprensión metafísica de la realidad, acaba con las pretensiones de encontrar algo permanente o absoluto. Ahora, aunque la filosofía histórica sigue siendo el camino de análisis en *Humano, demasiado humano II* y en *Aurora*, ocurre un desplazamiento en el objeto de análisis y, de esta manera, el proyecto que el filósofo había iniciado tomará una nueva forma, completando parcialmente la tarea que se había trazado.

Atendemos, así, al segundo momento del proyecto histórico en este periodo. En *Opiniones y sentencias varias* y *El Caminante y su sombra*, textos que conforman *Humano, demasiado humano II*, el punto de partida es la afirmación que se ha construido respecto de la inexistencia de orígenes esenciales. Nietzsche ya ha demostrado cómo en el origen de las prácticas de los hombres no encontramos sino contenidos humanos, por lo que cataloga de resabio, esto es, de mala costumbre o vicio pertinaz, la tendencia de la humanidad a creer en explicaciones metafísicas: “Glorificar el origen: ese es el resabio metafísico que reaparece en el examen de la historia y hace creer terminantemente que en el comienzo de todas las cosas está lo más valioso y esencial” (Nietzsche CS §3).

²² Cfr. *Ibid.* §1

La claridad alcanzada y el trayecto recorrido por Nietzsche en *Humano, demasiado humano I* le permiten cambiar la dirección del proyecto histórico cuando señala cómo, por estar entretenidos con los grandes principios, por tener la mirada fija en las cosas «más altas», se han despreciado “todas las cosas que de hecho el hombre toma por más importantes, (...) todas las cosas más próximas” (Nietzsche CS §5). Nietzsche pone en evidencia la inclinación del hombre a mantener la vista en las “cosas más importantes”, aquéllas elevadas y verdaderas, descuidando lo que está cerca, lo que compone su vida cotidiana. Brusotti, en su artículo sobre el periodo medio, relaciona este reconocimiento con el estado de salud de Nietzsche, que lo lleva a mirar su propia obra: “El filósofo, atormentado por su enfermedad reflexiona hasta los más mínimos detalles sobre cómo darle forma a la vida cotidiana –sobre la dietética, en sentido griego–” (Brusotti 28). El conocimiento «de las cosas primeras y últimas»²³ ha devenido innecesario e inútil, mientras que el comer, el dormir, el vestir, el trato con otros²⁴, se torna mucho más importante en el marco de la vida; con esto, la mirada desciende de las altas esferas al campo de la vida diaria, haciendo historia no de los grandes temas sino de lo próximo y cercano.

De tal suerte, Nietzsche ha determinado que en el origen de lo que se consideraba superior no hay otra cosa que componentes humanos que, vistos desde las alturas de las cosas valoradas como superiores, resultan orígenes viles, casi vergonzosos. En el reconocimiento de la contingencia del origen metafísico, éste deja de ser relevante y puede ahora observarse lo que está más cerca. En el aforismo §44 de *Aurora*, el filósofo señala cómo con la comprensión del origen éste pierde su significado y trascendencia.

(...) antiguamente los investigadores, cuando buscaban el camino que llevara hacia el origen de las cosas, siempre suponían que acabarían encontrando algo que fuera de inestimable significado para toda acción y juicio; (...) mientras que hoy, por el contrario, cuando de nuevo visitamos el origen, menos participamos con nuestros intereses en él (...). Con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen, mientras que lo próximo, lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran variedad de colores (...). (Nietzsche A §44)

Una vez se ha aceptado que en el origen sólo encontraremos contenidos humanos que han devenido, este origen que se consideraba nuclear, la «cosa en sí», ya no resulta tan importante ni devela ningún secreto respecto de la constitución del mundo. Reconocer la irrelevancia de la búsqueda del origen esencial permitirá dirigir el análisis hacia otro objeto: lo que en términos de la vida y la experiencia es más próximo y, por lo tanto, está más lleno de significado. En este sentido,

²³ Título de la primera parte de *Humano, demasiado humano I*.

²⁴ Cfr. Nietzsche CS §5

el proyecto histórico que, en el periodo medio, inició como una batalla con los orígenes esenciales puede, en *Aurora*, aterrizar lejos de los grandes temas metafísicos para dedicarse a lo que parece más cercano y próximo al hombre, esto es, sus sentimientos y valoraciones respecto de la vida, de sí mismo y de los otros. Como afirma Brusotti, “una vez los errores básicos de la moral y de la metafísica han sido refutados, al espíritu libre le queda como tarea, ante todo, la historia de los sentimientos y las representaciones morales” (Brusotti 27).

Nietzsche establece, en el prólogo que escribe a *Aurora* cinco años después de su redacción, que la moral ha sido la Circe de los filósofos, esto es, una figura atrayente y embaucadora²⁵, que actúa como una autoridad ante quien “no *está permitido* reflexionar ni, aún menos, discutir” (Nietzsche A §59). *Aurora* recoge, como lo indica su subtítulo, “los pensamientos sobre los prejuicios morales” y busca señalar cómo se han originado y consolidado las valoraciones y sentimientos morales, prestando atención a la manera en que ellos obedecen a inclinaciones que nada tienen que ver con lo elevado y puro, sino que provienen de motivaciones que, en contraste, resultan vergonzosas e insensatas. En este texto, presuponiendo las afirmaciones de *Humano, demasiado humano I y II*, la filosofía histórica ya no busca justificar el origen humano de los sentimientos, juicios y conceptos morales, sino que pretende rastrear la historia que ellos esconden, la manera en que han devenido llenándose de significado y valor.

El aforismo que abre *Aurora* nos presenta, de manera sucinta, el proyecto histórico que se llevará a cabo con las prácticas morales:

Racionalidad retrospectiva.- Todas las cosas que viven mucho tiempo se han impregnado paulatinamente tanto de razón que parece inverosímil que su procedencia sea insensata. ¿No se siente esa exacta historia como algo paradójico y ofensivo? ¿No *contradice* el buen historiador en el fondo continuamente? (Nietzsche A §1).

Aquí Nietzsche presenta dos aspectos centrales del análisis que presentará *Aurora*. En primer lugar, parte de la aceptación del origen insensato de las cosas que han vivido mucho tiempo, una conclusión construida en las obras que preceden este texto. Ahora, es importante indicar que ya tenemos claridad sobre cómo el adjetivo «insensato» no evidencia un juicio sobre el alto o bajo valor intrínseco el origen, sino que su uso deriva del contraste con los orígenes esenciales que se presuponían. En segundo lugar, Nietzsche señala en este aforismo cómo la razón, la justificación y el concepto son contenidos que se agregan a las cosas con el tiempo, de manera que pueda explicarse y sustentarse una valoración que, en su origen, no es tan racional, lógica o necesaria.

²⁵ Cfr. Nietzsche A, prólogo, nota 8

Si ya hemos aceptado que las prácticas humanas se originan a partir de un elemento vil²⁶, aquí se precisa que es su larga vida lo que permite que, poco a poco, se vaya borrando y olvidando esa proveniencia insensata y vergonzosa, hasta que a esta práctica que ha vivido mucho tiempo se le llena de razón. De este modo, la labor de la filosofía histórica, como se plantea en *Aurora*, será destejer el tiempo de vida y de racionalización de las prácticas morales, para determinar su origen vil y los procederes que las han hecho devenir sensatas, es decir, la manera en que se han llenado de justificación y valor. Este acto de recuperar los orígenes no se erige como un juicio, es decir, no establece una valoración respecto de la bondad o maldad de los hombres con base en la proveniencia de los sentimientos y prácticas morales. La labor histórica pretende, en cambio, constatar que tales orígenes son simplemente humanos, no esenciales o elevados, y que toda justificación racional y lógica de las motivaciones morales en el hombre es un producto agregado que, con el tiempo, se consolida y se hace incuestionable.

De esta suerte, el planteamiento del proyecto de la filosofía histórica en el periodo medio de la obra de Nietzsche se construye como un camino para analizar el modo en que nuestros conceptos, valoraciones y abstracciones no provienen de un mundo más verdadero que el entorno cambiante que nos envuelve, sino que fueron creados por nosotros y son producto de una historia que las ha ido llenando de contenido. Con esto, Nietzsche exige a los filósofos tener “sentido histórico”²⁷ lo que implica, como vimos, abandonar los modos de pensar metafísicos y, a partir de la búsqueda y comprensión de los orígenes, adoptar una visión crítica del pasado y el presente, siempre con el fin de impulsar la acción y poner en movimiento el futuro.

1.2. “Aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y por la historia”

Ya determinamos las implicaciones y momentos de desarrollo del proyecto histórico que Nietzsche emprende en el periodo medio de su obra. Ahora es necesario determinar las características y aportes de la ciencia al proyecto pues ella, como anunciamos, es el segundo pilar del análisis en esta fase de su pensamiento. Ya mencionamos cómo en el periodo de juventud Nietzsche rechaza la perspectiva socrática que se define por la mirada racional y científica, y

²⁶ Cfr. Nietzsche HDH §1

²⁷ Cfr. Nietzsche HDH §2

defiende la necesidad de abordar la existencia desde una sabiduría trágica que permita recuperar el trasfondo dionisiaco. Allí, la ciencia se asocia a la cultura alejandrina y al hombre teórico, de manera que es una manera de neutralizar la fuerza que emana del mundo de la Voluntad y que da origen a la vida; la ciencia acaba con la tragedia, es decir, con la posibilidad de entrar en contacto con el mundo dionisiaco que mueve lo humano.

En este sentido, puede observarse un cambio de actitud en el periodo medio, pues aquí Nietzsche declarará la necesidad de recurrir a los procedimientos de las ciencias naturales para poner en acto la filosofía histórica, en tanto que ellas proporcionan la posibilidad de aportar al análisis el rigor, detalle y precisión que demanda el proyecto de análisis de los discursos metafísicos y morales. La exigencia consiste en recurrir a una mirada científica que, en comunión con el sentido histórico, pueda llevar a cabo la labor de evidenciar que, tras aquello que se ha valorado como superior, no encontraremos ningún sustrato esencial sino sólo un tejido de impulsos, sentimientos e inclinaciones humanas.

Nietzsche propone recurrir a la ciencia como una forma de proceder, como un método o una manera de acercarse al objeto de estudio; no se trata de un corpus de saberes o conceptos, es decir, lo que le interesa de la ciencia no es su carácter positivo, sino los hábitos de pensamiento que puede crear y la posibilidad de adoptar un cierto modo de acercarse a la vida. En este sentido, el método de la ciencia funciona como una manera de proporcionar rigor y precisión al análisis, como un modo de limpiar el filosofar histórico de todo resabio metafísico, haciendo viable el surgimiento de una forma determinada de pensar que permita desentrañar los componentes psicológicos humanos que se ocultan tras los discursos metafísicos y morales. En *Humano, demasiado humano I* Nietzsche afirma:

(...) la antigua filosofía (...) siempre eludió con pobres subterfugios la investigación del origen y la historia de los sentimientos morales. Con qué consecuencias puede verse ahora muy claramente tras haberse comprobado con numerosos ejemplos cómo los errores de los más grandes filósofos tienen habitualmente su punto de partida en una explicación falsa de determinados actos y sentimientos humanos (...). Ahora es menester esa perseverancia en el trabajo que no se cansa de acumular piedra sobre piedra, piedrecita sobre piedrecita, es menester una comedida intrepidez para no avergonzarse de tan modesto trabajo y hacer frente a todo desdén hacia el mismo. (Nietzsche HDH §37).

“La antigua filosofía”, esto es, aquélla que se construía sobre explicaciones metafísicas, eludía las investigaciones en torno al origen de los sentimientos morales con subterfugios, con engaños. Como afirma Nietzsche en el aforismo §38 de *Humano, demasiado humano I*, los discursos metafísicos eran elaborados por “hombres tan «amasados» con brasa y espíritu” que es

necesario aplicar “compresas de hielo” para alcanzar los “medios de extinción y enfriamiento” que demanda la investigación sobre los orígenes de las cosas valoradas como superiores. Los procedimientos de la ciencia serán la manera de apagar los fuegos de la metafísica, proporcionando el rigor y cuidado que permitan ir poniendo “piedra sobre piedra, piedrecita sobre piedrecita”, con el cuidado y detalle que tiene un científico al manipular una muestra de sangre o un cultivo de bacterias, observando sin afán ni premura, sino con modestia y constancia.

Los procedimientos de la ciencia permitirán poner a los discursos metafísicos y morales en un portaobjetos bajo el microscopio, llevando a cabo un análisis cuidadoso y desapasionado; aunque los resultados de este estudio minucioso impliquen abandonar toda creencia en los orígenes elevados de lo que hemos considerado como superior, “no puede ahorrarse a la humanidad el cruel espectáculo de la mesa de disección psicológica y de sus escalpelos y pinzas” (Nietzsche HDH §37). El hombre, sus valoraciones, conceptos y abstracciones, van a desplegarse en una mesa de observación, se pondrán bajo una lente de aumento, se diseccionarán y se determinará su proveniencia y su historia.

La ciencia aporta a la filosofía histórica sus maneras de proceder, como son el rigor, el cuidado o la frialdad; las ciencias naturales servirán como un modelo de método al que Nietzsche recurre para limpiar el pensamiento de vicios metafísicos. Por esto se afirma que la ciencia no se concibe, en el periodo medio, como un discurso racional que permita dar cuenta de la naturaleza del mundo. Si en sus obras de juventud Nietzsche se inclinaba por la sabiduría trágica y el arte como medios de acceso a una realidad más verdadera que estaba velada, no se trata aquí de reemplazar el arte por la ciencia al afirmar que es ella la que nos permite aprehender la verdadera naturaleza del mundo. La ciencia es sólo “un procedimiento explicativo más riguroso que el que es propio de las explicaciones metafísicas, (...) [que recurren] a hechos y verdades eternas” (Barrios 13).

Desde esta perspectiva, es posible señalar algunas maneras de proceder que derivan de ciencias particulares, y que son tomadas como herramientas de análisis para llevar a cabo el proyecto histórico que inicia en *Humano, demasiado humano I* y que evoluciona en *Humano, demasiado humano II* y *Aurora*. Entre ellas podemos mencionar la química, la biología, la sociología, la psicología y la filología; cada una de estas ciencias contribuirá al quehacer de la filosofía histórica en la medida en que aporta maneras de proceder, conceptos o cuestionamientos que estructurarán y darán claridad y solidez a la filosofía histórica. Revisaremos, entonces, la contribución que estas ciencias particulares hacen al análisis, resultando relevantes para nuestra exploración.

En el primer aforismo de *Humano, demasiado humano I* accedemos a la formulación del proyecto histórico que sustentará toda la obra. Este texto inicial resulta fundamental en la medida en que pone en relación los ejes del modo de análisis que Nietzsche se propone llevar a cabo con los discursos metafísicos y morales. Por una parte, el autor formula la necesidad de poner en cuestión las explicaciones tradicionales de la metafísica; además, señala que esta labor se realizará utilizando la filosofía histórica acompañada del método de la ciencia, en este caso la química. Esta ciencia particular tiene un método que, al usarlo análogamente con los grandes discursos, permite buscar con mayor detalle y precisión los orígenes de lo que se ha valorado como superior.

Química de los conceptos y sentimientos. Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo en casi todos los respectos la misma forma de pregunta de hace dos mil años: ¿Cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y suponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la «cosa en sí». Por contra, la filosofía histórica, que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrarios, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón: según su explicación, no hay, en rigor, ni una conducta altruista ni una contemplación completamente desinteresada: ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo al más sutil observador le es factible todavía comprobar su existencia. Todo lo que necesitamos y que sólo gracias al nivel actual de las ciencias particulares puede sernos dado, es una *química* de las representaciones y sentimientos morales, religiosos, estéticos, lo mismo que de todas esas emociones que vivenciamos en nosotros en el grande o pequeño trajín de la cultura y de la sociedad, en incluso en soledad; ¿y qué si esta química llevara a la conclusión de que también en este ámbito los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados? ¿Tendrán muchos ganas de proseguir tales investigaciones? A la humanidad le gusta desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos: ¿no debe estar uno casi deshumanizado para sentir en sí la propensión opuesta?” (Nietzsche HDH §1)

De acuerdo con el texto, la pregunta por el origen ha tomado, en los últimos dos mil años, la forma del interrogante por el nacimiento de contrarios, es decir, por cómo puede una cosa surgir de su opuesto, cómo nace la verdad del error, por ejemplo. Esta cuestión del origen de los opuestos ha sido sorteada por la filosofía metafísica cuando afirma que no se trata de que algo nazca de su contrario, sino que las cosas que son valoradas como superiores tienen su origen en la «cosa en sí». La pregunta por cómo surge lo racional de lo irracional, la lógica de la ilógica, el altruismo del egoísmo o la verdad del error, obtenía su respuesta en la filosofía metafísica al suponer que lo valorado como superior, esto es, lo racional, la lógica, el altruismo y la verdad, no provenían de sus

opuestos sino de una esencia nuclear, más verdadera y pura; tal origen implicaba que estas cosas estaban llenas de valor y significado desde el inicio.

Al enfrentar la misma pregunta, la filosofía histórica que plantea Nietzsche deberá cuidarse de no caer en los viejos modos de pensamiento y es en este punto en que necesita armarse de los procedimientos de la química. Como señalábamos, la búsqueda del origen exige adoptar la observación detallada, minuciosa y precisa del científico, sin permitir que todas estas cosas valoradas como superiores nos engañen y, en consecuencia, apartando nuestra vista de esos efluvios distractores. Aquél que actúe como un químico podrá evitar las conclusiones metafísicas manteniendo un ojo riguroso que pueda detectar que los vapores más coloridos están compuestos de fundamentos viles sublimados. En este sentido, Nietzsche propone como modelo el proceder investigativo de la ciencia, concretamente de la química, para examinar las sublimaciones y determinar los componentes volatilizados que los constituyen.

En este sentido, cuando la historia adopta el proceder de la química abre la posibilidad de anular la pregunta por cómo nace algo de su contrario al afirmar que, de hecho, no existen tales contrarios. La pregunta por cómo surge algo de su contrario puede, entonces, ser evidenciada como incorrecta, en la medida en que se determina que no se trata de la existencia de algo que sea racional, lógico, altruista o verdadero en su esencia, contrario a lo irracional, ilógico, egoísta o erróneo, sino que todas estas cosas tienen la misma composición en diferente estado. En consecuencia, todas las cosas valoradas como superiores son sublimaciones²⁸, en sentido químico, del mismo elemento fundamental, sólo que éste se ha volatilizado al punto en que es difícil detectarlo.

Tal lenguaje se toma de la química y permite que la filosofía histórica, en su búsqueda y rastreo de los orígenes, no se empeñe en ascender a la «cosa en sí» como motivo y justificación de las cosas valoradas como superiores. Contrario a las explicaciones metafísicas que se engañaban con los vapores y creían que ellos provenían de algo más elevado, la filosofía histórica debe ocuparse de efectuar la sublimación inversa²⁹, esto es, devolver lo que está en estado gaseoso a un estado sólido intentando buscar los orígenes y llevando a cabo una “química de las representaciones y sentimientos morales, estéticos [y] religiosos”. El proceder de la química permite que el análisis histórico que realiza Nietzsche pueda estudiar las cosas valoradas como superiores, que son

²⁸ “Sublimar: Pasar directamente del estado sólido al de vapor”. DRAE.

²⁹ “Sublimación inversa: Proceso por el que un gas pasa directamente a sólido sin pasar por el estado líquido.”

Fundación Telefónica. *Educared*. http://www.educared.net/aprende/anavegar5/podium/images/B/1563/sublimacion_inversa.htm

volátiles y parecen más puras y livianas, para determinar que su origen es un elemento humano, que resulta terrenal y, por contraste, pesado y vil.

El análisis histórico se enriquece con el proceder del científico, del químico, convirtiéndose en un riguroso lente de disección que observa al microscopio todo aquello que los hombres han valorado como superior y determina, como sólo puede hacerlo un “sutil observador”³⁰, que en el origen de estas prácticas sólo hay contenidos humanos. Enfrentar el elemento vil de donde surgen todas las sublimaciones, esto es, las abstracciones, conceptos, sentimientos y valoraciones, implica cuestionar desde el principio todos los discursos morales, religiosos y estéticos que habían establecido unas escalas de valor. Ponerlos bajo el microscopio de la filosofía histórica exige eliminar toda tendencia a buscarles orígenes esenciales, puros y fundamentales, dando paso al reconocimiento y aceptación de que este origen es humano y estas valoraciones son producto del devenir. En otras palabras, no se trata de reemplazar un origen esencial por otro, es decir, trocar la «cosa en sí» por el elemento vil, sino eliminar la búsqueda de explicaciones en las realidades esenciales o los sustratos inmanentes que justifiquen el origen de lo que los hombres valoran como superior.

Nietzsche afirmará que en esta época de *Humano, demasiado humano* I él no hizo más que fisiología, medicina y ciencias naturales, dejando de lado todas las «idealidades» y tornando la mirada hacia las «realidades»³¹. La filosofía histórica lleva a cabo un análisis de los discursos metafísicos y morales que, por sus características y exigencias, necesita de algunas maneras de proceder de las ciencias particulares, tomando prestados algunos conceptos y algunas actitudes. En su estudio de la obra nietzscheana Fink afirma que “ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica. La ciencia no significa, pues, para él la investigación de un ámbito de lo real, sino la demostración del carácter ilusorio de aquellas actitudes humanas que en su primer periodo Nietzsche consideraba como los accesos originarios y verdaderos a la esencia del mundo” (Fink 63).

En su tarea de poner en evidencia estas ilusiones que sustentan las actitudes de los hombres, la filosofía histórica también se apoyará en una ciencia que le permitirá profundizar en el análisis de las prácticas humanas y la historia de las cosas valoradas como superiores: la psicología. La psicología no puede considerarse una ciencia natural del mismo tipo de la química, pero teniendo en cuenta que lo que interesa a Nietzsche de las ciencias no son sus contenidos sino sus maneras de

³⁰ Cfr. Nietzsche HDH §1

³¹ Cfr. Nietzsche EH 80

proceder, así como sus hábitos de pensamiento, poco interesa esta diferenciación. Abbey afirma: “Nietzsche presenta sus búsquedas en la psicología y la historia de la moral como parte de una tradición científica, (...) [pero] la clase de ciencia de la moral y las maneras que él practica en el periodo medio es más una combinación de historia y psicología que cualquier cosa parecida a las ciencias naturales (...)” (Abbey 17)³². De esta suerte, ciencias diversas como la psicología, la química, la fisiología, la biología o, incluso, la filología, llegan como adyuvantes del análisis, sirviendo como lentes que den precisión al microscopio de la filosofía histórica.

La labor de recuperar los orígenes y la historia de lo que ha sido valorado como superior implica analizar las motivaciones, los sentimientos y las inclinaciones del hombre y cómo ellas han jugado el papel principal en la construcción de los discursos morales y metafísicos. En este sentido, la psicología se convertirá en un enfoque protagonista, proporcionando una manera de proceder que soporta la búsqueda de los orígenes humanos de todas las abstracciones y conceptos, prestando atención a la manera en que las inclinaciones del hombre han sido la materia prima en la construcción de las diferentes escalas de valor. Así, Nietzsche se propone poner a la humanidad en una “mesa de disección psicológica”³³, que permita observar al microscopio los componentes síquicos humanos que se han puesto en juego en cada valoración, cada concepto y cada juicio. Él afirma que en sus “escritos habla un psicólogo como no ha habido otro” (Nietzsche EH 65), alguien que se empeña por sacar a la luz lo oculto, por mostrar, en palabras de Fink, cómo “la psicología esencial del hombre sigue siendo siempre la psicología de las ilusiones, es decir, de la metafísica, la religión, el arte, la moral, la cultura” (Fink 69).

La psicología llega al análisis para dar precisión al estudio del tejido de motivaciones y sentimientos humanos que dan origen a los discursos metafísicos y morales; esta ciencia permitirá determinar cómo el hombre llegó a valorar como superiores estas abstracciones y conceptos, cómo transfirió sus sentimientos profundos a las cosas, cómo desplazó estos sentimientos y creó profundos pensamientos, tejiendo conceptos que le permitieron racionalizar un origen que no se encontraba en otra parte que en él mismo. El análisis histórico debe ser realizado por un psicólogo que pueda rastrear y reconstruir la historia de estos procesos síquicos humanos, de modo que la filosofía histórica pueda ir estableciendo la dinámica de lo que Fink llamaba la «psicología de las ilusiones».

³² “Nietzsche presents his inquiries into psychology and the history of morality as participating in the scientific tradition (...). However, the sort of science of morals and manners he practices during the middle period is more a combination of history and psychology than anything resembling the natural sciences.” La traducción es nuestra.

³³ Cfr. Nietzsche HDH §37

Así, historia, química y sicología se unen para componer este proyecto de análisis en torno a los discursos metafísicos y morales que Nietzsche plantea en este periodo de su obra; ésta es una manera de hacer filosofía histórica que, palabras del autor, ya no puede pensarse separada de las ciencias naturales³⁴. Como ya indicamos, las ciencias que llegan a enriquecer y ajustar el análisis no son todas ciencias naturales homogéneas porque, lo reiteramos, lo que interesa de ellas no es su contenido sino sus maneras de proceder. Esto ocurre, también, con la filología, una disciplina que resulta muy importante para Nietzsche por su formación y cuyo método será un punto de referencia recurrente en su obra.

No debemos olvidar que Nietzsche ingresa a la Universidad de Basilea como filólogo y, en cuanto tal, desarrolla sus primeros trabajos. Además, su obra de juventud está fuertemente marcada por los estudios filológicos y parte de ella se escribe dentro del marco académico. La filología desarrollará en él un interés por la historia, por el rastreo de la antigüedad, en la medida en que la filología es, ella misma, una manera de hacer historia a través de las producciones escritas, un modo de recoger información de una cultura por medio de sus textos. Si bien Nietzsche se irá distanciando de la filología como disciplina unos años después de su ingreso a Basilea, esta ciencia pervivirá en su obra de diferentes formas.

Por una parte, la filología se mantendrá en los escritos de Nietzsche en su interés y formulación de la filosofía histórica. En el prólogo a la Segunda Intempestiva el filósofo afirma que su meta en este texto será el intento de comprender lo que se ha dado por llamar cultura y sentido histórico, prestando atención a sus utilidades y perjuicios, con el fin de decir algo a su presente y su futuro. A esta preocupación por indagar en la historia él la llama intempestiva, en tanto que busca recuperar el pasado no como algo terminado y estéril, sino como una fuerza para el avance de la vida. Nietzsche declara que su interés de hacer una historia intempestiva deriva principalmente de su trabajo como filólogo:

Tampoco, dicho sea esto sin ánimo de exculpación, debería silenciarse que las experiencias que provocaron estas torturantes sensaciones proceden de mí mismo, y que sólo mediante la comparación con otros tiempos, en concreto, sólo en tanto discípulo de la antigüedad, sobre todo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de este tiempo actual. Una experiencia a la que tengo derecho por tanto a causa de mi trabajo como filólogo clásico. Porque no sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época sino fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella (Nietzsche SUP 39).

³⁴ Cfr. Nietzsche HDH §1

El interés de Nietzsche por hacer una historia intempestiva, contraria a la historia académica o teórica, proviene de su experiencia con la filología en la medida en que esta ciencia lo enfrentó con la antigüedad y generó en él una serie de cuestionamientos que lo llevan a perseguir la formulación de una historia que sirva para el ahora. Como afirma el autor, no tendría sentido la filología si no sirviera para actuar intempestivamente, es decir, el acto histórico de recuperar el pasado no opera bajo una intención de erudición o de archivo, sino para decir algo al presente y al futuro, para utilizarlo como una fuerza para la acción.

Además de introducir en Nietzsche los cuestionamientos sobre la historia y la necesidad de actuar siempre intempestivamente, la filología proporciona también algunas herramientas que apoyarán la tarea de la filosofía histórica. El filólogo en su trabajo de textos debe ser sumamente cuidadoso en su lectura e interpretación, procediendo lentamente y en detalle para que su análisis sea completo y en nada descuidado. La filología exige actuar con la precisión de un relojero y este rigor en el análisis será traído por Nietzsche al proyecto que él construye en el periodo medio. La ciencia filológica aportará a la filosofía histórica el cuidado y detalle en la lectura como método de análisis; todos los discursos y objetos de estudio serán tomados como si fueran textos, serán interpretados bajo el modelo textual, lo que implica que hay que recorrerlos de manera pausada, haciéndoles justicia y sin buscar más significados que los que ellos mismo encierran, cuidándose de lecturas apresuradas.

La reconstrucción y depuración de los textos, junto con la explicación de los mismos, practicadas a lo largo de siglos por un gremio, han permitido finalmente encontrar los métodos correctos; toda la Edad Media fue profundamente incapaz de una explicación estrictamente filológica, es decir, del simple querer entender lo que el autor dice: ¡algo era encontrar estos métodos, no se lo subestime! Toda ciencia sólo ha conseguido continuidad y estabilidad por haber llegado a su apogeo el arte de la correcta lectura, es decir, la filología (Nietzsche HDH §270).

La filología trae al análisis la exigencia por una buena lectura, esto es, por una interpretación cuidadosa que no busque más significados o cosas de las que, en efecto, hay en un objeto de estudio. No se trata aquí de alcanzar un estado de objetividad que otorgue un acceso a la verdad que subyace a un texto, pues esta idea pondría a funcionar la propuesta de análisis de Nietzsche dentro de la misma dinámica metafísica que él crítica, pretendiendo alcanzar «la esencia» o «la verdad» que se encuentra en el fondo de las cosas, de los textos en este caso. La buena lectura, que deriva como un proceder del filólogo, implica, por el contrario, no buscar interpretaciones profundas, no suponer que detrás de los textos se oculta «algo» que se constituye como la verdad esencial. De alguna manera los discursos metafísicos han hecho una mala

interpretación de los orígenes de las cosas valoradas como superiores, así como los discursos morales han hecho una mala interpretación del nacimiento e historia de los conceptos y sentimientos; estas lecturas han buscado más de lo que allí hay, es decir, han fallado en observar que en esos textos no hay más que contenidos humanos.

“Querer entender lo que el autor dice”, es decir, leer correctamente, no significa entonces leer de acuerdo con «la verdad», sino leer con cuidado, con detalle y lentamente, sin suponer sentidos profundos; como afirma Nietzsche: “(...) El pensamiento profundo puede sin embargo estar muy lejos de la verdad, como por ejemplo todo pensamiento metafísico: si del sentimiento profundo se descuentan los elementos de pensamiento mezclados con él, queda el sentimiento intenso, y éste no garantiza respecto del conocimiento nada más que a sí mismo (...)” (Nietzsche HDH §15). La lectura metafísica es una mala lectura, esto es, una lectura descuidada y poco rigurosa, pues malinterpreta los sentimientos profundos asociados a todo aquello valorado como superior, concluyendo que ese sentimiento debía ser originado por un pensamiento igualmente profundo que provenía de la verdad elevada y esencial que se encontraba en el origen de la valoración. Las lecturas metafísicas llenan de contenido y valor el texto que intentan estudiar, en este caso, las cosas valoradas como superiores, poniendo en ellas mucho más que los contenidos humanos que allí se encuentran.

Nietzsche aclara³⁵ que las ciencias sólo alcanzan estabilidad y continuidad cuando desarrollan el arte de la correcta lectura, es decir, un método detallado, pausado, que no ponga en su objeto más cosas que las que están allí de antemano. “La filología es, efectivamente, un arte venerable que exige ante todo a sus admiradores que se mantengan al margen, que se tomen tiempo, que se vuelvan silenciosos y pausados. (...) Este arte al que me refiero no logra acabar fácilmente nada: enseña a leer bien, a saber, despacio, (...) con cuidado (...)”³⁶. Es bajo esta comprensión que la filología se convierte en la base para cualquier ciencia; la exigencia de lentitud y rigor del filólogo con un texto es una manera de proceder que será aplicada, de manera análoga, al análisis de los discursos de la metafísica, la ciencia, la moral, la religión o el arte. Esta actitud les permitirá poner bajo el microscopio lo que se ha considerado como superior, llevando a cabo una lectura cuidadosa con el fin de poner en evidencia que detrás de lo valorado como superior no hay otra cosa que contenidos humanos.

³⁵ Cfr. Nietzsche HDH §270

³⁶ Nietzsche A, prólogo 63

De esta manera, en el periodo medio de su obra, Nietzsche propone llevar a cabo un análisis histórico apoyado en los procedimientos de las ciencias, con el fin de diseccionar y estudiar las cosas que el hombre ha valorado como superior. La comprensión de su origen, su historia y del modo en que la humanidad las ha llenado de valor, nos permitirá tomar una posición crítica frente a ellas, favoreciendo así la práctica vital presente y futura. Ahora, el proyecto histórico que desteste los discursos metafísicos pone en evidencia la importancia de llevar a cabo una crítica al uso del lenguaje, porque el uso de los conceptos se sustenta sobre el modo de pensar metafísico en la medida en que parece que cada palabra designa «algo», una esencia o una verdad más allá de lo humano.

La crítica al lenguaje se convierte en una necesidad en el proyecto histórico porque las palabras han estructurado nuestro pensamiento y han cargado con nuestra historia. En las palabras podremos observar los prejuicios de las explicaciones metafísicas y las simplificaciones que el hombre ha petrificado. El lenguaje se presenta como un medio de problemas respecto de la relación del hombre con su realidad y su conciencia; el análisis de las unidades lingüísticas exigirá en nosotros hacer, siguiendo Nietzsche, toda una disección psicológica y fisiológica del hombre.

Podemos entonces entrar a nuestro problema concreto bajo la siguiente consideración: Si hemos llegado a la conclusión que detrás de todo discurso metafísico y moral no hay más que contenidos humanos y, al mismo tiempo, que todo entorno humano está constituido por una serie de componentes psicológicos que se encuentran siempre en constante movimiento, cabe preguntarse, entonces, “¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿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?” (Nietzsche SVM 21). Se hace necesario, entonces, observar el modo cómo las palabras han permitido que estos conceptos, valoraciones y sentimientos se fijen y parezcan verdaderos; el análisis del uso del lenguaje será, en consecuencia, uno de los puntos centrales del proyecto que se lleva a cabo en el periodo medio en la obra de Nietzsche.

CAPÍTULO 2. “TODA PALABRA ES UN PREJUICIO”

Como señalamos algunas líneas atrás, la crítica al lenguaje en el periodo medio de la obra de Nietzsche está directamente relacionada con la crítica a la metafísica, en la medida en que cada concepto parece fijar una esencia inmóvil y verdadera. Esta supuesta capacidad de capturar aquella realidad eterna donde se originan los valores más altos, ha convertido a los conceptos en puntos de referencia estáticos de un mundo que cambia y que está poblado de cosas que duran poco y están en constante movimiento. Con la claridad que hemos alcanzado respecto de lo que significa realizar un análisis histórico siguiendo el método de las ciencias, podemos centrar nuestra atención en los planteamientos en torno al lenguaje, para recorrer la manera en que Nietzsche construye y desarrolla este problema en sus obras del periodo medio. Iniciaremos situando el problema del lenguaje en el marco de la crítica a la metafísica para, de esta manera, poder reconstruir los planteamientos que Nietzsche hará a este respecto en *Aurora*.

El recorrido histórico que el filósofo emprende en *Humano, demasiado humano I* lleva a afirmar que todo lo que el hombre ha valorado como superior, esto es, ciertos conceptos, abstracciones y sentimientos, no provienen de una «cosa en sí» esencial sino que son, recurriendo al lenguaje de la química, sublimaciones resultantes de un elemento vil. El hombre, con el tiempo, ha ido llenando estas cosas valoradas como superiores de contenido y significado, al punto en que, en la actualidad, es casi imposible percibir que su proveniencia no es superior o elevada sino que, por contraste, es insensata y vergonzosa. Los discursos metafísicos, morales, religiosos y estéticos se han establecido como caminos de acceso a la realidad, a la verdad del mundo, erigiéndose como modos de explicar, comprender y aprehender la esencia de las cosas. Al respecto Nietzsche afirma:

(...) se cree que cuanto más profundamente piensa el hombre, cuanto más tiernamente siente, cuanto más superior se estima, cuanto más se distancia de los animales, tanto más se acerca a la esencia real del mundo y al conocimiento del mismo; esto es lo que hace realmente a través de la ciencia, pero *supone* hacerlo todavía más mediante sus religiones y sus artes. Estas son ciertamente una flor del mundo, pero en absoluto están *más cerca de la raíz* del mundo que el tallo: en modo alguno puede a partir de ellas comprender mejor la esencia de las cosas, aunque esto crean casi todos. El *error* ha hecho al hombre tan profundo, delicado e inventivo como para lograr de él una flor tal como las religiones y las artes (...). Quien nos desvelase la esencia del

mundo nos causaría a todos la más profunda de las desilusiones. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) es tan rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y desdicha. (...) (Nietzsche HDH §29).

En este aforismo el filósofo resalta una característica de las religiones, las artes e, incluso, de todas las explicaciones metafísicas: ellas suponen que entre más profundo sea el sentimiento que produce un pensamiento éste es más valioso y, por lo tanto, más verdadero. El hombre cree que las ideas que él siente como profundas son, de hecho, profundas y, en este sentido, están más cerca de la esencia del mundo y más lejos de las meras apreciaciones animales. De ahí que los hombres se hayan inventado una facultad racional para comprender la realidad «tal como ella es», una potencia que los hace dueños de un saber superior, más elevado y más cercano a la verdad. La cuestión es que las explicaciones metafísicas, esas altas y llamativas flores, no están más cerca de la raíz del mundo que los juicios científicos o las apreciaciones inmediatas de los animales. Las religiones y las artes no permiten obtener un conocimiento más verdadero o esencial de la realidad, el asunto es que estas explicaciones metafísicas han sido valoradas como profundas y superiores y, en esa medida, los hombres han atribuido ese alto valor a su origen fundamental y elevado³⁷.

Ahora bien, Nietzsche afirma que las explicaciones metafísicas no se acercan más que otras a la verdad del mundo, pero esto no se debe a que alguno o todos ellos sean caminos errados o insuficientes, es decir, el problema aquí no consiste en descubrir cuál es la ruta que nos lleva a la esencia de la realidad. La cuestión radica en aceptar que esta esencia verdadera y eterna no existe, que no hay una «cosa en sí» que justifique u origine el mundo; el “*error* [que] ha hecho al hombre tan profundo, delicado e inventivo”³⁸, utilizando la expresión de Nietzsche, es el de considerar que hay una verdad profunda y esencial que fundamenta el entorno inmediato, cambiante y evanescente. De este error derivan, precisamente, todos los intentos humanos de alcanzar tal realidad sustancial, como son las artes, religiones y demás explicaciones metafísicas.

El error, asevera el autor en este aforismo, consiste en dejar de lado que las representaciones son errores que no expresan una realidad profunda. Esta afirmación se lanza en contra de toda la tradición metafísica y, en especial, contra los planteamientos de Schopenhauer. Nietzsche se opone a la consideración dual de la realidad, a concebir el mundo de lo sensorial como la segunda cara de una realidad permanente y eterna o, en términos de Schopenhauer, como la

³⁷ Recordemos lo que Nietzsche afirmaba en el aforismo §1 de *Humano, demasiado humano I*, acerca de cómo la filosofía metafísica asume que lo valorado como superior tiene un origen milagroso en la «cosa en sí».

³⁸ Cfr. Nietzsche HDH §29

objetivación de la Voluntad siguiendo el principio de razón suficiente³⁹. Aceptar el mundo como representación implica aceptar que detrás de esta realidad sensorial cambiante hay un entorno fijo que lo causa, un escenario que no depende de la invención e interpretación humanas. El mundo definido como representación es una puesta en acto del pensar metafísico que determina que la realidad que construimos con nuestros sentidos es una versión de aquello que las cosas son realmente. Bajo esta concepción, el hombre ha creído que hay una manera de escapar al movimiento y al devenir en la medida en que el entorno de lo cambiante y efímero es sólo una representación de algo que es eterno; acceder al conocimiento de la esencia, de la «cosa en sí», a través de los discursos metafísicos le permitía al ser humano alcanzar una instancia verdadera e inmóvil.

La realidad entendida de esta manera, como representación, es un error pues se ha definido y construido a partir del supuesto de que en su origen se encontraba algo superior y permanente. En el momento de llevar a cabo el proyecto histórico que nos exige realizar un rastreo de los orígenes de lo valorado como superior, concluimos que todos estos discursos metafísicos están llenos de errores y desplazamientos, en la medida en que asumían falsamente que había algo en lo profundo del mundo que podía explicarlo todo. Nietzsche señala que no se trata de buscar algo permanente y esencial que origine y justifique el mundo sensorial, sino de aceptar que “estamos en el dominio de la representación y ningún «barrunto» puede llevarnos más allá” (Nietzsche HDH §10).

En este sentido, no se trata de que los discursos metafísicos sean vías equivocadas para encontrar la “raíz” del mundo, sino que no hay un núcleo esencial al que llegar. Sea la ciencia, la moral, la religión o el arte, ninguna de estas rutas permite acceder a la realidad íntima de las cosas, no porque sean vías insuficientes o erradas sino porque “no *existe* en absoluto aquello a donde conducía el camino que mostraban” (Nietzsche A §474). Intentar escapar al mundo de la representación es inútil porque no existe un lugar hacia el cual huir, es infructuoso discutir sobre cuál es la ruta verdadera para llegar a la esencia; todos los planteamientos metafísicos son pasiones por nada y solemnidades por nada⁴⁰.

El mundo concebido como representación queda establecido como un error en la medida en que se sustenta en la falsa idea de que existe «algo más allá» que es representado. El proyecto histórico ha determinado que no hay una «cosa en sí» inmóvil y verdadera, sino que sólo tenemos el entorno de lo sensible que está en constante movimiento. Por esta razón Nietzsche criticará el

³⁹ Cfr. Nietzsche HDH §16

⁴⁰ Cfr. Nietzsche A §474

concepto de «fenómeno», pues éste condensa la idea del mundo como representación. Ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un texto inédito de juventud que anticipa los planteamientos del periodo medio, él afirmaba: “la palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico” (Nietzsche SVM 30).

El concepto «fenómeno» encierra una posición metafísica que entiende el mundo sensible como un “cuadro desplegado de una vez por todas”, una pintura que muestra “invariablemente la misma escena”. Algunos consideran que el fenómeno puede ser correctamente interpretado para “inferir la esencia que ha producido el cuadro”⁴¹, mientras que otros afirman que no es posible que la esencia aparezca en el fenómeno. En este sentido Nietzsche pone en evidencia que:

(...) ambos bandos pasan por alto la posibilidad de que ese cuadro –lo que la vida y experiencia significan ahora para nosotros los hombres– haya *devenido* paulatinamente, más aún, de que todavía esté completamente en el *devenir* y, por tanto, no deba ser considerado como dimensión fija a partir del cual cupiera hacer o siquiera impugnar una inferencia sobre el autor (la razón suficiente). Porque desde hace milenios hemos mirado el mundo con pretensiones morales, estéticas, religiosas, con ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos abandonado a los vicios del pensamiento ilógico, ha *devenido* poco a poco este mundo tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en significado, lleno de alma; ha recibido colores, pero nosotros hemos sido los coloristas: el intelecto humano ha hecho que el fenómeno apareciese e introducido sus erróneas concepciones del fundamento de las cosas. (...) [Poco a poco] se rematará de modo definitivo el proceso continuo y arduo de la ciencia, que un día celebra por fin su triunfo supremo en una *historia de la génesis del pensamiento* cuyo resultado acaso pudiera resumirse en esta tesis: lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrecieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad. (...) Quizá reconozcamos entonces que la cosa en sí merece una risotada homérica: que tanto, aun todo, que *parecía*, y, propiamente hablando, está vacía, a saber, vacía de significado. (Nietzsche HDH §16)

El mundo del fenómeno, de la representación, de la experiencia y la vida, se contempló como si fuera una cadena de hechos desplegados que podían observarse en su totalidad para ser interpretados y extraer de ellos la “razón suficiente” que los explica. Pero, siguiendo a Nietzsche, la realidad de la vida no es un cuadro acabado, un conjunto de acontecimientos terminados, sino un cuadro en devenir que está siempre en movimiento; por esta razón, de él no puede deducirse nada respecto de la «cosa en sí» o de alguna sustancia inmóvil y permanente. Gran parte de lo que se ha inferido acudiendo a explicaciones metafísicas, es decir, suponiendo la existencia de una realidad esencial y verdadera como su causa. Esto dio lugar a que los enfoques morales, estéticos o

⁴¹ Todas las citas son del aforismo citado a continuación.

religiosos llenaran este mundo de significado y de “alma”, con ellos el intelecto humano hizo aparecer el fenómeno y coloreó el mundo con todos sus matices, para después atribuirles su causa, erróneamente, a la «cosa en sí».

Es en este sentido que Nietzsche, en el aforismo §29 de *Humano, demasiado humano I* citado unas páginas atrás, indica que el mundo como representación, esto es, como error, ha devenido rico en “significado, profundo y prodigioso”, tiñéndose de los colores más vistosos; pero olvidamos que “nosotros hemos sido los coloristas”. Con el objetivo de evidenciar cómo el valor que ha sido depositado en el mundo pensado como fenómeno tiene un origen humano, Nietzsche plantea el proyecto histórico ayudado del método de la ciencia que permitirá poner bajo el microscopio las cosas superiores que se creían provenientes de la «cosa en sí». Éste será el comienzo de la “*historia de la génesis del pensamiento*”, una tarea que observará los orígenes de tales valoraciones y concluirá que todas ellas son el resultado de “errores y fantasías” producto de la evolución de “seres orgánicos”. Los colores, el significado y el alma que se han puesto en el mundo no son profundas abstracciones de un intelecto que entiende la esencia de la realidad, no son las manifestaciones de la poderosa capacidad racional del hombre, sino que son tan sólo fantasías propias de los seres orgánicos, es decir, de organismos animales como son los hombres.

Estos errores y fantasías se han atesorado y, con el tiempo, ellos han constituido el valor de la humanidad. Al alcanzar esta conclusión es posible afirmar que la «cosa en sí», que había sido puesta en el origen de lo valorado como superior, está vacía; esto en la medida en que ella parecía encerrar muchas cosas esenciales y elevadas que originaban y explicaban el mundo, pero que, al observarla con detenimiento, se desvanecen. La historia de la génesis del pensamiento permite lanzar, según Nietzsche, la “risotada homérica” frente a la «cosa en sí», en tanto se reconoce que todo lo que se le había adjudicado no es más que el resultado de la interpretación del hombre que llenó de color y de significado un concepto que él mismo había originado.

La crítica de la metafísica que se efectúa en *Humano, demasiado humano I* abre la puerta para desmontar los grandes discursos y eliminar la fe en la «cosa en sí», con el fin de realizar la historia de cómo se han llevado a cabo los desplazamientos de las valoraciones, cómo se osificaron los errores, cómo las fantasías se convirtieron en un tesoro a heredar. Ahora, el proyecto de crítica a la metafísica va mostrando cómo el lenguaje juega un papel fundamental en la consolidación de tales discursos pues cada palabra y cada concepto parecen nombrar una verdad eterna o una realidad esencial; decir que algo ES y que ES de determinada manera se considera una afirmación estable que dice algo del mundo.

Los conceptos como «cosa en sí», «compasión», «inspiración», «bien» o «mal», articulan los discursos metafísicos, religiosos y estéticos y dan la apariencia de designar una realidad fija y permanente de qué es la compasión o el bien. La crítica lingüística adquiere un papel protagónico en el proyecto del periodo medio de la obra nietzscheana en la medida en que el lenguaje es puesto bajo el lente de la historia y de la ciencia, mostrándolo como un medio en el que se estatizan los desplazamientos y errores que han promovido la creencia en esencias y verdades eternas. En el siguiente aforismo Nietzsche pondrá sobre la mesa de disección el uso que hacemos del lenguaje y establece cómo allí se oculta una “mitología filosófica” que promueve el modo de pensar metafísico.

Nuestra imprecisa observación habitual toma un grupo de fenómenos como uno y lo llama un hecho: entre éste y otro hecho piensa aquella además un espacio vacío, aísla todo hecho. Pero en verdad todo nuestro actuar y conocer no es ninguna sucesión de hechos e intervalos vacíos, sino un flujo continuo. (...) La palabra y el concepto son el fundamento más visible por el que creemos en este asilamiento de grupos de actos: con ellos no sólo *designamos* las cosas; a través suyo suponemos aprehender la *esencia* de éstas. Aun ahora palabras y conceptos nos inducen constantemente a pensar que las cosas son más simples de lo que son, separadas entre sí, indivisibles, como siendo cada una en y para sí. El *lenguaje* oculta una mitología filosófica que vuelve a irrumpir a cada instante por precavido que pueda uno ser. (...) (Nietzsche CS §11)

La idea de que el mundo se compone de cosas y hechos claros, indivisibles y unitarios tiene una de sus causas más importantes en las palabras. La palabra es una unidad lingüística, es decir, una unidad fonética y morfológica que simplifica un conjunto de elementos, de sucesos o de sentimientos en una aparente unidad semántica. En el momento de nombrar una cosa pareciera que se alcanza su esencia; es como si la palabra fuera una evidencia de la unidad esencial de la cosa, mostrándola claramente en su composición diferenciable e indivisible. Las palabras mantienen la idea de que el mundo es algo desplegado y estático, un “cuadro terminado”⁴² que puede expresarse con unidades lingüísticas que corresponden a unidades en la realidad.

Es por esto que el lenguaje promueve el resabio metafísico que considera que el mundo se compone de momentos, cosas y sucesos terminados y delimitados de los cuales podemos lograr una re-presentación que da cuenta de aquella realidad fija y verdadera. Cada palabra atrapa, supuestamente, la esencia que subyace a la realidad que percibimos con los sentidos; pero el lenguaje oculta una “mitología filosófica” pues cada palabra esconde una complejidad que se simplifica en la unidad semántica. Los conceptos crean la ilusión de simplicidad, unidad y verdad,

⁴² Cfr. Nietzsche HDH §16

y cada vez que se utilizan se pone en acto toda esta mitología; hace falta aplicar el lente de la crítica para hacer presentes todos los engaños y artificios.

En este sentido Nietzsche presenta el lenguaje como un problema en la medida en que, a partir de la crítica, en él se hace evidente el proceder metafísico, pues cada palabra esconde una multiplicidad de aspectos que fluyen subrepticamente bajo la unidad lingüística. Cada palabra, a pesar del cuidado y la precaución con que se utilice, oculta una historia compuesta por ciertos desplazamientos que llevan a dos falsas creencias: por una parte, que la palabra designa una sola cosa y, por otro, que esto que designan es su verdad eterna. En consecuencia, cada expresión oral o escrita, cada pensamiento articulado con palabras, es un “peligro para la libertad espiritual” en la medida en que “toda palabra es un prejuicio”⁴³, es decir, promueve de una manera u otra el resabio metafísico.

Esta conclusión genera un problema: ¿Cómo llevar a cabo una crítica de la metafísica y de la moral, de lo superior y lo cercano, si el lenguaje que se usa para realizar esta crítica es producto, de acuerdo con Nietzsche, de un proceder metafísico? Si una palabra no designa una esencia delimitada y unitaria sino que es producto de una acumulación de errores, ¿cuál es entonces su referente? ¿Cómo escapar de los prejuicios y los desplazamientos ocultos en el lenguaje? Las palabras se convierten en un punto de reflexión fundamental para llevar a cabo cualquier tarea histórica, cualquier labor de análisis, en tanto todo rastreo y todo análisis se hacen sobre palabras, es decir, sobre conceptos establecidos que deben ser revisados. Vitiello, en su artículo sobre Nietzsche, recuerda la importancia que yace en realizar una crítica lingüística pues es “impensable reconstruir la génesis de la cultura histórica, del arte y de la ciencia, de la moral y la religión, de la metafísica, adoptando las categorías y el lenguaje surgidos y perfeccionados en y por esta cultura” (Vitiello 134). Sin embargo, este análisis debe hacerse utilizando palabras, lo cual anuncia una aporía: ¿cómo criticar el uso de unos términos determinados con un lenguaje que es, en sí mismo, un problema metafísico?

El lenguaje circunscribe toda expresión, toda crítica, todo pensamiento y, por esa razón, no podemos situarnos fuera de las palabras; pero, al mismo tiempo, necesitamos diseccionar y destejer los significados de los conceptos, y no podemos hacerlo sino por medios lingüísticos. A medida que avancemos en la reconstrucción de los planteamientos de Nietzsche en este periodo, ese callejón al cual nos arroja el análisis del lenguaje, la crítica que depende de su objeto a criticar, se hará cada vez más evidente. Será necesario, en un momento de nuestro estudio, establecer si, desde

⁴³ “Peligro del lenguaje para la libertad espiritual – Toda palabra es un prejuicio.” (Nietzsche CS §55)

las mismas afirmaciones del autor, es posible vislumbrar una salida a este problema que parece ser aporético. Para llegar a ese punto, hace falta iniciar el camino elaborando en sus diferentes etapas la crítica lingüística que Nietzsche realiza, de manera que contemos con los elementos necesarios para determinar si hay una vía positiva en el problema del lenguaje.

La crítica a las palabras partiría de la pregunta que, como afirma Nietzsche, debemos hacer frente a todo producto humano: “¿Qué debe esto ocultar? ¿De qué ha de distraer la mirada? ¿Qué prejuicio está destinado a promover? Por último, ¿hasta dónde alcanza la sutileza de su disimulo? ¿Y en qué se equivoca actuando así?” (Nietzsche A §523). La reflexión sobre el lenguaje en el periodo medio de la obra de Nietzsche se establece como un punto clave de la crítica de la metafísica y la moral, y las respuestas que se construyen a las preguntas planteadas en torno al referente y posibilidades epistemológicas de las palabras se convierten en planteamientos nucleares para las afirmaciones de los escritos de esta época y del periodo de madurez. Procederemos, entonces, a realizar un seguimiento del modo cómo surge y se elabora el problema en el periodo medio de Nietzsche, desde algunos textos de juventud y pasando por *Humano, demasiado humano* parte I y II, lo que nos llevará a las reflexiones expuestas en *Aurora*, las cuales anuncian algunos planteamientos del periodo de madurez.

2.1. “La verdad (...) es una hueste en movimiento de metáforas”

En el periodo de juventud de Nietzsche, si bien se plantea una serie de cuestiones que serán desarrolladas en la obra posterior del filósofo, encontramos la marca de un matiz metafísico que tiñe todas sus reflexiones. El problema del lenguaje no es una excepción. Ya en *El nacimiento de la tragedia* es posible encontrar algunas consideraciones sobre las posibilidades del lenguaje de articular o ser medio de expresión del Uno primordial, alcanzando la conclusión de que el lenguaje, como órgano de las apariencias, no podría llegar a simbolizar la contradicción y dolor primordial; esto sólo podría hacerlo la música.

Allí, Nietzsche afirma que el lenguaje “nunca ni en ningún lugar puede extraverter la interioridad más honda de la música, sino que, tan pronto como se lanza a imitar a ésta, queda siempre únicamente en un contacto externo con ella, mientras que su sentido más profundo no nos

lo puede acercar ni un solo paso, aun con toda la elocuencia lírica” (Nietzsche NT 72). En este caso, el lenguaje sería la expresión del instinto apolíneo, un modo de encubrir o de velar el fondo primordial que sólo puede expresarse simbólicamente a través de la música; las palabras no pueden acceder a lo que está debajo de la apariencia, en lo profundo, de manera que este trasfondo de carácter metafísico queda como una realidad inalcanzable a la razón, a la apariencia, a la luz que articula y explica con signos lingüísticos estructurados y organizados. En *El nacimiento de la tragedia* las breves reflexiones en torno al lenguaje lo definen como un órgano de apariencias, por lo que no puede expresar la realidad esencial incluso por medio de la lírica que es la faceta más musical de las palabras.

Después de *El nacimiento de la tragedia* (1872), en una época en la que Nietzsche es aún profesor en Basilea, encontramos unos textos que tienen como tema la retórica, la elocuencia, la filología clásica, el uso trópico del lenguaje, y que se componen como una serie de notas para cursos que se dictarían en la universidad. Estos *Escritos sobre retórica* (1872-1873), que no se escriben para ser publicados sino que son fragmentos o trabajos en proceso, anuncian una serie de cuestiones sobre el lenguaje que se desarrollarán en el periodo medio. Sin embargo, el modo en que se desenvuelven los interrogantes se distancia de lo planteado en *El nacimiento de la tragedia* en tanto en esos escritos ya no se habla de la capacidad simbólica que le falta a las palabras; en su introducción a los textos Luis de Santiago Guervós nos señala que “la analogía (...) entre música y lenguaje pierde su valor referencial, y ahora el lenguaje se somete a una severa crítica epistemológica en cuanto a su capacidad conceptual para representar la realidad” (de Santiago 20). Estos textos incursionan en la indagación sobre el origen, la composición y las posibilidades de conocer la realidad que tienen las palabras.

En el mismo año en que se redactan los *Escritos sobre retórica*, Nietzsche produce un texto de gran importancia para la comprensión de sus reflexiones posteriores sobre el lenguaje y que, al igual que los *Escritos sobre retórica*, tampoco se publica. Esta obra inédita se titula *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) y plantea una serie de interrogantes respecto de los orígenes del impulso humano hacia la verdad que, a medida que se desenvuelven, involucran preguntas sobre el conocimiento humano, la conciencia, la naturaleza, la educación y el lenguaje.

Respecto de este último tema que es nuestro núcleo de interés, tanto los *Escritos sobre retórica* como en *Sobre verdad y mentira* reflejan la influencia de la obra, en primer lugar, del filósofo Gustav Gerber, así como de Lange y Humboldt⁴⁴, en la medida en que el lenguaje se

⁴⁴ Cfr. Conill 1997 §3.1. de Santiago Guervós 18 ss. y 28 ss.

considera como un lenguaje vivo y, en consecuencia, no puede definirse por normas lingüísticas y gramaticales estáticas. El lenguaje proviene de un instinto inconsciente y se construye a partir de los impulsos nerviosos de un cuerpo que está siempre cambiando y modificándose, de lo que deriva que el lenguaje también está mutando constantemente y su significado se establece de acuerdo con estos cambios. La idea que Nietzsche obtiene de Gerber según la cual hay una serie de impulsos que se convierten en palabras para, después, transformarse en conceptos, permitirá construir una reflexión en torno a las palabras como metáforas construidas a partir de la relación sensorial más inmediata con la realidad. La concepción del lenguaje que Nietzsche construye en estos textos cobra matices biológicos y, por ello, fisiológicos que, en sus escritos del periodo medio, se acentuarán con la elección del análisis de carácter científico que acompaña al filosofar histórico.

Para comprender lo que Nietzsche presenta como el carácter metafórico o trópico del lenguaje es necesario partir de la reflexión que él lleva a cabo en *Sobre verdad y mentira*. Como señalamos, en este texto inédito de juventud el lenguaje ya no se expone en relación con la música y el mundo de la Voluntad, sino en términos de su origen y alcances epistemológicos respecto de la naturaleza. El interrogante central de una parte del escrito sería: ¿cómo se producen y qué nos permiten conocer las palabras? Nietzsche construirá sus planteamientos a partir de la pregunta por el origen del impulso humano hacia la verdad, lo que lo lleva a cuestionarse sobre el origen del intelecto y el lenguaje. Este texto pone en evidencia el interés que tiene Nietzsche por ir al comienzo, adoptando un enfoque genético y determinando la proveniencia de algo que el hombre ha valorado como superior, esto es, la verdad como producto de su conocimiento del mundo.

El punto de partida de la argumentación es cómo el intelecto es una creación humana. Nietzsche afirma que el «intelecto», es decir, la capacidad racional que los seres humanos consideran poseer para entender el universo, ha sido una invención producto de la vanidad de los hombres que los ha llevado a sentirse el centro del mundo, al punto de considerar que éste sólo existe para ser explicado por ellos. Pero, al detenerse a observar detalladamente de dónde proviene el «intelecto», el autor concluirá que éste no es más que una creación del hombre, que “no es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo” (Nietzsche SVM 17)⁴⁵.

⁴⁵ La consideración sobre las consecuencias de la vanidad del hombre se encuentran, también, en *Humano, demasiado humano I y II*. “Tal vez la hormiga en el bosque se imagine con la misma intensidad ser la meta y el propósito de la existencia del bosque, como hacemos nosotros cuando casi involuntariamente asociamos en nuestra fantasía la destrucción de la tierra (...)” (Nietzsche CS §14).

En este sentido, al preguntarnos de dónde proviene el impulso a la verdad en el hombre, la respuesta no puede ser «del intelecto», pues éste no es más que una invención humana resultado del instinto de conservación⁴⁶. Con el fin de establecer, así, el origen del tal impulso, Nietzsche plantea que en un “estado natural de cosas”⁴⁷ el hombre necesita convivir en comunidad y, para lograrlo, debe llegar a acuerdos, tratados de paz y convenciones que le permitan la convivencia. En este contexto, el lenguaje cobra gran importancia en ese grupo humano en tanto el acuerdo social exige, al mismo tiempo, unos acuerdos respecto del uso de las palabras, pues es preciso que la comunidad tenga el mismo lenguaje y otorgue el mismo significado a las palabras para poder mantener la sociedad.

“En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (Nietzsche SVM 20). Aquí, Nietzsche atribuye al lenguaje, en principio, una función legisladora en la medida en que las palabras adquieren un significado determinado en un grupo humano y es el uso obligatorio de acuerdo con este significado lo que se tendrá como verdad. El impulso a la verdad, entonces, no tendrá relación con alcanzar algo que es superior y estable, siguiendo el anhelo de nuestro intelecto, sino de mantener la vida en comunidad.

La reflexión de Nietzsche indica que el movimiento hacia la verdad es de carácter moral, pues funciona como una inclinación a los beneficios o efectos provechosos que la verdad tiene en las comunidades humanas y un rechazo a los perjuicios de la mentira. Buscamos el ámbito de lo establecido como verdad pues en la sociedad esta actitud es recompensada; el hombre “es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos” (Nietzsche SVM 21). El ser humano no busca la verdad sino los efectos benéficos de la verdad, y esta conducta se adopta y se hereda hasta que, con el tiempo, se olvida que hay un mecanismo convencional y artificial detrás del acuerdo por la verdad.

Surge, de esta manera, un sentimiento de la verdad⁴⁸, un impulso moral que implica el compromiso de actuar de acuerdo con una convención; la verdad se vuelve un hábito y llegamos a sentirnos obligados a seguir las designaciones que hemos acordado como «válidas» en la

⁴⁶ Cfr. Nietzsche SVM 18

⁴⁷ Cfr. *Ibid.* 20

⁴⁸ Cfr. *Ibid.* 25

comunidad. Este sentimiento hace que el hombre sea constantemente arrastrado hacia la verdad, considerando como un impulso racional que proviene de su intelecto lo que, en realidad, es un movimiento moral. El lenguaje sería una instancia que determina, en este contexto, cuál uso de los términos comunes es válido y, en este sentido, verdadero, y cuál no, cumpliendo la función de legislar y controlar el uso de la verdad. La mentira se distingue de la verdad pues se define como el uso de un término contrario a su significado, es decir, cuando se utiliza “para hacer parecer lo irreal como real, (...) por ejemplo, <<soy rico>> cuando la designación correcta para su estado sería justamente <<pobre>>” (Nietzsche SVM 20). Nietzsche señala cómo este uso del lenguaje contrario al acuerdo trae perjuicios a la sociedad, razón por la cual los hombres buscan seguir los significados verdaderos; el ser humano no busca la verdad, sólo “ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida (...)” (Nietzsche SVM 21).

En el momento de considerar la labor reguladora del lenguaje en una comunidad, surge la pregunta por si estas convenciones lingüísticas concuerdan con las cosas, si son la “expresión adecuada de todas las realidades”⁴⁹. Una vez hemos aceptado que la función del lenguaje en un grupo humano es controlar el uso del significado de las palabras de acuerdo con la verdad, esto es, según los usos válidos o, en otros términos, el acuerdo social, se abre un interrogante por si estos términos o palabras pueden, en efecto, decir algo respecto de las cosas. Si bien el uso de las palabras dentro del marco de la verdad ocurre en el ámbito de la convención, podemos preguntar hasta qué punto estas unidades lingüísticas encuentran su origen y causa en la realidad y, así, son la expresión del mundo «tal como es».

Nietzsche, acudiendo a los términos de Gerber, señala que una palabra es “la reproducción en sonidos de un impulso nervioso” (Nietzsche SVM 23); esta afirmación sitúa la proveniencia de las palabras en una dimensión corporal – fisiológica pues el origen de cada unidad lingüística estaría en las conexiones neuronales que ocurren como respuesta a un estímulo. La palabra no surge de un proceso racional y reflexivo, pues Nietzsche indica que “como ninguna conciencia filosófica y ni siquiera simplemente humana puede concebirse sin lenguaje, no ha sido la conciencia la que ha presidido la fundación del lenguaje (...)”⁵⁰. En otras palabras, para que el lenguaje fuera el producto de la razón, necesitaríamos un lenguaje antes del lenguaje que lo hiciera posible. En

⁴⁹ Cfr. Nietzsche SVM 21

⁵⁰ Schelling, F. *Filosofía de la mitología*. Citado por Nietzsche en *Del origen del lenguaje* en LF 181.

este sentido, las palabras son el producto de un instinto inconsciente, el resultado de la operación más propia de un organismo, como sucede con las abejas o las hormigas⁵¹.

Siguiendo un enfoque genético, Nietzsche presenta el proceso de producción de palabras de la siguiente manera. Los hombres, como seres corpóreos, recibimos estímulos externos provenientes de lo que nos rodea; nuestros sentidos captan el estímulo y generan un conjunto de impulsos en el cerebro. A partir de estos impulsos, las conexiones neuronales crean la sensación de «algo» que se representa como una imagen de lo que se percibió y que se convierte en sonidos constituyendo una palabra. Esta descripción que hace el autor sigue muy de cerca el modelo que propone Gerber⁵² y muestra una concepción fisiológica del lenguaje en tanto pone en evidencia su procedencia orgánica y corporal, una condición que volverá a aparecer en sus textos posteriores del filósofo.

El proceso de producción de palabras, como lo presenta Nietzsche en *Sobre verdad y mentira*⁵³ y en los *Escritos sobre retórica*⁵⁴, explica la definición que trajimos del primer texto y que establece las palabras como reproducciones de impulsos nerviosos⁵⁵. Ahora, Nietzsche señala que esta reproducción sigue unos pasos o etapas y que cada fase implica un cambio de material o de entorno, ya que en cada movimiento hay un desplazamiento y, en este sentido, en ninguno de estos pasos aquello que se transmite es conservado de manera idéntica. De esta forma, la reproducción implica un traslado y una alteración en la que nada se mantiene igual. Así, el estímulo que llega afecta nuestros sentidos y se convierte en otra cosa: una serie de impulsos. Estos impulsos se componen en conexiones neuronales y se transforman en una sensación; la imagen producto de la sensación se convierte en algo diferente: un sonido. Estas conversiones llevan a Nietzsche a afirmar que las palabras no nombran la «cosa en sí», es decir, a la verdad, sino que el lenguaje “se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto al hombre” (Nietzsche SVM 22). Cuando decimos que algo es áspero, no estamos señalando una cualidad de la superficie que tocamos, sino que estamos enunciando una formulación producto de una serie de interpretaciones que hemos hecho.

Nuestra piel recibe un estímulo que es interpretado por las células nerviosas como un cúmulo de impulsos que son conectados en el cerebro tomando la forma de una sensación; esta sensación es una construcción generada a partir de la interpretación que hacemos de los impulsos y

⁵¹ Cfr. *Ibíd.* 178

⁵² Cfr. De Santiago 43 ss.

⁵³ Cfr. Nietzsche SVM 21 ss.

⁵⁴ Cfr. Nietzsche ER 90 ss.

⁵⁵ Cfr. Nietzsche SVM 21

que lleva a que nos hagamos una imagen de lo que tocamos. Esta imagen, término que Nietzsche toma de Gerber, se define como una representación interna⁵⁶, es decir, después de las transformaciones entre el estímulo y la sensación, visualizamos aquello que percibimos e imaginamos «cosas»: una lija, una piedra, una lima, entre otros. A partir de esta imagen interna producimos la palabra «áspero» y lo ubicamos en una frase: «esto es áspero».

Es posible observar, como hace Nietzsche, que en este proceso la realidad que originó el estímulo queda en un extremo de la cadena y que nada se conserva de ella «tal como es» en ninguno de los movimientos posteriores. Las cosas desencadenan los impulsos, pero cada uno de ellos es ya una transformación, es la respuesta de un cuerpo particular frente a un estímulo, y esta reacción no refleja o copia la realidad que lo causó, más bien la interpreta. Con esta idea, entre el mundo y la palabra habría un proceso de desplazamiento que va del estímulo al impulso, del impulso a la imagen y de la imagen al sonido. Por esta «traslación» Nietzsche afirma que las palabras tienen un carácter metafórico⁵⁷ o trópico, pues “en vez de aquello que tiene lugar verdaderamente, presentan una imagen sonora que se evanesce con el tiempo: el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe la señal que le parece predominante” (Nietzsche ER 92).

El lenguaje sería resultado de un proceso de construcción y encadenamiento de metáforas en el que la realidad quedaría como una instancia inaccesible, una “enigmática x de la cosa en sí”⁵⁸, como la denomina Nietzsche en *Sobre verdad y mentira*, siguiendo los planteamientos de Kant y Schopenhauer. Esto en la medida en que la causa del estímulo, aquello que pone en movimiento el sistema nervioso, queda fuera de nuestra comprensión y conocimiento. “El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino *impulsos*: él no transmite sensaciones sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen” (Nietzsche ER 91). Siguiendo la exposición de los *Escritos sobre retórica*, la palabra no expresa la cosa, pero tampoco transmite el impulso que la cosa produce pues aquí, entre el impulso y la palabra, media la imagen⁵⁹, es decir, una copia de la sensación.

En consecuencia, la palabra no captura la realidad, pero tampoco puede dar cuenta del proceso de impulsos previos a ella; el lenguaje no es un reflejo del mundo sino que se constituye

⁵⁶ Cfr. De Santiago 43

⁵⁷ “Metáfora: Del griego *translación*. Tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado.” DRAE

⁵⁸ Cfr. Nietzsche SVM 23

⁵⁹ Gerber habla de dos imágenes de una sensación: la imagen externa que es el sonido, y la imagen interna que es la representación. Cfr. De Santiago 43 ss.

como una cadena de interpretaciones a partir de él. Si la palabra no nos permite dar cuenta de lo que ocurre dentro de nuestro cuerpo, Nietzsche se pregunta qué es lo que realmente conocemos de nosotros mismos; el hombre cree poder conocerse, pero “¿acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo, que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa?” (Nietzsche SVM 19). Si todo nuestro pensamiento está mediado por el lenguaje y él no nos permite acceder a la realidad ni a los procesos internos de nuestro cuerpo, ¿no quedamos sumergidos en una cadena de interpretaciones limitadas que nos enredan en una conciencia construida de ilusiones? Esta conclusión inevitable del proceso de interpretación fisiológico que se plantea en *Sobre verdad y mentira* se encuentra en la línea de la aporía que enunciábamos unas líneas atrás, y será un punto clave en el desarrollo de las afirmaciones que Nietzsche hará en *Aurora* respecto del lenguaje.

Comprendido de este modo, la naturaleza metafórica del lenguaje lo lleva a ser resultado de un proceso de transformaciones, de traslaciones, de interpretaciones, por lo que él no llega a designar la realidad y, tampoco, alcanza a designar los procesos nerviosos internos del hombre. El lenguaje no es sino una cadena de desplazamientos e invenciones tendida entre las cosas y lo que consideramos nuestro intelecto, una relación en la que incluso éste parece no ser otra cosa que una interpretación de una serie de impulsos que no podemos considerar clara e individualmente.

De esta manera, del movimiento que hay entre el impulso y la palabra no es posible concluir algo respecto de cualquier cosa fuera de nosotros. Es decir, no podemos afirmar la existencia de esa cosa que desencadena el impulso y, tampoco, que ella sea como la percibimos, pues tal acción implicaría un “uso falso e injustificado del principio de razón” (Nietzsche SVM 21). Con esto, la respuesta a la pregunta por si coinciden las designaciones y las cosas resulta ser negativa, ya que no hay nada en las palabras, en los nombres, que exprese la naturaleza en sí de la realidad. En este sentido, ¿qué sucede con los conceptos que, al parecer, expresaban el conocimiento del mundo?

Los hombres “creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (Nietzsche SVM 23). Los conceptos surgen a partir palabras, esto es, metáforas, que se usan para agrupar casos particulares en una afirmación universal que omite las diferencias; en palabras del autor, “todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales” (Nietzsche SVM 23). Mientras una palabra es una metáfora de un impulso

particular, los conceptos buscan ser una “instancia reguladora e imperativa” (Nietzsche SVM 26) en la medida en que pretenden abstraer lo individual y pasajero en unidades universales e inmóviles y, con esto, construir esquemas que pretenden ser verdaderos.

El concepto pareciera contener la esencia del mundo, la abstracción sugiere haber alcanzado la comprensión de la naturaleza real de las cosas, pero “no conocemos cosas en sí y para sí, sino sólo sus imágenes sobre el espejo de nuestra alma, (...) todas las abstracciones y propiedades que atribuimos a una cosa, se componen en nuestro espíritu”⁶⁰. Sin embargo, aunque los conceptos se han tomado como pilares en la edificación de la verdad, se ha olvidado que ellos son, en el mejor de los casos, *residuos de metáforas*⁶¹ o *columbariums*⁶² que alojan metáforas muertas, pues son palabras y, por esta razón, tropos que han sido petrificados en un “arquetipo primigenio”⁶³, creando la ilusión de decir algo del mundo. La certeza que depositamos en el mundo conceptual deja en el olvido que el origen de estos conceptos no se localiza en las cosas o las esencias, sino en nuestros impulsos nerviosos, en nuestras interpretaciones fisiológicas.

El acto de configurar palabras, como lo describe Nietzsche en estos textos, ocurre en el *movimiento* de metáforas sobre metáforas; en este proceso, los conceptos se construyen como tropos provenientes de impulsos y, olvidando su origen, el hombre ha depositado sobre ellos la seguridad de su capacidad para conocer la realidad. En este proceder humano, sin embargo, las esferas del sujeto y el objeto quedan completamente aisladas, los conceptos no logran cruzar el abismo que media entre el hombre y el mundo. Entre éstos “no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar.” (Nietzsche SVM 30).

Con esto, Nietzsche indica cómo el lenguaje encierra una conducta estética, esto es, un impulso de invención de metáforas, para zanzar la distancia entre el sujeto y el mundo, pero esto sólo permite crear conceptos que no se acercan a la naturaleza de la realidad. Es en este sentido que se afirmaba que las palabras adquieren un significado que no deriva del conocimiento del mundo, sino que sus contenidos son humanos. De esta manera es que el lenguaje servirá de regulador de la verdad en la sociedad, estableciéndolo como instancia legisladora, pues toda la comunidad deberá usar las palabras de acuerdo al significado asignado como verdadero, aunque éste no tenga ninguna

⁶⁰ Nietzsche *Fragmentos del lenguaje* en LF 172

⁶¹ Cfr. Nietzsche SVM 27

⁶² Cfr. *Ibid.* 26

⁶³ Cfr. *Ibid.* 24

conexión con la «esencia» de las cosas. El problema del conocimiento, en este sentido, se vuelve un problema social y moral, en la medida en que la distinción entre verdad y mentira no proviene de la naturaleza misma de las cosas sino de los acuerdos que se han establecido en la comunidad respecto del significado de las palabras. La concepción del lenguaje como «designador» de la realidad se sustenta en el olvido de su origen, del origen de los conceptos y de la noción de verdad.

De esta manera, Nietzsche, siguiendo un enfoque genético, desteste la confianza que tienen los hombres en la existencia de una facultad racional, denominada intelecto, que les es propia y que los alejaba de los animales. Con esto, desaparece la certeza del impulso a la verdad como una consecuencia directa de esta propiedad humana; la verdad, entonces, se convierte en un acuerdo social sobre el uso de términos comunes, que funciona y se regula a través del lenguaje, rechazando la posibilidad de alcanzar la verdad propia del mundo. La verdad, desde esta perspectiva que propone Nietzsche, es considerada como “una hueste de metáforas, metonimias, antropomorfismos, (...) [y] relaciones humanas extrapoladas y adornadas poética y retóricamente (...). Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (Nietzsche SVM 25).

En este sentido, el hombre queda despojado de la posibilidad de, por medio de los conceptos, obtener algún conocimiento de la realidad y se pone en evidencia la enorme distancia que separa al ser humano de la esencia de las cosas. Ahora, al otro lado de este abismo que el hombre no puede cruzar, tal como se presenta en los *Escritos de retórica* y en *Sobre verdad y mentira*, se encuentra la esencia de la realidad que es inalcanzable, como una *X* enigmática, mas no inexistente. Aquí se mantiene, desde una mirada metafísica similar a la de *El nacimiento de la tragedia*, la apuesta por una realidad verdadera que queda fuera de la comprensión humana; “la «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable, (...) la enigmática *X* de la cosa en sí (...) es para nosotros inaccesible e indefinible” (Nietzsche SVM 22-24). Esta *X*, es decir, la esencia o la «cosa en sí», no está a nuestro alcance, no podemos conocerla, permaneciendo como un enigma que ningún concepto puede descifrar; el lenguaje no accede a ella, la naturaleza se mantiene ajena a géneros, abstracciones y designaciones, de manera que el mundo «tal como es» permanece velado para nosotros. Si bien aquí este velo no se define a partir de dos impulsos artísticos, sí se conserva la idea de la realidad oculta e inaccesible que, no obstante, define nuestras percepciones y, en consecuencia, nuestras palabras.

Así, los *Escritos sobre retórica* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* implican un quiebre en lo que se refiere al cuestionamiento sobre el lenguaje en la medida en que ya éste no se define en relación con la música y su capacidad simbólica, sino que es objeto de análisis respecto

de su origen y sus alcances epistemológicos. Pero, en esta labor de reflexión, la conclusión que se alcanza mantiene algo de la línea metafísica adoptada por Nietzsche en el periodo de juventud, en la medida en que acepta que, tras las creaciones humanas que son la verdad y los conceptos, se encuentra inaccesible e incognoscible una realidad verdadera, una esencia que permanece insondable. No obstante, estos textos anticipan gran parte de los cuestionamientos que, más adelante, Nietzsche desarrollará en *Humano, demasiado humano* y en *Aurora* y, por esta razón, son un punto de referencia obligado para la reconstrucción del problema del lenguaje en el periodo medio de la obra de Nietzsche.

Ahora bien, el compromiso metafísico que aquí se mantiene, entre otros aspectos de los que el filósofo tomará distancia en sus escritos posteriores, trae como consecuencia que los planteamientos que estos textos recogen no se enmarquen en la misma línea de análisis de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*. Será necesario hacer distinciones y aclaraciones que establezcan las diferencias entre este texto y el segundo periodo, comprendiendo el modo en que el problema evoluciona y se transforma, de manera que la crítica del lenguaje pueda pasar de ser una constatación de un trasfondo metafísico, como en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, a una exigencia de la crítica a la metafísica en *Humano, demasiado humano* y, en *Aurora*, alcanzar a anunciar la posición perspectivista que definirá los textos de madurez.

2.2. “El lenguaje como presunta ciencia”

En las obras de Nietzsche pertenecientes al periodo de juventud, la influencia de Schopenhauer y el espíritu romántico wagneriano teñían las reflexiones de matices metafísicos que llevaban a considerar la realidad como una dialéctica entre lo que se ocultaba y lo que se mostraba, lo que fluía inaccesible y lo que podía elaborarse con la razón. Esta visión dual de la naturaleza de las cosas y de la vida es fuertemente cuestionada en el periodo medio de la producción filosófica nietzscheana que, como ya habíamos señalado, hace una apuesta por un enfoque diferente que plantea la necesidad de un análisis histórico, proponiendo como modelo el método de la ciencia que permite limpiar el pensamiento de malos hábitos. El trasfondo metafísico ocupaba un lugar fundamental en sus primeros textos, ya sea en la forma de la Voluntad o la «cosa en sí», y se asumía como el punto de partida de las reflexiones; este fundamento nuclear que era adoptado como el

principio esencial de la realidad, deja de ser un supuesto aceptado para convertirse, en *Humano, demasiado humano I*, en el producto de una serie de errores y desplazamientos que se han olvidado.

La crítica de los discursos metafísicos muestra que éstos han fundamentado todas sus afirmaciones en la existencia de una «cosa en sí» que era origen de todo lo valorado como superior. Nietzsche intenta mostrar que ella no es más que una cosa vacía de significado que no contiene nada más que lo que los hombres a través de los siglos han puesto allí⁶⁴. Se hace necesario, entonces, abandonar los resabios metafísicos que llevan al ser humano a considerar que los orígenes de las cosas valoradas como superiores son esenciales; esto hará posible aceptar que tal esencia, entendida como una realidad inmóvil y más verdadera, es una creación de los hombres. La «cosa en sí», aquel trasfondo real e inaccesible cubierto por un velo de oscuridad que fundamentaba el mundo y la vida en los primeros textos nietzscheanos, se convierte, ahora, en una invención humana que es ubicada bajo una lente de aumento para ser rigurosamente estudiada; con este análisis se pondrá en evidencia una serie de malos hábitos del pensamiento que han perdurado, haciéndose cada vez más sólidos, y que se han convertido en pesados grilletes metafísicos para las reflexiones filosóficas.

En el proceso de hacer la química de las representaciones y sentimientos morales, religiosos y estéticos con el fin de romper tales lastres metafísicos, la reflexión en torno al lenguaje resulta central para comprender, en parte, cómo se han fijado los prejuicios y malos hábitos de pensamiento alrededor del concepto de esencia o «cosa en sí». Las palabras constituyen una mitología⁶⁵ pues dan la apariencia de designar una realidad esencial que subyace a las cosas; al decir “ventana”, “hombre” o “compasión”, por ejemplo, pareciera que el referente es una esencia única, definida e inmóvil de lo que es una ventana o un hombre o la compasión. Cada palabra promueve la creencia en una «cosa en sí» pues el nombre parece funcionar a modo de puente entre nosotros y el mundo, entre el pensamiento y la realidad verdadera de las cosas. En *Humano, demasiado humano I* (1878) y en *El caminante y su sombra* (1880), Nietzsche señalará cómo esta consideración ha dejado en el olvido que las palabras, como las esencias, son el producto de nuestra invención, su referente está sujeto a una historia y que la «cosa en sí» que parecen designar, de hecho, no existe. Conill afirma al respecto: “En la tradición filosófica ha sido habitual pensar que las palabras y los conceptos servían para conocer cosas reales, pero Nietzsche pone en marcha su ‘sospecha metódica’, por la que abjura de la fe en la «cognoscibilidad de las cosas» y establece una separación entre las ‘palabras’ y el ‘conocimiento’” (Conill 2004 40).

⁶⁴ Cfr. Nietzsche HDH §16

⁶⁵ Cfr. Nietzsche CS §11

Ahora bien, ya en los tempranos *Escritos sobre retórica* (1872 – 1873) y *Sobre verdad y mentira* (1873) Nietzsche había construido algunas afirmaciones respecto del modo en que las palabras no tenían una conexión directa con la realidad, sino que se erigían como interpretaciones de nuestros impulsos nerviosos, que son, ellos mismos, interpretaciones de una realidad que estimula nuestro cuerpo. En los *Escritos sobre retórica* Nietzsche afirma que “nunca se capta la esencia plena de las cosas. Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa” (ER 91); es como si la palabra viniera de modo precipitado y no esperara a que la percepción pudiera obtener el conocimiento completo sobre la cosa, de manera que, sea o no posible alcanzar una sensación que sea su reflejo, el lenguaje nunca podrá acceder a la esencia de la realidad pues esta percepción no llega a darse.

En *Sobre verdad y mentira* la formulación es un poco diferente pues allí se afirma que no es posible, de ningún modo, acceder a una percepción de la cosa como ella es, de manera que las palabras no provienen sino de los impulsos nerviosos que interpretan la realidad. Según Nietzsche, “la «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces” (SVM 22). El lenguaje, en este caso, no se precipita impidiendo una percepción completa, sino que no puede alcanzar ninguna referencia a la realidad pues toda palabra es la expresión de una cadena de interpretaciones a partir de extrapolaciones de un estímulo, de suerte que nunca llegará a dar cuenta de lo que originó la sucesión de desplazamientos.

De esta manera, estos dos escritos de juventud indican que la palabra no accede a la realidad de las cosas, ya sea porque se precipita a una percepción completa o porque tal percepción no es posible y la esencia del mundo es inalcanzable. La «cosa en sí» que se constituye como la verdad esencial del mundo, esto es, los arquetipos que definen las características y modos de ser de las cosas particulares, se quedan como una realidad lejana a la que el hombre y, en consecuencia, el lenguaje, no pueden llegar.

Ahora, aunque en *Humano, demasiado humano I* y *El caminante y su sombra* Nietzsche sostiene también que las palabras no designan la «cosa en sí», aquí no es porque ella sea inalcanzable sino porque no existe como se la había concebido y resulta estar vacía de significado. El proyecto que se emprende en *Humano, demasiado humano I* con el objetivo de desmontar los discursos metafísicos y reconocer la proveniencia y contenidos humanos de los orígenes esenciales

y de la «cosa en sí», lleva a considerar el lenguaje como otra de las tantas sublimaciones creadas por el hombre y ve en él una de las principales vías para hacer perdurable la «fe» en esencias. En el aforismo §11 de este texto, Nietzsche expone claramente cómo el lenguaje se consolidó como el entorno de las verdades eternas:

El lenguaje como presunta ciencia - La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como en *aeternas veritates*, ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo. El artífice del lenguaje no era tan modesto que creyera que él no les daba a las cosas precisamente más que designaciones, sino que más bien se figuraba expresar con las palabras el saber supremo de las cosas; el lenguaje es en realidad el primer peldaño en el esfuerzo por la ciencia. También aquí es de la *fe en la verdad hallada* de donde manaron los manantiales de fuerza más poderosos (...) (HDH §11)

Aquí, el autor define el lenguaje como un “mundo junto al otro” en la medida en que se pretendía que el conjunto de nombres y conceptos designaba un grupo de verdades sólidas y eternas que se oponía al entorno de lo cambiante y móvil; las palabras se dispusieron como una expresión de la esencia fija de la realidad que cambia constantemente. La importancia del lenguaje radicaría, así, en esta supuesta firmeza que nos permitía conocer el mundo y, en este sentido, adueñarnos de él. En este aforismo Nietzsche vuelve a mencionar la actitud «vanidosa» que exhibe el hombre cuando supone que el lenguaje le proporciona el conocimiento del mundo, condición que lo alejaría del resto de los animales. Pero la falta de modestia hizo de las palabras expresiones del conocimiento del mundo cuando, en realidad, son meras designaciones, no son más que etiquetas arbitrarias creadas por el hombre y que en ningún momento pueden pensarse como verdades halladas.

El lenguaje se consolidó como una manera de dar firmeza a una realidad que es móvil en la medida en que cada palabra parecía encerrar una verdad, designando una realidad esencial que escapaba a lo efímero y cambiante del mundo. Por esto, Nietzsche ubica el lenguaje como el primer peldaño del esfuerzo científico, ya que los nombres y conceptos parecen contener el conocimiento estable y fiable de la realidad en tanto su referente parece ser una esencia que comprende la naturaleza de las cosas. En este sentido, de Santiago afirma que “el lenguaje conceptual surgió como una necesidad de seguridad, como una exigencia para hacer soportable de algún modo el caos de la vida” (de Santiago 1994 119).

Pero ver en los conceptos una conexión con el mundo es, siguiendo a Nietzsche, sólo mitología filosófica⁶⁶. La palabra es una unidad morfológica que parece tener un referente inmóvil que se diferencia del mundo sensorial evanescente; pero de esta apariencia no puede darse por hecho que la palabra designe algo que es uno, separable, estacionario e identificable en sí. Si bien cada palabra parece tener un referente unitario y permanente, ella no es más que la simplificación de una complejidad de significados, historias y desplazamientos. Las palabras no designan una «cosa en sí», sino que cada una de ellas contiene una multiplicidad de elementos que se agrupan y simplifican en lo que parece ser una unidad semántica. Nietzsche expresa esta simplificación así: “Se dice tan rápidamente la palabra «venganza»: parece como si no pudiera siquiera contener más que una sola raíz conceptual y sentimental. (...) ¡Como si todas las palabras no fuesen bolsillos en los que se ha metido ora esto, ora aquello, ora varias cosas a la vez!” (CS §33). Al desaparecer la «cosa en sí» como referente del lenguaje y al observar bajo el microscopio la constitución de las palabras, éstas resultan ser etiquetas arbitrarias, “bolsillos” en los que puede ponerse una cosa u otra según el antojo, pues cada palabra encierra tal diversidad de impulsos, relaciones y percepciones que pueden designarse diferentes fenómenos con el mismo nombre.

Después de llevar a cabo el análisis histórico de los discursos metafísicos se hace evidente cómo el lenguaje consolida el pensamiento metafísico que desdobra el mundo, creando el entorno de lo permanente y verdadero donde se ubican los referentes de las palabras. El lenguaje ha sido uno de los medios para promover la fe en esencias y ha fortalecido la vanidad humana al considerarlo un medio de conocimiento de mundo. Toda esta mitología se hace objeto de crítica y lleva a considerar las palabras como rótulos arbitrarios que contienen cualquier cosa que haya sido puesta allí.

Es posible observar que en *Humano, demasiado humano I* y en *El caminante y su sombra* Nietzsche ya no define el lenguaje a partir de su carácter trópico y su constitución metafórica como ocurría en los *Escritos sobre retórica* y en *Sobre verdad y mentira*. Esto se explica, en cierta manera, porque en los textos de juventud la palabra era una imagen o una interpretación de la realidad del mundo; en consecuencia, las palabras se construían como metáforas en tanto que implicaban una cadena de desplazamientos entre dos cosas diferentes: la realidad y la voz. La concepción de la palabra como tropo implica que ella es producto de un desplazamiento de una cosa a otra, en este caso, de la realidad al sonido pasando, primero, por un impulso nervioso y, luego, por una imagen. Más allá del lenguaje queda una realidad que es inasible y enigmática, pero que

⁶⁶ Cfr. Nietzsche CS §11

motiva la expresión lingüística y genera la cadena de desplazamientos. En cambio, en los textos del periodo medio, la existencia de esta realidad verdadera es fuertemente cuestionada y Nietzsche propone aceptar que detrás de este mundo móvil y efímero no hay nada fijo ni estable. En los *Escritos sobre retórica* la «cosa en sí» estaba en el origen de la palabra y era designada de manera imperfecta; en *Sobre verdad y mentira* quedaba en el extremo de una cadena de mediaciones la hacían imposible de atrapar. Pero en *Humano, demasiado humano I* la búsqueda del origen de la «cosa en sí» pone en evidencia que ésta ha sido producida por el hombre y que sus diversos contenidos son humanos.

A la luz de este proyecto que cuestiona los discursos metafísicos, usar el término «tropa» para designar las palabras quizá no sea tan acertado toda vez que, como era planteado en los escritos de juventud, la metáfora implica que hay un sentido original y correcto que es desplazado y se pierde en múltiples traslaciones. Pensar las palabras como metáforas supone que hay un movimiento entre lo que la realidad «es» y la unidad lingüística; si bien es cierto que este movimiento está dado por la capacidad de invención e interpretación del hombre, una potencia humana que se mantendrá en textos posteriores, el desplazamiento asume la existencia de «lo que la cosa es», así esta verdad sea inaccesible. Bajo esta idea, la definición de las palabras como metáforas no puede mantenerse en *Humano, demasiado humano I* porque aunque el hombre sigue inventando e interpretando, es decir, sigue tiñendo el mundo con sus colores⁶⁷, esta actividad no se realiza a partir de la verdad esencial de la realidad. El origen de los entornos fijos, inmóviles y verdaderos se ha demostrado humano y, en este sentido, ya no hay una «cosa en sí» que sea desplazada, quedando inaccesible, sino que sólo tenemos unos procesos de interpretación e invención *a partir del mundo cambiante*. Una palabra ya no puede definirse como metáfora pues en el extremo de la cadena de traslaciones ya no hay nada fijo, ya no hay ninguna enigmática «cosa en sí».

Así, en *Humano, demasiado humano I* Nietzsche describe la realidad creada por el lenguaje como “un mundo junto a otro” en tanto que permitió al hombre mantener y fortalecer su creencia de estar capturando las cosas que cambiaban en su núcleo íntimo y verdadero, fijando todo lo que ante él se mantenía en movimiento y dando origen a una realidad que parecía inmóvil y eterna en su esencialidad. El lenguaje permitió, así, instituir toda una serie de mitologías y de falsas certezas, con base en la “fe en la verdad hallada”, bajo la idea de estar alcanzando un conocimiento

⁶⁷ Cfr. Nietzsche HDH §16

que sólo él podía obtener, de manera que el lenguaje fue un medio para avivar la vanidad humana⁶⁸. Como señala Lynch en su texto sobre el asunto del lenguaje en Nietzsche, “los hombres inventaron el mundo al ponerle nombre a las cosas y luego olvidaron su gesto; y asimismo, inventaron el lenguaje y, tras olvidar que era su obra, creyeron que éste se creaba a partir de ella” (Lynch 127).

La falsa conexión del referente lingüístico con la naturaleza esencial de la realidad trae como consecuencia que se fragmente y divida el fluir de lo cambiante y lo diverso, en la medida en que se asume que cada palabra encierra un hecho o un acontecimiento finalizado que es diferenciable en su unidad y que se encuentra unido a otros sucesos por una suerte de vacío⁶⁹. Nietzsche lanza estos planteamientos como una crítica a la tradición filosófica que ha considerado que la realidad se compone de un conjunto de hechos que, como la red lingüística creada por el hombre, son unidades definidas en su especificidad que pueden ser conectadas, comparadas y relacionadas a manera de fichas independientes que se encuentran en una misma mesa. Dentro de tal apreciación, estas fichas, los acontecimientos claramente diferenciados de la vida, pueden considerarse iguales y recibir el mismo nombre cuando, de hecho, son fenómenos complejos y múltiples que resultan inconmensurables; Nietzsche señala que “hablamos de sentimientos idénticos, de hechos idénticos: [cuando] *no hay ni unos ni otros*” (CS §11).

Como afirma el autor⁷⁰, el devenir del mundo es un solo movimiento del que hacen parte todas las realidades en un fluir constante que no puede ser tomado como un «cuadro terminado» ni como una realidad inmóvil que pueda fijarse o definirse con precisión. Justamente, el hombre pretende llevar a cabo esta tarea imposible a través del lenguaje, conservar estática la verdad de las cosas cuando, de hecho, nada se mantiene inmutable sino que todo se define por su constante movilidad. Las palabras simplifican una multiplicidad de percepciones, impulsos y sentimientos, todos ellos agrupados en lo que parece ser un referente claro y diferenciable; su referente sería un cúmulo de sensaciones y humores, sentimientos y asociaciones, que ocurren en el hombre al mismo tiempo. Esta caracterización presente en el aforismo §14 de *Humano, demasiado humano I* conecta el problema de la aparente unidad de la palabra con el referente fisiológico que se precisará en *Aurora*.

Todas las vibraciones de cierta intensidad comportan una resonancia de sensaciones y humores afines; revuelven, por así decir, la memoria. Hacen que algo en nosotros recuerde y se haga consciente de estos estados similares y de su origen. Fórmense así rápidas asociaciones

⁶⁸ La vanidad humana es considerada frecuentemente por Nietzsche como una de las causas de las invenciones y olvidos de los hombres. Cfr. Nietzsche SVM 17-19, Nietzsche CS §14, Nietzsche A §547.

⁶⁹ Cfr. Nietzsche CS §11

⁷⁰ Cfr. Nietzsche HDH §16, Nietzsche CS §11

habituales de sentimientos y pensamientos, las cuales finalmente, cuando se suceden con la rapidez del rayo, ni siquiera son ya percibidas como complejos sino como unidades. En este sentido se habla del sentimiento moral, del sentimiento religioso, como si fuesen unidades sin más, cuando en verdad son ríos con cien manantiales y afluentes. También aquí, como tantas veces ocurre, la unidad de la palabra no garantiza para nada la unidad de la cosa. (HDH §14)

De acuerdo con lo que Nietzsche expone en este aforismo, en las palabras encontraremos simplificadas una cadena de asociaciones entre sensaciones y humores, una cantidad de sentimientos y pensamientos que ocurren al mismo tiempo a tal velocidad que parecen una misma cosa y reciben un solo nombre. La palabra es una suerte de bolsillo, de empaque, en el que se vierten una gran cantidad de impulsos nerviosos, percepciones, sentimientos, y se les otorga un nombre que parece unívoco, ya sea “venganza”, “valor”, “azul” o “pequeño”. Lo que cualquier designación hace es fijar, dividir, encerrar y simplificar un conjunto múltiple, complejo e inestable de movimientos que ocurren en el hombre y parecen una unidad; decir que algo es rojo implica poner una etiqueta, en este caso un color, a una multiplicidad de percepciones visuales que se denominan con ese nombre.

Lo mismo ocurre con los sentimientos; llamamos compasión a una serie de motivaciones, deseos y sensaciones que cambian en cada persona cada vez que se experimentan, pero que parece constituirse como un sentimiento definido en el momento en que se nombra con una palabra y se compone como una unidad semántica que puede ser atribuida a alguien, comparada y juzgada. El lenguaje, entonces, fija bajo una unidad lingüística la realidad móvil de la experiencia humana; cada palabra funciona, de acuerdo con la descripción que Nietzsche hace en *Humano, demasiado humano I* y *El caminante y su sombra*, como un cajón en el que se agrupan sensaciones, sentimientos y percepciones, un recipiente que contiene “cien manantiales” que pasan por el hombre al mismo tiempo.

En estos primeros textos del periodo medio, la palabra resulta ser una cadena de sonidos a la que se le ha atribuido un significado arbitrario siguiendo el acuerdo general. En este momento de las reflexiones nietzscheanas el lenguaje, al quedar despojado de la idea de la existencia de una «cosa en sí» que configura la realidad, se revela como uno de los mecanismos más complejos para fijar realidades y fortalecer los modos de proceder metafísicos. El lenguaje designa una serie de impulsos en el hombre que siempre están en movimiento pero lo hace por medio de agrupaciones de sonidos que parecen conectarse con un referente único y estable. Lo que *Humano, demasiado humano I* y *El caminante y su sombra* ponen en evidencia, como resultado de su iniciativa de análisis histórico siguiendo el proceder de la ciencia, es que la confianza en el lenguaje como un

medio de acceso a la verdad del mundo no puede mantenerse y que las palabras no son un entorno fijo, estable o seguro, sino que son una creación humana que busca anclar una realidad que está en constante movimiento.

Lo que conecta la palabra, es decir, la cadena de sonidos o caracteres, con su significado no es un proceso de conocimiento del mundo, sino que esta significación se ha dado como producto de una historia que ha sido borrada de la memoria. Nietzsche plantea cómo el lenguaje se ha configurado por un proceso biológico e histórico que llevó a las palabras a adquirir significados, un camino que la vanidad humana reemplazó por la “fe en la verdad hallada”⁷¹. En el lenguaje se ha depositado la certeza del conocimiento de mundo y, por esto, es el lenguaje el origen de un gran número de mitologías filosóficas de las que es muy difícil escapar, pues están petrificadas en cada palabra, en cada concepto, en cada juicio.

En *Humano, demasiado humano I* y *El caminante y su sombra* el lenguaje se define, siguiendo a Lynch, como “el medio más apto para estas operaciones con esencias y nombres, no sólo porque es un medio natural de intercambio y circulación simbólicas entre los hablantes sino porque se presta para el escamoteo de los significados y para el necesario encubrimiento, enmascaramiento y disimulación de los procedimientos empleados” (Lynch 40). En estas obras de Nietzsche la reflexión en torno al lenguaje se sitúa como uno de los pilares de crítica de la metafísica pues, dada la constitución y características de las palabras, es una exigencia considerar el papel que el lenguaje ha tenido en la consolidación de los sentimientos y representaciones de los discursos metafísicos, siendo éste es uno de los medios en que el hombre ha depositado la certeza de estar accediendo a una realidad estable y verdadera. En estas primeras obras del periodo medio, las palabras se definen como uno de los mecanismos que promueven y consolidan el pensamiento metafísico en los hombres, y desvelar la manera en que esta operación ocurre es aquí el centro de interés, en la medida en que tal análisis permite llevar a cabo la crítica a los discursos morales, estéticos y religiosos.

Ahora, con base en los elementos allí dispuestos, los planteamientos de *Aurora* podrán hacer unas elaboraciones posteriores, dado que esta obra se erige sobre la crítica que se llevó a cabo en *Humano, demasiado humano I y II*. El momento de crisis que da origen a *Humano, demasiado humano I* parece superarse en *Aurora*, y esto permite que se difumine el ánimo beligerante que se mantenía en el primer texto contra los discursos metafísicos para, en el segundo, tornar la mirada hacia los entornos más cercanos. Nietzsche afirma que *Aurora* no contiene “una sola mala palabra,

⁷¹ Cfr. Nietzsche HDH §11

un solo ataque”, es un libro que no huele “lo más mínimo a pólvora”; allí, “la moral no es atacada, simplemente no es tomada ya en consideración” (EH 88-89). Montinari en su presentación de Nietzsche dice al respecto, que *Aurora* “nos ofrece un Nietzsche mucho más dueño de sí mismo que ha descubierto cuál es su deber” (Montinari 98).

Este cambio traerá como consecuencia que el lenguaje ya no sea visto como un medio de consolidación de discursos metafísicos, si bien se seguirá aceptando que las palabras no responden a una “verdad hallada” y que no se constituyen como una solución a un problema epistemológico. El centro de interés de las afirmaciones sobre el lenguaje no serán, en *Aurora*, las operaciones de los grandes conceptos metafísicos, toda vez que *Humano, demasiado humano I* ejecuta la labor combativa que permite a Nietzsche romper y liberarse de los yugos de la noción de «cosa en sí» y la concepción dual de la realidad. La tarea de ubicar un microscopio sobre el lenguaje y poner en evidencia que éste no hace otra cosa que promover las mitologías filosóficas está hecha. Ahora, la atención del filósofo se centrará en el modo en que el lenguaje permite construir redes de significados y el alcance que estas redes tienen, de suerte que la reflexión se mueve, siguiendo a Fink, de “la cúpula celeste de la religión, la metafísica y la moral que el hombre ha levantado sobre su existencia”, una esfera lejana e inalcanzable, hacia una realidad próxima y más íntima, por lo que “el hombre no busca ya los fines afuera, sino dentro de sí mismo” (Fink 73).

La importancia del lenguaje ya no provendrá de su capacidad de sustentar los resabios metafísicos, sino que será considerado por sus posibilidades de generar en el hombre conciencia de sí y del mundo, haciendo énfasis en el referente fisiológico que tiene el lenguaje y anunciando que las palabras sólo nos permiten acceder a una visión limitada y reducida de las relaciones que nuestro cuerpo entabla con lo que nos rodea. De esta manera, lo que queda de nuestro acceso al mundo no es más que una perspectiva, un punto de vista sesgado, mediado y limitado irremediamente por nuestras percepciones y nuestro lenguaje a modo de un tejido del que no podemos escapar.

CAPÍTULO 3. “LAS PALABRAS QUE TENEMOS PRESENTES”: “Únicamente tenemos en cada momento los pensamientos que podemos expresar aproximadamente con las palabras que tenemos a mano”

Como esbozábamos anteriormente, las reflexiones de *Humano, demasiado humano I* y *El caminante y su sombra* en torno al lenguaje permitieron diseccionarlo con el fin de señalar la manera en que los procedimientos lingüísticos no dan cuenta de la naturaleza íntima del mundo. La esencia o «cosa en sí» que aparecía en los textos de juventud como una verdad aceptada, se ha cuestionado fuertemente y ha perdido su valor como concepto y como punto de referencia. Aunque el problema del lenguaje es puesto sobre la mesa desde las obras de juventud, los primeros textos del periodo medio permitieron a Nietzsche plantearlo en términos de la configuración, referente e historia de las palabras y conceptos, alejándose de la posición juvenil que vinculaba el lenguaje con una certeza metafísica que subyacía a la realidad y lo definía como un medio insuficiente para dar cuenta de esa verdad esencial.

Fue necesario exponer el proyecto en contra de la metafísica que Nietzsche emprende en *Humano, demasiado humano I* y que está sustentado sobre la filosofía histórica y el proceder de la ciencia, para que nos fuera posible comprender el modo en que surgen y se desarrollan los planteamientos en torno al lenguaje. Con esta claridad, pudimos acceder a la manera en que nuestro autor concluye la necesidad de dejar de considerar las palabras como una “presunta ciencia”⁷² para llegar al reconocimiento de que no hay en ellas otra cosa que contenidos humanos. Para acceder a la posición que Nietzsche mantiene en *Aurora* hacía falta recorrer este camino pues este texto se levanta sobre las conclusiones que hasta aquí se habían alcanzado.

De esta suerte, ya en *Aurora* no es necesario justificar y analizar por qué necesitamos abandonar la referencia a las verdades esenciales teniendo en cuenta que ellas no contienen otra cosa que lo que los hombres hemos puesto allí. Ya no hace falta demostrar cómo el lenguaje ha

⁷² Cfr. Nietzsche HDH §11

hecho perdurable la fe en las esencias, erigiéndose como el entorno donde se alojan las verdades eternas, para luego aceptar que él no es sino otra de las tantas invenciones humanas. Sobre estas bases críticas que se han levantado, Nietzsche ahora elaborará el problema del lenguaje analizando cómo el referente de una palabra no es el mundo externo y objetivo sino una red de percepciones y movimientos fisiológicos en el hombre. Este complejo tejido de impulsos, inclinaciones y sentimientos ha sido designado con una palabra que lo simplifica todo; esta unidad lingüística tiene un significado producto del devenir, es decir, su carga semántica no es permanente e inmóvil sino que obedece a una historia que la ha transformado constantemente.

En *Aurora*, como mencionamos en la primera parte de nuestra presentación, se opera un cambio de enfoque en la investigación de Nietzsche; éste resulta, como expone Foucault, del proyecto histórico realizado que “enseña a reírse de las solemnidades del origen” (Foucault 19) llevando a cabo un análisis que “dirige sus miradas a lo más próximo, –al cuerpo, al sistema nervioso, a los alimentos y a la digestión, a las energías–. (...) El sentido histórico está mucho más cerca de la medicina que de la filosofía” (Foucault 51-52). Desde esta perspectiva, en *Aurora* el problema del lenguaje ya no se pondrá en términos metafísicos, esto es, en relación con los discursos superiores, elevados y lejanos; ahora la cuestión se formulará en términos morales, es decir, en conexión con la historia de las palabras y las valoraciones que ellas contienen, vinculando el lenguaje con lo que nos es más cercano, esto es, nuestra conciencia y nuestro cuerpo.

3.1. “Para alcanzar el conocimiento hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto tan duras y eternas como las piedras”

Como consecuencia del cambio de enfoque que indicamos, *Aurora* presentará dos argumentos importantes en el desarrollo del cuestionamiento sobre los alcances del lenguaje. Los dos planteamientos se anunciaban en el temprano e inédito *Sobre verdad y mentira*, lo que confirma nuestra aseveración de que este texto contiene los trazos de gran parte de las inquietudes que Nietzsche despliega en torno al uso del lenguaje en sus obras del periodo medio. De este modo, encontramos en *Aurora* dos líneas de exposición estrechamente relacionadas: en primer lugar, aquí el filósofo enfatizará la importancia de la historia de los significados, centrando su interés en cómo las palabras se han cargado de sentido y han devenido inamovibles. Y, por otro lado, como un aspecto que reviste para nosotros gran interés, en este escrito Nietzsche complejizará su concepción del mundo de los impulsos en donde se origina el lenguaje, extendiendo los alcances psicológicos de este planteamiento a todos los campos de la experiencia humana.

Así, siguiendo el primer aspecto, el lenguaje se presenta como una de las tantas sublimaciones que han inundado las esferas superiores y han hecho creer a los hombres que existe algo estático y eterno que ata el mundo cambiante que se presenta a los sentidos. Siguiendo lo expuesto en *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche defiende que las palabras dan solidez a los errores de pensamiento que sostenían la fe en las esencias y es muy difícil abandonar la mitología filosófica que constituye el lenguaje. Esto porque la simplificación y los desplazamientos que componen las palabras se hacen presentes cada vez que ellas se utilizan. Este argumento que lo encontramos ya en *Sobre verdad y mentira*⁷³ lleva a Nietzsche afirmar en *Aurora*, dentro de la misma línea de *Humano, demasiado humano I*, que los nombres y los conceptos presentan más problemas que soluciones:

Cada vez que los hombres de las primeras épocas introducían una palabra, creían haber realizado un descubrimiento. ¡Qué lejos de la verdad! – lo que habían hecho era plantear un problema y, en la medida que se figuraban haberlo resuelto, levantaban un obstáculo para su solución. Ahora, para alcanzar el conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto tan duras y eternas como piedras, hasta el punto de que es más fácil que nos rompamos una pierna al tropezar con ellas que romper una de estas palabras. (Nietzsche A §47).

En este aforismo nuestro autor señala cómo las palabras, nombres y conceptos, se mostraban como descubrimientos o, utilizando la expresión de *Humano, demasiado humano I*, como verdades halladas⁷⁴. Cada formulación parecía resolver un problema respecto de la relación del hombre con el mundo, con los otros y consigo mismo. El lenguaje parecía una presunta ciencia en la medida en que cada nombre o concepto se desplegaba como un descubrimiento frente al mundo y, en este sentido, el ser humano sentía estar avanzando cada vez más en el camino del conocimiento. Pero, lo que estos hombres de las primeras épocas no notaban, es que cada palabra era, ella misma, un problema que debía ser considerado pues planteaba la cuestión de la relación entre el hombre y la realidad. Pero, en lugar de verla como un problema, los hombres de las primeras épocas consideraban la palabra como una solución y, en esa medida, ocultaban la pregunta que ella implicaba.

En el acto de nombrar no se construía una respuesta, sino que se planteaba un problema que, al mismo tiempo, era soslayado. En el lenguaje se petrificó el prejuicio de considerar la designación de una realidad como un acto de conocimiento cuando, como señalaba ya nuestro en

⁷³ En este texto Nietzsche señala que los conceptos son metáforas gastadas que han perdido su valor y que funcionan como palabras descoloridas que sólo contienen una serie de ilusiones. Cfr. Nietzsche SVM 25-26

⁷⁴ Cfr. Nietzsche HDH §11

autor en *Sobre verdad y mentira*⁷⁵, la palabra nombra una relación que establecemos con el mundo. Nietzsche señala cómo el hombre creó las palabras y las dispuso como si fueran un camino abierto de conocimiento de la realidad cuando, de hecho, lo que se estaba construyendo era un muro que no le permitía acceder a ella.

El problema no consiste, aquí, en que los nombres y conceptos no capturen la realidad en su esencialidad, sino en que creímos que lo hacían. Esta creencia nos llevó a olvidar el origen humano de las palabras, una proveniencia que se sublimó progresivamente al punto en que forjamos los nombres y conceptos como verdades eternas, volviéndolas sólidas e inamovibles como piedras. En el lenguaje se solidificó el error de creer que cada designación solucionaba un problema y, en esta medida, si deseamos alcanzar algún conocimiento, hace falta acabar con la concepción habitual de las palabras que las concibe como una respuesta o una verdad.

Ahora, como aclara el aforismo citado en consonancia con el §11 de *El caminante y su sombra*, abandonar la mitología filosófica que se concentra en el uso del lenguaje o, en términos de *Aurora*, quebrar la dura roca que recubre los nombres y conceptos no es una labor sencilla ni accesible; casi que es más fácil “romperse una pierna” que despedazar una palabra. Esto toda vez que cada unidad lingüística simplifica una multiplicidad de aspectos que se condensan en lo que la palabra significa para nosotros; este «significado» se compone como una unidad osificada que no puede deshacerse y el uso de los nombres o conceptos pone en acto todos los desplazamientos, olvidos, errores, simplificaciones e interpretaciones que éste implica. Será labor de un historiador cuidadoso observar los conceptos y los nombres para determinar su origen humano y, de esta suerte, poder fracturar pequeñas esquirlas de estas formaciones pétreas para, así, vislumbrar su contenido.

Aurora, en la misma línea de *Humano, demasiado humano I y II*, concibe el lenguaje como una realidad de origen y contenidos humanos que ha fijado fuertemente una serie de errores, al punto en que es muy difícil deshacerse de los desplazamientos que cada palabra implica. Ya en *Humano, demasiado humano I* Nietzsche había llevado a cabo la tarea de lanzar una claridad incisiva en la zona oscura de donde parecía provenir el lenguaje, el habitáculo de la «cosa en sí», determinando que allí no había más que contenidos humanos sublimados. Las consecuencias de aplicar la química de las representaciones a tales sublimaciones serán las bases que permitan, en *Aurora*, presentar el modo en que estas palabras que han vivido mucho tiempo, desde que los hombres de las primeras épocas las formularon, se han ido “impregnando tanto de razón que parece inverosímil pensar que su procedencia sea insensata” (Nietzsche A §1).

⁷⁵ Cfr. Nietzsche SVM 22

La tarea crítica en *Humano, demasiado humano I* permitió poner en evidencia el carácter arbitrario de las palabras derivado de su origen humano, lo que las convertía en meros bolsillos que albergaban una cosa u otra. En *Aurora*, Nietzsche determinará que, si bien el contenido de una palabra es de proveniencia humana y no tiene justificación en una verdad esencial, el significado de un concepto no es tan caprichoso sino que éste obedece a una historia que, paulatinamente, va llenando cada nombre y concepto de una carga semántica particular, que cambia y se modifica con el tiempo. En el aforismo §38 de esta obra, Nietzsche presenta un conjunto de impulsos que reciben diferentes nombres de acuerdo con la comunidad que los utilice; cada nombre implica, dentro de este grupo humano, una valoración de tal impulso. Esto nos muestra que el referente de un concepto no es único o eterno, sino que depende de quién y cuándo lo use⁷⁶.

El mismo impulso se desarrolla como el sentimiento desagradable de la *cobardía* bajo el efecto de la censura que la costumbre ha impuesto sobre este instinto, o como el sentimiento agradable de la *humildad*, en el caso de una costumbre como la cristiana, lo haya depositado en su corazón y lo haya llamado *bueno* (...). Los antiguos griegos, por ejemplo, consideraban la *envidia* de manera muy diferente a nosotros (...) [y, también] se diferenciaban de nosotros en su valoración de la *esperanza* (...). Los judíos consideraban la *ira* de manera diferente que nosotros, y la santificaron; por eso colocaron en un lugar tan elevado la majestad sombría del hombre dominado por la ira, a una altura que un hombre europeo jamás podría imaginar (...). (Nietzsche A §38)

Si después de *Humano, demasiado humano I* aceptamos que los nombres con los que se han designado ciertos sentimientos no se refieren a una realidad esencial inmóvil, con *Aurora* nos damos cuenta que no es posible afirmar que su significado sea completamente arbitrario. En este último texto, Nietzsche señala que el lenguaje construye su significado a partir de los hábitos y usos de la comunidad que lo utiliza, de manera que, poco a poco, los conceptos se han ido llenando de un significado asociado al contexto, que se modifica según las valoraciones y criterios que allí se tengan. De este modo, no dice lo mismo la ira para los judíos que para los alemanes del siglo XIX, pues donde aquéllos veían grandeza éstos veían proceder coléricos y perjudiciales. De otra parte, el acto de evitar el enfrentamiento y aceptar la derrota puede ser cobardía, en la ética del honor, o humildad, en la ética cristiana. Cobardía, humildad, envidia, esperanza, ira, entre muchas otras, son palabras que designan sentimientos que no significaban lo mismo para los antiguos que para los hombres europeos contemporáneos de Nietzsche, para las comunidades de oriente o para los medievales.

⁷⁶ Recordemos que, en *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche afirmaba que las palabras son un río con cien manantiales y que la unidad de la palabra no decía nada de la unidad de la cosa. Cfr. Nietzsche HDH §14

Aurora sigue la rigurosa tarea histórica iniciada en *Humano, demasiado humano I* que pretende rastrear los inicios de lo que hemos valorado como superior; pero, como ya habíamos señalado, si este último libro centra su atención en los grandes principios y grandes discursos, el otro tornará su mirada hacia lo más cercano, hacia lo que forma parte de la vida cotidiana. De esta suerte, el lenguaje, en *Humano, demasiado humano I*, se desvinculó de la «cosa en sí», se reconoció como producto humano y se devolvió al entorno de lo cambiante y arbitrario; las palabras eran un medio para fijar los discursos metafísicos que buscaban ocuparse de lo que se encuentra más allá de esta realidad evanescente. En cambio, en *Aurora* observamos que el proyecto de análisis de la metafísica, en cierta forma, se ha completado y, en consecuencia, el lenguaje entrará en relación con la moral, con las prácticas sociales y con las valoraciones de una comunidad. Las palabras fijarán la historia de lo que los grupos humanos han considerado como bueno, malo, virtuoso o verdadero en ese entorno próximo.

Así, en el libro sobre los prejuicios morales Nietzsche construye una crítica que le permite determinar cómo cada palabra lleva una carga moral, una valoración asignada por un grupo humano. La compasión, la justicia o la crueldad no pueden definirse «en sí mismas», pues los nombres y conceptos no tienen un referente estático, eterno ni verdadero; tampoco pueden quedar vacías de significado ya que con el tiempo se han llenado de razón, esto es, de un contenido que permite establecer el modo en que una palabra será utilizado en una comunidad⁷⁷. En consecuencia, en *Aurora* y como parte del proyecto crítico de la moral que se está llevando a cabo⁷⁸, se propondrá, respecto del lenguaje, rastrear el origen y, sobretodo, la historia que han tenido algunos de los conceptos morales. Estos conceptos designan sentimientos morales y contienen una suerte de ordenamiento racional de unas inclinaciones humanas; pero, como afirmábamos, este significado no es eterno sino que tiene una historia, de manera que es necesario observar con cuidado la manera en que hemos establecido las conexiones entre inclinaciones, sentimientos y conceptos.

Los sentimientos morales se transmiten de un modo tan evidente que los niños perciben en los adultos las inclinaciones y las aversiones frente a determinadas acciones, y, como monos innatos, imitan tales inclinaciones y aversiones. Más tarde, cuando se sienten llenos de esos afectos en los que han sido amaestrados y ejercitados, consideran como un asunto de decencia conocer el porqué posterior: una suerte de argumentación con la que estas inclinaciones y aversiones queden justificadas. Ahora bien, estas <<argumentaciones>> en ellos no tienen nada que ver ni con la procedencia ni con el grado de sentimiento: únicamente se ajustan a la *regla* de que, como ser racional, el individuo debe ofrecer razones detalladas y aceptables. En ese sentido, la historia

⁷⁷ Cfr. Nietzsche A §38

⁷⁸ Nietzsche afirma que este libro da inicio a su campaña de contra la moral, un proyecto que para él reviste gran importancia pues le permite determinar la procedencia de los valores morales. Cfr. Nietzsche EH 87-89.

de los sentimientos morales difiere en gran medida de la historia de los conceptos morales (...).
(Nietzsche A §34)

En este aforismo de *Aurora*, Nietzsche señala cómo las palabras, en este caso, los conceptos morales, se van llenando de razón, es decir, de un significado y una justificación que nada tiene que ver con el origen de los sentimientos. El autor asevera que los sentimientos morales llegan a nosotros desde la infancia a través de unas inclinaciones y aversiones que imitamos. Estas conductas adquiridas en la niñez se fijan en nuestro carácter y, más adelante en nuestra vida, intentamos encontrarles una justificación. Este proceso posterior de racionalización es el que da origen al concepto moral. Como sostiene Nietzsche, “sólo se transmiten hereditariamente los sentimientos no las ideas” (Nietzsche A §30).

De esta manera, cuando se afirma que se ha actuado por «compasión», «venganza» o «piedad», esta palabra no dice nada de la acción sino que se refiere al contenido que tal concepto ha adquirido con el tiempo en una comunidad específica. Como indicamos, una misma acción puede ser calificada como valiente o cobarde sin que esto diga nada de la acción en sí. Nuestras valoraciones y juicios funcionan dentro de las escalas establecidas en nuestro contexto y de acuerdo con ellas utilizaremos el lenguaje. Por esta razón el referente de las palabras, por arbitrario que sea, no es gratuito y totalmente azaroso, sino que se modifica y petrifica de acuerdo con su tiempo de vida en un grupo humano.

El lenguaje se erige como un medio para conservar la historia de este grupo humano, haciendo perdurables valoraciones y juicios en unidades lingüísticas que parecieran inmóviles. Sólo el ojo del historiador riguroso puede notar que las palabras no siempre han significado lo mismo y que no siempre han tenido el mismo valor; únicamente un trabajo lento y detallado, como el de un filólogo, permite destejer, en alguna medida, todas las justificaciones, las racionalizaciones, los cambios de significado para, finalmente, establecer las diferentes historias que han tejido tales conceptos.

Como mencionábamos al principio de este capítulo, la historia y el análisis que Nietzsche hace del lenguaje en *Aurora* sigue dos líneas que se conectan. Ya expusimos el modo en que los conceptos, despojados de la referencia a las esencias, no resultan tan arbitrarios sino que están tejidos por las valoraciones de una comunidad; y, además, señalamos que estas valoraciones son el resultado de unas conductas aprendidas que, posteriormente, son justificadas y racionalizadas. Cuando vamos apartando toda la red racional que rodea un concepto moral, cuando vamos

desmenuzando algunas de las justificaciones metafísicas, morales o religiosas que hemos puesto en la base de nuestros juicios, es posible observar que todo lo que queda en un concepto es una serie de impulsos, motivaciones, inclinaciones y deseos de un ser humano que es, como todos, un organismo que se rige por las leyes de su cuerpo.

La disección del lenguaje nos lleva, en *Aurora*, a prestar atención al mundo interno de los hombres, pues será de allí donde obtenemos la materia prima para elaborar nuestros conceptos, juicios y valoraciones. Nietzsche nos muestra, a medida que va afilando su bisturí histórico, apropiando métodos de la psicología y de la fisiología, cómo el hombre es un organismo configurado por unos movimientos orgánicos que no pueden ser desestimados; esta perspectiva nos permite atender al despliegue de la conducta humana despojados ya de los hábitos y explicaciones metafísicas. Cuando el ojo del historiador se ha apartado de los humos de las sublimaciones puede darse cuenta que la proveniencia de las prácticas humanas no se encuentra en las altas esferas sino en la configuración corporal de los hombres.

En este sentido, los planteamientos de *Aurora* recogen lo que se anunciaba en los textos de juventud y que vuelve a mencionarse en *Humano, demasiado humano I y II*, en la medida en que aquí Nietzsche afirma que las palabras y, por lo tanto, los conceptos tienen su origen en una dimensión corporal, biológico – fisiológica. Ahora bien, *Aurora* nos permitirá avanzar en la elaboración de este planteamiento para afirmar que el cuerpo, como lugar del movimiento vital, no sólo determina la producción de lenguaje sino que se sitúa en el origen de todas las invenciones humanas. Como se anunciaba en *Humano, demasiado humano I*, nada podrá llevarnos más allá de lo que nos «representamos» con nuestros sentidos, pues lo que “llamamos mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos” (Nietzsche HDH §16).

Los hombres son, como los animales, seres orgánicos que construyen su realidad con base en percepciones que pretenden dar cuenta de un mundo en movimiento y que está en constante cambio. Los seres humanos se configuran como organismos que, en el proceso de su evolución, han generado una serie de errores y fantasías sobre los cuales han cimentado un atado de prejuicios, esto es, de malos hábitos de pensamiento, con los cuales creían escapar a la evanescencia de las imágenes que les proporcionaban sus sentidos. La creencia en las cosas superiores, eternas y verdaderas se mantuvo en el uso del lenguaje en tanto él parecía designar, a través de unidades semánticas, unas esencias inmóviles y unitarias. Pero, como afirma Nietzsche, “la unidad de la palabra no garantiza para nada la unidad de la cosa” (Nietzsche HDH §14).

Esta mitología filosófica instaurada por las palabras y conceptos pone de lado que el lenguaje no da cuenta de una percepción o sentimiento que sea simple, claro e inmóvil, sino que deja en el olvido que los referentes de un concepto no son otra cosa que “ríos con cien manantiales y afluentes” (Nietzsche HDH §14). En cada palabra están contenidos un conjunto de sensaciones, asociaciones, inclinaciones y motivaciones que ocurren en el cuerpo con gran rapidez, “a la velocidad de un rayo”, al punto en que parecen ser una unidad que podemos denominar con precisión. El lenguaje no se refiere a una cosa que está elevada y lejana, en alguna esfera superior y eterna, sino que encuentra su referente en la realidad más cercana del hombre: su cuerpo y su funcionamiento como ser orgánico. Siguiendo lo planteado por Nietzsche en *Humano, demasiado humano I*, una vez hemos aceptado que no hay un entorno fijo y verdadero más allá de nuestro lenguaje y nuestras percepciones, podremos dejar las explicaciones metafísicas abandonando, así, la búsqueda “a la fisiología y a la historia de la evolución de los organismos y conceptos” (Nietzsche HDH §10).

Aurora sitúa nuestra problemática en torno al lenguaje en el marco de lo corporal pues al atravesar la roca que rodea las palabras, quebrando las capas de historias y justificaciones que la recubren, asoma en ellas un bullicio de impulsos e inclinaciones que están simplificadas en la unidad lingüística. La pregunta por el origen del lenguaje encuentra su respuesta, aquí, en los movimientos del cuerpo; pero estos procesos orgánicos que llegan al análisis como consecuencia de la crítica al lenguaje, desbordan este problema e inundan todos los procesos psicológicos, morales y epistemológicos del hombre. En este punto de nuestro camino llegamos a un núcleo de planteamientos que son fundamentales para la crítica, no sólo a las palabras, sino a toda práctica humana. La fuente principal para reconstruir las afirmaciones de Nietzsche en lo que corresponde a la relación entre el cuerpo, la conciencia, el lenguaje y la realidad, será un grupo de aforismos temáticos (§115, §117, §119 y §120) que iremos tratando a medida que desarrollemos nuestra exposición. Para empezar, Nietzsche afirma que el lenguaje puede designar unos pocos impulsos en el sinnúmero de movimientos de nuestro cuerpo. Veamos:

El lenguaje y los prejuicios sobre los que éste se apoya, impiden muchas veces profundizar en el estudio de los fenómenos internos y de los impulsos, habida cuenta de que sólo disponemos de palabras para designar los grados superlativos de tales procesos e impulsos; pero de este modo nos hemos acostumbrado a no observar con exactitud allí donde carecemos de palabras, ya que sin ellas resulta extraordinariamente difícil discurrir con precisión. En otras épocas hasta se llegó a pensar que donde acababa el reino de las palabras terminaba también el de la existencia. Las palabras <<ira>>, <<amor>>, <<compasión>>, <<deseo>>, <<conocimiento>>, <<alegría>>, <<dolor>>, son términos que hacen referencia a situaciones *extremas*: los grados más mesurados e intermedios, por tanto, se nos escapan, y no digamos ya los grados inferiores que están en juego constantemente, aunque son los que precisamente tejen la tela de nuestro carácter y de nuestro destino. (...) *Ninguno de nosotros es* tal como aparece según los estados

para los que únicamente tenemos conciencia y palabras – por consiguiente, censura y alabanza –. (...) nos leemos mal en ese deletreo aparentemente sencillo de nuestro yo (...). (Nietzsche A §115)

Este aforismo presenta una clara conexión entre los procesos corporales y la construcción de palabras; esta relación que se anunciaba en los *Escritos sobre retórica, Sobre verdad y mentira y Humano, demasiado humano I y II*, se hace aquí más clara y precisa. En este fragmento Nietzsche toma como supuesto que el lenguaje se sustenta sobre una serie de prejuicios, entendidos como los malos hábitos de pensamiento que ya hemos revisado, y cuya comprensión es necesaria para entender por qué estos prejuicios no permiten una comprensión clara de “los fenómenos internos” del cuerpo, esto es, el funcionamiento y la relación entre los impulsos. Ya expusimos cómo se presumía que los conceptos daban cuenta del mundo y cómo, después de irse a los orígenes y realizar una química de las sublimaciones contenidas en estas palabras, se observaba que un concepto era una condensación de muchas cosas, de muchos afluentes, de muchas inclinaciones y motivaciones del hombre. Las palabras, que se habían endurecido con el tiempo y se habían convertido en rocas inamovibles, pueden ser quebradas en el momento en que se describe su historia; esto nos abre la posibilidad de desmenuzar, en nuestro caso, las inclinaciones que las componen y su referente corporal.

El aforismo §115 de *Aurora* señala que, al reconocer y abandonar los prejuicios que viven en el lenguaje, podemos darnos cuenta de que las palabras no sólo designan impulsos sino que, además, únicamente nombran a los grados superlativos de los procesos internos compuestos por impulsos. Del sinnúmero de movimientos nerviosos, inclinaciones y deseos que ocurren simultánea y permanentemente en el cuerpo humano, sólo logramos captar los picos más altos o más bajos, las manifestaciones extremas y violentas. En este sentido, Nietzsche sostiene que cualquier percepción consciente de un estado de ánimo es resultado de un nivel superlativo, es decir, del extremo perceptible de un impulso. En el proceso de designación de nuestros sentimientos y sensaciones sólo podemos capturar y hacer conscientes los niveles máximos; un concepto cualquiera como «alegría», «dolor», «conocimiento», no nombra la totalidad de una instancia emocional o sensorial, clara y definida, sino que denomina un momento límite de un proceso que, sin embargo, nunca se detiene porque está compuesto de una infinidad de movimientos y relaciones de impulsos.

Con esta manera de usar el lenguaje sólo podemos dar nombre a las crestas y valles de la onda siempre móvil de nuestro cuerpo; pero todos los grados medidos, intermedios e inferiores de este movimiento no pueden ser capturados por las palabras. Todo lo que permanece «más allá»

del lenguaje, ya no en un sentido metafísico sino fisiológico, es decir, aquello para lo que no tenemos nombre y que no logramos hacer consciente, queda fuera de nuestro pensamiento. En consecuencia, no podemos analizarlo ni observarlo en tanto que no podemos hacerlo lenguaje y, como afirma Nietzsche, es “extremadamente difícil discurrir” cuando no contamos con palabras. Por esto, el hombre ignora el sinnúmero de grados intermedios de los movimientos de los impulsos que entran en juego en sus acciones, pues el acto de pensar está tan estrechamente vinculado al lenguaje que se mantiene el resabio de creer que donde acaba “el reino de las palabras” acaba también “el reino de la existencia”.

Si aceptamos que lo que no tiene nombre no existe, todos los impulsos que no irrumpen con esta fuerza quedan más allá del lenguaje, esto es, más allá de lo que podemos pensar y observar con claridad. Cuando nombramos la realidad creemos utilizar una designación precisa para un fenómeno preciso: amarillo, rabia, justicia; pero al hacerlo, algo, quizá demasiadas cosas, están quedando fuera de esa palabra. Nuestro lenguaje trae a nuestra conciencia sólo una parte de lo que ocurre en nuestro cuerpo cuando afirmamos que algo es amarillo o que tenemos rabia. No obstante, y como ya hemos reiterado desde diferentes perspectivas, no contamos con otra manera de conectar pensamientos fuera del lenguaje; utilizando las palabras de Nietzsche, “(...) únicamente tenemos en cada momento los pensamientos que podemos expresar aproximadamente con las palabras que tenemos a mano” (Nietzsche A §257)⁷⁹. Esta limitación que se hace evidente en *Aurora* no es producto de una exigencia metafísica, es decir, de reclamarle al lenguaje que dé cuenta de la verdad del mundo. El límite que se anuncia es resultado del análisis que descubre en las palabras una proveniencia fisiológica, lo que nos ha llevado a prestar cuidadosa atención a los procesos orgánicos del cuerpo y, en este sentido, a darnos cuenta que una palabra captura sólo unos grados extremos de estos procesos que están en constante movimiento y que, al cambiar en todo momento y no tener nombre, no pueden ser diferenciados y organizados por la conciencia.

La procedencia fisiológica del lenguaje que el autor construye en *Aurora* encontraba ya una formulación en *Sobre verdad y mentira* bajo la idea de que las palabras se construyen a partir de un impulso nervioso. En este último texto, tal afirmación era una intuición todavía atada al pensamiento de juventud y hacía parte de una serie de cuestionamientos que servirían como detonantes de muchos de los interrogantes de Nietzsche en textos posteriores. El camino recorrido entre las dos obras ha permitido que este planteamiento pueda hacerse en *Aurora* sin implicaciones metafísicas y bajo la certeza alcanzada de que cada palabra, proveniente de los movimientos de los

⁷⁹ Sobre las ideas anteriores a los planteamientos nietzscheanos en torno a la insolubilidad entre pensamiento y lenguaje ver Conill (1997) §3.1

impulsos, carga una historia y depende de una práctica de comunidad. En este sentido y como lo anunciábamos en un principio, *Aurora* completará una parte del trayecto que se inició con *Sobre verdad y mentira* y que requirió toda la elaboración y análisis histórico que se llevó a cabo en *Humano, demasiado humano I*.

En el aforismo §115 de *Aurora*, Nietzsche, además de señalar el origen fisiológico de las palabras, llama la atención sobre todo lo que queda por fuera del lenguaje. Cada palabra nombra un estado extremo, pero la mayoría de impulsos y procesos internos ocurren en grados intermedios y medidos que escapan al lenguaje y a nuestra conciencia. Sin embargo, son estos impulsos y procesos de menor intensidad los que definen “nuestro carácter y nuestro destino”, es allí donde nos configuramos y es allí donde está en juego lo que somos, lo que deseamos, lo que decidimos. “Nos leemos mal”, afirma Nietzsche, porque sólo podemos observar y nombrar los grados extremos mas no aquellos tenues e imperceptibles y son estos últimos los que definen todo lo que aparece en nuestra conciencia, el resto de nuestros procesos internos quedan prácticamente fuera del “reino de la existencia”.

Los fenómenos internos que hacemos conscientes se muestran como un “deletreo sencillo”, una serie de inclinaciones que podemos denominar, unos movimientos a los que podemos llamar con claridad y precisión, sea con el nombre de tristeza o alegría, ira o tranquilidad. Pero este sencillo deletreo que leemos no define lo que somos, ninguno de nosotros es tal como aparece a nuestra conciencia⁸⁰, sino que nos construimos por fuera de lo que podemos nombrar y, en este sentido, pensar. Lo fundamental pasa por debajo de la conciencia. Como lo expone Safranski: “Para Nietzsche la fisiología, la percepción y la conciencia constituyen un continuo, y la atención es una especie de móvil como luminoso, que ilumina partes alternantes de la vida y las empuja hacia la zona de lo visible y lo pensable” (Safranski 221).

Utilizando esta misma analogía, sólo unas pocas partes del fluir de impulsos queda iluminada, el resto se subsume en la oscuridad donde no hay palabras. “¡Las acciones no son nunca lo que parecen!” (Nietzsche A §116), dice nuestro autor, los hombres consideramos que conocemos cómo opera el proceso de nuestro actuar, decidir y sentir, pero no hay nada más desconocido para nosotros que nosotros mismos. Es en el funcionamiento de nuestro cuerpo, no en lo que hemos dado por llamar intelecto, donde se configuran nuestras acciones y nuestras inclinaciones, procesos que el lenguaje no puede capturar totalmente. En nosotros se está decidiendo nuestro destino sin

⁸⁰ Cfr. Nietzsche A §115

que podamos ser conscientes de ello, nuestra vida se resuelve a nuestras espaldas, allí donde no podemos ver.

Ahora, es importante comprender, como señala Barbara Stiegler en su texto sobre el tema de la biología en Nietzsche, que al “[hacer] filosofar el cuerpo en vez del alma, más que intentar erigir la realidad oscura e invisible de las pulsiones como un nuevo objeto, Nietzsche regresó el pensamiento claro y distinto a su propia fuente: si el cuerpo piensa, puede y debe pensar, es porque siempre siente más de lo que piensa y porque continuamente sufre de lo que todavía no entiende” (Stiegler 2003 140). El entorno de los impulsos que empieza a asomar a nuestra mirada no es una unidad inconsciente definida que todo lo explica y justifica, sino un cúmulo de movimientos nerviosos cuyo número y complejidad no puede ser capturado y ordenado por la conciencia.

La crítica a la metafísica y a la moral, focalizada en nuestra exposición desde la crítica al lenguaje, nos lleva inevitablemente al mundo fisiológico, donde no reina la lógica o el intelecto, sino las azarosas fuerzas vitales que ponen en juego nuestro destino. Hacer un análisis riguroso de las palabras, con el fin de fracturarlas, nos mostró que dentro de ellas queda condensada la historia de un gran número de inclinaciones y motivaciones; esta conclusión abre a nuestros ojos el mundo «interno» del sujeto que Nietzsche observará como un fisiólogo, permitiéndonos comprender no sólo el funcionamiento de nuestro lenguaje sino de nuestra vida.

3.2. “¿Tener vivencias es fabular?”

El análisis respecto del referente de las palabras y conceptos nos ha llevado a centrar nuestra atención sobre un cúmulo de impulsos que funcionan como los elementos constitutivos de nuestro cuerpo. Al parecer, el lenguaje no nos sirve para designar este grupo de procesos internos y éstos, habitualmente, se nos escapan. Intentar iluminar totalmente el mundo de los impulsos es una tarea difícil, sino imposible, porque nuestro lenguaje y nuestra conciencia no pueden ordenarlo y comprenderlo en su totalidad. No obstante, Nietzsche se aventurará en el análisis histórico – psicológico de estos impulsos e intentará dar cuenta de las maneras en que ellos se relacionan y funcionan, formulando posibles leyes que los rigen fuera de un régimen racional y lógico. El aforismo §119 propone una presentación del modo en que el cuerpo teje nuestro carácter a partir del movimiento azaroso e inconsciente de nuestros impulsos. Este aforismo es complejo y abundante en elementos; con el fin de reconstruir y organizar los planteamientos del autor en el grupo de

aforismos que anunciamos, citaremos la primera parte del texto para, después de otras afirmaciones, poder presentar la última parte.

Por muy lejos que pueda llegar alguien al conocimiento de uno mismo, nada puede ser más incompleto que la imagen que formemos del conjunto de impulsos que constituyen su ser. Aun cuando apenas pueda nombrar a los instintos más groseros, su número y su fuerza, su flujo y su reflujó, su juego recíproco entre ellos y, sobre todo, las leyes que rigen su nutrición, seguirán siendo totalmente desconocidas. Esta nutrición es, por tanto, obra del azar: nuestras vivencias cotidianas arrojan bien a uno, bien a otro impulso, una presa que se agarra ávidamente, pero el vaivén total de esos sucesos permanece fuera de toda conexión racional con las necesidades de nutrición del conjunto de los impulsos, de forma que siempre ocurrirán dos cosas: mientras unos se atrofiarán y morirán de inanición, otros estarán sobrealimentados. (...) Todas nuestras experiencias (...) son en este sentido medios de alimentación esparcidos por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está saciado (...). (Nietzsche A §119)

Aquí Nietzsche reitera que no hay nada “más incompleto” que la imagen del “conjunto de impulsos” que nos conforman⁸¹; esto toda vez que sólo podemos designar los grados superlativos, los cuales Nietzsche llama aquí groseros, que son aquellos que irrumpen con mayor visibilidad en el movimiento continuo del cuerpo. Teniendo en cuenta que lo que no podemos nombrar es como si no existiera, nunca lograremos hacer una imagen completa del funcionamiento de nuestros impulsos. En conexión con tal idea, el fragmento nos señala que, fuera de estos puntos aumentados, el resto de la dinámica se nos escapa: “su número”, “su fuerza”, “su flujo”, “su juego” y, especialmente, “las leyes que rigen su nutrición”. De acuerdo con esta afirmación, tales impulsos tienen como sustento las experiencias de nuestro cuerpo, es decir, todas nuestras vivencias, que funcionan como nutrimento del organismo humano y satisfacen ora este impulso, ora este otro, sin ningún orden particular. Los impulsos se alimentan de lo que encuentren, ya sea de nuestras experiencias o, incluso, de ellos mismos, siguiendo unas leyes que se hallan “fuera de toda conexión racional” y que podemos conocer.

El modo en que se reparte el alimento que nutre estos procesos internos no sigue una lógica de necesidad o de la justicia. Más bien, las presas son repartidas por “una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está saciado”, y son tomadas por los impulsos que primero las encuentren. Unos impulsos se alimentarán frecuentemente, otros de vez en cuando y otros morirán de hambre, sin que haya regulación sobre este hecho. En ese sentido, las leyes que rigen la nutrición de impulsos no se estructuran siguiendo unos principios lógicos, racionales o conscientes, sino que su funcionamiento se rige por el azar. Ahora, esta dinámica nutritiva que escapa a toda posibilidad de control, orden o sistema, definirá la forma y la configuración de nuestro organismo,

⁸¹ “Nos leemos mal en ese delecto aparentemente sencillo de nuestro yo” Cfr. Nietzsche A §115

de suerte que nuestro cuerpo crece y se transforma a partir de las vivencias y experiencias que obtiene, las cuales utiliza azarosamente en el transcurso de su vida.

Éste es el movimiento que escapa al lenguaje y que, al quedar sin nombre, parece no existir. Las palabras no sirven para dar cuenta de toda esta relación entre impulsos medidos, del modo en que se nutren, se fortalecen o perecen. Pero, como señala Nietzsche en el aforismo §115, es allí donde se teje nuestro destino, es este dinamismo el que define nuestro carácter. Safranski afirma al respecto: “Cada uno está entretejido en la realidad general y, sin embargo, no tiene ningún lenguaje para su realidad; actúa y no conoce lo que actúa en él. Cada uno habla, pero lo que actúa en él calla.” (Safranski 227). En el silencio en el que se sumergen las acciones reales de los impulsos es donde se llevan a cabo nuestras decisiones, donde se establecen nuestras posibilidades de acción y donde se juegan nuestros deseos; el silencio expulsa del lenguaje todo este movimiento y sólo salen a la luz los procesos conscientes, los momentos límite.

El cuerpo entendido como una pluralidad de impulsos que se alimentan, crecen, se imponen o se anulan, se volverá el aspecto nuclear de la crítica que Nietzsche hace al lenguaje y a la moral en esta obra; el trabajo que él lleva a cabo en *Aurora* se constituye como “una crítica fisiológica, ya que el punto focal de la crítica será «nuestra organización», la unidad de lo psíquico interior y lo físico” (Conill 1997 28). Ya mencionábamos cómo la fisiología, tema que viene apareciendo desde *Sobre verdad y mentira*, en *Aurora* se constituye en uno de los puntos centrales del análisis del lenguaje, de la moral, del sujeto y de la conciencia. Nuestra condición de cuerpos nos configura como una pluralidad que no establece una unidad racional absoluta, sino una complejidad de impulsos siempre en movimiento.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que esta dinámica de impulsos que Nietzsche presenta como un mundo interno que queda en la oscuridad y donde no llega el cono luminoso de la conciencia, no debe ser equiparado con el «inconsciente» del psicoanálisis. Safranski establece claramente la diferencia recurriendo a un modelo musical:

A este respecto no hay que dar entrada a la arquitectura freudiana del inconsciente como una especie de subterráneo. Nietzsche no piensa con tales imágenes. Lo que no puede denominarse y lo no comprendido (quizá también lo incomprensible) a lo que se refiere Nietzsche, éste lo piensa en términos más bien musicales: como tonos que resuenan sin ser oídos en particular, pero dando su coloración inconfundible al tono que sí puede oírse. (Safranski 220)

Esta actividad de los procesos internos del cuerpo define nuestro carácter; pero no debemos entender este mundo de los impulsos como una verdad soterrada que se oculta bajo el manto de lo

consciente, escondiendo nuestra condición esencial, es decir, lo que somos «en realidad». Como señala Safranski, el mundo interno no es un subterráneo, es decir, un habitáculo laberíntico que esconde en sus cuartos la justificación única de nuestro carácter y nuestras acciones. Pensar con “tales imágenes” nos llevaría a sostener que hay una única explicación inconsciente a nuestro ser y que, una vez lo encontremos, habremos descifrado el acertijo de nuestra vida. Estos procesos internos no revelan ninguna verdad, no son una unidad de pulsiones que debemos desentrañar para encontrar un «secreto oculto». No se trata de buscar una explicación, una justificación, sino de comprender que la melodía de nuestro carácter se compone de múltiples sonidos, de los cuales apenas alcanzamos a distinguir unos pocos, los más visibles.

Del modo en que está presentado por Nietzsche, podemos entender la configuración del cuerpo y los impulsos que lo mueven y lo transforman según el modelo musical de Safranski, esto es, como una pluralidad de «tonos musicales» que no podemos escuchar pero que, no obstante, están allí. Los múltiples acentos que nos constituyen no conforman una unidad, sino que nos configura como una melodía plural que siempre cambia y se enriquece. Nuestro cuerpo se configura a partir de una compleja red de impulsos que no puede ser simplificada, como sostiene Stiegler, “el cuerpo asimila (comprende, piensa y quiere lo mismo) porque es diversamente afectado (porque experimenta lo siempre diferente): porque tiene que ver con una prodigiosa complejidad cuya unidad y unificación están por conseguirse” (Stiegler 2003 133).

La visión múltiple e irreductible del cuerpo como lugar de nuestra configuración vital, pone en cuestión la concepción del hombre como una unidad racional. Nietzsche, en este grupo de aforismos que estamos presentando, elabora una concepción del hombre como un organismo pluralmente constituido, que no puede ser simplificado en una unidad racional única. La visión tradicional del sujeto como un núcleo consciente será puesta en tela de juicio por Nietzsche, definiendo la existencia de un «yo» único y autónomo como el producto de un error gramatical.

El lenguaje ha puesto en nosotros el prejuicio o el mal hábito de pensar que cada vez que hablábamos de nosotros mismos nos referíamos a una unidad diferenciable: el «yo» como sujeto gramatical se creía corresponder a una unidad psicológica. Pero, como Nietzsche afirmaba en *Humano, demasiado humano I*, la unidad de la palabra no garantiza la unidad de la cosa⁸². Cualquier afirmación o juicio, del tipo «estoy triste», «quiero un helado» o «no deseo hacer esto», pareciera indicar que cada uno de nosotros, como una unidad agente, «está», «quiere» o «desea». El lenguaje promueve la creencia en que este sujeto de la oración es un sujeto como tal en la

⁸² Cfr. Nietzsche HDH §14

realidad; las palabras, que sólo dan cuenta de momentos superlativos, no traen a la luz el hecho de que en nosotros está siempre en movimiento un grupo de impulsos que se alimentan de manera azarosa, determinando nuestras acciones y decisiones. Esta confusión gramatical ha llevado a que el hombre crea que es un sujeto agente, que «hace», cuando, en realidad, es un sujeto «paciente», es decir, que siempre es «hecho».

“¡Eres tú quien *eres hecho* en todo momento!”, afirma Nietzsche, “la humanidad ha confundido, en todas las épocas, la voz activa y la voz pasiva. Ésta ha sido su eterna equivocación gramatical” (Nietzsche A §120). La voz activa, «yo estoy», «yo quiero», «yo deseo», pareciera indicar que una unidad consciente, el «yo», es sujeto no sólo gramatical sino actual de las acciones estar, querer o desear. La voz activa ha llevado a creer que somos nosotros, como sujetos racionales, quienes decidimos algo conscientemente y podemos dar cuenta absoluta de las causas de tal decisión. Pero ésta es una “equivocación gramatical”; dadas las leyes de nutrición de nuestros impulsos, nosotros, nuestro carácter, nuestro destino, es hecho, es decir, es tejido por estos procesos internos. No somos nosotros quienes hacemos, sino que somos hechos por una pluralidad de impulsos que actúa en nosotros.

De esta manera, cuando consideramos estar controlando nuestras acciones y decisiones, reprimiendo o dejando libre un impulso, no es nuestro «yo» consciente el que está llevando a cabo la acción, sino que se trata de impulsos actuando sobre impulsos, como lo afirma Nietzsche en el aforismo §109 de *Aurora*:

El hecho de que se quiera combatir la violencia de un instinto no es una cuestión que esté en nuestro poder hacer, como tampoco depende del método que se elija o incluso del éxito que se pueda lograr con él. En todo este proceso, nuestro entendimiento, antes bien, no es más que un ciego instrumento de otro impulso, rival de éste, que nos tortura con su violencia (...). Mientras creemos que somos «nosotros» quienes nos quejamos de la violencia de un instinto, en realidad, es un instinto el que se queja de otro instinto (Nietzsche A §109).

Los usos del lenguaje han llevado a los hombres a creer que ellos, como unidades racionales, ejercían control sobre sus impulsos, refrenando unos y dejando libres otros; pero, de acuerdo con Nietzsche, son los impulsos los que luchan entre sí y “nuestro entendimiento” no es más que un “ciego instrumento” de uno de ellos. Nuestro «yo» no se configura como una unidad consciente, del modo en que el uso de las palabras nos ha hecho creer; nuestro «yo» se constituye como un cuerpo que funciona a partir de una multiplicidad de impulsos en un movimiento incesante, que se alimentan de las experiencias que él tiene y, así, van dando forma a este cuerpo.

Nietzsche se ve influenciado en estos planteamientos por los avances de la biología, la fisiología y la citología de su época⁸³, que lo llevan a concebir el cuerpo como un microcosmos, como una comunidad de células, determinándonos como organismos plurales. Como afirma Stiegler, “el cuerpo que describe la teoría celular, es una sociedad o una república de células, es un Estado celular”⁸⁴ (Stiegler 2001 24). La dinámica corporal que él construye en *Aurora* quiebra la concepción filosófica tradicional del sujeto, estableciéndola como resultado de un error gramatical; Nietzsche determina que no hay «algo en el fondo», el alma, el yo, el espíritu o el intelecto, que nos configure como una unidad, sino que, como animales, somos una pluralidad orgánica que es afectada y siempre está cambiando. No se trata, entonces, de reemplazar «el yo» por «el cuerpo» pues allí no hemos ganado nada; la crítica consiste en comprender que somos organismos animales organizados de manera plural y, en este sentido, “la más minúscula célula es ya un organismo, una pluralidad de órganos articulados entre ellos, una colectividad de *ego*. Todo Yo, si es corporal, se experimenta primero como un *Nosotros*” (Stiegler 2003 132).

La historia psicológica que rastrea Nietzsche lleva a considerar el sujeto como un tejido fisiológico múltiple propio de los organismos corpóreos; somos cuerpos estructurados por una pluralidad, por un sinnúmero de matices y, en este sentido, no somos un «yo» sino un «nosotros». Nos construimos en la compleja relación entre impulsos nerviosos que, en su mayoría, no podemos designar; y, como se ha creído que donde termina el “reino de las palabras” terminaba también el “reino de la existencia”, esta dimensión corporal que determina nuestras acciones y decisiones no ha sido traída a la conciencia, no ha sido nombrada. Por esta razón, el lenguaje sigue cargado de prejuicios que implican desplazamientos y olvidos; seguimos usando la certeza del sujeto gramatical como expresión de una supuesta unidad racional – consciente que motiva todas nuestras acciones, sin darnos cuenta que decir «quiero mirar al cielo» o «quiero levantarme de esta silla» no es diferente a afirmar “quiero que el sol salga”⁸⁵ mientras lo vemos salir, o «quiero que este objeto lanzado caiga» mientras lo vemos caer.

En toda acción, nosotros hablamos, pero lo que actúa en nosotros calla⁸⁶, nuestro entendimiento es sólo un instrumento ciego⁸⁷ dentro del proceso de nutrición de los impulsos. De este modo, lo que consideramos producto del deseo consciente y lógico de un yo gramatical que

⁸³ Cfr. Stiegler 2001 22 ss.

⁸⁴ “Le corps que décrit la théorie cellulaire, c’est une société ou une république de cellules, c’est un État cellulaire” La traducción es nuestra.

⁸⁵ Ver Nietzsche A §124

⁸⁶ Cfr. Safranski p. 227

⁸⁷ Cfr. Nietzsche A §109

extrapolamos a un yo esencial, no es otra cosa que las posibilidades de un cuerpo configurado por el movimiento de un conjunto de impulsos que quedan en la oscuridad. Nuestro cuerpo así concebido puede ser siempre afectado, se abre a un mundo ilimitado de estímulos y vivencias que serán presa de nuestros impulsos; pero este múltiple horizonte de experiencias debe pasar por el filtro de nuestras posibilidades sensoriales, nuestros sentidos serán nuestro límite de acceso al mundo. En el aforismo §117 de *Aurora*, Nietzsche expone el cuerpo como una suerte de cárcel que nos confina a las posibilidades que tenemos como organismos corpóreos, es decir, seres que sólo pueden «querer hacer» lo que su cuerpo les permite «poder hacer».

Sean potentes o débiles, mis ojos no ven que hasta una determinada distancia. Veo y obro dentro de un espacio limitado y la línea de este horizonte constituye mi destino más próximo, grande o pequeño; un destino del que no puedo escapar. Alrededor de cada ser se extiende, pues, un círculo concéntrico que le es propio. De igual modo, mi oído me encierra en un pequeño espacio; y lo mismo cabe decir de mi tacto. Medimos el mundo con arreglo a estos horizontes en los que nos encierran nuestros sentimientos como si fueran muros de una cárcel, diciendo que esto está cerca y aquello lejos; que esto es grande y aquello pequeño; que esto es duro y aquello blando. Llamamos sensación a esta forma de medir – ¡que en sí ni es más que un error! Según el número de sucesos y emociones que, por término medio, hemos podido tener en un tiempo determinado, medimos nuestra vida (...) y con arreglo a lo que es el término medio de la vida humana, medimos – ¡lo que en sí no es más que otro error! – la de todos los demás seres. (...) Los hábitos de nuestros sentidos nos envuelven en un tejido de sensaciones engañosas y mentirosas que son, a su vez, base de todos nuestros juicios y de nuestros <<conocimientos>>. No hay salida ni escape posibles; no hay acceso alguno al mundo real. Estamos en nuestra tela como la araña, y sólo podemos atrapar con ella justo aquello que se deja enredar en nuestra tela. (Nietzsche A §117)

Hemos aceptado que somos organismos corpóreos y que nuestra configuración fisiológica determina nuestras acciones y nuestro carácter, por una dinámica entre impulsos que nuestro lenguaje no logra alcanzar. Estos procesos internos se alimentan de las experiencias que el cuerpo tiene diariamente y partir de ellas se genera una serie de movimientos que desencadenan en un pensamiento, una palabra o una acción. Ahora, como expone el aforismo §117, las experiencias que un cuerpo humano puede tener derivan de sus posibilidades sensoriales, es decir, de lo que está dentro de los alcances perceptivos de los sentidos; las únicas presas que los impulsos pueden engullir son aquellas que caben dentro del rango sensorial de nuestro organismo.

Señalábamos ya cómo, en los aforismos de *Aurora*, “el punto focal de la crítica será «nuestra organización»”,⁸⁸, es decir, nuestro cuerpo y el cúmulo de sus movimientos orgánicos. En el aforismo §117, Nietzsche plantea que además de depender de la manera en que los impulsos tomen una determinada experiencia, estas experiencias no son seleccionadas o elaboradas

⁸⁸ Cfr. Conill 1997 pp. 28

previamente sino que provienen de lo que nuestro cuerpo nos permita experimentar, de aquello que pueda ser captado por nuestros sentidos.

Nuestro entorno se presenta como un horizonte ilimitado de estímulos; pero cada organismo tiene unos contornos sensoriales concretos, de manera que sólo podemos ser afectados por una serie de gamas cromáticas, una escala de tonos musicales y una ristra de aromas. A partir de este conjunto limitado de afecciones elaboraremos nuestras percepciones y construiremos lo que llamamos mundo; en torno a cada uno de nosotros se extiende un “círculo concéntrico” determinado por los alcances de nuestros sentidos. Los horizontes establecidos por estos “sentimientos”, entendiendo sentimiento no como emoción sino como la experiencia de un cuerpo «sintiente»⁸⁹, funcionan como una medida que permite al hombre clasificar las cosas que lo rodean; el tamaño, el color, la textura, no son atributos de las cosas que percibimos sino características que hemos construido a partir de lo que encontramos dentro de los horizontes del círculo que nos envuelve. De acuerdo con estos criterios “medimos” nuestra vida y la de otros, estableciendo juicios respecto de nosotros mismos y lo que nos rodea; la sensación fijada como certeza es un error, pues ella no dice nada de las cosas sino que se sustenta en las posibilidades de nuestro cuerpo, en los alcances de nuestros sentidos y, adicionalmente, en las interpretaciones que hacemos de lo que ellos nos proporcionan.

Sin embargo, estas maneras de medir se convierten, con el tiempo, en hábitos⁹⁰ y, en consecuencia, en seguridades; la sensación se vuelve una costumbre y, en este sentido, se asume como real y verdadera dejando de lado que proviene de unas determinaciones corporales que varían dentro del reino animal e, incluso, dentro de la especie humana. Todas nuestras percepciones son engañosas y mentirosas pues dependen de qué tan amplio o estrecho sea nuestro círculo de sensación y de cómo sean interpretadas por nuestros impulsos.

Una persona con visión «normal», esto es, alguien cuyos límites de visión se ajusten al promedio humano, podrá ver una serie de colores de acuerdo con el espectro cromático y tendrá la posibilidad de disfrutar de los diferentes matices del otoño. En cambio, una persona daltónica, cuyos horizontes de visión no se ajustan al promedio sino que, en término de color, tiene una visión parcialmente reducida, percibirá menos tonalidades y pasará un otoño más pobre en gamas del verde. Las dos sensaciones del color, la de una persona promedio y una persona daltónica, servirán de alimento para los impulsos y serán interpretadas de maneras diferentes; la apreciación que cada

⁸⁹ La palabra que Nietzsche usa aquí es *Sinne*, raíz de la que viene *Sinneneindrücke* (Impresiones sensoriales).

⁹⁰ La idea de la sensación como un hábito la encontramos ya en *Sobre verdad y mentira*. Cfr. Nietzsche SVM 30

una de estas personas haga del otoño dependerá de sus posibilidades de percepción y del modo en que estas experiencias sean devoradas por los impulsos.

La nutrición de impulsos se produce a partir de lo que nuestro cuerpo pueda recibir. No logramos percibir el color de las estrellas pues ellas se encuentran muy distantes y la capacidad de los conos en nuestros ojos no tiene tal alcance, de modo que asumimos que son blancas; pero puede que haya alguien cuya agudeza visual le proporcione una percepción distinta y, para él, las estrellas no serán blancas y el firmamento será distinto. Puede que haya un Grenouille en alguna parte que pueda percibir el aroma del vidrio y de las mujeres pelirrojas, mientras hay personas anósmicas que no pueden sentir ni el fuerte aroma de la lejía o de alguna materia orgánica descompuesta. Todas estas experiencias son resultado de la amplitud del círculo sensorial que rodea a cada cuerpo y dependiendo de lo que se capture en él se proporcionará alimento a los procesos internos del organismo.

Por esta razón las sensaciones son engañosas, porque no permiten acceso seguro al mundo real. Nuestros horizontes de percepción funcionan como una red a nuestro alrededor y a partir de ella se establecen criterios de medida que se fijan como una costumbre; las sensaciones son hábitos sobre los que se construyen las bases de los juicios y del conocimiento. Esta red no apresa «la realidad» sino que captura lo que puede, lo que está dentro de sus posibilidades; nuestro círculo de percepción determina las experiencias que podemos y no podemos tener, una suerte de telaraña que está abierta al mundo para atrapar lo que caiga en ella, sin que nos esté permitido elegir lo que queremos capturar o lo que queremos dejar pasar. De acuerdo con la tesis de Nietzsche en el aforismo §117 de *Aurora*, las percepciones que se enredan en nuestra tela constituyen el alimento para el dinamismo de impulsos que bullen en nuestro organismo; nuestras acciones provienen de lo que los impulsos hacen con las experiencias que nuestro cuerpo puede tener.

La metáfora que utiliza Nietzsche en este aforismo es la tela de araña; él afirma que estamos como una araña en nuestra tela y sólo atrapamos lo que se deja enredar en ella. Esta imagen es muy útil para comprender el doble papel que tiene nuestro cuerpo en la configuración de nuestras vivencias y nuestras interpretaciones. Por una parte, nuestro cuerpo es un límite pasivo, en la medida en que sólo puede capturar ciertas cosas, nuestros sentidos funcionan como un filtro frente a la realidad creando un círculo concéntrico a nuestro alrededor. En este sentido, nuestro cuerpo es una telaraña que está abierta para atrapar lo que caiga en ella. Por otro lado, nuestro cuerpo tiene un papel activo en tanto que, a partir de los estímulos que recibe, elabora percepciones y crea interpretaciones. Los impulsos utilizan estas presas para alimentarse y, con esto, crearán nuestro

destino, determinarán nuestras acciones; visto de esta manera, nuestro cuerpo es una telaraña pues somos nosotros, como organismos plurales, quien tejemos los hilos para entender el mundo, la realidad que nos envuelve es nuestra invención.

De esta manera, el cuerpo, comprendido como una red perceptiva siempre abierta a los estímulos, sería la base de nuestra conciencia, en tanto ella está configurada por lo que los impulsos y fenómenos que constituyen ese cuerpo hacen con las presas que caen en la red. Nietzsche, como consecuencia de su análisis histórico - fisiológico, sostiene que nuestra conciencia ya no puede ser considerada una unidad, un yo que quiere, desea y actúa. Ahora la concebiremos como la configuración de una pluralidad de impulsos que se alimentan de las experiencias que el cuerpo puede tener, de lo que puede atrapar en su tela, y del modo en que esos procesos internos digieren estas vivencias. En este sentido, Safranski afirma: “Por eso una conciencia despierta nunca puede llegar a un final y a una conclusión. Toda síntesis se disuelve de nuevo en singularidades. Lo monstruoso es que solamente hay singularidades, que ellas son todo” (Safranski 225).

Como consecuencia de esta comprensión del mundo interno del sujeto, en la segunda parte del aforismo §119, Nietzsche trae una hipótesis respecto de cómo nuestra realidad sería un tejido de invenciones, pues cualquier vivencia consciente, dado que proviene de este proceso de interpretación fisiológica, funciona como una suerte de fábula o creación cuyo contenido opera de manera similar a la lógica del sueño⁹¹. Accedamos a la segunda parte del aforismo:

(...) Esta crueldad del azar quedaría tal vez de manifiesto con colores más vivos, si todos los impulsos exigieran ser satisfechos con tanta urgencia como el *hambre*, que no se contenta con *alimentos soñados*; pero la mayoría de los impulsos, sobre todo los llamados «morales», *se satisfacen precisamente así* –si se me permite la suposición de que nuestros sueños tienen el sentido y el valor hasta cierto punto de servir para *compensar* esa carencia accidental de «alimento» durante el día. (...) Estas ficciones [las del sueño], que abren el camino y proporcionan desahogo a nuestros instintos de ternura, de broma, de aventuras o a nuestro anhelo de música o de montañas (...) son interpretaciones *muy libres*, muy arbitrarias, de la circulación sanguínea, de la acción intestinal, de la presión de los brazos o de la ropa de la cama, del sonido de las campanas de la iglesia, de los gallos, de los pasos de un noctámbulo o de otras cosas similares. Que este texto que, por lo general, suele ser el mismo de una noche a otra, sea comentado de modo tan distinto, que la razón poética *se represente*, ayer u hoy, causas tan diferentes para los mismo estímulos nerviosos, todo esto encuentra su razón en que el *souffleur* de esta razón ha sido hoy diferente al de ayer –un *impulso* diferente quería satisfacerse, manifestarse, ejercitarse, recrearse o descargarse; él estaba en su apogeo mientras que ayer era otro. La vida en estado de vigilia no tiene tanta *libertad* de interpretación como la del sueño: es menos poética, menos descontrolada – ¿tengo que deducir de igual modo que nuestros instintos, en estado de vigilia, no hacen tampoco otra cosa que interpretar los estímulos nerviosos y determinar las «causas» según sus necesidades? ¿Que no existe una diferencia *sustancial* entre el estado de vigilia y el sueño? (...) ¿Que nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una

⁹¹ Ver Nietzsche HDH §13

especie de lenguaje convencional con el que se designan determinados estímulos nerviosos? ¿Qué toda nuestra llamada conciencia, en definitiva, no es más que el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, y, sin embargo, sentido? – (...) – ¿Qué son, pues, nuestras vivencias? Es *mucho más* lo que introducimos en ellas que lo que ya contienen. ¿No cabría decir, incluso, que, en sí mismas, son vacías? ¿Tener vivencias es fabular? (Nietzsche §119).

Aquí, Nietzsche parte del supuesto de que el material de los sueños puede servir como una forma de compensación al alimento que los impulsos no han recibido durante el día. De esta suerte, ellos funcionarían según las mismas leyes de nutrición en el sueño y la vigilia, en los dos momentos estaría en acto la misma “crueldad del azar” que lanza las presas “con mano ciega” y que son recibidas de acuerdo con cómo estén dispuestos los impulsos en ese momento. La mayoría de los impulsos puede nutrirse de “alimentos soñados”, especialmente los impulsos que Nietzsche llama «morales», toda vez que éstos no necesitan una satisfacción urgente y concreta como el hambre o la sed. Si nos sentimos solos y anhelamos compañía y en nuestros sueños nos vemos en los brazos de una pareja perfecta, podemos dar una compensación a nuestros impulsos y calmar de alguna manera su ansiedad. Pero, si estamos en la mitad del desierto muriendo de sed, no importa la cantidad de agua que bebamos en un sueño, nuestros impulsos no se satisfarán y la urgencia orgánica de hidratación no cesará.

Los alimentos soñados no satisfacen todos los impulsos, pero sí les sirven a algunos de compensación; el proceso de nutrición de nuestros impulsos funciona igualmente cuando soñamos o cuando estamos despiertos. Por esta razón sería posible extraer algunas conclusiones respecto del modo en que responden los impulsos ante una experiencia si analizamos la manera en que ellos operan cuando estamos dormidos. Bajo esta idea, puede analizarse la situación hipotética de que, mientras dormimos, fuera de nuestro cuarto se escucha una campana tañendo; en el sueño podemos representarla como el sonido que hace una bestia terrible que quiere devorarnos, podemos verla como la señal de un barco que se acerca a recogerlos para iniciar un largo viaje, o puede ser el sonido de una alarma que no logramos apagar. Una misma percepción, el tañer de una campana, puede ser representada de manera distinta cada noche de acuerdo con qué impulso se alimenta de esta experiencia: al representarla como un monstruo se satisfacen los impulsos del temor o al ver un barco se alimentan los deseos de aventura.

La interpretación de algo que se percibe en sueños se torna en una búsqueda de causas: lo que *ocasiona* el ruido *es* un barco, o una bestia, o una alarma. Ya en *Humano, demasiado humano I*, en el aforismo §13, Nietzsche explicaba esta necesidad de perseguir causas en el sueño guiándose

por la fantasía, buscando una explicación y una proveniencia a las percepciones en el sueño. En este texto encontrábamos el siguiente ejemplo: si tenemos dos correas atándonos los pies, durante el sueño podemos interpretar que la presión en los tobillos proviene de unas serpientes que nos detienen y de las que no podemos escapar. Allí se denominaba “lógica del sueño” a la manera de pensar que persigue la “búsqueda y representación de causas” (Nietzsche HDH §13), encontrando una explicación a las percepciones en el sueño guiada por la fantasía.

A un suceso en el sueño se le busca una causa, y ella es puesta como primera en el orden cronológico; no obstante, ésta sólo puede ubicarse como primera en el orden lógico y de esto no es posible derivar que, en el tiempo, haya sido primero. Si, después de deducir que la presión en los tobillos viene de dos serpientes, asumimos que primero fueron las víboras y, después, la presión en los tobillos, estamos siguiendo la lógica del sueño; las serpientes fueron resultado de una interpretación de un estímulo, no su causa. Esta manera de razonar, como señala Nietzsche en este aforismo de *Humano, demasiado humano I*, era usada por los primeros hombres en el estado de vigilia en tanto “la primera causa que se le ocurría al espíritu para explicar algo que hubiera menester explicación le bastaba y pasaba por verdad” (Nietzsche HDH §13).

Esta lógica del sueño que se expone en el aforismo §13 de *Humano, demasiado humano I* estaba enfocada, allí, a explicar el modo en que razonaban los primeros hombres y que, como lo señala Nietzsche, es un hábito de pensamiento que ha quedado relegado al sueño, un momento en que el cerebro puede descansar “de las estrictas exigencias que la cultura superior le impone al pensamiento” (Nietzsche HDH §13). La búsqueda de causas por medio de explicaciones fantásticas que ocurre en el sueño permite, dentro de los objetivos del proyecto que se emprende en *Humano, demasiado humano I*, comprender el origen de algunas explicaciones metafísicas. Cuando se ubica la causa de las cosas del mundo sensible en algo superior y elevado, la «cosa en sí», se piensa igual que en el sueño: primero tenemos una representación a la que damos una explicación fantástica y, después, ponemos esta explicación como origen y causa de la representación. Las explicaciones metafísicas en las que el hombre había depositado la seguridad de alcanzar algo más allá del devenir son, de acuerdo con esta exposición, producto de una manera de pensar arcaica cuyos resultados fueron sublimados y tomados por verdaderos.

La comprensión de la lógica del sueño en *Humano, demasiado humano I* pretendía desentrañar la lógica de las explicaciones metafísicas, especialmente de la búsqueda de causas. En *Aurora*, en cambio, dado que el proyecto de disección de los discursos metafísicos ya se ha llevado a cabo, la lógica del sueño sirve, en el aforismo §119, para comprender el funcionamiento de la

nutrición de los impulsos y cómo esta dinámica afecta y determina todos los aspectos de la conciencia. Como consecuencia del camino que se ha recorrido y del cambio de orientación que se ha llevado a cabo, el aforismo §119 de *Aurora* añade tres elementos frente al planteamiento que Nietzsche había hecho en el aforismo §13 de *Humano, demasiado humano I*.

En primer lugar, en los planteamientos que se presentan en *Aurora* hemos ganado en la reflexión en torno a la dinámica de los procesos corporales, por lo que la lógica de buscar causas ya no se ubica en la “fantasía” sino en un grupo de impulsos que se alimentan de estas experiencias y cuyo resultado depende del modo en que ellos estén dispuestos y de cuál impulso se haya alimentado. Durante el sueño un mismo estímulo puede encontrar distintas interpretaciones, pero esta diferencia no obedece al capricho de la fantasía sino que depende de cuál impulso se haya nutrido con esta experiencia. El movimiento de los procesos internos que Nietzsche ha presentado en la primera parte del aforismo §119 nos permite comprender cómo este dinamismo azaroso determina nuestras acciones, nuestros deseos y nuestros sueños.

El modo en que interpretemos una experiencia dependerá del modo en que los impulsos se encuentren dispuestos en ese momento y de cuál de ellos aproveche el estímulo que recibe el cuerpo. Si en uno de mis sueños hice del ruido de la campana un barco, en otro encontraré una bestia. El estímulo funciona como un texto que puede ser interpretado de diferentes maneras y la interpretación que se adopte dependerá de quién sea el intérprete: el impulso del miedo, el sentido de aventura, o cualquier otro impulso. Éste es el segundo elemento que agrega el aforismo §119 de *Aurora* a la lógica del sueño que se había planteado en *Humano, demasiado humano I*: la explicación de este modo de pensar que opera mientras dormimos utiliza el modelo textual y, en este sentido, el concepto de interpretación.

Algunas líneas atrás habíamos presentado el modo en que la filología apoya el análisis histórico en tanto propone mantener siempre una correcta lectura de los discursos y los conceptos, actuando como si éstos fueran textos que debemos interpretar cuidadosamente. Nietzsche, filólogo de profesión, conocía lo que significaba manipular un texto y cómo cualquier lector podía cambiar y violentar su sentido, por lo que era una exigencia ser un intérprete cuidadoso y riguroso. En este aforismo de *Aurora*, el modelo de interpretación textual vuelve a presentarse y nos señala cómo cualquier estímulo funcionaría a modo de un texto que la “razón poética” leerá de distintas formas. Las lecturas e interpretaciones difieren la una de la otra según el impulso que las esté motivando o guiando; el impulso que se alimenta de esa experiencia particular actúa como un *souffleur*, un apuntador que le indica subrepticamente a la razón hacia dónde moverse y qué decir. Del modo

como Nietzsche lo presenta, la disposición y nutrición de impulsos nerviosos determinan el modo en que la razón lee un determinado estímulo, estableciendo las experiencias del sueño como interpretaciones fisiológicas.

La búsqueda de causas en el sueño funciona como un comentario de texto en el que la razón lee e interpreta, siendo ésta una interpretación que sigue las indicaciones de los impulsos que se están alimentando de la experiencia que el cuerpo tiene mientras duerme. La lógica del sueño demuestra que un estímulo nervioso es un texto que se mantiene igual pero que puede recibir diferentes comentarios según la libre interpretación de la razón guiada por los impulsos que se estén nutriendo. Ahora, si bien “la vida en estado de vigilia no tiene tanta *libertad* de interpretación como la del sueño” (Nietzsche A §119), Nietzsche se pregunta si, aunque de manera menos descontrolada, ¿la vigilia no será también un proceso de lectura e interpretación del texto de la vida?

Éste sería el tercer y último aspecto que el aforismo §119 de *Aurora* agrega al planteamiento de *Humano, demasiado humano I*, y es que la lógica del sueño parece no estar circunscrita únicamente a los hombres de las primeras épocas y a los momentos de descanso, sino que se sugiere que toda vivencia no es sino el resultado de la puesta en acto de este mismo hábito de pensamiento. La búsqueda de «causas» de los estímulos según los movimientos de los impulsos, como lo plantea Nietzsche en el aforismo §119, funcionaría no sólo cuando dormimos sino cuando estamos despiertos, toda vez que una misma experiencia puede encontrar significados diferentes dependiendo cómo estén dispuestos los impulsos y cuál de éstos se alimente de ella. Nietzsche presenta un ejemplo sencillo: alguien que se burla de nosotros en la plaza; dependiendo el impulso que se nutra de esta experiencia, el enojo, la benevolencia o el ansia de lucha, la manera en que asimilemos esta vivencia y respondamos a ella cambiará: podemos molestarnos y estar todo el día ofuscados; podemos alegrarnos por haberle dado un momento de dicha a quien se burló de nosotros; o podemos enfurecernos al punto de cogerlo a golpes.

Una misma experiencia de vida, un mismo texto, puede ser leído de manera diferente de acuerdo con cuál impulso esté actuando como *souffleur*, no sólo en el sueño sino también en los periodos de vigilia. Si bien Nietzsche no formula este planteamiento de manera afirmativa sino como una serie de preguntas, parece que estos interrogantes no son otra cosa que la confirmación de una conclusión inevitable: nuestra vida es el resultado de una interpretación fisiológica, un comentario de texto sobre el cual no tenemos control o decisión sino que es resultado de la disposición, movimiento y nutrición de nuestros impulsos. Toda experiencia humana sería,

entonces, resultado de una interpretación hecha según la orientación de los impulsos, sería una construcción, una creación, una invención, en la medida en que ella no contiene sino lo que nuestra dinámica corporal nos lleva a poner allí.

“Tener vivencias es fabular” (Nietzsche A §119). Este planteamiento, sin la forma interrogativa, sirve a modo de conclusión del camino que hemos labrado entre los aforismos §115, §120, §117 y §119 de *Aurora*; tener vivencias, tener experiencias en la vida diaria, no es otra cosa que fabular en la medida en que toda vivencia es una invención, una fábula, construida por las interpretaciones orientadas por los impulsos. No se trata de una invención como una loca fantasía, sino en el sentido de la acción de un sujeto “artísticamente creador”. Este recorrido lo empezamos desde una perspectiva histórica - psicológica sobre la indagación por el lenguaje; este análisis nos llevó a reconocer la necesidad de observar con detalle todos los movimientos de los procesos internos del cuerpo y, en este sentido, a descubrir el papel fundamental que los movimientos del cuerpo tienen en la manera en configuramos nuestro lenguaje, nuestra conciencia y nuestra realidad.

La investigación en torno a la constitución y contenido de las palabras dentro de los planteamientos de Nietzsche desborda la mera reflexión lingüística y nos exige una disección psicológica del hombre, la observación de sus modos de pensar y de actuar, así como el análisis de su su dinamismo corporal. De la manera presentada por el filósofo, cada palabra designa un punto límite de un impulso, cada término se refiere a una cima visible de un proceso que no percibimos y que hace falta esforzarse para poder concebirlo en su complejidad. Fuera del lenguaje parecen quedar todos los movimientos, lucha, nutrición y asimilación de estímulos de los impulsos, quedando petrificado en sílabas un solo momento visible de este torbellino incesante.

Después de hacer el recorrido por *Humano, demasiado humano I y II* y por *Aurora*, siguiendo los planteamientos y afirmaciones de Nietzsche en este periodo de su obra, el lenguaje quedaría desprovisto de toda posibilidad de decirnos algo del mundo y de nosotros. Por un lado, las palabras parecen no ser respuestas al conocimiento de las cosas, no solucionan un problema epistemológico, de forma que no pueden ser tendidas como un puente entre la «verdad» del mundo y nuestra conciencia; respecto de la realidad exterior, el lenguaje aparecería como una invención humana que carga con una serie de desplazamientos y olvidos. Por otra parte, las palabras, en su mayoría, no alcanzarían a dar cuenta de nuestra realidad interna, los movimientos de los impulsos sobrepasan los límites del lenguaje y, por lo tanto, de la conciencia; las palabras son sólo puntos luminosos en un remolino fisiológico que nunca se detiene.

Avistamos, de este modo, un muro que parece insalvable: nuestro lenguaje es muy limitado, en tanto que, como invención humana que es, no permite decir nada del mundo, dado que se constituye de las interpretaciones que hacemos a partir de lo capturado en nuestra red sensorial y no puede ir más allá. Además, parece que tampoco nos permite designar con precisión el movimiento interno de nuestros impulsos, pues todo el dinamismo que los sustenta no puede capturarse en una palabra. Nuestro pensamiento se compone de las “palabras que tenemos a mano”⁹² y estas palabras son un punto estático que designa una pequeña parte de un complejo proceso de interpretación fisiológica; nuestros conceptos no serían, entonces, otra cosa que invenciones que no alcanzan lo que designan. En palabras de Conill, “todo son ficciones. No podemos salir de los *esquemas lingüísticos de interpretación*, de las «redes del lenguaje», aunque podamos vislumbrar el límite como tal” (Conill 1997 51). Entonces, como anunciábamos unas páginas atrás, intentaremos buscar una vía positiva que se construya de los planteamientos del autor para responder el interrogante que se nos presenta y que podríamos formular así: si sólo tenemos este lenguaje y no otro, y éste se revela insuficiente, ¿qué posibilidad de pensamiento y comunicación nos queda cuando nuestra única puerta, la palabra, parece cerrarse? ¿Cómo escapar a los límites que nos impone el lenguaje?

⁹² Ver Nietzsche A §257

CAPÍTULO 4. “UN TRADUCIR BALBUICIENTE A UN LENGUAJE COMPLETAMENTE EXTRAÑO”

*¿Somos quizá palabras
De un poema que se escribe
Y que se borra a cada instante?*

De materia verbalis – J. E. Eielson

Después de nuestra exploración de los planteamientos que Nietzsche hace respecto del lenguaje en las obras que componen el periodo medio y, en este sentido, después de que hemos considerado algunas de las implicaciones que derivan de esta propuesta, vislumbramos un callejón que parece cerrado: el lenguaje es un sistema de signos que no tiene ningún alcance epistemológico y que no tiene origen o contenido que no sea humano. Pero, no sólo hemos llegado al reconocimiento de la insuficiencia de las palabras para dar cuenta de lo real sino que, al mismo tiempo, “el lenguaje (...) aparece como una instancia irrenunciable” (Lynch 1993 278). Esta afirmación de Lynch pone sobre la mesa un cuestionamiento que ya nos había surgido respecto de cómo es posible criticar el lenguaje y los conceptos si no podemos hacerlo más que con estas mismas palabras. El lenguaje es irrenunciable porque nos envuelve y no podemos generar ningún conocimiento ni ninguna expresión fuera de él; estamos enredados en las redes del lenguaje y, aunque podemos vislumbrar el límite como afirmaba Conill⁹³, no tenemos otra manera de dar forma a nuestro pensamiento consciente. Bajo este punto de vista, “(...) lo más notable de las difíciles condiciones para el pensar así descritas es que ningún pensamiento es concebible fuera de las posibilidades de la enunciación” (Lynch 1993 277).

El recorrido exegético que hemos tejido con los textos de Nietzsche nos ha puesto frente a lo que parece una posible aporía: ¿qué posibilidad de pensamiento y comunicación nos queda cuando nuestra única puerta, la palabra, parece cerrarse? ¿Cómo escapar a los límites que nos impone el lenguaje? Nos proponemos, entonces, determinar de qué modo podemos encontrar,

⁹³ Cfr. Conill (1997) 51

desde los mismos textos, alguna salida a este problema, una manera de entrever una luz en la calle oscura en la que hemos terminado. Con esta finalidad, construiremos una línea interpretativa a partir algunos aforismos de las obras de este periodo medio, ayudándonos de los planteamientos que Safranski y Conill ofrecen en sus escritos, toda vez que sus afirmaciones hacen parte del intento de encontrar una respuesta al mismo interrogante que aquí nos planteamos: ¿qué hacemos con nuestro lenguaje que es insuficiente y limitado y del que no podemos escapar?

4.1. “Una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio”

Para comenzar, hagamos un breve recuento de las claridades que hemos alcanzado. En primer lugar, podemos afirmar que el proyecto histórico que se lleva a cabo con la metafísica y la moral exige también una revisión y una crítica del lenguaje y del uso de los conceptos, en la medida en que las palabras sirven para configurar estos discursos y, de este modo, hacer perdurables los prejuicios, supuestos y desplazamientos sobre los que ellos se sustentan. Poner en evidencia que los conceptos petrifican una serie de creencias es un paso necesario para poder avanzar en el análisis de la proveniencia y «sublimación inversa» de los discursos metafísicos y morales.

Por otro lado, hemos disuelto la certeza que ataba el concepto con una esencia, en la medida en que se hizo una crítica de la esfera de lo esencial que parecía fijar el devenir del mundo, para determinar que todo lo que allí se encontraba era humano, demasiado humano; más allá de lo efímero y lo cambiante de nuestra realidad no hay ningún entorno divino, supremo o inmóvil. En este sentido, las palabras después de pasar por el lente de la crítica no pueden seguir siendo concebidas como una expresión del conocimiento del mundo; el análisis las muestra ahora como invenciones humanas que no contenían nada más que lo que habíamos depositado en ellas. Desde este punto de vista, se hizo evidente el carácter arbitrario y múltiple del referente de cualquier concepto y cómo lo que designa una palabra depende del uso que de ella haga una comunidad y de lo que, con el tiempo, se la haya hecho significar.

Por último, confirmamos que la crítica del lenguaje se mantiene en contacto con la psicología, la medicina y la biología, ciencias que ayudan al análisis histórico, en la medida en que comprendimos que las palabras, vistas ahora como arbitrarias, falsamente unitarias y cargadas de una historia de uso, provenían del proceso fisiológico de interpretación realizada por los impulsos y que determinaba todos los aspectos de nuestra vida. De este análisis de la dinámica de los impulsos y procesos internos del organismo pudimos concluir que todas nuestras vivencias son un

“comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, y, sin embargo, sentido” (Nietzsche A §119). La crítica realizada lleva a Nietzsche a adoptar una perspectiva fisiológica que se revela como una de las piedras angulares de todo el análisis lingüístico, psicológico, moral y epistemológico.

Estas tres certezas serán nuestro punto de partida para buscar una vía positiva a la paradoja que, como señalamos, presenta el análisis del lenguaje en estos textos. Siguiendo estas conclusiones parece que nuestra única salida sería vaciar los conceptos de su contenido, que no es sino el resultado de nuestras invenciones, desplazamientos y olvidos, y quedarnos absortos al intentar pensar y comunicarnos sin palabras. Sin embargo, desde los planteamientos de Nietzsche, podemos encontrar otra salida; el aforismo §210 de *Aurora* llama la atención sobre las consecuencias del análisis que se ha realizado en torno a los conceptos y las esencias.

Reflexionando más, se ha llegado finalmente a la conclusión de que no hay nada bueno, ni nada malo, ni bello, ni sublime en sí mismo, sino más bien estados anímicos que nos hacen atribuir a las cosas que están fuera de nosotros tales calificativos. Nosotros hemos *retirado* de nuevo a las cosas sus atributos o, por lo menos, nos hemos acordado de que no habíamos hecho más que *prestárselos*. – Cuidémonos de que esta comprensión nos haga perder la *facultad* de prestar para no convertirnos, al mismo tiempo, en *más ricos y más avaros*. (Nietzsche A §210)

Aquí, Nietzsche recoge, en cierta forma, la conclusión que hemos construido en este punto de la reflexión respecto del lenguaje: no hay nada “malo”, “bello” o “sublime en sí mismo”. Estos predicados, como todos, no derivan de la atribución de una esencia a otra; es decir, cuando afirmamos que una persona es buena, por ejemplo, esto no significa que ella, como una unidad permanente e inmóvil, posea o se identifique con la bondad, como otra esencia permanente e inmóvil. Ya sabemos que este modo de pensar respecto del lenguaje es un error y que, de hecho, las palabras designan “estados anímicos” que nos llevan interpretar todo lo que está fuera de nosotros de acuerdo con los movimientos de los impulsos que producen estos estados de ánimo. De esta manera, afirmamos que los conceptos no designan ninguna esencia sino que toda palabra nombra únicamente nuestros estados de ánimo. Podríamos afirmar en términos más generales y siguiendo a Conill, que este aforismo expresa el reconocimiento de que “tanto el mundo como el sujeto son invenciones y ficciones. Lo que ficciona es una infinita pluralidad de afectos, impulsos [y] puntuaciones de la voluntad” (Conill 1997 76).

Una vez aceptamos que lo que contiene el lenguaje ha sido un “préstamo” nuestro, podemos sentirnos en la capacidad de “retirar” todo lo que habíamos puesto en los conceptos, esto es, vaciar las palabras de su significado. Ésta sería una reconfirmación del callejón cerrado e insalvable que

se mencionaba y que, ineluctablemente, convierte al lenguaje en un grupo de términos que están vacíos y no dicen nada de nada. No obstante, Nietzsche hace una advertencia en la segunda parte del aforismo y señala cómo el reconocer en el lenguaje nuestras propias interpretaciones no debe llevarnos a vaciarlo de sentido. Aunque todo el contenido de las palabras sea un “préstamo” que les hemos hecho, no debemos perder “la facultad de seguir prestándoles”, no debemos ser avaros y dejar al lenguaje como un odre desocupado. El lenguaje está lleno de nuestros colores, es producto de nuestra invención y somos nosotros quienes lo hemos llenado de contenido; pero no por esto debemos dejarlo totalmente en blanco pues necesitamos seguir interpretando, seguir coloreando.

Retirar del lenguaje lo que hemos prestado, siendo ahora más ricos que antes, es un acto del que debemos cuidarnos, dice Nietzsche. El lenguaje, contrario a lo que indicaba la forma tradicional de comprenderlo, no expresa el conocimiento del mundo ni puede designar con precisión nuestro mundo interno; ahora, si bien es cierto que los conceptos contienen solamente una serie de desplazamientos, historias y valoraciones, las palabras, cargadas de estos procederes, han servido al ser humano para construir sus interpretaciones. Sí, el lenguaje es limitado e imperfecto, pero sólo si lo evaluamos según los criterios metafísicos que buscaban en él la expresión de una realidad inmóvil y verdadera. Si medimos las palabras según sus alcances epistemológicos respecto de la realidad, éstas nunca cumplirán su cometido y siempre serán insuficientes.

Una vez hemos alcanzado el muro que se nos presenta al analizar el lenguaje desde su capacidad epistemológica, la salida que tenemos consiste en cambiar el punto de mirada. Si mantenemos la forma metafísica de entender el mundo, seguiremos viendo en las palabras medios defectuosos para conocer la realidad, seguiremos buscando en ellas lo que ellas no pueden alcanzar. Pero, después de hacer la crítica a las esencias, a los conceptos y a la conciencia, después de aceptar que todas nuestras experiencias, juicios, valoraciones y conocimientos no son otra cosa que interpretaciones de nuestro cuerpo, no podemos exigir al lenguaje lo que sabemos que no puede hacer. Franquear el muro que nos presenta la crítica del lenguaje demanda en nosotros un cambio de criterio: si ya sabemos que los conceptos no llegarán a expresar cómo es el mundo antes de pasar por nuestra interpretación, podemos abandonar la preocupación por su insuficiencia y comenzar a ver su riqueza, podemos seguir prestándoles y dejar la avaricia.

Si aceptamos que todo conocimiento es una interpretación, ya no debe preocuparnos el hecho de que los conceptos no den cuenta del mundo; debemos olvidar la pregunta por cómo podemos librarnos del lenguaje, por cómo escapar de las redes de las palabras y los conceptos, pues con esto seguimos buscando acceder a ese entorno que está más allá de nuestras interpretaciones y

que sabemos que no vamos a alcanzar. Evadirse del mundo del lenguaje no es una posibilidad, retirarnos a la realidad antes de que pase por el filtro de nuestro cuerpo, nuestra conciencia y nuestro lenguaje no puede considerarse como una opción. Safranski presenta, de manera muy acertada, una tesis a este respecto, según la cual no se trata de lograr “una unión mística sin lenguaje. (...)No podemos abandonar el mundo de nuestro lenguaje y nuestra conciencia: todavía lo inefable es una silueta del mundo hablado y comentado; y a lo que se sustrae a las palabras le damos la caracterización de dolor quimérico del lenguaje. El lenguaje, que advierte su limitación, se hace expansivo” (Safranski 230).

El hecho de reconocer los préstamos que hemos realizado a las palabras no deriva en la única posibilidad de retirar todo lo que hemos puesto en ellas; por el contrario, sólo al reconocer los contenidos humanos de los conceptos y darnos cuenta de las limitaciones que éstos poseen, tenemos ocasión de enriquecerlos y llevarlos más lejos. Nietzsche, con su labor crítica, no nos arroja a un cuarto sin salida sino que nos presenta un mundo, una conciencia y un lenguaje que se abren para tejer múltiples interpretaciones de vivos y diversos colores⁹⁴. Ya hemos aceptado que las palabras sólo designan puntos límites del incesante movimiento de los impulsos de nuestro organismo, y que ellas no nos permiten acceder a todo el dinamismo de estos impulsos. Ahora, en el momento en que afirmamos que no podemos acceder a la realidad separada de nuestras interpretaciones y las relaciones que tejemos entre ellas, podemos centrar nuestra atención en el modo en que operan estas interpretaciones.

Cuando abandonamos la preocupación por encontrar puntos fijos que ordenen el mundo cambiante de nuestras interpretaciones y limpiamos nuestro pensamiento de los resabios y malos hábitos de la metafísica y la moral, podemos acercarnos a nuestra realidad con una mirada crítica que nos permita comprender la proveniencia e historia de sus colores. Las conclusiones del proyecto histórico nos llevan a que, lentamente, vayamos adquiriendo nuevos hábitos que promuevan un uso más preciso de nuestros conceptos y de nuestros juicios. Nietzsche afirma que todo enfermo debe renovar las rutinas que le resultan nocivas si quiere sanar, y “todas estas curaciones son *lentas* y minuciosas: también quien quiere curarse del alma debe reflexionar también sobre a modificación de sus hábitos más insignificantes” (Nietzsche A §462). Poco a poco podemos construir un mundo que podamos nombrar, prestando mucha atención al funcionamiento de nuestro cuerpo y de nuestras interpretaciones. El lenguaje se hace expansivo, como indicaba Safranski, cuando lo utilizamos con más cuidado para poder enriquecer nuestras ficciones. “Con ayuda de un lenguaje flexible, se propone hacer visible, como en una lente de aumento, el barullo de

⁹⁴ “Este mundo (...) ha recibido colores, pero nosotros hemos sido los coloristas” Cfr. Nietzsche HDH §16

aquellos estímulos y representaciones que actúan como un fondo de acompañamiento. (...) se trata, por tanto, de agudizar la atención (y el lenguaje), de tal manera que permita la aparición de muchas cosas” (Safranski 221).

El lenguaje cuando se hace flexible, no se reduce ni se acaba, sino que crece y se fortalece. El uso de un concepto ha ido petrificando una serie de prejuicios y desplazamientos y es posible que no logremos romper estos conceptos por completo, que no podamos desmenuzarlos y rehacerlos; pero, al reconocer la condición histórica del lenguaje y, al mismo tiempo, todo lo que un concepto implica, puede al menos resquebrajarse la dura cáscara que recubre cada palabra y, así, hacer posible un uso más preciso y cuidadoso. El lenguaje se hace expansivo cuando puede renovarse y liberarse de los viejos lastres que lo ataban a la verdad, a la metafísica y a la moral; las palabras, desde esta consideración, ya no son limitadas o insuficientes, sino que muestran la inacabable posibilidad de construir nuestras interpretaciones. Las palabras nos permitirán nombrar de manera más acertada nuestro dinamismo corporal y, desde allí, podremos enriquecer la elaboración de nuestras ficciones y nuestras fábulas.

Esta manera de comprender el lenguaje, ya no como un límite cerrado sino como un horizonte expansivo, hace parte de una nueva mirada que es resultado del proyecto de análisis histórico, psicológico y biológico que se llevó a cabo. El lenguaje renovado acompaña y posibilita una forma de conocer que ya no se entiende como un acceso al *mundo real* sino como la comprensión y enriquecimiento de nuestras ficciones y creaciones. Nuestra vida como una fábula, como un comentario de texto que utiliza un lenguaje inventado, no debe llevarnos al hastío; en cambio, debe permitirnos perseguir el camino del conocimiento irrestricto. Esto quiere decir que cuando olvidamos la promesa del conocimiento como un saber ajustado al mundo no llegamos al desconcierto, sino que nos sentimos impulsados por un fuerte deseo de conocer, esto es, de interpretar, de «ficcional».

El aforismo §483 de *Aurora* presenta con claridad cómo el reconocimiento de nuestras interpretaciones nos lleva a un modo diferente de conocer.

–A: ¡Conoce! ¡Sí, pero siempre como hombre! ¿Cómo? ¿Estar siempre sentado ante la misma comedia, representar siempre el mismo papel en ella? ¿No poder contemplar las cosas de otro modo que con estos *ojos*? ¡Cuántos innumerables seres deben existir, cuyos órganos serán más capaces para el conocimiento! ¿Qué es lo que la humanidad acabará por hallar al final de todo conocimiento? ¡Sus órganos! ¡Tal vez esto signifique la imposibilidad del conocimiento! ¡Qué miseria, qué hastío! –B: Ésta es una malvada ocurrencia – ¡la razón te ataca! Pero mañana estarás mejor y volverás de lleno al conocimiento y, con ello, en medio de la sinrazón, es decir, en el *placer* por todo lo humano. ¡Vayamos a la orilla del mar! (Nietzsche A §483)

El diálogo que se lleva a cabo en este aforismo ocurre entre un interlocutor **A**, que señala la imposibilidad de conocer más allá de los límites humanos, y un interlocutor **B**, que le muestra al primero un horizonte que, en lugar de cerrarse, está completamente abierto. **A** plantea cómo el proceso de interpretación fisiológica de donde provienen nuestros conocimientos, juicios y valoraciones, es el producto de una perspectiva muy particular que, en comparación con otros puntos de vista en la naturaleza, puede llegar a ser inferior o insuficiente. **A** exclama algo que resume la exposición de Nietzsche en el grupo de aforismos⁹⁵ que intentamos conectar unas páginas atrás: “¿Qué es lo que la humanidad acabará por hallar al final de todo conocimiento? ¡Sus órganos!”. **A** expresa cómo el proceso fisiológico que origina nuestras interpretaciones del mundo parece eliminar toda posibilidad de conocer arrojándonos, así, al hastío y al sinsentido.

Sin embargo, **B** responde que esto es “una malvada ocurrencia”. Después de destejer los discursos metafísicos, estéticos y morales, después de intentar comprender la compleja red conformada por nuestro cuerpo y cómo con ella capturamos lo que podemos, a partir de lo cual construimos nuestras ficciones, hace falta abandonar la idea tradicional de “conocimiento”. Es una malvada ocurrencia seguir pensando en los mismos términos, aun al haber quebrado varios prejuicios del lenguaje, del conocimiento y de la moral. Es un ataque de “la razón”, entendiendo razón como esa facultad que creíamos tenía una proveniencia superior y buscaba, de la misma manera, conocimientos superiores e inmóviles. Esta concepción de razón ataca al interlocutor **A** al intentar mantenerlo atado a los mismos grilletes que la reflexión que se ha llevado a cabo pretendió romper.

B, no obstante, nos da ánimos y nos tranquiliza al afirmar que mañana estaremos mejor, es decir, que de alguna manera los pasos que se han dado se afianzarán y será posible, entonces, buscar el conocimiento siempre dentro de lo humano, de su sinrazón y su placer. En palabras de Brusotti, “la amplia liberación de la moral, la metafísica y la religión, la captación del error general, tiene un efecto tranquilizador, refrescante” (Brusotti 27). Buscaremos el conocimiento bajo la aceptación de los alcances y límites particulares de nuestro cuerpo y de su inconmensurabilidad con la realidad; nos lanzaremos a la aventura de conocer incluso con la advertencia previa de nuestros límites y nuestras posibilidades.

Una vez se han abandonado los discursos metafísicos y los discursos morales, puede perseguirse un conocimiento humano y nada más que humano. Al eliminar el deseo de encontrar

⁹⁵ Ver Nietzsche A §115, §116, §117, §119 y §120.

un saber que fije el devenir, igual que las ansias de salvarnos de este mundo que es una representación cambiante e irregular, una realidad impredecible e injusta, sólo entonces, es posible conocer realmente. De esta suerte, el conocimiento ya no tomará la forma de la verdad como ocurría antes; ahora será un ensayo, cada juicio tomará la figura de un experimento que se pone a prueba como parte de la apuesta por el conocer a toda costa. “¡El conocimiento tenía una importancia tan terrible! Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales” (Nietzsche A §501).

En este punto Nietzsche es enfático respecto del carácter experimental que ahora tiene el saber. Conocer se constituye como una actividad interpretativa; entonces, al emprender la ruta del conocimiento irrestricto estamos buscando comprender, enriquecer y multiplicar las relaciones de interpretación que establecemos con el mundo. Toda invención, toda fábula y, en este sentido, todo conocimiento será una aventura, un ensayo, de modo que la propia vida, como escenario del saber, se vuelve un experimento. Nietzsche muestra que es éste un momento de transición, de tránsito, pues se están abandonando los viejos hábitos para adquirir unos nuevos; estamos en un momento de curaciones lentas⁹⁶ para que, más adelante, otros puedan volar más lejos⁹⁷. “Por ello lo mejor que podemos hacer en este *interregnum* es ser, en la medida de lo posible, nuestros propios *reges*, y fundar pequeños *estados experimentales*. Somos experimentos, ¡queramos también serlo!” (Nietzsche A §453).

Teniendo en cuenta que, como lo presenta el autor en *Aurora*, apenas estamos empezando a sanar de los resabios metafísicos y morales, todo conocimiento será un experimento; estamos ensayando, aventurando, experimentando una nueva manera de enfrentarnos a nosotros mismos y de relacionarnos con el mundo. Necesitamos probar e intentar otros hábitos que, poco a poco, vayan fijándose y vayan reemplazando las tradicionales maneras del conocer, de expresión, de vivir. El conocimiento, visto de esta manera, no es una opción o un lujo, sino una exigencia vital; en el momento de conocer no estamos elaborando “«sueños alados»” sino que estamos tejiendo nuestra vida, estamos interpretando. Veamos el aforismo §460 de *Aurora*:

(...) uno conoce por afición, otro por aburrimiento, éste por la fuerza de la costumbre, pero nadie dice: «¡Conoce o perece!» mientras las verdades no se claven en nuestra carne a golpes de cuchillo, mantendremos frente a ellas una especie de secreta reserva parecida al menosprecio; nos seguirán todavía pareciendo como «sueños alados», como si fuéramos libres de tenerlas o no -¡cómo si algo de ellas estuviera a nuestra disposición! ¡Cómo si pudiéramos *despertarnos* de estas verdades nuestras! (Nietzsche A §460)

⁹⁶ Cfr. Nietzsche A §462

⁹⁷ Cfr. Nietzsche A §575

Esta forma de concebir el conocimiento implica que éste se hace más cercano y vital. Ya no se trata de unas verdades externas que provienen de alguna esfera superior, elevada y ajena, sino que cada conocimiento es un tejido orgánico propio, producto de una experiencia de vida. “Conoce o perece” es la afirmación, porque si dejo de conocer dejo de vivir, dejo de tener experiencias o vivencias; conocer no es ya una actividad para ratos de ocio o una que se haga por obligación, sino que es una exigencia de vida. Es en este sentido que estos conocimientos, estas verdades, entendiendo verdades como las ficciones que producimos, deben clavarse en nuestro cuerpo, deben incrustarse en nuestra carne, dejando de ser un sueño, una abstracción lejana de la que “podemos despertar”. Las verdades no serán, así, instancias fijas que viven en nuestra razón o nuestro intelecto. Ahora las verdades son construcciones, invenciones que pueden ser incorporadas y, de esta suerte, habitarán en nuestro organismo y nos ayudarán a transformar como cuerpo.

El conocimiento, entonces, se hace cuerpo, se incorpora⁹⁸; las verdades descienden desde la esfera «suprahumana» donde se habían alojado, para llegar a habitar las instancias más próximas y cercanas. El conocimiento deja de ser ajeno, terrible, extraño, para tornarse una experiencia íntima, para volverse, como señala Brusotti⁹⁹, una dieta personal. Nietzsche expone esta nueva propiedad del conocimiento en el aforismo §533 de *Aurora*:

¿Adónde pretende llegar esta filosofía con todos esos rodeos? ¿Hace algo más que traducir, en cierto sentido, a la razón un instinto constante y vigoroso que pide un sol suave, un aire claro y en movimiento, (...) en una palabra, todas las cosas que me gustan y que me son las más soportables? ¿Una filosofía que será en el fondo, el instinto de una dieta personal? (...) En efecto, hay otras sublimidades de la filosofía y también hay otras más altas y no todas son tan sombrías y exigentes como la mía – ¿y no serán también todas ellas rodeos intelectuales hacia los instintos personales de este tipo? (...). (Nietzsche A §533)

Las preguntas en este aforismo, como ocurría en el §119, parecen confirmaciones. La filosofía del nuevo conocimiento resulta siendo una traducción y comprensión de los instintos e impulsos, del deseo de alimento, de bebida, de comodidad, de diversión. El conocimiento se torna cotidiano y poco grandilocuente, se sustenta en la adquisición de nuevos hábitos corporales, de nuevos hábitos de pensamiento, de nuevos lenguajes, para, con esto, poder curarnos de los viejos prejuicios y satisfacer la pasión de conocer y, en este sentido, de vivir. Concebida de esta manera, es posible que ésta sea una búsqueda que nunca se complete, que no se finalice, que quede inconclusa y no obtenga grandes y trascendentes resultados; sin embargo, es una empresa motivada

⁹⁸ Cfr. Nietzsche CJ §110

⁹⁹ Cfr. Brusotti 28

por un deseo de conocer convertido en un impulso vital, que no retrocede ante esta advertencia sino que, al contrario, crece y se fortalece. En palabras de Nietzsche, “puede incluso que la humanidad perezca a causa de esta pasión del conocimiento [pero] tampoco esta idea logra impresionarnos” (Nietzsche A §429). Brusotti presenta en estos términos la pasión de conocer: “Así como lo es la desgracia amorosa, el desasosiego de la sed de conocimiento sería una carencia que no se puede mitigar. Sin embargo, como el amante, el apasionado por el conocimiento no querría tampoco renunciar a su pasión bajo ningún precio. Preferiría la muerte a una vida si ella” (Brusotti 35).

Esta forma de conocer, más amable, menos terrible, es el resultado de una cadena de reflexiones que comenzó en *Humano, demasiado humano I* y que completa el ciclo en *Aurora*. En el proceso de deshacernos de los frenos que la metafísica y la moral imponían al pensamiento, Nietzsche llega a la propuesta de un saber para la vida, de un conocimiento que sirve para la práctica vital y que sólo en este sentido puede ser dado por verdadero. El conocimiento ya no se valorará con base en qué tanto refleja el mundo, sino de acuerdo con su posibilidad de ser incorporado, de convertirse en condición para la vida. Es en este sentido, de acuerdo con Nietzsche, “ahora la humanidad tiene derecho a esperar, es decir, no necesita precipitarse ni aceptar ideas mal demostradas, como tenía que hacer antes” (Nietzsche A §501).

El hombre puede ahora tomarse su tiempo; la aventura del conocimiento y de la vida se torna en un experimento, pues ya no es una experiencia terrible que ocurre bajo la presión de la siempre atenta espada de la verdad, sino que se formula como un ensayo, una apuesta por la conservación de la vida. La pregunta que todo juicio debe superar no es si expresa o no el mundo, sino si puede o no ser incorporado¹⁰⁰. En el momento en que se responde afirmativamente este interrogante, es posible que un conocimiento pueda «darse por verdadero», es decir, puede ser considerado útil en la práctica vital.

Cuando aceptamos que todo saber, juicio y valoración no es la expresión de una realidad esencial inmóvil sino que, por el contrario, es una interpretación originada en un movimiento corporal, el conocimiento queda liberado de la necesidad de ser reflejo de un mundo exterior y se convierte en un acto de construcción y de creación vital. El mundo es un texto que permanece igual y que es objeto de múltiples interpretaciones por parte del cuerpo, que toma la realidad de manera análoga a como toma un texto aquel que lee. La propuesta es, entonces, verificar cuál de estos comentarios de texto es el que favorece la vida. En otros términos, siguiendo la exposición de Conill, “la vida es interpretación y toda interpretación hace el mundo disponible y, cuando tales

¹⁰⁰ Cfr. CJ §110

procesos de interpretación nos sirven con éxito, entonces los llamamos «verdaderos» (Conill 1997 78).

La vida funcionaría como una interpretación, un acto de invención que se mueve en campo de un conocimiento experimental que no puede ya detenerse; el mundo es un horizonte inagotable de posibles comentarios, y sólo daremos por verdaderos aquéllos que puedan ser incorporados, que puedan hacer parte de nuestra dieta corporal. Desde esta comprensión, “la «verdad» y «falsedad» se subordinan al «valor de la vida», como *criterio perspectivista*” (Conill 1997 71). Con esta afirmación culmina un recorrido que pasó por los análisis de *Humano, demasiado humano I y II* y de *Aurora*, para, finalmente, tener la posibilidad de plantear un conocimiento que se ha desligado de las ilusiones de una verdad permanente y estática. El afán de conocer a toda costa, sin importar los sacrificios que haga falta realizar, debe aceptar esta determinación previa y, con ella o sobre ella, intentará llevar a cabo el ensayo de un saber dado ahora en términos de su servicio a la vida.

Este nuevo saber, esta nueva manera de pensar y de vivir exige, como ya se mencionó, un lenguaje renovado, que se haya liberado de los viejos yugos para poder satisfacer las nuevas exigencias del conocimiento. Por esta razón, la crítica lingüística es un paso necesario en el intento de abandonar los grilletes metafísicos y morales, pues sólo en la medida en que el lenguaje haya pasado por la criba del análisis histórico y psicológico, ha sido posible hacer presentes los prejuicios metafísicos y morales que se habían petrificado en las palabras. Cuando se han traído a la luz los procederes y la historia contenidos en una palabra, como uno de los pasos del proyecto genético realizado en torno al modo de pensar metafísico y moral, se hace posible romperlas poco a poco, logrando que el lenguaje pueda estar a la altura de esta pasión de conocimiento.

Una vez se ha puesto en evidencia y, en este mismo sentido, se ha difuminado el límite del lenguaje, se abre la posibilidad de utilizarlo para ensayar esta forma de conocer, pues ya se ha abandonado toda ilusión de hacer de los conceptos una expresión de cómo es el mundo antes de pasar por nuestro dinamismo interpretativo. Es entonces cuando el lenguaje puede convertirse en un medio que sirva al conocimiento, pues puede ser el material de construcción de las ficciones y fábulas que constituyen nuestra vida. Como señala Conill, “a pesar de que el lenguaje configura un esquema del error radical, sigue siendo *una* forma de praxis, un instrumento de la vida, que vale por sus efectos (...) y no por estar orientado hacia la verdad” (Conill 1997 52).

De este modo, el lenguaje puede ahora desbordar las fronteras que lo enmarcan, puede hacerse expansivo, utilizando el término de Safranski. La crítica del lenguaje nos había arrojado a un camino sin salida dentro del cual podemos, ahora, ver una luz; las palabras que han quedado

despojadas de los pesos que habían puesto en ellas las esencias y la verdad, se tornan más ligeras y, sólo así, pueden servir para el conocimiento. El mundo del lenguaje se enriquece cuando, a pesar de sus límites, se reconoce en él la posibilidad de la creación de las ficciones que configuran nuestra vida; una vez cambiamos el criterio con el que valoramos el lenguaje, cuando dejamos de lado la verdad como parámetro universal y objetivo, las palabras ya no son insuficientes sino inmensamente ricas.

Safranski presenta la idea de que el lenguaje así concebido tiene la capacidad de ser inagotable:

Es cierto que [las palabras] no dan en el clavo de lo real, pero lo verdaderamente real no puede alcanzarse por completo a través del lenguaje y de la conciencia; no obstante, este «segundo» mundo comunicado también es rico a su manera. Los juegos del lenguaje y de la conciencia son inagotables, y si no son «verdaderos», por lo menos tienen la fuerza de hacerse «verdaderos» en un acto secundario. El mundo del lenguaje y de la conciencia del *entre* en definitiva es también un mundo en el que vivimos, nos movemos y existimos. (Safranski 230)

La riqueza del lenguaje y, por lo tanto, de la conciencia, no se hacen visibles sino cuando se les libera del peso de una verdad absoluta; es entonces cuando pueden valorarse sus posibilidades inagotables de configurar interpretaciones, pueden concebirse las infinitas fábulas que con él pueden crearse. El lenguaje se compone de una serie de juegos, de invenciones, de combinaciones, que no se agotan y que tienen la fuerza de hacerse verdaderos.

Es en este punto del proyecto crítico que se llevó a cabo con los discursos metafísicos y morales que el cuestionamiento sobre el lenguaje, que nos lanzó a lo que parecía una contradicción irresoluble, puede considerarse bajo una propuesta constructiva que abre una vía positiva. El conocimiento entendido como una pasión vital despojada de los grilletes metafísicos y morales tiene la capacidad de construir verdades y hacerlas cuerpo y, en esta tarea, el lenguaje servirá como el medio que preste la fuerza de hacer que estas ficciones, estas interpretaciones, se vuelvan verdaderas. Hasta este momento las afirmaciones de Nietzsche en sus textos nos llevaron a destejer, «desublimar», analizar, fragmentar y diseccionar conceptos y discursos, para llegar a la comprensión de los hábitos de pensamiento del hombre y de su constitución corporal y psicológica. Ahora, después de ir hacia atrás, con perspectiva histórica, hacia los orígenes de estas prácticas lingüísticas y filosóficas, y llegar, con cierto desconcierto, a una encrucijada, parece que hemos encontrado suficientes elementos para empezar a tejer de nuevo, para construir y edificar fuera de las perspectivas metafísicas.

4.2. “Un sujeto (...) *artísticamente creador*”

Planteábamos algunas líneas atrás un interrogante respecto de las posibilidades de expresión y de conocimiento existentes una vez hemos concluido que nuestro lenguaje y nuestro cuerpo no serán suficientes para dar cuenta del mundo. Hasta aquí hemos señalado dos aspectos que nos permiten considerar una vía positiva a nuestro cuestionamiento: por una parte, hemos indicado que, después de la labor crítica, el lenguaje puede despojarse de grilletes metafísicos y, de este modo, hacerse expansivo. Por otro lado, que este cambio de mirada no sólo aplica al uso de palabras sino que hace parte de un espíritu renovado de conocimiento¹⁰¹, que acepta que todo juicio es una interpretación y, al hacerlo, puede lanzarse a la aventura del conocimiento sin límites, puede satisfacer el deseo de conocer o, lo que es lo mismo, de interpretar y de vivir.

Bajo esta comprensión, la respuesta a nuestro interrogante resulta ser que las posibilidades de conocer y expresar son múltiples e incabables, en la medida en que las interpretaciones que componen nuestra vida, nuestro conocimiento, nuestro lenguaje, se constituyen como un acto de invención y de creación. Nuestros juicios y palabras y, en consecuencia, nuestra conciencia, no son un espejo tendido frente a la realidad que busca reflejar e imitar lo que pasa frente a él. Las interpretaciones que tejemos son construcciones humanas, producto de actos creativos; éstos se hacen posibles por la fuerza del lenguaje que hace verdad estas invenciones, que las dota de la posibilidad de hacerse reales. Toda interpretación es una fábula, una invención, un acto de creación y, en este sentido, un acto poético. El conocimiento será, entonces, abundante al punto que resulta ilimitado; la posibilidad de establecer relaciones será infinita, romperemos el pesado espejo que sosteníamos y no nos preocupará ya reflejar la realidad sino construirla. Safranski indica que “el conocimiento que saca a la luz su propio secreto descubre que él es sobre todo configurador, configurador de un mundo, y que de ninguna manera puede entenderse y tergiversarse como una copia. El conocimiento es más *poiesis* que *mimesis*” (Safranski 225).

Conocer, interpretar y, por ende, vivir, no es un acto mimético sino poético. Ya en *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche sostenía la imposibilidad de copiar la realidad, es decir, de tener percepciones que la reflejaran como lo hace un espejo. “Entre dos esferas distintas como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión (...)” (Nietzsche SVM 30). Buscar que el conocimiento humano sea la mimesis, esto es, la imitación de

¹⁰¹ Cfr. Nietzsche A §429

la realidad es, en palabras de Nietzsche, “un absurdo lleno de contradicciones” (Nietzsche SVM 29). Por esta razón, el hombre se concibe como un “sujeto (...) *artísticamente creador*” (Nietzsche SVM 29) en tanto que es él quien interpreta y crea, es él quien construye su realidad; en este sentido, entre el hombre y el mundo no hay un proceder mimético sino, como dice el autor, “una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita un esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar” (Nietzsche SVM 30).

En cada relación que construimos con nuestro entorno, con los otros y con nosotros mismos se pone en juego toda nuestra capacidad poética, cada vez que «ficcionalizamos» ponemos en ejercicio todo lo que somos y así se va forjando nuestra vida. En el aforismo §119 de *Aurora*, que analizábamos unas líneas atrás, Nietzsche afirmaba que lo que llevaba a cabo los comentarios al texto del mundo era nuestra «razón poética» y, aunque no hacía ninguna claridad respecto del uso de ese término, podemos considerar que por razón poética está entendiendo esta potencia que tiene el hombre para interpretar y, en este sentido, para crear e inventar. Desde esta perspectiva, nuestras invenciones no son producto de la «razón intelectual» entendida como una facultad que nos permite ordenar nuestros pensamientos lógicamente de acuerdo con la verdad, sino a una razón que tiene la fuerza de tejer ficciones y hacerlas verdaderas. Siguiendo a Conill podemos afirmar que “«poetizar» significa «imaginar», «idear», «inventar», es decir, *crear con libertad*. Por tanto, el poetizar es más originario y potente que cualquier pensamiento; y su auténtico elemento es la apariencia y no la verdad” (Conill 1997 91).

De acuerdo con esto, la posibilidad de salir de los límites que nos impone la conciencia y el lenguaje yace en las creaciones de la razón poética. Toda interpretación es una creación que ya no juega según las reglas de la verdad objetiva sino, como afirma Conill, según la dinámica de la apariencia. Las fábulas del conocimiento y de la vida ya no participan de la normativa de la verdad como principio absoluto y, en consecuencia, quedan ahora circunscritas a lo que sería aparente, engañoso, mentiroso. Sin embargo, estos engaños tienen la posibilidad de hacerse verdaderos y esto es lo importante pues, por parciales, falsas o insuficientes que resulten nuestras invenciones, ellas constituyen nuestra vida; la declaración de nuestra existencia dentro del reino de la apariencia no es un motivo de sufrimiento, sino una condición aceptada de toda perspectiva interpretativa. No perdamos de vista el aforismo §483 de *Aurora* citado páginas atrás, donde se nos recordaba que el reconocimiento del dinamismo fisiológico que motiva y determina nuestros conocimientos no debía llevarnos al hastío sino al placer de lo humano, en su sinrazón y limitación.

La vida y el conocimiento entendidos desde Nietzsche como actos poéticos tejidos de lenguaje, fue la ruta de salida que elaboramos como una de las maneras de franquear la pregunta por las posibilidades de enunciación de un lenguaje que quedó despojado de sus alcances epistemológicos. Ésta es una propuesta que nos abre múltiples caminos de construcción; uno de ellos, y que pretendemos seguir aquí a modo de conclusión, es la posibilidad de hallar en la literatura, desde la concepción que aquí precisaremos, una manera de poner en acto este nuevo modo de conocer y expresarse. Podremos ver, en esta consideración, que la paradoja de la irrenunciabilidad del lenguaje no es sólo nietzscheana y, además, que el camino de la literatura sí es una salida viable.

Para sustentar esta afirmación, utilizaremos los planteamientos que hemos construido en este texto, así como la referencia a cuatro obras poéticas: “Un golpe de dados” de Stéphane Mallarmé¹⁰², “La Biblioteca de Babel” de Jorge Luis Borges¹⁰³ y “Poesía escrita” y “Canto visible” de Jorge Eduardo Eielson¹⁰⁴. Es importante aclarar que la selección de estos autores tiene como único criterio las similitudes que los universos poéticos que ellos construyen tienen con las aseveraciones y conclusiones que aquí hemos tejido a partir de los escritos de Nietzsche; no es nuestro interés encontrar otras filiaciones que no sean aquéllas que provienen de sus textos.

Así, al planteamiento que hemos formulado podemos llegar a partir de tres claridades alcanzadas en nuestro análisis. En primer lugar, Nietzsche hace un uso frecuente de los modelos textuales para dar curso a sus planteamientos; esto deriva, en parte y como ya indicamos, de su formación y desempeño como filólogo, que lo llevó a comprender muy bien el funcionamiento de los textos y le abrió la posibilidad de mantenerlos como referencia analógica para su exposición. Las alusiones a los modelos textuales son frecuentes. En *Humano, demasiado humano I* nos hablaba sobre la buena o mala lectura que los discursos metafísicos llevaban a cabo con la naturaleza; de la misma manera, Nietzsche nos advertía sobre la necesidad de comportarnos siempre como lectores cuidadosos y pausados que veían en los textos sólo que ellos contenían. En *Aurora*, encontramos el modelo de la interpretación, que es eminentemente textual, como la propuesta que da cuenta de nuestro modo de conocer y de vivir; Nietzsche habla, aquí, de ficciones, fábulas, comentarios de texto, todas ellas maneras de comprender nuestras experiencias siguiendo el mismo modelo textual.

¹⁰² París, 1842 – 1898. Poeta simbolista y crítico literario.

¹⁰³ Buenos Aires, 1899 – Ginebra, 1986. Poeta, cuentista y ensayista.

¹⁰⁴ Lima, 1924 – Milán, 2006. Poeta, novelista, artista plástico y músico.

Como parte del mismo interés por la construcción y trabajos de textos, no podemos dejar pasar el hecho de que Nietzsche no sólo se establece como pensador sino como escritor, en la medida en que su filosofía es, también, un proyecto literario que desarrolla una propuesta de escritura en la que cada texto se pulirá y afilará para que funcione como una saeta que va exactamente al blanco¹⁰⁵. Nietzsche describe su manera de escribir como “grave, harto grave literatura, [que] podía hacer perder el equilibrio a todo el resto de la literatura” (EH 72); este modo de componer textos, como señala el autor burlescamente, puede corromper el gusto y llevar a que el lector no soporte otros libros, especialmente los filosóficos¹⁰⁶. El trabajo que él realiza con sus escritos pone en evidencia la importancia que tiene el texto entendido como la ejecución de un pensamiento; el tejido textual no es sólo una forma que transporta de manera indiferente un contenido, sino que esta forma escrita determina y constituye la idea que se quiere comunicar¹⁰⁷. Escribir, corregir, reescribir y reordenar líneas es ya un acto de pensamiento que no puede ser considerado una actividad meramente mecánica; pulir un texto no persigue únicamente fines ornamentales sino que, de alguna manera, implica afinar de igual forma la idea a transmitir.

El modelo textual nos abre el camino hacia la literatura en tanto que ella se constituye como una actividad de creación de textos. Escribir es un acto creativo que encierra ya una manera de pensar y de ver el mundo; nuestra vida es un conjunto de interpretaciones y el acto de escritura se configura como una de ellas. Un texto filosófico o poético pone en escena una de las posibles lecturas del mundo y ella encierra todo un universo interpretativo. Como afirmamos, todo conocimiento es un acto poético, es decir, implica la puesta en acto de una potencia creadora de ficciones que puede hacerlas verdaderas y, en esta medida, la literatura puede ser uno de los escenarios del conocimiento. Como afirma Conill: “La perspectiva del mundo es comparable con la creación poética (*Dichtung*), en la medida en que no se presenta una verdad objetiva, sino verdad – sentido” (Conill 1997 84).

Interpretar el mundo, en el sentido en que lo presenta Nietzsche, es análogo a un acto de creación poética, siendo más las semejanzas que las diferencias. El arte, en este caso la literatura, es una manera de hacer verdadera una interpretación de la realidad, es una apuesta por la verdad – sentido y no por la verdad objetiva, utilizando los términos de Conill. El arte se construye fuera de las normativas que regulan la verdad absoluta y que, en este sentido, establecen las categorías lógico – racionales de la metafísica. Recurriendo a los planteamientos de Cacciari podemos afirmar

¹⁰⁵ Cfr. Nietzsche HDH §38

¹⁰⁶ Cfr. Nietzsche EH 75

¹⁰⁷ A propósito de esta afirmación Yuri Lotman señala: “Los signos en el arte no poseen un carácter convencional, como en la lengua, sino icónico – figurativo”. *Estructura del texto artístico*. Madrid: Istmo, 1982, p. 34.

que “no existe ‘autonomía’ del arte respecto a lo filosófico, así como no existe ‘autonomía’ de lo filosófico respecto al arte. Arte y filosofía se presentan perennemente unidas en aquella deconstrucción de la tradición metafísica europea que constituye el objetivo de la total crítica nietzscheana” (Cacciari 1).

La liberación de la razón y lo verdadero en sentido metafísico, puede ocurrir en el arte, en este caso en lo poético, en tanto que la literatura no está constreñida por los grilletes de objetividad o la universalidad¹⁰⁸. Un poeta puede pensar desde lo aparente, a él le está permitido inventar y «ficcional», sin que esto implique que todas sus creaciones sean tan sólo bellas fantasías. El trabajo poético puede ser una manera de conocer ya que está poniendo en acto la potencia interpretativa del hombre y lo hace mediante un lenguaje que no rinde reverencia a las varas de medir metafísicas. El mundo es un horizonte abierto a la interpretación y las perspectivas de mirada son múltiples, de manera que ellas no se consumen en fórmulas lógicas o categorías del orden racional tradicional. De esta manera, el lenguaje literario no tiene deudas con la verdad absoluta sino que, por el contrario, pone en juego toda la capacidad creadora, inventiva y estética del hombre. Por esta razón, puede ser un campo muy fértil para que germine el conocimiento, bajo la concepción que hemos construido.

Traeremos a nuestro análisis las obras literarias que mencionamos, pues se presentan como perfecto ejemplo de esta afirmación. Por un lado, “Un golpe de dados” es un poema que es, él mismo, expresión de un modo de pensamiento, de una manera de concebir la creación y la vida. Observamos aquí una construcción poética que sale de todos los cánones tradicionales de la poesía, es la antípoda del poema clásico; este texto parece estar compuesto por palabras dispuestas al azar que, a primera vista, no presentan ninguna conexión lógica. Al prestar atención, observamos que no se trata de una página con palabras ubicadas de manera arbitraria, sino que la construcción del poema denuncia lo que él señala: “Todo Pensamiento emite un Golpe de Dados” (Mallarmé 2) y “UN GOLPE DE DADOS JAMÁS ABOLIRÁ EL AZAR” (Mallarmé 12)¹⁰⁹. El golpe de dados es la metáfora representativa del azar, en la medida en que frente a él nada puede anticiparse y los números que caigan sobre la mesa no pueden ser predichos; el lance de dados es la puesta en juego de lo casual que no puede ordenarse, estructurarse o controlarse, los dados no obedecen a otra ley que a la de su propio giro caprichoso.

¹⁰⁸ Al respecto, puede verse la exposición que Welck y Warren hacen de la naturaleza y función de la literatura. Cfr. Welck y Warren. *Teoría literaria*. Madrid: Gredos, 1974, 27 ss.

¹⁰⁹ “UN COUP DE DÉS JAMAIS N’ABOLIRA LE HASARD” (Mallarmé 2). “Toute Pensée émet un Coup de Dés” (Mallarmé 12). La traducción es nuestra.

Todo pensamiento es un golpe de dados, es decir, una apuesta por lo contingente, lo variable y, en este sentido, lo no-verdadero. Estos dos versos, como la totalidad del poema, ponen en evidencia el carácter azaroso de la creación poética y de todo pensamiento; cualquier producción humana es un acto signado por la casualidad, siempre impredecible, que ocurre en el campo de lo accidental e indeterminado. Este modo de concebir la creación poética se pone en acto en el poema; la forma escrita no es un accesorio ni un continente vacío que puede ser ocupado por cualquier contenido, sino que es un universo en él mismo y precisamente por esto puede construir un conocimiento, esto es, una interpretación. Para rebelarse contra las formas tradicionales del pensamiento y la poesía, Mallarmé no necesita construir un tratado lógico de las nuevas formas poéticas, sino que puede escribir un poema que ponga esta idea en acto a través de una manera de escritura y, de esta manera, más serán las ganancias que las pérdidas.

El lenguaje de la literatura tiene esa potencia de hacerse múltiple y rico por medio de recursos creativos que son más lejanos y ajenos a otros discursos, como pueden ser los científicos o los filosóficos. Si las ideas están atadas a su enunciación y, por tanto, necesitamos un lenguaje expansivo para formularlas fuera de las normativas metafísicas, el lenguaje literario es un medio para hacer esta idea efectiva. La literatura puede ser un lugar de expresión de pensamientos en la medida en que es una construcción que no está obligada a seguir las leyes de la verdad absoluta, sino que puede dar al lenguaje un uso que no siga los parámetros lógicos o de orden coloquial. El poema de Mallarmé expresa la realidad del azar en la creación y en la vida, sin tener que recurrir a fórmulas gastadas o explicaciones lógicas que no alcanzan a capturar lo indeterminado y lo casual sino siendo él mismo una ejecución de esa concepción de la poesía y el mundo.

La propuesta nietzscheana de un conocimiento que no se ciñe a la verdad como patrón universal sino como una actividad que pone en acto la capacidad de invención humana, plantea la necesidad de cambiar los criterios de valoración del conocimiento, cambiando a la verdad objetiva por una verdad – sentido, como dice Conill. La fuerza que ahora tiene el conocimiento y el lenguaje de hacerse verdaderos los expulsan del terreno de lo permanente donde se les había querido ubicar y los lanza dentro de la dinámica de la apariencia y lo engañoso; Cacciari precisa esta afirmación cuando señala que “la facultad falsificante nietzscheana se transforma así en proceso de ‘liberación’ de los vínculos logocéntricos de lo Verdadero.” (Cacciari 2)

El mundo está abierto a lecturas inacabables y cada una de ellas es un acto de invención enmarcado por el azar; esta posible red de interpretaciones ilimitadas puede ocurrir en una combinación de infinitas posibilidades que no se rigen por otra normativa que la sola fuerza

creadora. Esta rica oportunidad de interpretación puede tener lugar en el arte en tanto que, como indica Cacciari, éste permite concebir “que la dimensión del pensar no es reductible a la categoría de la lógica, anuncia la posibilidad de pensar en formas diferentes de aquellas lógico-filosóficas” (Cacciari 3). La literatura es una invención y, en este sentido, es conocimiento en tanto que es la puesta en acto de una interpretación haciendo uso de un lenguaje fortalecido poéticamente, esto es, en su capacidad de formular ficciones e invenciones.

Respecto de esta concepción del mundo como un lugar de múltiples posibilidades de interpretación, encontramos un texto literario que, a través de una propuesta artística, construye la misma idea por medio de una concepción de la vida como un proceso eterno de lectura e interpretación. En su cuento “La Biblioteca de Babel”, Borges presenta una biblioteca infinita que contiene todos los libros posibles; esta biblioteca es, dentro del texto, un análogo del universo: “El universo (que otros llaman la Biblioteca) se compone de un número indefinido, y tal vez infinito, de galerías” (Borges 89). Esta biblioteca es el universo entero y, en esa medida, quizá es infinito; esto no puede confirmarse pues la dimensión de la biblioteca sobrepasa cualquier intento de recorrerla por completo. Dentro de esta biblioteca vagan los bibliotecarios, hombres que van leyendo los libros que encuentran sin un orden particular, pues los volúmenes se hallan arbitrariamente ubicados.

“La Biblioteca existe *ab eterno*. De esa verdad cuyo corolario es la eternidad futura del mundo, ninguna mente razonable puede dudar” (Borges 91); ésta es la primera premisa, el primer axioma de existencia de la biblioteca. El universo literario que se elabora en el cuento no tuvo inicio ni tendrá final, existirá por siempre y en este hecho radica la posibilidad de la eternidad del mundo, que no puede ponerse ya en duda. De su carácter eterno no puede adivinarse su origen; no es posible saber si esta construcción, así como la escritura y disposición de los libros es “obra del azar o de los demiurgos malévolos” (Borges 91), tan sólo se tiene la certeza de encontrarse vagando por los corredores de la biblioteca para, al morir, ser lanzado al túnel oscuro y, en apariencia, interminable que se encuentra en la mitad de las galerías hexagonales.

Esta biblioteca, eterna, infinita y de origen desconocido, alberga todos los libros posibles; aunque se sabe con certeza que cada uno de ellos no contiene más de 25 caracteres que se combinan entre sí, el número de probabilidades de disposición da como resultado un número de volúmenes que superan la capacidad de comprensión humana. Tan grande es la riqueza combinatoria que “*no hay, en la vasta Biblioteca, dos libros idénticos*. De esas premisas incontrovertibles [uno de los bibliotecarios] dedujo que la Biblioteca es total y que sus anaqueles registran todas las posibles

combinaciones de los veintitantos símbolos ortográficos (...) o sea todo lo que es dable expresar” (Borges 94). Aunque el número de signos es reducido, el número de combinaciones es casi infinito y no porque las fórmulas lógicas así lo determinen, sino porque las posibilidades de expresión no se reducen a la mezcla de caracteres.

Del modo en que ocurre con el Quijote de Menard¹¹⁰, la misma combinación de signos no da como resultado nunca la misma lectura o, en el caso de la biblioteca, el mismo volumen. Como evidencia la historia de este escritor que intenta ser un segundo Cervantes, cada manera de interpretar, escribir y leer el texto de la vida es totalmente nueva y singular. El universo de la biblioteca contiene todas las expresiones, todas las interpretaciones, todos los misterios, todas las respuestas. “Basta con que un libro sea posible para que exista” (Borges 97). Pero la infinitud de volúmenes no deriva de un amplio alfabeto que pueda generar múltiples combinaciones lógicas. Puede que haya dos libros con la misma cadena de signos encadenados, pero cada vez que se lee es nuevo y distinto; las interpretaciones de los bibliotecarios no se agotan en la comprobación de la lectura, sino en el tejido vital que en cada uno de ellos genera el texto.

Borges construye en este cuento una ficción y, en este sentido, elabora una idea: ¿no será nuestro mundo una biblioteca como la que él presenta? Un universo de infinitos textos, que no se agotan, que no se acaban pero, que para nuestra mala fortuna, no podemos leer en su totalidad. Un mundo de lecturas que todo lo expresan, todo lo contienen, del que no podemos escapar y cuyo origen y estructura escapa a nuestra comprensión y nuestros alcances de vida.

Es posible identificarnos con esos bibliotecarios que buscan infructuosamente entre los volúmenes la lectura que contenga la respuesta al misterio de su vida y del mundo, sin saber, muchas veces, que el caos de la biblioteca nos sobrepasa y las posibilidades de encontrar el libro que necesitamos dependen de la crueldad del azar que, en este caso, es la única justicia. Sin embargo, el libro que necesitamos está allí en alguna parte, nuestra vida se concentra en uno de los volúmenes que alberga la biblioteca y debemos seguir buscando, leyendo, en el recorrido de nuestra vida por sus pasillos. Hay libros completos, hay libros imperfectos, y los bibliotecarios deben revisar los unos, los otros, en busca del libro que contenga la respuesta o, si tienen suerte, del volumen que contiene todos los volúmenes existentes; ese bibliotecario tendría en sus manos la clave del universo y sería una suerte de dios. Pero nadie lo ha encontrado, los misterios y las preguntas no han podido resolverse; muchos perecen en su búsqueda y no les queda más que ser

¹¹⁰ “Pierre Menard, autor del Quijote” es otro relato de Borges que narra la aventura de un hombre que reescribe el Quijote y, al hacerlo, incluso utilizando un construcción idéntica, da como resultado una novela completamente distinta.

lanzados a la oscuridad del abismo, para convertirse en una parte de la construcción, en parte del aire que allí circula.

La biblioteca es, entonces, el habitáculo de todo lo que puede expresarse y pensarse en palabras; y, “si no basta el lenguaje de los filósofos, la multiforme Biblioteca habrá producido el idioma inaudito que se requiere y los vocabularios y gramáticas de ese idioma” (Borges 95). La biblioteca de Babel es infinita y en ella se encuentra todo lo expresable en todos los idiomas posibles; si el “lenguaje de los filósofos”, esto es, las categorías lógicas y racionales, no es suficiente, la biblioteca habrá ya producido otro que sí lo sea. Esta capacidad de contenerlo todo, de crearlo todo, de inventar todos los lenguajes necesarios para dar cuenta de los misterios del mundo, hacen de la biblioteca un análogo de la vida humana: un lugar de infinitas interpretaciones, de infinitas palabras, de infinitos misterios y lecturas que no se agotan. “La Biblioteca de Babel” de Borges es un cuento, una ficción, mas no por esto deja de decir algo importante respecto del mundo y del hombre; la visión meramente bella u ornamental de la literatura se rompe cuando pensamos en que todo conocimiento es una invención y que ya no debemos seguir limitados por los frenos de la verdad lógica y el uso del “lenguaje de los filósofos”. El conocimiento puede formularse, también, en el lenguaje de los poetas.

La noción de la pasión del conocimiento y del lenguaje libre de ataduras metafísicas que construimos con Nietzsche, puede abrir paso a la literatura como lugar de pensamiento a través de una expresión de lo no-verdadero o, también, de lo que se hace verdadero. La creación poética puede ser uno de los modos de experimentar el deseo de conocer a toda costa y de dejar atrás las preocupaciones por la verdad absoluta, la racionalidad superior o la objetividad. Si concebimos la creación poética como un ensayo de esta pasión, consideramos que no puede entonces ser un acto para ratos de ocio, o una actividad para bellos momentos de inspiración. Si la creación poética sirve como lugar de conocimiento, escenario de invenciones e interpretaciones, debe impregnar toda nuestra vida, debe hacerse cuerpo; la poesía debe abandonar las esferas superiores de la belleza y la inspiración divina, mundos igualmente metafísicos, y debe ser susceptible de entrar en la vida cotidiana, de ser incorporada.

Contrario a lo que Nietzsche le reprocha a los poetas de línea romántica¹¹¹, un escritor no puede obedecer a los principios de la bella apariencia o la divina inspiración, porque sus creaciones funcionarían en las mismas esferas «suprahumanas» que la crítica a la metafísica y la moral pretende «desublimar». Para ser campo de conocimiento, la poesía tiene que devenir una

¹¹¹ Cfr. Nietzsche HDH Cuarta parte

experiencia de vida. Demos una mirada a la obra de un artista que transita, de manera análoga, los mismos caminos que hemos recorrido aquí con el lenguaje y que llega a una conclusión similar a la que acabamos de enunciar. Jorge Eduardo Eielson¹¹² es un artista cuya obra¹¹³ evidencia una búsqueda constante de las posibilidades de enunciación y alcances de las palabras. Sus producciones poéticas son una puesta en escena de un lenguaje que parece limitado y que se cuestiona en sus posibilidades de capturar el mundo o de conceder identidad a las cosas nombradas. El siguiente es un poema que hace parte de *Temas y variaciones* (1950):

Caso nominativo

todavía no todavía
 el cielo se llama cielo
 el perro perro
 el gato gato
 todavía mi nombre es Jorge

¿pero mañana
 cuando me llame perro
 el perro Jorge
 el gato cielo
 el cielo gato?

¿mañana
 cuando tu pierna se llame brazo
 tu brazo boca
 tu boca ombligo
 tu ombligo nada?

La obra del poeta peruano es un recorrido por las posibilidades de referencia del lenguaje como parte de un cuestionamiento por el sujeto y su realidad; en este poema, se pone en signos de interrogación los alcances de un nombre propio o común: parecería que el nombrar una realidad nos da alguna certeza, pero estos versos denuncian la arbitrariedad y, en este sentido, la posibilidad de que aquello que parecía fijarse por el lenguaje quede diluido en el movimiento del mundo cambiante. Hoy me llamo Jorge y el perro perro y, de alguna manera, eso parece brindarme una certeza respecto de qué es un perro y quién soy yo; pero, mañana, cuando me llame perro y el perro gato, ¿dónde quedará esa seguridad que se había depositado en el lenguaje? Si el lenguaje resulta

¹¹² Contrario a Mallarmé y a Borges, Eielson es un poeta que, en nuestro campo, sí necesita presentación. Este artista peruano no puede ser circunscrito a ninguna disciplina artística particular porque ha experimentado con la poesía, la narrativa, la escultura, la música y el performance. Éste es, quizá, uno de los rasgos más llamativos de su obra. Toda su producción se enmarca dentro de la búsqueda de formas de enunciación que recurren a materiales, lingüísticos o plásticos, que parecen insuficientes. Una de las ediciones de su poesía escrita se hace en Colombia a pesar de su desconocimiento. Para ahondar un poco en sus trabajos contamos con un volumen crítico muy completo en PADILLA, José Ignacio. Nu/do: Homenaje a J. E. Eielson. Lima: Pontificia Universidad del Perú, 2002; o el recurso virtual diseñado por el mismo autor en <http://eielson.perucultural.org.pe>

¹¹³ Todos los textos son extraídos de la edición colombiana de *Poesía escrita* (ver bibliografía).

tan móvil como mi entorno evanescente, ¿qué posibilidades tenemos de acceder a un medio permanente donde las cosas mantengan su nombre y, en este sentido, su identidad?

La pregunta por la capacidad referencial de la palabras y el cuestionamiento de su posibilidad de capturar la esencia del mundo y de las cosas lleva al poeta a desconfiar del lenguaje y a perder la esperanza en sus posibilidades de enunciación; sus producciones toman, entonces, dos caminos: por una parte, encontramos la poesía autoreferencial, esto es, una serie de textos que pretenden ser, ellos mismos, una evidencia de la limitación del lenguaje. Por otro lado, la desconfianza en el lenguaje y los intereses plásticos del autor generan experimentos visuales y tipográficos como los que podemos ver en *Canto visible* (1960). Un ejemplo de la primera opción es el poema 10 de *Mutatis mutandis* (1954), un poema que muestra el proceso de escritura:

escribo algo
 algo todavía
 algo más aún
 añado palabras pájaros
 hojas secas viento
 borro palabras nuevamente
 borro palabras hojas secas viento
 escribo algo todavía
 vuelvo a añadir palabras
 palabras otra vez
 palabras aún
 además pájaros hojas secas viento
 borro palabras nuevamente
 borro pájaros hojas secas viento
 borro todo por fin
 no escribo nada

Éste es un poema que pone en escena su creación y, debido a las limitaciones del lenguaje, no llega a realizarse, no puede decir nada respecto de nada; éste es un poema imposible, es un poema que termina en el silencio y, de esta manera, es autofágico¹¹⁴, se consume a sí mismo. En el mismo proceso de escritura se está poniendo una visión sobre la creación poética; no hace falta una explicación lógico-racional que exponga o demuestre unas premisas de pensamiento, sino que el poema con su lenguaje que no obedece a los criterios de la verdad metafísica, puede expresarlo todo, puede poner toda una manera de pensamiento en acto en su misma existencia. Eielson hace múltiples experimentos que pretenden poner a prueba el lenguaje y comprobar su capacidad expresiva; la metapoesía, es decir, la poesía que habla de sí misma, una suerte de poesía al cuadrado, es uno de los resultados de esta búsqueda.

¹¹⁴ Término que tomamos del texto crítico de CHIRINOS, Eduardo. *La morada del silencio*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1998. P. 198

Después de explorar los alcances del lenguaje Eielson abandona temporalmente la poesía para dedicarse a las artes plásticas. 20 años después de su última publicación, Eielson saca a la luz una compilación de los textos escritos en este periodo de tiempo y que lleva el nombre de “Sin título” (1998). Este poemario concreta la conclusión del camino de búsqueda que él ha llevado a cabo y que se anunciaba en sus últimos poemarios publicados; después de hacer una crítica al lenguaje, de ponerlo a prueba, de cuestionar sus capacidades de nombrar la realidad al punto de perder toda confianza en su poder de enunciación, Eielson nos presenta un poemario sencillo que versa sobre la vida cotidiana. Pareciera que después de un largo camino de cuestionamiento y crítica al lenguaje, finalmente puede darse una aceptación de las limitaciones de las palabras y utilizarlas con más tranquilidad, se abre el camino a una poesía que no ya no pone en evidencia el sufrimiento de un poeta que reconoce sus materiales insuficientes, sino el ánimo sosegado de la reconciliación:

No hay poesía hay solamente

Vida. Lo que pasa es que la gente
 No sabe que la poesía
 Es vida y sobre todo
 Que la vida es poesía
 Todo eso es viejo se dirá
 Pero qué importa. Todo es también
 Completamente nuevo
 Todo es manzana cuando escribo
 Y nada es banana si no me da la gana

El primer verso del poema, constituido por el título encabalgado con la línea siguiente, expresa perfectamente la actitud que predomina en este último grupo de textos del poeta peruano: *no hay poesía hay solamente vida*. Esto implica que la poesía ha abandonado las últimas preocupaciones por los problemas de su propia construcción para, así, invadir el campo de lo cotidiano, de la vida. Uno de los versos siguientes dice: *todo esto es viejo se dirá pero qué importa*; esta afirmación puede considerarse como la comprobación de que este asunto ha sido largamente discutido, esto es, la relación poesía – lenguaje – realidad o mundo que ocupó gran parte de sus textos. Pero ahora esta conexión se replantea, vuelve a pensarse en la medida en que es nuevamente expresada; es un viejo problema, sí, pero su trayectoria poco importa ya que *todo es también completamente nuevo*, todo conflicto puede ser abordado en múltiples ocasiones y siempre podrá ser visto de nueva manera, puede ser interpretado muchas veces.

Los dos últimos versos son una manifestación de una nueva actitud frente al problema del lenguaje, porque al expresar *todo es manzana cuando escribo y nada es banana sino me da la gana* presenciamos una suerte de aceptación del vínculo conflictivo entre referente y signo, manifestado en un tono burlesco. Al escribir, se da por hecho que las palabras no alcanzarán las cosas del mundo sino que estarán siempre circunscritas a las invenciones del poeta; con esta aceptación, la tensión de la palabra con su referente puede aligerarse y abrir paso a una creación más libre y despreocupada: todo será manzana cuando escriba y nada será banana si no se le da la gana.

El camino que recorre Eielson en su obra y que aquí reconstruimos brevemente para satisfacer los objetivos de nuestra reflexión, es evidencia de un proceso de lucha con el lenguaje poético que llevará, al final de la vida del poeta, a una suerte de reconciliación: el lenguaje, que se ha declarado insuficiente, puede aceptar que es un medio de expresión limitado que no alcanza a dar cuenta del mundo y, en este reconocimiento, puede ampliar sus horizontes creativos y volver al campo de la vida. Como afirma Chirinos, “el silencio *debe ser* la palabra ‘silencio’. Esta lectura encierra una sutil paradoja que revela, una vez más, la imposibilidad de situarse fuera del lenguaje”¹¹⁵. El lenguaje, como instancia irrenunciable, deviene amplio y campo de la experiencia vital. Poesía y vida terminan siendo una misma cosa, toda acción y vivencia sería un acto poético, una parte de nuestra experiencia vital; de alguna manera, todos resultamos siendo poetas:

Que todos somos poetas
 No cabe duda alguna
 Y no sólo los humanos
 Sino también el cocodrilo
 Las hormigas y los monos
 Son poetas. El mismo sol
 Que parece el más grande de todos
 Es un poeta menor
 Que nos alumbra débilmente
 Y no nos deja ver
 Más allá de nuestros ojos
 Pero hay también personas
 Que jamás han escrito
 Una sola palabra
 Porque ellos mismos son
 Confusas palabras balbuceos
 De ese brillante adefesio
 Que llamamos universo (...)

De materia verbalis (1957-1958)

¹¹⁵ *Ibíd.*, pp. 75

Este texto hace parte de un poemario que ya anunciaba la conclusión a la que llega Eielson 40 años después: la vida es poesía y todos somos poetas, todos somos balbuceos de un universo múltiple y abierto que no puede ser nombrado pero sí puede ser vivido y experimentado. A esto nos referíamos líneas atrás al afirmar que si la poesía puede ser escenario de la pasión del conocimiento es porque debe dejar de ser meramente ornamental y volverse un hacer vital; la literatura como campo de un deseo de conocimiento que funciona dentro de lo que puede hacerse verdadero exige, como se señaló en el aforismo §460 de *Aurora*, que este acto de conocer, es decir, de interpretar e inventar, se haga cercano e íntimo. Todo acto de conocimiento debe ser un proceso de ensayo de la vida, al punto en que uno mismo sea un experimento, en que toda acción se incline a satisfacer ese deseo de conocer.

De esta manera, queda elaborada la afirmación de cómo la creación poética puede ser una forma de poner en acto el tipo de conocimiento que expone Nietzsche en *Aurora*; la literatura es un modo de enunciar un mundo desde lo no-verdadero y, en esta medida, a través de un lenguaje libre y ligero que puede remontar por los aires, permite, así, el conocimiento entendido como invención. La conexión entre el arte y la filosofía nos ofrece la oportunidad de abrir y multiplicar los caminos del conocimiento al permitir el pensamiento divergente que se hace posible en la literatura. La relación de estos dos campos enriquecerá las posibilidades de interpretación, como señala Conill:

“Esta trama interna entre la necesaria atención al conocimiento científico y la apertura de la «invención [o poetización] conceptual» permite a Nietzsche soportar la tensión entre la actitud científica y la artística. Ambas perspectivas se detectan en sus estudios filológicos y filosóficos porque (...) de lo que se trata es de poder llevar a cabo una interpretación crítica que, contando con la ciencia, no se reduzca a ella, ya que en caso contrario sería incapaz de ofrecer una interpretación auténticamente crítica” (Conill 1997 31).

La aporía que se anunciaba en la crítica al lenguaje se desvanece ante la posibilidad de un lenguaje expansivo cuya fuerza se pone al servicio del conocimiento como invención. El lenguaje que quedó despojado de sus posibilidades de alcanzar la realidad y de denominar con precisión el mundo de nuestros impulsos, había quedado desposeído e insuficiente. El cambio de mirada que lleva a cabo Nietzsche al proponer la vida como una actividad artística y, en este sentido, liberar el conocimiento de la amenaza terrible de la verdad, nos permitió darle la vuelta al problema y aceptar que el muro de la irrenunciabilidad del lenguaje sí podía franquearse. Nuestra breve mirada a la literatura, a través de los casos concretos de tres artistas, demostró que si bien las redes del lenguaje nos confinan, existe una posibilidad de liberar a las palabras de los pesos y los yugos metafísicos.

El proyecto de análisis histórico y psicológico que se llevó a cabo trajo como consecuencia la apertura a un conocimiento y un lenguaje sin lastres metafísicos y morales y, en este sentido, de todas las categorías lógicas y universales tradicionales. El arte llega como una respuesta a la exigencia de buscar un lugar de enunciación que esté por fuera de los viejos lineamientos de la verdad absoluta. Es bajo esta perspectiva que los escritores y obras que trajimos al análisis ejecutan esta afirmación; ellos tres llevan a cabo una propuesta de interpretación de la creación, del lenguaje y de la vida a través de sus ficciones, utilizando un medio de expresión que no padece de las llagas que la metafísica y la moral han dejado en el lenguaje filosófico.

Si la vida es interpretación, si es un acto creativo y de invención, entonces podemos entender la vida como una manera de poetizar. Ahora todo será un artificio poético, se ha esfumado de nuestro horizonte la verdad objetiva que parecía tener una proveniencia divina, para abrir paso a las construcciones poéticas que son simplemente humanas. La vida como una red de ficciones e invenciones es un artilugio poético donde reina la apariencia y el engaño. Aceptar esta realidad será el paso definitivo para sobrepasar los límites de nuestro lenguaje, nuestra conciencia y nuestros sentidos; el callejón que parecía cerrarse resulta ser sólo un túnel que nos lleva a una nueva luz. Ahora podemos empezar a escribir la poesía de nuestra vida sin la angustia de otros tiempos, parados frente al texto del mundo que llenaremos con nuestras anotaciones, con nuestras invenciones.

De esta suerte, al final de nuestro recorrido encontramos una ruta infinita que se despliega frente a nosotros. Después de seguir el camino de reflexión presentado por Nietzsche en sus obras de periodo medio pasamos de un ataque beligerante a los discursos metafísicos, a la sosegada aventura poética de la vida. Nuestro punto de entrada, de tránsito y de salida ha sido el lenguaje que, como expusimos, no nos encierra en una crítica lingüística, sino que nos exige una mirada múltiple a la historia, la filología, la psicología, la fisiología y, en última instancia, a la poesía. Las palabras pasaron de ser concebidas como expresión de la realidad última del mundo, a ser pensadas como unas etiquetas vacías de significado, a entenderse como una expresión limitada de nuestro entorno inconsciente para, finalmente, convertirse en la posibilidad de poner en acto la razón poética e inventar nuestras fábulas.

Ahora, en este punto de la reflexión, hemos salido de las mazmorras del ideal¹¹⁶, hemos abandonado la isla de Eea¹¹⁷ y estamos en la orilla de un mar¹¹⁸ inmenso cuyo horizonte no aparece

¹¹⁶ Cfr. Nietzsche EH 80

¹¹⁷ Isla donde vivía Circe. Cfr. Nietzsche A, prol. 59

¹¹⁸ Cfr. Nietzsche A §483

a la vista. Nos reconocemos como soldados de un nuevo conocimiento que se construirá a partir de la poesía de nuestra vida; al abandonar los viejos lugares ya no hay angustia, nos damos cuenta de que “«tenemos que tomarnos las cosas más alegremente de lo que se merecen, principalmente porque las hemos tomado más en serio de lo que se merecían durante mucho tiempo» (...)” (Nietzsche A §567). Emprendemos, así, el camino del conocimiento liberado del lazo metafísico que lo unía a la verdad absoluta; ahora, como aquellos bibliotecarios, podemos recorrer los anaqueles del mundo llevando a cabo algunas de las posibles lecturas en busca de un saber que nada nos promete, nada nos augura, pero que no podemos ya abandonar.

CONCLUSIONES

En este punto de nuestro trabajo no cerramos una línea de lectura sino que, al contrario, se abre ante nosotros la posibilidad de una vía de múltiples interpretaciones. La reconstrucción de la crítica al lenguaje que Nietzsche lleva a cabo en el periodo medio de su obra nos permitió acceder al recorrido histórico, psicológico, químico y fisiológico que el filósofo hace de los conceptos, juicios y valoraciones del hombre. Recogeremos, aquí, algunas de las afirmaciones fundamentales que elaboramos en este trabajo.

Para comenzar, establecimos el modo en que en el periodo medio de su obra Nietzsche plantea un proyecto histórico que pretende enfrentarse a los grandes discursos metafísicos y determinar los orígenes de los que provienen. Este interés genético viene desde sus obras de juventud y se construirá como un programa filosófico en *Humano, demasiado humano I*. La historia que el autor busca realizar no es un recuento cronológico sino un rastreo de los orígenes que contará con el apoyo del método de la ciencia, la cual llega al análisis para proporcionar precisión, rigor y detalle en el estudio de las cosas que el hombre ha valorado como superiores. Lo que le interesa a Nietzsche de la ciencia, en este contexto, no es su contenido concreto sino sus maneras de proceder, por lo que él recurre a diferentes disciplinas que participan de esta disección de la humanidad. Entre ellas, enunciamos en nuestro trabajo la psicología, la fisiología, la química o la filología.

Enmarcamos nuestro problema en este proyecto histórico de las sublimaciones humanas pues la crítica de las palabras resulta fundamental en la medida en que cada unidad lingüística parece designar una esencia inmóvil, diferenciable y verdadera. Esto nos permitió afirmar que el hombre había depositado en las palabras la confianza de su posibilidad de acceder a un conocimiento estable del mundo sensible que siempre está cambiando. Las palabras parecían tener un referente fuera del entorno de lo móvil y efímero, de manera que los hombres las habían establecido como una certeza epistemológica; pero el lenguaje, después de pasar por el lente crítico, resultó ser sólo una “presunta ciencia” en la medida en que no existe la supuesta conexión entre una

unidad lingüística y la verdad del mundo. Fue necesario en nuestra exposición aclarar que, a diferencia de los textos de juventud, el rompimiento del vínculo entre el lenguaje y la realidad no se debe a la incapacidad del lenguaje para nombrar la “enigmática X de la naturaleza”, sino de la aceptación de que no hay ninguna verdad estable y eterna que nombrar.

Una vez determinamos que no existe la realidad inmóvil y verdadera que se había puesto más allá del lenguaje y con la que él pretendía conectarse, las palabras quedaron despojadas de su posibilidad de proporcionarnos algún conocimiento del mundo. En este punto, pudimos seguir las consideraciones de Nietzsche respecto del lenguaje como el lugar de muchos desplazamientos, olvidos y simplificaciones que se han petrificado. Una vez establecimos que la referencia a las cosas «como son» se evapora, fue posible analizar el lenguaje como el escenario de toda una mitología filosófica. Desde esta perspectiva, afirmamos, con Nietzsche, que cada palabra funciona como un bolsillo donde se pone “ora esto, ora aquello” pues, aunque las unidades lingüísticas parecen tener un referente claro y preciso, las palabras sólo agrupan de manera arbitraria una multiplicidad de impulsos, inclinaciones, percepciones, valoraciones e interpretaciones. Al final de esta parte de nuestro análisis, las palabras quedaron reducidas a etiquetas en las que los hombres han puesto, como en un continente vacío, una cantidad de significados azarosos coloreados por él según sus disposiciones.

Esto nos permitió pasar a las formulaciones de *Aurora*, obra en la que el proyecto histórico que se planteó en *Humano, demasiado humano I* cambia de perspectiva. Ya en este último texto se ha realizado la crítica beligerante a los discursos metafísicos, a los grandes conceptos y al valor que el hombre ha depositado en ciertas invenciones que han olvidado que lo son, como la verdad o el lenguaje. En *Aurora*, como señalamos, Nietzsche centrará su interés en determinar la manera en que estas invenciones humanas se han llenado de razón y han devenido sensatas. El rastreo genético ya no se realizará en las altísimas esferas metafísicas, sino en el campo próximo y lo cotidiano; ahora lo que se pondrá bajo el bisturí de disección serán las prácticas cercanas a los hombres, como sus inclinaciones o sus costumbres, y el modo en que allí se tejen los juicios y valoraciones que regulan una comunidad. Contextualizando nuestro problema en *Aurora*, afirmamos que las palabras ya no se medirán con la vara de la verdad o el conocimiento de la naturaleza esencial del mundo. Sino que, en este texto, el autor adopta un enfoque eminentemente psicológico, por lo que el lenguaje se definirá en su relación con la realidad más próxima al hombre: su conciencia y su cuerpo.

Aquí, como uno de los puntos principales, conectamos un texto inédito de juventud, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, con los planteamientos que se hacen en torno al problema del lenguaje en *Aurora*. Esta relación ocurre en torno a la procedencia fisiológica de las palabras que, como el autor señalaba en el texto de juventud, situaba al lenguaje como el producto de la interpretación de un impulso nervioso que era, él mismo, una interpretación de un estímulo que el cuerpo recibía. Entre la realidad externa y la voz que conforma la palabra hay una cadena de interpretaciones que van del impulso a la imagen y de ahí al sonido; esta serie de traslaciones lleva a que Nietzsche afirme allí que las palabras son metáforas en tanto que se constituyen como un desplazamiento de la cosa hacía la interpretación del hombre.

El camino que recorrimos, de mano del autor, entre *Sobre verdad y mentira* y *Aurora*, cambia y enriquece algunos de los planteamientos que se hacían en el texto de juventud. En nuestro análisis señalamos dos diferencias importantes entre las obras respecto de las consideraciones en torno al lenguaje: por una parte, en *Aurora* ya no se mantiene la afirmación de que más allá del lenguaje yace la «cosa en sí», toda vez que la crítica que se llevó a cabo en *Humano, demasiado humano I* eliminó las referencias a cualquier realidad estática y eterna. En consecuencia, detrás de la cadena de impulsos e interpretaciones no queda nada que sea permanente y verdadero, sino sólo un mundo que es móvil y cambiante. Por otro lado, en los textos del periodo medio no hay referencias al carácter metafórico del lenguaje sino que el análisis se centra en diseccionar el modo en que el lenguaje hace perdurable una serie de resabios e historias. En nuestro estudio esto lo explicamos, en parte, por el hecho de que la metáfora implicaba un «sentido correcto» y un «sentido desplazado»; es decir, afirmar que la palabra es un tropo exigía pensar que había algo más allá que ella no podía designar de manera apropiada o correcta. Una vez desaparece la referencia a esa realidad permanente que se mantiene fuera del lenguaje, las palabras dejarán de ser llamadas metáforas y quedarán como invenciones humanas que no dependen de ninguna conexión con la esencia de la naturaleza.

Una vez establecidas estas diferencias, pudimos centrar nuestra atención a lo que *Aurora* añade al planteamiento de *Sobre verdad y mentira* sobre la proveniencia fisiológico del lenguaje. El texto del periodo medio ha ganado muchos elementos respecto de la comprensión de los orígenes humanos de todas las cosas valoradas como superiores; además, se ha afilado el bisturí psicológico con el que se diseccionan las prácticas humanas, por lo cual Nietzsche observa con mayor detalle y rigor las inclinaciones del hombre y el modo en que los seres humanos construyen sus valoraciones y sus designaciones. Todas ellas, afirmamos siguiendo al autor, provienen de un movimiento

incesante de impulsos que bullen en nuestro interior y cuya relación determina la forma en que interpretamos todas nuestras experiencias.

Entretejiendo los aforismos §115, §116, §117, §119 y §120, establecimos que de este movimiento de impulsos nuestras palabras sólo pueden designar los puntos extremos, por lo que todos los grados medios y mínimos de este remolino escapan al lenguaje. Sin embargo, como afirma Nietzsche, estos matices menos visibles de nuestros impulsos son los que determinan nuestro carácter y nuestro destino. En este punto de nuestro análisis, la crítica al lenguaje nos llevó a centrar la atención en el funcionamiento de nuestro cuerpo para establecer que todos estos impulsos, en sus diferentes grados de intensidad, modificaban el modo en que interpretamos las experiencias que, en su círculo de alcances sensoriales, puede tener nuestro organismo. Los impulsos, intuye Nietzsche, se alimentan de nuestras vivencias según su disposición y siguiendo las leyes del azar; de acuerdo con cuál impulso se nutra, nuestra interpretación de una misma experiencia será diferente.

Por esta razón, de nuestro recorrido por *Aurora* afirmamos que nuestra vida se asemejaría a un comentario de texto dictado por el *souffleur* de nuestros impulsos. Tal proceso de interpretación convertiría nuestras vivencias en una suerte de fábulas o de ficciones en la medida en que toda nuestra vida estaría tejida a partir de las interpretaciones que llevamos a cabo siguiendo el dictado de nuestros impulsos. En este punto del análisis alcanzamos dos conclusiones importantes: por una parte, que nuestra experiencia vital no dice nada de lo que está afuera pues nosotros sino que, siguiendo la imagen de la telaraña utilizada por Nietzsche, tejemos nuestra realidad y nuestro mundo, quedando envueltos en nuestra red de interpretaciones. Por otro lado, que las justificaciones y racionalizaciones de nuestras maneras de proceder y, en este sentido, todos los intentos de creer que nuestras acciones provienen de nuestra voluntad como sujetos autónomos y lógicos, son producto de la falsa creencia en que es nuestro «yo», como una unidad esencial, quien actúa y desea. El análisis nos permitió determinar que el «yo» es sólo una unidad gramatical que simplifica todo el movimiento y nutrición de impulsos bajo una palabra.

Después de elaborar estas conclusiones, se levantó frente a nosotros una aporía que veníamos anunciando desde el principio. Hasta aquí, hemos aceptado que las palabras son limitadas en tanto no pueden proporcionarnos ningún conocimiento del mundo; todo lo que ella contiene lo hemos puesto los hombres allí, deseando capturar una realidad que cambia y fluye constantemente. Por otra parte, también aseveramos que las palabras nos permiten alcanzar una comprensión sólo medianamente completa de nuestra constitución fisiológica y psicológica, pues cada palabra sólo puede designar los puntos extremos del movimiento de impulsos, esto es, aquéllos que pueden

llegar a la conciencia. Estos picos «nombrables» de nuestro carácter dejan fuera del lenguaje todos los otros grados más medidos de nuestros impulsos que no podemos hacer conscientes.

En consecuencia, el seguimiento de la crítica al lenguaje que Nietzsche hace en *Aurora* nos lleva a concluir que las palabras se constituirían como un medio insuficiente para dar cuenta de la realidad. En el lenguaje se han petrificado una serie de historias, prejuicios y desplazamientos que no es fácil quebrar y toda palabra implica uno o varios prejuicios. Pero, y he aquí el punto problemático, no nos es posible escapar al lenguaje; por limitado o insuficiente que sea, estamos atrapados en las redes del lenguaje y nuestro pensamiento no puede discurrir fuera de él. ¿Cómo criticar el uso de los términos si, debemos hacerlo, usando el mismo lenguaje? ¿Qué posibilidades de enunciación les queda a las palabras después de que las hemos despojado de todos sus alcances epistemológicos pero, al mismo tiempo, las hemos situado como la única posibilidad de comunicarnos?

Recurriendo a los mismos planteamientos nietzscheanos y aportando al análisis algunos argumentos provenientes del campo de los estudios literarios, en la fase final de nuestro trabajo intentamos encontrar una formulación positiva a esta aporía que mencionamos. La vía de salida exige, principalmente, un cambio de mirada que resulta de las conclusiones que hemos alcanzado. De un lado, sería necesario abandonar las varas de medir metafísicas en lo que respecta al lenguaje y al conocimiento, porque una vez hemos aceptado que no hay verdades objetivas ni realidades inmóviles o eternas, no podemos seguir exigiendo que nuestras invenciones y nuestras interpretaciones den cuenta del mundo «tal como es» y, en este sentido, que sean verdaderas. Si seguimos buscando en las palabras la designación correcta de la naturaleza y del universo de nuestros impulsos, el lenguaje será siempre limitado y nunca podrá superar sus deficiencias inherentes.

Pero, una vez hemos abandonado la concepción tradicional de la verdad y hemos destejido la falsa creencia en realidades esenciales, no es necesario seguir prestando reverencia a la necesidad metafísica de acceder a la naturaleza esencial de las cosas. Desde esta perspectiva, recorrimos lo que Nietzsche denomina en *Aurora* la nueva pasión del conocimiento, esto es, la aceptación de que detrás de todo conocimiento y toda palabra no hay otra cosa que nuestras propias invenciones y, en este sentido, la posibilidad que se abre de que la actividad de conocer sea un experimento de vida. Las verdades ya no se regirán por el parámetro objetivo sino por su capacidad de ser incorporadas y conservar la vida, de manera que todo conocimiento es un experimento en la medida en que pone a prueba su capacidad de “clavarse en la carne”, de hacerse cuerpo.

Dentro de esta concepción del conocimiento como una experiencia vital que no tiene ya límites, el lenguaje puede ser concebido como el medio que permite que estas fábulas de vida se hagan verdaderas, es decir, se incorporen y se fortalezcan. El lenguaje, una vez alcanzado este punto, se hace expansivo y podemos verlo ahora en toda su riqueza y en todas sus posibilidades. Las palabras ya no estarán sometidas al peso metafísico que les exige dar cuenta de realidad, sino que estará liberado de estos yugos y podrá constituir el tejido infinito de nuestras interpretaciones y nuestras ficciones.

Bajo esta manera de ver el problema, finalizamos nuestro estudio con la propuesta de que el lenguaje literario sería uno de los campos en los que este conocimiento experimental y este lenguaje renovado podrían ocurrir. Esto si tenemos en cuenta que el lenguaje del arte y, en este caso, de la literatura, no está en deuda con los principios de la verdad o la razón; es decir, a los poetas y a los artistas les está permitido usar el lenguaje para generar sus ficciones, sin que por ello deban preocuparse si están dando cuenta del mundo «tal como es». Esta consideración del arte, nos permitió pensar que el lenguaje de la literatura puede inventar un sinnúmero de ficciones que, como toda interpretación, se erigen como una manera de conocer el mundo. La infinita posibilidad expresiva de la poesía ya no se encierra es una contemplación bella u ornamental, sino que puede ser considerada una fuerza para llevar a cabo el conocimiento experimental de la vida.

De esta suerte, al final de nuestro estudio intentamos cumplir los objetivos que nos habíamos trazado, recorriendo el problema del lenguaje en *Aurora* a partir de sus antecedentes en las obras nietzscheanas. La lectura cuidadosa de sus textos y el apoyo en el análisis de los comentaristas, nos permitió reconstruir los planteamientos que, en torno al lenguaje, hace Nietzsche en este periodo de su obra. En el camino, las afirmaciones del filósofo fueron construyendo lo que parece una aporía y, como lo proyectamos al principio de este estudio, intentamos resolver el problema del carácter irrenunciable de un lenguaje que es insuficiente. Nuestra vía de salida fue la propuesta nietzscheana de la nueva pasión del conocimiento y, a modo de conclusión, la posibilidad de que el conocer como experimento vital pueda ocurrir en la literatura.

Queda fuera de los alcances de este estudio recorrer las consecuencias que nuestras conclusiones tienen en *La gaya ciencia*, la obra final del periodo medio. Este texto permitiría extender un puente entre lo que Nietzsche plantea en este momento de su obra y lo que, más adelante, se constituirán como sus propuestas de madurez. Del mismo modo, la propuesta de la literatura como un campo liberado de yugos metafísicos que puede ser escenario para el nuevo conocimiento, puede ser explorada con mayor cuidado, de manera que nos sea posible establecer

sus alcances y sus límites. Finalmente, la relación que señalamos entre la obra del artista peruano Jorge Eduardo Eielson y la propuesta nietzscheana en torno al lenguaje es abundante en elementos y puede ser motivo para un trabajo posterior que pretenda enriquecer y complejizar la conexión.

Estos caminos abiertos desbordan nuestros objetivos y quedan como posibles vías de exploración y análisis. Por el momento, nuestro trabajo termina aquí; sean todas nuestras afirmaciones anteriores suficientes y precisas y espero que el lector haya tenido la oportunidad de enriquecer su propia lectura de los textos de este autor que, como obras de arte, no se agotan en las numerosas interpretaciones que de tal corpus puedan hacerse.

BIBLIOGRAFÍA

De Nietzsche

Nietzsche, Friedrich. Aurora. Madrid: Biblioteca nueva, 2000.

---. “El caminante y su sombra” Humano, demasiado humano, vol. II. Madrid: Akal, 1996.

---. La ciencia jovial. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

---. Ecce homo. Madrid: Alianza, 1982.

---. Escritos sobre retórica. Madrid: Trotta, 2000.

---. Humano, demasiado humano, vol. I. Madrid: Akal, 1996.

---. El libro del filósofo. Madrid: Taurus, 2000.

---. El nacimiento de la tragedia. Madrid: Alianza, 1984.

---. “Opiniones y sentencias varias” Humano, demasiado humano, vol. II. Madrid: Akal, 1996.

---. Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]. Madrid: Biblioteca nueva, 1999.

---. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid: Tecnos, 1998.

Sobre Nietzsche

Abbey, Ruth. Nietzsche's Middle Period. New York: Oxford University Press, 2000. Oxford Scholarship Online. Oxford University. <<http://dx.doi.org/10.1093/0195134087.001.0001>>

- Barrios Casares, Manuel. “Nietzsche: la crítica de la metafísica como curvatura de la ilustración”, pról. Nietzsche, Friedrich. Humano, demasiado humano, vol. I. Madrid: Akal, 1996.
- Brusotti, Mario. “La pasión del conocimiento” Nietzsche en perspectiva, Germán Meléndez, comp. Bogotá: Siglo de hombre, 1997.
- Cacciari, Massimo. “Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana” Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política. Biblos, 1994, págs. 83-98. Nietzsche en castellano. <http://www.nietzscheana.com.ar/estetica_nietzsche.htm>
- Conill, Jesús. “La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento” Estudios Nietzsche, 4 (2004), pp. 37 – 50.
- . El poder de la mentira. Madrid: Tecnos, 1997.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique. “El poder y la palabra: Nietzsche y la retórica en Nietzsche”, pról. Friedrich. Escritos sobre retórica. Madrid: Trotta, 2000.
- . “Nietzsche y los límites del lenguaje: La fuerza del instinto” Revista Contrastes, Suplemento 2 – 1994, pp. 115 – 130.
- Fink, Eugen. La filosofía de Nietzsche. Madrid: Alianza, 1966.
- Flórez Miguel, Cirilo. “Retórica, metáfora y concepto en Nietzsche” Estudios Nietzsche, 4 (2004), pp. 51 – 67.
- Foucault, Michel. Nietzsche, la genealogía. Valencia: Pre-textos, 1992.
- Lynch, Enrique. Dioniso dormido sobre un tigre. Barcelona: Destino, 1993.
- Montinari, Mazzimo. Lo que dijo Nietzsche. Barcelona: Salamandra, 2003.
- Safranski, Rüdiger. Nietzsche: Biografía de su pensamiento. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Sloterdijk, Peter. El pensador en escena. Valencia: Pre-textos, 2000.
- Stiegler, Barbara. Nietzsche et la biologie. París: PUF, 2001.
- . “¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma?” Eidos, 1 (2003) pp. 128 – 141. SIBILA. Universidad del Norte. <http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/eidos/1/8_que_cambia_poner_el_cuerpo_en_lugar_del_alma.pdf>

Vattimo, Gianni. Introducción a Nietzsche. Barcelona: Península, 1990.

Vitiello, Vincenzo. “«En lucha con el lenguaje» De Wittgenstein a Nietzsche” Estudios Nietzsche, 4 (2004), pp. 105 – 136.

Otros libros consultados

Borges, Jorge Luis. Ficciones. Madrid: Alianza, 1975.

Diccionario de la Real Academia de la lengua española, 22ª. Edición. Versión electrónica
<<http://www.rae.es>>

Eielson, Jorge Eduardo. Poesía Escrita. Bogotá: Norma, 1998.

Gibaldi, Joseph. MLA style manual and guide to scholarly publishing. New York: Modern Language Association of America, 1998.

Mallarmé, Stéphan. “Un coup de dés jamais n’abolira le hazard” Saltana 1 (2001 – 2004).
<<http://www.saltana.org/1/docar/coupededes.pdf>>

RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS: (Máximo 250 palabras – 1530 caracteres):

Este trabajo contiene una presentación del proyecto histórico que el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) construye en el periodo medio de su obra con el fin de diseccionar los discursos metafísicos, religiosos, morales y estéticos. Dentro del marco de este proyecto, se hace un análisis cuidadoso de los planteamientos que el autor realiza aquí en torno al problema del lenguaje. Se presta especial atención a la crítica lingüística que Nietzsche elabora en *Aurora*, pues aquí confluyen gran parte de las afirmaciones de textos anteriores como son *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Humano, demasiado humano I* y *El caminante y su sombra*. Las conclusiones respecto de esta crítica son llevadas, a modo de cierre, al campo de la literatura.

This paper contains a presentation of the historical project constructed by the german philosopher Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) in his middle period in order to dissect the discourses of metaphysics, religion, morals and aesthetics. Within the lines of this project, these pages carry out a thorough analysis of the statements made by the author in this period on the subject of language. This paper pays special attention to Nietzsche's critic of language in *Daybreak*, because a lot of affirmations from his previous works come together in this book, such as *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, *Human, All Too Human I* and *The Wanderer and His Shadow*. The conclusions extracted from Nietzsche's critic of language are taken, in the end, to the field of literature.