

La seducción del lenguaje: Nietzsche y la metáfora

DANIEL INNERARITY
Universidad de Zaragoza

¿Qué buscan todos los creadores? Todos buscan nuevos lenguajes:
estaban cansados de las mismas viejas lenguas:
el espíritu se niega a acompañarles sobre esas suelas demasiado gastadas
(Nietzsche 1988, X, p. 432)

RESUMEN

La significación del pensamiento de Nietzsche para la filosofía contemporánea le debe mucho a su intento de situar la cuestión de la verdad en el contexto de las acciones vitales. Su concepción de la metáfora y de la retórica son especialmente útiles para entender que su aparente irracionalismo se desvanece si pensamos que la dimensión estética es esencial a nuestras operaciones para hacernos cargo del mundo. Esta dimensión seductora de nuestro lenguaje permite incluso plantear la cuestión de la verdad, en una óptica distinta por supuesto de los planteamientos adecuacionistas.

PALABRAS CLAVE

NIETZSCHE—METÁFORA—RETÓRICA—LENGUAJE

ABSTRACT

The significance of Nietzsche's thought for contemporary philosophy comes above all from his endeavor to focus the problem of truth within the context of vital actions. His conceptions both of metaphor and of rhetoric are especially useful to understand that his supposed irrationalism cannot stand if we assume that the aesthetical dimension is essential to our operations to face the world. This seductive dimension of our language allows us to address the issue of truth, indeed from a view alternative to adequationist approaches.

KEYWORDS

NIETZSCHE—METAPHOR—RHETORIC—LANGUAGE

LA DISPUTA ENTRE los filósofos austeros y los oficiantes de la persuasión es muy antigua. Desde Platón al menos, la retórica comenzó a ser entendida como una capacidad engañosa y la belleza del discurso fue degradada al nivel de un artificio ocurrente cuyas figuras obstaculizaban el hallazgo y la comunicación de la verdad. Como en toda disputa, los litigantes dibujan así un terreno común y las acusaciones mutuas revelan una más profunda afinidad. Si algo ha puesto de manifiesto la historia de la filosofía es que esta discusión se renueva una y otra vez, hasta el punto de que probablemente cada época haya de encontrar su reparto del territorio de una forma específica.

Al menos en este punto, la filosofía de Nietzsche ha tenido un efecto inaugural sobre la constelación en que nos toca pensar. Nietzsche, uno de los más apasionados defensores de la seducción lingüística, fue también un virtuoso de la retórica, un traficante de metáforas cuyo negocio le convirtió en sospechoso de falta de rigor y honestidad intelectual. Su capacidad expresiva le valió, por una parte, para no ser considerado como un verdadero filósofo, sino como un poeta o un pedagogo. Su crítica a la noción de verdad parece dar a entender que el poder del discurso no conoce límites y la persuasión es una licencia para cualquier cosa. De este modo, lo que era una de las mayores provocaciones que la filosofía se hacía a sí misma quedó ocasionalmente reducida a un juego autista sobre el que no valía la pena reflexionar. Y, sin embargo, el campo inaugurado por esta incitación ha sido el escenario más poblado de toda la discusión filosófica posterior. ¿Cómo explicar entonces que un manifiesto aparentemente disgregador tuviera esta capacidad de convocatoria? Tal vez acertando a mostrar que Nietzsche situó el problema del saber en el terreno de las acciones vitales, de donde había sido apartado en orden a su disección racionalista, y al que aspiraba secretamente a regresar para no perder su sentido. Voy a tratar de hacerlo sirviéndome especialmente de las primeras lecciones que dio en Basilea y que precisamente tenían como objeto diversas cuestiones retóricas. Estas lecciones, hasta ahora no demasiado conocidas, aunque no arrojen ninguna novedad significativa para la interpretación de su pensamiento, ayudan a entender cuál era el tipo de intereses con el que abordó sus primeras tareas docentes en la universidad y desarrolló aquellas investigaciones en que filología y filosofía aparecen hermanadas con una fuerza singular.

Con el análisis de su concepción del lenguaje quiero mostrar que Nietzsche no pretende destruir la referencia de la razón al mundo sino señalar que en esta relación es esencial la dimensión estética. Ese momento inventivo de todo descubrimiento y denominación se pone especialmente de manifiesto en la idea que tiene de la metáfora y su función cognoscitiva en tanto que procedimiento lingüístico que permite una nueva descripción del mundo y, en consecuencia, una ampliación de nuestro conocimiento. Sería posible incluso considerar que esta concepción de la retórica permite dar entrada a una «verdad metafórica»

que sale indemne de su crítica a la metafísica y al lenguaje representativo. Me parece que esta es además la única manera de escapar a la paradoja de que el pensamiento de Nietzsche quiera convencernos de algo y, al mismo tiempo, sostenga que el lenguaje en el que se expresa el pensamiento conduce siempre a una no-verdad. Su teoría de la metáfora es precisamente una manera de escapar de esta aporía.

He de hacer notar que mi intención no es propiamente exegética; me preocupa menos saber qué es lo que Nietzsche quiso decir cuanto qué es lo que Nietzsche tiene que decirnos. Para este propósito, mi enfoque ha sido básicamente interpretativo. Podrán echarse en falta algunos aspectos de su pensamiento en los que no se presenta a sí mismo como un abogado de la intersubjetividad, cuando aparece con vehemencia, mordacidad y sarcasmo. Pero mi interés ha sido explorar posibilidades por él inauguradas, aunque no las hubiera transitado, y establecer de qué modo han configurado nuestro presente. Tal vez la historia de la filosofía discurra más bien por los derroteros abiertos inintencionadamente que por las vías inauguradas con solemnidad. El caso de Nietzsche puede ilustrar esta paradójica influencia de las doctrinas filosóficas, de las que se sabe a veces cómo comienzan pero casi nunca cómo terminan.

I. LA INVENCION DE LAS COSAS

En un estudio sobre gramática latina, sentencia Nietzsche: «los conocimientos filosóficos más profundos están ya preparados en el lenguaje» (Nietzsche 1894-1913, III, p. 19). Nuestras más sofisticadas teorías acerca de la realidad están anticipadas en los modos de decir y en el hecho de que tengamos que decir para saber y hacer saber a otros. No existe una distancia significativa entre el modo como tratamos las cosas y el modo como las conocemos y nombramos. La razón puede distinguir y separar lo que en la vida es una trabazón cuya lógica pragmática no conviene perder de vista si es que quiere entenderse qué significa propiamente conocer. Este sería, a grandes rasgos, el punto de partida de una pragmática vitalista del lenguaje.

La prestación pragmática fundamental del lenguaje consiste en poner el mundo a disposición. El lenguaje determina el modo cómo el hombre se apropia del mundo. «Nuestros lenguajes son como el eco de la primigenia apropiación de las cosas, de los dominadores y los pensadores al mismo tiempo. A toda palabra acuñada le acompañaba la orden '¡así debe ser llamada esta cosa en adelante!'» (Nietzsche 1988, XII, p. 142). En el origen, el hombre no está enfrentado al mundo con una actitud básicamente contemplativa. Por medio del lenguaje el hombre se ha dotado con el instrumento más eficaz para disponer interpretativamente del mundo. Se trata de una apropiación que no tiene en

absoluto la forma de una resolución consciente; nada más absurdo que considerar al lenguaje como una «invención humana», como si antes de su descubrimiento el hombre hubiera llevado una vida muda, sin lenguaje. La vida humana tiene siempre una estructura lingüística.

Poner a disposición el mundo significa vencer la hostilidad de lo irreductible y reconducir la dispersión inicial hacia una fórmula que se pueda manejar. Todos los procesos vitales hacen algo de este estilo, desde la alimentación hasta la formación más elevada o la dotación genética. «Se puede llevar a cabo una analogía perfecta entre la simplificación y el compendio de innumerables experiencias en frases generales y el devenir de la célula espermática que contiene abreviado todo el pasado» (Nietzsche 1988, XII, p. 139). Se trata de «una victoria sobre la pluralidad por medio del arte de la expresión» (Nietzsche 1988, XII, p. 190). Es la necesidad existencial de «simplificar, ampliar, subrayar y desplegar» que sostiene todo reconocimiento, nuestro aclararnos con algo (Nietzsche 1988, XII, p. 418). Las abreviaciones no son tanto condiciones de la verdad como condiciones de la vida, o mejor: hacen posible la verdad porque primero hacen posible la vida. Nietzsche pone un ejemplo que tiene que ver directamente con la supervivencia. «Quien, por ejemplo, no supiera encontrar habitualmente lo 'mismo', por lo que se refiere a la alimentación o a los animales que le amenazan, quien subsumiera con demasiada lentitud [...], tendría menos probabilidades de supervivencia que quien para cualquier parecido acertara enseguida con la equivalencia» (Nietzsche 1988, III, p. 471). De este modo la supervivencia se convierte en una cuestión lingüística y no en una función muda de la biología o la mecánica. La configuración de lo humano no tiene lugar de manera estratigráfica, desde un mínimo nivel biológico inexpressivo hasta uno máximo que se articule lingüísticamente. Lenguaje y vida humana tienen la misma extensión; no hay conducta humana que no sea una forma de hablar ni acto lingüístico que no tenga su explicación en el vivir. «La voluntad de poder interpreta: en la conformación de un órgano se trata de una interpretación [...]. Verdaderamente la interpretación es un medio para llegar a ser señor sobre algo (El proceso orgánico presupone un progresivo interpretar)» (Nietzsche 1988, XII, p. 139).

Los procesos orgánicos no parecen entonces conducirse conforme a principios de razón suficiente o lógicas de la equivalencia sino, más bien, de acuerdo con una integración de lo diverso que tendría más afinidad con la estética que con la lógica, con la rapidez intuitiva que con la lentitud de la reflexión. Un órgano es algo así como una memoria vital y la memoria descansa en una capacidad de ver y tomar como parecidas situaciones diversas, en encontrar analogías en un medio originariamente confuso, en ver inexactamente, aproximadamente (*Ungenauehen*) (Nietzsche 1988, IX, p. 493). El conocimiento es una identificación de lo desemejante; la omisión de lo individual es lo que nos

proporciona un concepto, el establecimiento de los géneros, la clasificación (Nietzsche 1988, VII, p. 493). Vivimos una vida artística e imaginativa, desde los sentidos hasta la razón; esta fuerza artística es incluso la condición de que podamos percibir en general. El hombre es esencialmente transvalorador, en la medida en que compara, sustituye, invierte, acentúa, omite y abrevia. «El pensamiento calcula con magnitudes artísticas» (Nietzsche 1988, VII, p. 441): subraya unos rasgos, acentúa otros, olvida lo de más allá.

Estos términos parecen hablar el idioma de la arbitrariedad subjetiva, pero no son sino el cultivo intersubjetivo en el que se despliega nuestro trato con el mundo. Nos advierten el hecho de que compartimos muchas cosas con los demás antes de forjarnos siquiera una opinión subjetiva. La pre-interpretación común del mundo que se encuentra en el lenguaje representa a su vez la base elemental de nuestro mutuo entendimiento, a la que debe remitirse cualquier intento de entenderse y que implícitamente ratifican los hablantes. Este suelo nutriente de la comunicación es calificado por Nietzsche como «un enorme consenso de los hombres acerca de las cosas» (Nietzsche 1988, VII, p. 468). En el consenso se ratifica la comunidad de una interpretación del mundo, posibilitada por la comunidad del lenguaje, en la que se hacen valer las comunes condiciones de mantenimiento de la vida, sus necesidades prácticas, sus intereses. La seducción sólo funciona sobre la base de arquetipos intersubjetivos comunes y reconocibles. Este aspecto es de una enorme importancia para entender la función retórica que Nietzsche asigna al lenguaje y la rehabilitación de su dimensión seductora. *Doxa* no quiere decir sólo la opinión que sujetos o grupos defienden persuasivamente frente a otros, sino también la opinión general sobre el mundo que los hombres –con indiferencia de su opinión individual– participan, pues ya la han ratificado implícitamente por el mero hecho de vivir, en tanto que, como hablantes, se refieren al mundo dentro de un horizonte abierto lingüísticamente. Es como si el lenguaje con el que habitamos el mundo precediera a lo que reflexivamente podamos formular como opinión propia.

Al indicar una relación intersubjetiva, la comunidad del lenguaje matiza la celebración de la arbitrariedad individual que parece transmitir el vitalismo nietzscheano. En el lenguaje hay ya un trabajo de entendimiento y un horizonte común de sentido, antes incluso de que nos hayamos decidido explícitamente a dialogar. Pero este *enorme consenso* no es tanto teórico como práctico, no es el resultado de una decisión sino parte de nuestra pragmática de existir, un interés común por la autoafirmación en el mundo. Y es que sólo el interés y no un «saber acerca de las cosas» es lo que decide qué «características» de las cosas diferenciamos selectivamente como importantes para nosotros, qué propiedades atribuimos a las cosas, mediante qué transposiciones nos familiarizamos con las cosas. Y estos son los fenómenos en los que podemos reconocer posteriormente lo que llaman los lingüistas sinécdoque, metonimia o metáfora.

Una inveterada tradición vincula lo acostumbrado con lo probablemente no verdadero, recela de lo que tiene su radicación en una praxis del mundo de la vida, como si lo corriente tuviera todas las posibilidades de coincidir con lo falso y lo privativo poseyera un valor añadido. En un sentido opuesto, Hume insistió en que la costumbre y la creencia son primeramente un foco de resistencia contra la argumentación escéptica. Aquello a lo que estamos acostumbrados y funciona no puede estar tan equivocado como disfrutaban en hacernos creer los hostigadores del sentido común. Lo vigente no siempre coincide con lo verdadero, pero tampoco casi siempre con lo falso. El peso de la prueba está más bien en el acusador. Nietzsche continúa esta argumentación pragmática examinándola desde la óptica de la vida, de acuerdo con el programa que se había impuesto a sí mismo de observar desde esta perspectiva la ciencia y el arte (Nietzsche 1988, I, p. 13). Esta perspectiva no debe ser interpretada en un sentido meramente biológico, fundamentalmente porque en el hombre no existe lo meramente biológico, una mudez anterior a la locuacidad de la razón. El proyecto de desarrollar una filosofía «en el hilo conductor de la vida» (Nietzsche 1988, XII, p. 92) no opone la vida a la razón; la vida es expresión de una perspectiva en la que están mediados entre sí cuerpo y razón, sensibilidad y entendimiento, estética y lógica. El entrelazamiento de estas dos dimensiones –cuya separación había sido un programa metódico de la modernidad– acontece de manera metafórica; la metáfora es su mejor expresión.

En el marco de sus primeras reflexiones sobre la metafísica y el lenguaje, Nietzsche desarrolla la idea de una metafórica originaria de nuestro lenguaje que vendría a derribar la tradicional oposición entre lo auténtico y lo inauténtico, la descripción y la figuración. Igualmente, no existe tampoco una distinción entre un uso retórico y otro no retórico del lenguaje. «No es difícil demostrar que lo que se llama 'retórico' como procedimiento artístico consciente era un medio de arte inconsciente en el lenguaje y en su devenir, que la retórica es una continuación de la instrumentalidad artística inscrita en el lenguaje bajo la luz clara del entendimiento. No hay una 'naturalidad' no retórica del lenguaje a la que se podría apelar: el lenguaje mismo no es otra cosa que el resultado de artes retóricas» (Nietzsche 1894-1913, XVIII, pp. 248-9).

Así pues, el orden lógico en el que pensamos y hablamos estaría constituido metafóricamente; la metáfora es un elemento esencial de nuestra racionalidad, el lugar en el que se renueva con mayor fecundidad. Y esta riqueza significativa no es la arbitrariedad de un lenguaje que estuviera a la deriva, sino que implica una peculiar relación entre regla y creatividad implícita en toda acción viva. La vida ejerce un poder sobre la tradición muerta, sobre lo meramente transmitido. Esta innovación vital se concentra en la excepcionalidad del uso poético del lenguaje que, precisamente por esto, no es un ornamento ocasional prescindible sino un momento necesario para la renovación de cualquier len-

guaje, para combatir su cansancio y vencer el desgaste que sigue a todo uso. «La esfera de la poesía no está fuera del mundo, como una imposibilidad fantástica de un cerebro de poeta: la poesía quiere ser precisamente lo contrario, la expresión no maquillada de la verdad» (Nietzsche 1988, I, p. 58). La poesía no vive a expensas de la razón; son los conceptos quienes se nutren y renuevan en las expresiones poéticas. La poesía es un combate contra la inercia del mundo, contra su desgaste significativo. Nada más lejos, pues, de una digresión ornamental que consuele o conmueva mientras se interrumpe el curso exacto de la vida.

La metáfora no es solamente un procedimiento que lesiona un determinado orden conceptual sino, al mismo tiempo, aquello sobre lo que se apoya el orden mismo de los conceptos. Desde este trasfondo se puede entender por qué la manera como Nietzsche entiende la metáfora no tiene nada que ver con un abuso totalizante de su capacidad distorsionadora, como parece dar a entender al afirmar que «basta con crear nuevos nombres y valoraciones y verosimilitudes para crear a largo plazo nuevas 'cosas'» (Nietzsche 1988, III, p. 422). Su teoría de la naturaleza retórica de todo lenguaje no es sino la reflexión acerca del momento estético del pensamiento y del lenguaje que se hace especialmente manifiesto en la función cognoscitiva de la metáfora y que anticipa muchas de las críticas que posteriormente habrían de dirigirse contra una concepción primordialmente denotativa del lenguaje. En este contexto han situado a la filosofía del lenguaje de Nietzsche alguno de sus intérpretes más recientes como Keil (1993) o Tebartz (1994) y desde estos presupuestos cabe entender la metaforología de Ricoeur (1975) o Blumenberg (1960, 1979 y 1981). La creatividad vital inscrita en el lenguaje es posible gracias a la riqueza significativa que se hace visible en el fenómeno de la metáfora. El hecho de que no pueda predeterminarse un uso correcto de los conceptos, su comprensión justa, es lo que abre un espacio de juego para los cambios de significación, la ambigüedad y la plurisignificación que actúan en la metáfora y enriquecen todo el lenguaje.

El trabajo con la metáfora, su invención y cultivo, constituyen un descenso productivo que el hombre efectúa hacia el sustrato de las significaciones. Blumenberg ha considerado a la metáfora como un producto de la imaginación en el que nos está dada la posibilidad de «bajar a la infraestructura del pensamiento, al subsuelo, a la solución nutritiva de las cristalizaciones sistemáticas» (1960, p. 11). La tarea de una metaforología consistiría en «descender a la estructura genética de la formación de los conceptos, en donde no se cumple ciertamente la exigencia de univocidad, pero se puede reconocer la univocidad del resultado como empobrecimiento del trasfondo imaginativo y del tejido del mundo vital» (1960, p. 163). El ámbito de la fantasía no es sólo el sustrato de las transformaciones conceptuales, sino la esfera catalizadora en la que continuamente se enriquece el mundo conceptual. Nietzsche lo había expresado así: «cuando se piensa, debe poseerse ya lo que se busca, mediante la fantasía

[...]. Pensar es extraer. Hay más cantidad de imágenes en el cerebro de las que se utilizan para pensar» (Nietzsche 1988, VII, p. 445). La relación estética con el mundo no viene tras la racionalización, para paliar la devastación simplificadora de los conceptos; es el origen de todo nuestro modo de conocer y la estrategia que la vida consciente emplea para reconocerse.

II. CONCEPTOS Y METÁFORAS

En las lecciones de retórica de 1872-1873 afirma Nietzsche con tono solemne: «el lenguaje es retórica [...]. La fuerza que Aristóteles llama retórica –extraer de cada cosa y hacer valer lo que impresiona– es al mismo tiempo la esencia del lenguaje» (Nietzsche 1922, V, p. 298). Todas las características que definen la retórica son también definitorias del lenguaje en general. En el momento histórico en que estas palabras fueron escritas, dicha concepción no representaba ciertamente una especial novedad. En este aspecto al menos, Nietzsche está en plena consonancia con la tradición de Humboldt, para la que el lenguaje no es propiamente un instrumento sino el medio en el que el pensamiento se hace consciente de sí mismo. El lenguaje no quiere representar o reflejar; el lenguaje es más bien una transposición significativa, la traducción torpe en un lenguaje escurridizo pero que para nosotros es el único comprensible y el único acceso al texto original de la vida.

La crítica de Nietzsche a la gramática no es una crítica a la gramática como tal sino a la creencia de que esta posee una magnitud ontológica, de que las cosas están, por así decirlo, organizadas de una manera gramatical, fijadas a unas funciones que unas reglas inalterables se encargan celosamente de proteger frente al cambio. El trato crítico con la gramática no consiste en su supresión, sino en la reflexión genealógica acerca de la naturaleza de toda significación. Análogamente, su crítica a la metafísica objetivista se efectúa llamando la atención sobre la artificiosidad de toda percepción y formación lingüística, lo que resulta inadvertido o sospechoso para una ontología fijista. El concepto de lo «artificial» está entendido obviamente en su acepción más genérica, indicando que el trato del hombre con el mundo está mediado por una cultura, por una estrategia inventiva. El lenguaje es propio de un «sujeto que crea artísticamente» y hablar es un «comportamiento estético» (Nietzsche 1988, I, pp. 883-884). La metáfora podría ser entendida precisamente como el modelo paradigmático de los procedimientos para aclararse con lo que inicialmente resulta heterogéneo reduciendo su disparidad. Por eso considera Nietzsche que «el impulso de construir metáforas» es la tendencia fundamental del hombre. Se trata de una habilidad originaria para establecer parecidos que permitan ampliar el ámbito de lo familiar y reducir lo inhóspito. Lo extraño es precisamente aquello en lo que no reconocemos parentesco alguno con lo ya conocido,

algo incomparable. Conocer es familiarizar, es decir, entablar relaciones, presentar unos seres a otros, buscar algo común que les permita superar su mutua indiferencia. Conocer es ingeniárselas para comparar lo que no habíamos relacionado nunca. No podríamos habitar el mundo si no lo colonizáramos semánticamente mediante esa impostura mínima que está en el origen de toda cultura.

En el lenguaje metafórico la teoría retórica tematiza el prototipo de un hablar trans-puesto, en el sentido estrictamente etimológico, y se hace cargo del mecanismo central de que dispone para la familiarización lingüística del mundo. Al concepto de transferencia –*metapherein* como «llevar a otra parte»– recurre Nietzsche cuando caracteriza la relación cognoscitiva de sujeto y objeto como «comportamiento estético», como «transposición figurada» y «traducción progresiva en un lenguaje completamente distinto» (F. Nietzsche 1988, I, p. 884). Nuestras predicaciones y clasificaciones lingüísticas son interpretadas por Nietzsche como señales de que no se trata de transcribir adecuadamente unos hechos sino de aquella apropiación del mundo que puede describirse siguiendo el modelo del procedimiento metafórico. La descripción sin más no tiene el menor interés humano, salvo cuando interesa hacer valer el propio desinterés; también en este caso el discurso se puebla de procedimientos retóricos para reforzar la propia ausencia. La idea de objetividad que en este caso se maneja está gobernada secretamente por una valoración o interpretación acerca de qué es lo verdaderamente real. Del mundo resulta entonces relevante lo que es difícilmente accesible, lo indisponible, lo oculto, lo independiente de las disposiciones subjetivas. El realismo de la objetividad también es retórico, lo que tampoco supone un descrédito de las virtudes que cultiva sino una llamada de atención sobre la relatividad de su observación del mundo, reconducida así al terreno litigioso en el que compiten los diversos vocabularios que tratan de hacerse cargo de la realidad, en el que unos sostienen que la realidad es lo que hay, otros la buscan en lo que está detrás, otros la entienden como fundamento. La batalla por acceder a lo real se desenvuelve en un medio metafórico.

Así pues, el lenguaje tiene un carácter básicamente metafórico. La naturaleza originariamente metafórica de nuestro lenguaje excluye una gramática y una semántica apriorística en la medida en que los esquemas gramaticales son contruidos y se modifican analógicamente en el uso concreto del lenguaje. Nietzsche considera que el lenguaje en su conjunto puede ser descrito desde el modelo del proceso metafórico. De este modo sustituye el modelo de la adecuación por uno analógico, la correspondencia por la transferencia, donde el lenguaje no es copia adecuada de la realidad sino aquella fuerza configuradora, simplificadora, exageradora, poetizadora que constituye el fundamento estético del conocimiento.

La significación general de una palabra sólo recibe su última determinación en el contexto vital concreto del habla. De este modo la significación es actualizada y modificada, al mismo tiempo que es necesaria la ficción de que las palabras tienen una significación general para que nos entendamos y hagamos comprensible la situación concreta en la que nos encontramos (Borsche 1988, p. 176). Esta circularidad es precisamente lo que constituye el procedimiento metafórico. Los esquemas gramaticales son construidos analógicamente. En lugar de estructuras intemporales, lo que tenemos a disposición son analogías que se configuran y modifican en el uso concreto del lenguaje. Decía Aristóteles que la analogía es el tránsito de un particular a otro particular en virtud de una semejanza. Una conclusión analógica presupone una regla, pero puede no obstante configurar reglas nuevas. Las reglas presupuestas no son reglas que aparezcan como absolutamente exteriores al caso en cuestión y por eso el caso las puede modificar. Esto es precisamente lo que pasa en la metáfora, como el lugar por antonomasia en el que acontece la innovación lingüística. El concepto de «metáfora» desenmascara el «concepto» mismo una «metáfora». El lenguaje es un proceso de ex-ageración, transposición de una esfera a otra. Este tránsito debe considerarse estético en la medida en que no puede ser reducido a reglas, aunque tampoco sea propiamente arbitrario, pues se basa en similitudes y analogías.

Dado que la referencia metafórica siempre alude a un orden fáctico de conceptos –esto es lo que significa que surja de las ruinas del sentido literal–, la metáfora recuerda que lo que en el concepto es tratado como igual, originariamente sólo lo era bajo un determinado aspecto y para unos hablantes. Con esto parece claro que Nietzsche no está cuestionando todo sentido –como se han empeñado en mantener algunas interpretaciones postestructuralistas y deconstruccionistas–; de hecho, él mismo califica de *irónica* a la construcción de un nuevo orden lógico (Nietzsche 1988, I, p. 888), es decir, innovadora y parasitaria al tiempo. De este choque contra las convenciones semánticas resulta una suerte de colisiones en el nivel predicativo. El intelecto libre lesiona el orden dado y establece uno nuevo. La destrucción y la producción de sentido son dos fenómenos correlativos.

La teoría de la metáfora se convierte así en parte constitutiva de una teoría de la racionalidad. La función epistémica de la metáfora consiste en que «descubre» similitudes o les confiere nueva vida (Nietzsche 1988, VII, p. 490). En la metáfora se pone de manifiesto que la verdad no es una frialdad objetiva, que la verdad deja espacio de juego para lo insólito, que es posible describir lo atmosférico sin escudarse en la inaccesibilidad de lo inefable, que lo emocional no está en el dominio exclusivo de la subjetividad, que los sentimientos tienen una dimensión informativa acerca del mundo y no están clausurados en la esfera privada. Conocer es para Nietzsche siempre «ver como», algo en lo

que interviene el temple, una disposición de ánimo, una actitud. Por eso tiene poco sentido hablar de una separación estricta entre lo subjetivo y lo objetivo, sin la cual no podría ponderarse la validez de un conocimiento, como si lo verdadero fuera lo no subjetivo y lo interesante sólo podría ser encontrado en la esfera de lo no objetivo. Nietzsche parece combatir esta idea de que la realidad es lo independiente de las condiciones subjetivas cuando dice que la relación del hombre con el mundo es fundamentalmente estética. Por eso considera absurdo el imperativo moderno de mantener la actividad cognoscitiva lo más alejada posible de las interferencias subjetivas, sean emocionales, valorativas o interpretativas.

El lenguaje es aquella perspectiva a través de la cual «miramos en el mundo» (F. Nietzsche 1988, V, p. 34). En esta idea se encuentran dimensiones de libertad y de necesidad, e igualmente los fenómenos de innovación y desgaste a que se enfrenta toda conducta lingüística, como todo lo humano que no se ha dejado engañar por la seducción de que existan producciones a salvo de la desvalorización. El tránsito de lo nuevo a lo viejo está polarizado en los extremos de la metáfora y el concepto. Nietzsche habla a este respecto de un intelecto libre y un entendimiento sujeto. Este último es el de los conceptos, las abstracciones y las metáforas acostumbradas, sin las cuales no podríamos ciertamente vivir, pues trabaja en favor de la seguridad, ofrece una regularidad a la que atenerse, hace las cosas reconocibles y comprensibles con facilidad. La reflexión limitada a este espacio –aislado frente a la innovación vital y poética– no puede dar lugar más que a una «filosofía de los conceptos sombríos (*der grauen Begriffen*), donde sólo comparecen realidades pálidas, vagas, grises, remotas, envejecidas, crepusculares (Nietzsche 1988, XII, p. 193). Utilizar frecuentemente una palabra no significa otra cosa que utilizarla siempre en las mismas relaciones con otras palabras. De este modo no se producen colisiones semánticas, como ocurre en el caso de empleos poco habituales, que sorprenden, fascinan o irritan, pero rompen en cualquier modo una rutina. El intelecto emancipado es la capacidad creadora de la intuición, que desafía los límites de la abstracción, abandona las comodidades conceptuales y los usos acostumbrados, que «junta lo más extraño y separa lo más próximo» (Nietzsche 1988, I, p. 888).

En su aspecto gramatical, conceptual, no en su vitalidad metafórica, el lenguaje consolida la cesura de las cosas en una apariencia reconocible, rica, luminosa, por un lado, y en un en-sí desconocido, por otro, de tal modo que el devenir se convierte en algo extraño a las cosas, en una inidentidad amenazante. Cuando el lenguaje se hace consciente –se atrofia en una rígida convención– se convierte en algo general, vulgar, soso, superficial (Nietzsche 1988, III, p. 593). Frente a esta esclerosis tiene sentido recordar que las palabras no se refieren a la verdad en el sentido de reflejar fielmente una realidad exterior;

no son expresiones más o menos adecuadas; en su origen fueron «metáforas audaces» que expresaban «las relaciones de las cosas con los hombres» (Nietzsche 1988, I, p. 879). El engaño resulta de la inclinación del espíritu humano a hipostatizar un sentido a partir del uso constante de las palabras. Pero ese engaño es superable precisamente porque las costumbres lingüísticas pueden ser quebradas metafóricamente. Esa es precisamente la misión de los poetas —o de cualquier uso del lenguaje comprometido en la lucha contra su inercia y sus límites culpables—: recordar su contingencia y celebrarla en una ceremonia de la transgresión. Sin ellos, el habla viviría inercialmente, no habría manera de hacer frente al desgaste de la expresión y los registros comunicativos se deslizarían hacia una insignificante literalidad.

Nietzsche transmite ese gozo de comprobar la «coincidencia» entre una ensoñación poética y la realidad correspondiente al comentar experiencia estética que tuvo lugar en una de sus primaveras italianas. En una carta fechada en Turín en mayo de 1888 Nietzsche da noticia a R. v. Seydlitz de los días de calor que han tenido, «en los que hay aquel célebre céfiro del que hasta ahora sólo sabía por los poetas (¡Sin creerles! ¡Mentiras del pueblo!)» (Nietzsche 1981, III/5, p. 313). El céfiro aparece así como un descubrimiento literario, como un fenómeno que, más allá de la meteorología, fue inventado por los poetas, esos «astrónomos de lo ideal» (Nietzsche 1988, III, p. 321). Nietzsche describe su vivencia del paisaje piamontés como el encuentro con la realidad efectiva de un viento que ya poblaba su imaginario gracias a las mentiras de los poetas.

Ahora bien, este ejercicio de innovación es muy frágil y frecuentemente ineficaz. ¡Cuántas metáforas poblarán el limbo de las comparaciones que nadie ha comprendido, en compañía de vanguardias que a nadie sorprendieron, de novedades que nacieron viejas y expresiones malentendidas! El artista se halla expuesto a esa ambivalencia: cuando un lenguaje se empobrece, trata de revitalizarlo y corre el riesgo de no ser entendido, o de que le consideren insincero y artificial (Nietzsche 1988, I, p. 487). Un ejemplo de esta incompreensión es la queja de Nietzsche ante un corrector de pruebas de imprenta que no ha entendido su transgresión y la ha devuelto al plano de la regularidad inexpresiva. En una carta se lamentaba de que la segunda parte de *Zaratustra* tuviera cuatro erratas de imprenta (en la correspondencia de Nietzsche hay, por cierto, multitud de indicaciones sobre erratas), entre las cuales menciona expresamente que se haya sustituido *Denkbarkeit* por *Dankbarkeit*, o sea, «pensabilidad» por «gratitud» (Nietzsche 1981, III/1, p. 442). Su amigo y corrector Heinrich Köselitz no había advertido la transgresión metafórica y había razonado con una lógica de lo plausible, tomando la fuerza creadora de una palabra maltratada con la manipulación de una sola letra como si fuera un fallo de imprenta.

El éxito de las metáforas es cualquier cosa menos un efecto asegurado. El riesgo pertenece a su propia naturaleza. Lo seguro es la regla, o la absoluta

carencia de reglas, que «asegura» la incomunicación. La transgresión metafórica se mueve en ese terreno vago en que las reglas son tenidas en cuenta y despreciadas a la vez. Las metáforas son algo así como exageraciones modestas, regularidades excepcionales, transgresiones obedientes o rebeliones sumisas. Basta que uno de esos polos se imponga excesivamente sobre el otro para que pase inadvertido el asunto sobre el que se quiere llamar la atención. La innovación roza siempre el peligro de la insignificación. Pienso que Nietzsche carga demasiado el peso en el factor de poder que supone la creatividad y desatiende su dimensión de impotencia y solicitud hacia los otros, que corroboran la ocurrencia asombrándose y haciendo uso luego de ella. «Comunicarse es originariamente extender el propio poder sobre los demás [...]. El signo es la estampación (a menudo dolorosa) de una voluntad sobre otra voluntad» (Nietzsche 1981, XIII, p. 179). Pero este «derecho de poner nombres» propio de los más fuertes está modestamente referido –como implorando una aprobación– a la corroboración de los otros. A esto apunta la experiencia de que toda innovación se sirve de lo dado por válido, por cuyo contraste resulta verosímil, plausible o incluso comprensible. También es cierto que el éxito metafórico no acontece sin el concurso de los interlocutores, sin su entusiasmo o incluso su rechazo. Y que la apoteosis del éxito consiste en la vulgarización de lo que era originalmente excepcional. Una de las paradojas de la economía semántica es que toda novedad metafórica aspira secretamente a envejecer y la ocurrencia individual desearía revestirse con la vulgaridad del lugar común.

El proceso de innovación expresiva no debe entonces considerarse únicamente por relación al individuo, desde la perspectiva exclusiva de una transgresión individual. El lenguaje presupone más bien la comunidad de los hombres. Hablar es hacer uso de unos réditos que no nos pertenecen. El efecto crítico del uso *impropio* de una palabra requiere también que el destinatario conozca la significación *propia* de la palabra y su engranaje en el sistema de las convenciones discursivas dominantes; de otro modo no estaría en condiciones de percibir la provocación. Si el oyente o lector no tuviera presente como punto de partida una significación dominante, estaría ante una polisemia –en la que una palabra significa en una ocasión algo y en otra algo muy distinto– y no ante una metáfora.

La persuasión es paradójica; si quiere ser eficaz ha de ser nueva pero no tanto como para no ser entendida. Debe parecer que no lo es. Únicamente porque el lenguaje es generalmente vulgar, experimentamos la grata sorpresa de que en algún caso la normalidad es ingeniosamente transgredida. La percepción de la metáfora se efectúa sobre el trasfondo del pie de la letra. El desgaste de la comunicación procede tanto de la incapacidad de variación como la novedad permanente; lo primero es el fenómeno habitual de la anonimación del lenguaje corriente, mientras que lo segundo equivale a su singularización

impostada, como la pretensión de ser «'espressivo' a cualquier precio» que Nietzsche reprocha a Wagner (Nietzsche 1988, VI, p. 38). En sus escritos polémicos contra el compositor se hace valer una cierta economía de la significación que tiene mucho en común con esta paradoja de la seducción. El arte de Wagner —viene a decir el filósofo— no pertenece ni a la estética de lo bello ni a la de lo sublime, sino a la retórica de lo gigantesco. El engrandecimiento de pequeños motivos mediante su repetición inacabable no conduce a lo sublime en sentido de intensidad sino a lo gigante como extensión. Es como si el verdadero poder no necesitara probar demasiado, ni acreditarse con insistencia, mucho menos requiere ser abrumador. Todo lo que se destaca paga algún peaje a la convención y toda transgresión aspira a convertirse en regla mediante la ratificación —como sorpresa provocadora o como entusiasmo que corrige el criterio vigente— de los otros.

El proceso de irrupción de una metáfora tiene además su contrapartida en que otra deja de ser empleada sin más o se revela ahora como significativamente débil. Parece formar parte del destino de la metáfora viva que su empleo continuado conduce a que su sentido indeciso y deliberadamente ambiguo, suspendido, se vaya transformando en univocidad y pierda su doble connotación en beneficio de alguna de sus dimensiones. En este sentido había definido Jean Paul —a quien Nietzsche cita expresamente en sus lecciones de retórica— el lenguaje como «un diccionario de metáforas difuntas» (Nietzsche 1922, V, p. 135). (Nietzsche argumenta aquí con Jean Paul contra Cicerón y Quintiliano, para quienes la metáfora tendría la tarea de sustituir la expresión auténtica que falta hasta que se encuentre la adecuada). Pero si la distinción esencial entre conceptos y metáforas está en función del uso, si se diferencian como el acostumbramiento y novedad, lo frecuente y lo inusitado (Nietzsche 1988, VII, p. 491), entonces se puede decir que el procedimiento que lesiona un orden lógico dado es de la misma naturaleza que aquel en el que se basaba esa determinada ordenación. Los conceptos también son originariamente metáforas; el paso de uno a otro no está lógicamente determinado. ¿Tiene entonces sentido seguir distinguiendo entre concepto y metáfora? Aunque en el uso concreto del lenguaje esta distinción es operativa, la idea de una metafórica originaria lesiona la contraposición entre lo apropiado y lo inapropiado, lo acostumbrado y lo extraño, el orden y su transgresión. Estas distinciones pasan de ser ontológicas a culturales; son lo que son en virtud del tiempo de uso y no por una propiedad esencial.

El carácter estético o simbólico del lenguaje hace que la dicotomía entre discurso auténtico y discurso inauténtico carezca de una justificación de magnitudes ontológicas, independientes del tiempo. «Como el procedimiento artístico más importante de la retórica están los tropos, las denominaciones inadecuadas. Pero todas las palabras son en sí y desde el comienzo, en relación

con su significado, *tropos*» (Nietzsche 1922, V, p. 299). «No hay ninguna expresión 'auténtica' ni un 'conocer auténtico sin metáfora' [...]. Las metáforas más acostumbradas, las usuales, valen ahora como verdades» (Nietzsche 1988, VII, p. 491). Con este concepto global de la metáfora como procedimiento de hacerse con el mundo ya no es posible mantener la polarización de arte y ciencia. Y la filosofía se convierte en una actividad que no sigue únicamente procedimientos lógicos sino que se concibe como una actividad poética con unas exigencias retóricas que Nietzsche ha sido uno de los más apasionados en recordar y ejercer.

III. LA RETÓRICA COMO ERÓTICA DEL LENGUAJE

No parecen necesarios muchos argumentos más para acordar con Blumenberg en que la retórica constituye el núcleo de la filosofía de Nietzsche (1979, p. 272). Que el lenguaje mismo sea retórico quiere decir que no es un instrumento para suministrar información sino un medio para la interacción humana. La rehabilitación de la retórica efectuada por Nietzsche es una protesta contra su caída en el abismo abierto entre las bellas artes y la lógica, entre la belleza y la racionalidad.

La retórica constituyó de hecho un tema central en la actividad docente de Nietzsche en Basilea entre 1869 y 1879. Además de su curiosidad teórica, le movía un interés práctico por influir a través de la palabra y la escritura. Tras *El origen de la tragedia* (1872) Nietzsche comienza a sustituir las antinomias entre Dionisos y Apolo, música y lenguaje, verdad y apariencia por otras más sutiles como apariencia verosímil o engañosa, mentira honesta y deshonesto, engaño benéfico y perjudicial, buena y mala ilusión, artificiosidad consciente o inconsciente del lenguaje, metafóricidad olvidada o reflexiva. Este cambio puede interpretarse como una renuncia a su programa inicial de superar los límites del lenguaje, de acceder a un más allá del lenguaje. El descubrimiento de la retórica y de la imprescindibilidad del lenguaje hace innecesaria dicha incursión y sustituye la música por el lenguaje como paradigma de la reflexión filosófica. Ya no es necesario recurrir a la música para superar el lenguaje pues aquella potencia creadora que buscábamos se encuentra en la fuerza poética del lenguaje mismo.

El mundo puede describirse con categorías retóricas porque el mundo está retóricamente constituido: el mundo –al menos tal como es accesible al hombre– es el reflejo de su opinión sobre el mundo, y por eso le parece tan familiar hasta el punto de confundir su opinión acerca del mundo con el mundo mismo. Pero «el hombre conoce el mundo en la medida en que se conoce» (Nietzsche 1988, VII, p. 458), es decir, en tanto que reconoce en la familiaridad del mundo el producto de su previa familiarización por el hombre. Traducido a la metafórica

del propio Nietzsche: el hombre encuentra siempre y únicamente tras el matorral lo que él mismo había escondido con anterioridad (Nietzsche 1988, I, p. 883). Desvelar este juego de ocultamientos significa hacer transparente el medio que permite esta primaria familiarización: el lenguaje humano. Se trata de sacar a la luz el imperativo al que obedece la pragmática de una opinión sobre el mundo que está siempre lingüísticamente mediada.

A este propósito puede resultar útil la distinción que Blumenberg establece entre dos tipos fundamentales de concepción de la retórica, según tenga que ver con la transmisión de la verdad que ya se posee o se conciba como recurso para salir del apuro consistente en no poder alcanzar plenamente la verdad (Blumenberg 1981, p. 104), una retórica como *concesión* y otra retórica como *necesidad*. La retórica que Nietzsche descubre es esta segunda, una *retórica por necesidad* (Nietzsche 1988, VI, p. 119), que representa un recurso para salir de la perplejidad y el desconcierto. La que interesa a Nietzsche no es la retórica de la concesión, que sólo resultaría necesaria como servicio a una verdad de la que ya se dispone, pero que requeriría una mediación persuasiva para ser eficaz y reconocida por la mayoría de los hombres. Esta concepción subsidiaria de la retórica, terapéutica y ornamental, no es propiamente la sostenida por Nietzsche, para quien la retórica no pertenece a la vida como un ornato sino como aquello que le permite manejar su carencia de verdad.

Nietzsche procede a una erotización de la verdad contra la dogmática gramatical. En esta metáfora podría resumirse su estrategia y desde ella se aclaran muchas de sus expresiones, también sus exageraciones. Su concepción de la verdad es tan retórica como el procedimiento para persuadir sobre el valor de esa concepción. Por eso establece toda una coreografía de la seducción como opuesta al conocimiento violador (Nietzsche 1988, V, p. 167). La retórica coincide con la erótica en que contienen un momento de demora, un aplazamiento, una indecisión; ambas enseñan a contener «la mano torpe y atacante, y a tomar más delicadamente» (Nietzsche 1988, V, p. 237). La argumentación es precisamente un sustituto de la violencia física. la atención del oyente se obtiene por la calidad del discurso, en un medio que excluye la violencia de una objetividad arrojadiza. Y el discurso se dirige a un público que está dispuesto a dejarse convencer. La libertad y la tolerancia son necesarios para que pueda tener lugar el convencimiento retórico. Únicamente el ejercicio de una argumentación que no coacciona ni es arbitraria puede dar sentido a la libertad humana.

La seducción ha sido desde Sócrates una acusación frecuentemente repetida contra los filósofos. Se trata de una denuncia que pretende descalificar pues entiende por «seducción» no propiamente una mentira, sino un efecto sin contenido, la presentación de lo falso con toda la fuerza de lo verdadero, locuacidad, en lugar de reflexión y trabajo del concepto. Pero también la distinción

crítica entre representación y contenido, verdadera filosofía y mera retórica, se sirve de toda una metaforología que despliega como motivos la superficie y la máscara, lo escondido y lo desvelado, a la vez que se presenta a sí misma como desatascadora de enigmas y guía para transitar los laberintos. El lenguaje es siempre retórico, también cuando pretende no serlo. El carácter valorativo del lenguaje implica que no existe una «inocencia estilística», como aquella en la que Nietzsche confiesa haber vivido hasta que descubrió que cualquier tono es culpable, que no existen registros neutrales (Nietzsche 1981, I/2, p. 208). Lo que hay son estilos mejores y peores, sobriedades más o menos justificadas, e incluso silencios eficaces. Tratándose de retórica, no todo vale igualmente. Nietzsche habla incluso de que la retórica puede ser sincera (Nietzsche 1988, VII, p. 758), por lo que debería poder mentir, situándola así en un ámbito de responsabilidad, muy alejado del espacio sofístico. Pero no hay un habla sin estilo que transmitiera las cosas con fidelidad, como si la objetividad fuera algo así como una entrega sin pérdida, y la verdad fuera un registro aséptico de objetividades, enemistado con los juicios de valor, con el carácter y la emoción, a la que se accediera despojándose de toda trama subjetiva que la pudiera desfigurar.

La forma nietzscheana de pensar se ilumina en contraste con esta asepsia descriptiva. Para Nietzsche la forma lingüística es constitutiva del contenido ideológico. La filosofía de Nietzsche está *en* su retórica, no *tras* ella; es algo así como una profundidad que reside en la superficie. La apariencia es necesaria para la vida, no sólo en sentido psicológico sino también cognoscitivo. La apariencia no es la satisfacción placentera de una nostalgia de redención que salva a la vida del terror frente a la verdad; la apariencia ha de ser entendida más bien como una manera vital de hacer frente a la indigencia humana que procede de no tener un acceso inmediato y abstracto a la verdad o a la esencia de las cosas. La afirmación de que no podemos saber ni decir nada de la esencia de las cosas le parece tan dogmática e indemostrable como su contraria; para escapar de esta aporía es necesario destruir la oposición radical entre *verdad* y *apariencia*, despojarlas de su sentido disyuntivo.

El filósofo no puede sustraerse de la coerción de la gramática, pero puede elevarse al dominio del lenguaje, «danzar en cadenas» (Nietzsche 1988, II, p. 612). Dominar el lenguaje es articular inventivamente las posibilidades dadas. En la conducta lingüística se pone de manifiesto que la creatividad humana no es una absoluta espontaneidad sino una creación regulada, es una lucha con y contra las reglas. El lenguaje ofrece la fijeza necesaria para tener un horizonte común de referencias significativas y la libertad que permite hacerlo con un ritmo personal. «Mi estilo es una danza» afirmaba en una carta del 22 de febrero de 1884 a Erwin Rohde (Nietzsche 1981, II/5, p. 256). Es esta una fórmula muy exacta, una metáfora afortunada, para expresar el modo como se desen-

vuelve un pensamiento que no quiere reproducir en el plano de las relaciones intersubjetivas –en la comunicación retórica– la sumisión objetivante de la que había conseguido huir en su trato estético con el mundo. Y Nietzsche sabía bien que ese tipo de libertad sólo se conquista poniéndose dificultades a sí mismo; pensar es escapar de la inercia sin obstáculos, de la que nunca ha resultado ningún movimiento bello, ni ha proporcionado descubrimientos interesantes. «Dejamos de pensar cuando no queremos hacerlo en la coerción lingüística» (Nietzsche 1988, XII, p. 193).

IV. ¿VERDAD METAFÓRICA?

La interpretación más frecuente del pensamiento de Nietzsche –probablemente también la que mejor puede apuntalarse textualmente– es la que hace ver en su crítica de la verdad un fondo escéptico destructivo. Esta interpretación resulta irrefutable si los criterios de lectura se han formulado omitiendo la pretensión retórica de los textos, según acabo de formularla. La persuasión hace entonces su entrada *contra* la verdad; el discurso se hace sinónimo de poder. Hay un célebre texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que parece no ofrecer la menor duda de que la metáfora es un instrumento enfrenado a la verdad. «La verdad es un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, o sea, una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente incrementadas, exageradas, adornadas y que, tras un largo uso, acaban por gustar a un pueblo de manera fija, canónica y obligatoria: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han dejado de usarse y han debilitado su fuerza significativa, monedas que han perdido su imagen y ahora son consideradas sólo como metal y ya no como monedas» (Nietzsche 1988, I, p. 880). ¿Tiene todavía algún sentido buscar todavía en el reverso de esta destrucción alguna pretensión constructiva? Contra la interpretación relativista o escéptica de Nietzsche pueden hacerse valer las opiniones de Kaulbach (1990) o Nehamas (1985). Mi tesis es que una interpretación estética y pragmática de su teoría del lenguaje en consonancia con lo visto hasta el momento permite hacer valer una dimensión de verdad que podría denominarse metafórica.

Nietzsche se rebela contra esa idea de objetividad que tiende a configurar una realidad de la que se ha expulsado todo interés y apreciación. Lo real no es del orden de los hechos, sino de las posibilidades que siempre dan más de sí. No se hace justicia a Nietzsche cuando se considera su filosofía como un juego de renuncia a las pretensiones de validez. No es un pensador satisfecho con su propia virtuosidad. Pero ocurre que Nietzsche utiliza una retórica contra la verdad que dificulta entender que lo criticado no es tanto la verdad como su restricción positivista. Da la impresión de que la orientación hacia la verdad es

sustituida por la estrategia de una interpretación arbitraria. Las dificultades aumentan cuando resulta que la crítica de Nietzsche a la verdad como adecuación ha sido interpretada desde las categorías de la verdad como adecuación, sin advertir que aquella crítica pretendía abrir paso a lo que hoy entendemos como concepción pragmática de la verdad.

El principal objetivo de la crítica vitalista es el prejuicio científico de pensar que la tarea de la razón no es otra cosa que describir con neutralidad estados de cosas y fijarlos en forma de enunciados, o sea, meras consignaciones que diagnostican, identifican e inmovilizan una determinada situación. La unilateralidad y generalidad de los conceptos es entendida por Nietzsche como un empobrecimiento de nuestra relación con el mundo de la vida, al que pertenecen también otras dimensiones no susceptibles de inmovilización conceptual. Me parece que no se hace justicia a Nietzsche viendo en esta crítica un ataque al conocimiento como tal. También la «quietud, seguridad y consecuencia» (Nietzsche 1988, I, p. 883) son condiciones de la vida. Lo verdaderamente empobrecedor no es el concepto como tal, sino la ruptura entre el ámbito de la inmediatez vital y la generalidad conceptual; sobre todo, la imposibilidad de que el orden de los conceptos se aclare, renueve y acredite en el espacio del sentido poético. Creo que no se trata de volver a ninguna ingenuidad originaria, sino de enriquecer este proceso por el que ambas dimensiones de la existencia se corrigen y amplían: la intuición y la vivencia se aclaran mediante el concepto; la generalidad de las clasificaciones y las jerarquías se nutre de la particularidad de la vida. Nietzsche no hace sino criticar la limitación de la capacidad humana de referirse al mundo de muy diversas maneras.

Con su crítica de la racionalidad metafísica Nietzsche está cuestionando la idea de que el conocimiento humano pueda ser retrotraído a unos principios eternos e inmutables y, más aún, que su sentido dependa de tal reducción. El método genealógico trata de mostrar, por el contrario, la temporalidad de nuestros conceptos. Las acciones en las que el hombre se enfrenta cognoscitivamente al mundo tienen una dimensión estética esencial. Nietzsche no trata tanto de destruir la relación teórica que la razón establece con el mundo cuanto señalar su dimensión estética. El pensar conceptual –o sea, con metáforas usuales, de inadvertida u olvidada artificialidad– tiene su sentido y su función en la medida en que de otro modo no sería posible la experiencia, ni la orientación rápida y segura que proporcionan. Pero se trata de orientaciones establecidas por hombres y, como tales, contingentes y finitas, que están sometidas al cambio y descansan en una previa superación de algún ordenamiento anterior. Con esto no pretende Nietzsche renunciar a las pretensiones de validez de estos órdenes establecido por la razón –no es ese virtuoso de una reflexión que se anula a sí misma, como lo ha llamado Habermas (1977, p. 364)–, sino de mantenernos al tanto de su precariedad, defender así la pluralidad de perspectivas en favor de

un nuevo concepto de objetividad que describe así: «cuantos más ojos distintos seamos capaces de comprometer para la misma cosa, tanto más completo será nuestro 'concepto' de esa cosa, nuestra 'objetividad'» (Nietzsche 1988, V, p. 365).

La aspiración a la verdad exige el despliegue de la capacidad creadora. Según Simon (1972, p. 24), es preciso tener en cuenta que Nietzsche distingue dos dimensiones del lenguaje que no pueden ser unificadas abstractamente sino sólo de manera práctica y por el individuo genial: la dimensión gramática (el esquema general del lenguaje, que precede a cualquier habla concreta) y el ámbito poético, enérgico y productivo. Aun con todo, esta innovación tampoco se reduce a la ocurrencia subjetiva; es injustificable desde las reglas vigentes, pues si no dejaría de ser nueva, pero no es incomprensible, en cuyo caso carecería de eficacia cultural. La metafísica del artista de la que habla el primer Nietzsche es la de un juego artístico que acontece como una «lucha de la pluralidad que puede portar en sí una ley y un derecho» (Nietzsche 1988, I, p. 831). La idea de que el valor del mundo resida en nuestra interpretación significa también que «toda elevación del hombre lleva consigo la superación de las interpretaciones estrechas, que todo fortalecimiento alcanzado y ampliación del poder anuncia nuevas perspectivas y significa creer en nuevos horizontes» (Nietzsche 1988, XII, p. 114). El perspectivismo de la vida supone un proceso continuo de destrucción y construcción de nuevas y más amplias visiones del mundo, en el que se determinan y son trascendidos los límites vigentes de nuestro mundo.

La fuerza de persuasión lo es siempre *para* alguien; una opinión sólo es persuasiva en virtud de su ratificación por otros. Por eso la retórica no es un acto de dominio arbitrario. Por mucha virtuosidad que se haga valer, el lenguaje se ha convertido para el hombre –también para el mismo sujeto creador– en un poder que «agarra a los hombres como si tuviera brazos de fantasma y les lleva a donde no quieren realmente ir» (Nietzsche 1988, I, p. 455). El lenguaje crea un espacio en el que siempre estamos, incluso el más creativo, en algún sentido, dependiendo de otros.

El lugar en el que la existencia individual se expresa y autointerpreta es de naturaleza común; el camino hacia sí mismo pasa a través de una región que no es individual sino general e incluso mediocre (Nietzsche 1988, III, p. 592). En este modo de ver las cosas se revela una idea de la subjetividad como instancia desafortunadamente mediada por lo común, por ese lenguaje vulgar tejido de significaciones compartidas. Debería ser posible –dice Nietzsche– un discurso sin destinatario, alguien que se contara su vida a sí mismo (Nietzsche 1988, VI, p. 263) y que no tuviera que expresarse en estereotipos que han de palidecer con el transcurso del tiempo. Esta nostalgia de lo inefable, el deseo de que exista algo cuya radicalidad personal no necesite la aclaración intersubjetiva

de una mediación lingüística, probablemente sea lo que explica el acercamiento de Nietzsche a la lírica y su desinterés por la intersubjetividad de la novela. Pero el hecho de que Nietzsche reconozca esta mediación como algo inevitable parece servirle para desmontar el espejismo de una autenticidad privada e inexpresable y haber descubierto así lo que podríamos llamar el estatuto irónico de la subjetividad. La comprensión de sí mismo es una tarea posibilitada por el empleo de esa moneda corriente con la que construimos el universo común de sentido; la identificación de lo diverso es ya un triunfo irónico de la generalidad.

Una de las posibilidades de la subjetividad creadora es el silencio de quien se resiste a utilizar unos términos que no dejan espacio a la inventiva personal, y a esa ascética muda se han entregado muchos poetas a lo largo de la historia, dejando de escribir o creando lo más parecido a un «lenguaje privado»: en una suerte de paradójica contradicción, la lírica busca hacer elocuente lo idiosincrático o comunicar la incapacidad de comunicar. Pero está también la posibilidad de permanecer dentro del canon del lenguaje para transformarlo y revitalizarlo artísticamente buscando en el mito y en el arte procedimientos para desordenar las clasificaciones conceptuales. En esta línea parece apuntar Nietzsche, cuya escritura filosófica constituye por cierto un ejemplo de ampliación de los recursos expresivos que circulaban en las discusiones de la época, de su intempestividad. Nietzsche trata de pensar contra el lenguaje en tanto que conceptualidad hipostatizada tratando de ampliar el espacio de su comprensibilidad. Para ello se ve obligado a desarrollar una estrategia de resistencia contra la caducidad del concepto y permitir así que el lenguaje haga valer su dimensión de *energeia* –según lo había definido Humboldt– en correspondencia con los principios del crear y el devenir. Y el procedimiento por antonomasia es la revitalización del suelo metafórico del que se nutre nuestro lenguaje anteriormente a su anquilosamiento. Así puede entenderse que «cuando no encontraba lo que necesitaba, me lo tenía que procurar artificialmente, unas veces falsificando, otras poetizando. ¿Pero acaso han hecho algo distinto los poetas? ¿Para que estaría si no todo el arte en el mundo?» (Nietzsche 1988, II, p. 14). El tono altivo de esta declaración no debería hacernos olvidar que Nietzsche indica un patrimonio común, una práctica habitual, una capacidad general humana como la fuente de la que se nutre el ingenio humano.

La metáfora, además de una función de crítica metafísica, tendría entonces una dimensión heurística, cognoscitiva. En las metáforas se abren nuevas perspectivas, se interpreta nuevamente la realidad. «Para Nietzsche la metáfora es el escenario genuino de nuestra aspiración hacia la verdad» (Tebarz 1994, p. 22). Es posible hablar de una verdad metafórica que se distinguiría de la verdad metafísica por ser una verdad con carácter, forjada en experiencias vitales y registradora de estados de ánimo e intereses que traducen una expecta-

tiva o tensión dramática, impaciencia, apertura, expansión, atención. O que, en el caso de que sólo quiera registrar austeros estados de hechos, reconozca que la realidad le ha resultado relevante precisamente desde esa perspectiva, por lo que tampoco agota todas las posibilidades de nuestro trato con el mundo.

Tal vez lo más importante de cuanto el pensamiento nietzscheano ha transmitido para configurar los posteriores escenarios del saber consista en haber llamado la atención sobre el carácter interpretativo de la verdad. Que la experiencia de la verdad no se da fuera de un marco de interpretación y que, por tanto, la verdad no tiene la estructura de un hecho objetivo frente al que el sujeto haya de rendirse, sino que acontece en medio de la libertad. Quizás también nuestra lectura de Nietzsche tenga que ser más interpretativa, para lo que propongo entender que está hablando de verdad como adecuación cuando habla de verdad sin más, pues nada parece más ajeno a sus intenciones que un relativismo banal y decadente. La fuerza de su crítica—tan certera como reacia al matiz— se debe a un deseo de que la verdad se convierta en la lógica de la vida, en gramática de la libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUMENBERG, H. 1960: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn: Bouvier.
 ____ 1979: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt: Suhrkamp.
 ____ 1981: *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- BORSCHÉ, T. 1988: «Schematisieren ohne Schema. Platonische Hintergründe einer Notiz Nietzsches über den Glauben an die Vernunft», en *Kodikas/Code*, XI/1-2 (1988), pp. 167-177.
- HABERMAS, J. 1977: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp.
- KAULBACH, F. 1990: «Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche», en M. Djuric (ed.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*. Würzburg, pp. 9-20.
- KEIL, G. 1993: *Kritik des Naturalismus*. Berlin/New York.
- NEHAMAS, A. 1985: *Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- NIETZSCHE, F. 1894-1913: *Nietzsches Werke. Großoktavausgabe*. Leipzig.
 ____ 1922: *Rhetorik-Vorlesung von 1872/1873. Gesammelte Werke*, München: Musarion Ausgabe, tomo V.
 ____ 1981: *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli-Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
 ____ 1988: *Kritische Studienausgabe*, ed. Colli-Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- RICOEUR, P. 1975: *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- SIMON, J. 1972: «Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition», *Nietzsche-Studien*, I (1972), pp. 1-26.

TEBARZ-VAN ELST, A. 1994: *Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche*. Freiburg/München: Alber.

Daniel Innerarity es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Autor de *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 1990) y *La filosofía como una de las bellas artes* (Barcelona: Ariel, 1995).

Dirección postal: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, E-50009 Zaragoza.

E-mail: dinner@posta.unizar.es