

METÁFORA Y CULTURA: RAÍCES ROMÁNTICAS DE NIETZSCHE
Metaphor and Culture: Nietzsche's Romantic Roots

Adriana Rodríguez Barraza
Universidad Veracruzana

RESUMEN: Sin negar su originalidad y diferencias respecto a otros autores Nietzsche bebe de las fuentes románticas alemanas. En este caso nos referimos a Johann Gottfried Herder, quien forma parte de una tradición intelectual que se remonta al siglo XVIII y que tiene como referente obligado el entorno social, cultural y político de Prusia. Abordaremos la cuestión del lenguaje con algunas de las tesis empleadas por Herder en su obra seminal *Ensayo sobre el origen del lenguaje* y estableceremos las aproximaciones que se dan en torno a Herder-Nietzsche. Se pretende, desde Herder, explorar las posibilidades inauguradas por este autor y posteriormente consideradas por el filólogo alemán.

Palabras clave: lenguaje – metáfora – concepto

ABSTRACT: Without denying his originality and his differences from other authors, Nietzsche's thought was taken from German romantic sources. That is the case of Johann Gottfried Herder, who belongs to an intellectual tradition dating back to the eighteenth-century and which has as an essential reference Prussia's social, cultural and political environment. This article addresses the question of language in the theses proposed by Herder in his seminal work *Essay on the Origin of Language*. We try to establish the approaches that flourish in the relationship Herder-Nietzsche. Starting from Herder, we intend to explore the possibilities opened by Herder and later taken into account by the German philologist.

Keywords: Language — Metaphor — Concept

La originalidad e influencia de Herder en el pensamiento posterior ha sido subestimada, mas no su contribución al aumento de la expresión apasionada y poderosa del *Sturm und Drang* y tampoco el profundo y temprano impacto que tuvo en Goethe. Su filosofía de la historia sienta las bases para el pensamiento histórico posterior. La influencia en Hegel, Marx y Nietzsche, por nombrar solo algunos, son claros ejemplos de la relevancia de su pensamiento.

En este texto se pretende ir más allá de ocultar o defender algunas posturas tanto de Herder como de Nietzsche. Abrir espacios para la discusión desde otra perspectiva tal vez menos conocida, nos parece un ejercicio necesario de apertura al pluralismo. Pretendemos en un primer momento acercarnos a la teoría del lenguaje herderiana, entendida como la manifestación del espíritu del pueblo

(*Volkgeist*) plasmada principalmente en esta temprana obra¹ que consideramos aglutina sus principales ideas; y en un segundo, destacar los puntos de contacto y divergencia que tiene con las ideas de Nietzsche al respecto.

Herder aborda el lenguaje desde múltiples y originales facetas que lo llevan a descubrir variadas y ricas vetas de esa inacabable mina que es el lenguaje humano.

Encuentra que no sólo es una manera de expresión, es una profunda necesidad personal. No establece una inevitable conexión entre lenguaje y comunicación, pues aunque el hombre estuviese completamente solo o aislado para él sería algo imprescindible y natural, como la misma respiración o el latir del corazón. De esta forma, el lenguaje no se comprende como un sistema de comunicación, sino como una visión subjetiva y particular de cada individuo que refleja directamente sus costumbres, cultura, tradiciones.

Presentamos esta consideración de Ernst Cassirer para dar comienzo al análisis sobre los múltiples problemas del lenguaje:

Es Herder quien da el paso decisivo. Su hazaña, se la considera en su totalidad concreta, es algo incomparable y sin antecedentes; parece descender libremente de los cielos y haber nacido de la nada: procede de una intuición de lo histórico como no se había producido en tal pureza y perfección².

Vemos que su obra es de gran fecundidad, cualquiera que la lea, tanto si se halla a favor o en contra de sus hipótesis se percatará de que estamos ante un escritor lleno de intuiciones; muchas de ellas las deja únicamente apuntadas para que otros las recojan y lleven aún más lejos.

En *El proceso de civilización*³, Elías opone los valores de la llamada civilización racionalista científica, técnica y cosmopolita —es decir, de la Ilustración— a los valores definidos bajo el término alemán *Kultur*. Si tenemos en cuenta que para la *Kultur* son más importantes las identidades raciales o étnicas propias, únicas y, en cierto modo, excluyentes de otras; entonces el *Ensayo* de Herder se convierte en el punto de partida filosófico y teológico en el que la identidad nacional no puede entenderse al margen del valor ontológico y cultural que se le otorga desde el punto de vista lingüístico.

La creación de la subjetividad moderna, la creación del yo, toma un giro lingüístico anticartesiano. Esta reacción al mecanicismo racionalista que permea prácticamente a toda Europa, tiene en Herder —así como antes tuvo en Vico— un importante exponente. Tanto Goethe como Herder, hubieran podido formar el particular punto de vista alemán, más cosmopolita en Goethe y menos en el caso de Herder, bajo este otro punto de partida de la modernidad: *hablo, luego existo*.

1. J. G. Herder, «Abhandlung über den Ursprung der Sprache», en *Werke*, ed. de M. Bollach, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, vol. 1, 1997. En adelante US. El *Ensayo*, escrito en 1772, pertenece al llamado periodo *Bückerburg*, donde participa y resulta ganador del concurso convocado por la Academia de Ciencias de Berlín. A través de 115 páginas intenta dar cuenta de la génesis y desarrollo del lenguaje. En este arduo y complicado camino, confronta las ideas de autores muy dispares, lo cual abre varios frentes y hace peligrar la coherencia de la obra.

2. E. Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, trad. de E. Ímaz, México: FCE, 1972, p. 257.

3. N. Elías, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de R. García Cotarelo, México: FCE, 1994, p. 61.

Para Herder existe una confrontación con la cultura francesa, concretamente por el problema de la esclerotización provocado por su literatura. El auténtico lenguaje del mundo es la prosa y no el verso, así, no sólo se trata de dos ritmos diferentes a la hora de escribir sino de dos filosofías de la naturaleza distintas e incluso antagónicas. Un ejemplo lo tenemos, por la parte francesa, en el intento de transformar el ritmo lírico de la *Odisea* y de la *Ilíada* en una prosa tan geométrica como esos jardines del palacio de Versalles.

En el *Ensayo* que estamos comentando, Herder nos ofrece con una claridad pedagógica —poco común en él— lo que acabamos de decir:

Es posible que nuestro lenguaje artificial haya desplazado el natural, que nuestro modo de vida cívico y nuestra conducta social hayan refrenado, desecado y desviado cuanto se quiera el oleaje del mar de nuestras pasiones, pero el más violento instante de la sensación, donde quiera que se halle y por muy infrecuente que sea, sigue tomándose su derecho y haciendo resonar sus acentos de forma inmediata en el lenguaje materno. Cuando la furiosa tormenta de una pasión, la repentina irrupción de gozo o alegría, de dolor o aflicción, cavan profundos surcos en el alma, al igual que el avasallador sentimiento de venganza, desesperación, ira, miedo, horror, etc., todos se manifiestan, cada uno según su índole propia⁴.

Es de vital importancia para Herder señalar que la diversidad y variedad dinámica que late en la humanidad se encamina hacia un origen sagrado que los prejuicios de la Ilustración —se refiere a Voltaire y su cosmopolitismo de la *Filosofía de la Historia*—, han dejado fuera.

Esta razón y forma de pensar debía explicar toda la realidad física a través de la mecánica. En este contexto, Herder subraya la importancia de la lengua materna. No se trata solamente de un canto nacionalista a la lengua alemana, lo que hay detrás es precisamente lo que toda razón mecánica suprimirá: nuestra sensibilidad para poder diferenciar la inmensa variedad de tonos que hay en el habla de cada individuo. En una palabra nos dice que la naturaleza es una fuente inagotable de diversidad con lo cual el auténtico modelo es el de la propia naturaleza viva, dinámica y, por qué no decirlo también, caótica y violenta.

Herder quiere explorar el universo del lenguaje y llegar a lo más profundo, entendiendo esta profundidad en el sentido alemán de fundamento originario (*Grund*). Nuestro autor confronta su teoría del regreso a la génesis del lenguaje con las demás teorías —como las de Rousseau y Diderot⁵— materialistas y contractualistas de la Ilustración. Se trata de ir al manantial cristalino y puro del lenguaje, al origen de donde brota naturalmente la lengua materna: el sonido. Podemos decir que en esta vivificación lingüística del mundo prerromántico él quiere escuchar los sonidos naturales: *die Naturtöne*⁶.

El término utilizado en este pasaje se hará famoso en todo el romanticismo nacionalista alemán: *Ursprung*⁷. Tiene un significado doble: se refiere tanto a la

4. Cf. US, p. 700.

5. Cf. J. J. Rousseau, *Contrato social o principios de derecho político*, trad. F. de los Ríos, Madrid: Espasa-Calpe, 1975, pp. 27-29; y D. Diderot, *El sueño d'Alembert; suplemento al viaje de Bougainville*, trad. de M. Ballester, Madrid: Debate, 1992

6. US, p. 701.

7. *Ibid.*

idea del origen y procedencia, como también al documento que demuestra la pureza de tal originalidad. El enfrentamiento entre *Kultur* y *Civilization* queda aquí como un enfrentamiento entre tradición oral y escritura; lo que, a su vez, le hará clasificar las lenguas en lenguas vivas y lenguas muertas⁸.

La idea del origen del lenguaje se encamina a mirar con nostalgia hacia Oriente. No se trata de una mera cuestión geográfica, sino espiritual-lingüística: como estudioso de las lenguas orientales queda fascinado tanto por el espíritu vocal como por el ejercicio lingüístico-divino de la aspiración. Entonces, la tradición oral representaría la savia vivificadora que circula llevando nutrientes para un lenguaje convertido en cadáver, ejemplificado por la tradición escrita.

Podemos preguntarnos si cada lengua materna tiene un origen tan propio, Herder nos dice: «De ahí que las lenguas en todos los pueblos antiguos y primitivos sean eternamente impronunciables para los extraños, en lo que se refiere a ese íntimo tono vital»⁹. Vemos que aquí, como parte de su profundo anticosmopolitismo, critica la posibilidad de comprender en todo su sentido una lengua ajena. La razón que da para ello es que cada lengua tendría —y esta es la influencia de Leibniz— un *núcleo inaccesible*, es decir, imposible de alcanzar para el extranjero, al menos en lo que se refiere al *íntimo tono vital*. Notemos que la cita dice «eternamente impronunciable», no deja duda de que con el paso del tiempo tampoco se podrá llegar a comprender del todo. Enfatizamos que «eternamente» alude a que se prolonga sin fin e «impronunciable» a que no se pueden emitir ni articular sonidos de una lengua al hablar, no puede ser expresado por la intensidad de los sentimientos o emociones que se encuentran ahí latentes. Herder es contundente¹⁰.

Consideramos que estas ideas herderianas no son inocuas, como algunos autores señalan. La construcción del yo¹¹, la subjetividad del pueblo o de la nación basada en una identidad lingüística cuya esencia es impronunciable, inaudible e ininteligible para cualquier otro yo o pueblo; es una forma más que tiene la contrailustración¹² de definir la pluralidad de lenguas y pueblos, a partir de una insuperable y abismal diferencia en ese núcleo íntimo de cada lengua materna.

Para Herder, el nosotros se construye en torno al árbol sagrado del lenguaje, cuyas raíces no pueden crecer en otro sitio más que en el suelo-raíz paterno y

8. Platón explica con el mito de Theuth que el lenguaje escrito sólo es un pálido reflejo del hablado y que la escritura es un medio para apoyar la memoria. Cf. Platón, *Fedro*, trad. de L. Gil, Barcelona: Orbis, 1983, pp. 363-366.

9. US, p. 701.

10. En el original alemán, utiliza once veces el término *unaussprechlich* y Ribas lo traduce, unas veces por impronunciable, otras por inexpresable. Respecto al término *Fremde*, indicaremos que también se puede emplear para advenedizo, ajeno, desconocido, forastero, extraño y extranjero. Estos adjetivos remarcan fuertemente la condición de lo no propio. En el caso de advenedizo es aún peor, puesto que es quien pudiera llegar a una posición pero, como es de esperar, no le corresponde naturalmente.

11. Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. de U. de Neira, México: FCE, 2001, p. 52.

12. Dumont afirma: «Frente al universalismo reinante, en suma, Herder afirma apasionadamente, en 1774, la diversidad de culturas, a las que exalta sucesivamente». L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. R. Tusón Calatayud, Madrid: Alianza, 1987, p. 128.

materno. En este sentido la revolución antimecánica, antiuniversalista y antiunifromadora llevada a cabo por Herder y su legado romántico-nacionalista —aunque no necesariamente ni en todos los casos excluyente hasta aquí—, sí implica un oscuro horizonte para un yo lingüístico cuya pluralidad y variedad de tonos internos se convierte, para la *Kultur*, en una gramática de guerra, donde sonido del origen se transformará drásticamente en puro odio entre las naciones.

El canto romántico sería un lenguaje que aparentemente se encuentra exento de formas que lo predeterminen. Esto hace pensar a Herder que la creatividad tan libre y la poesía del lenguaje que encuentra en las lenguas primitivas —en las poesías populares o en el griego antiguo— parecerían hechas por alguien tan despreocupado y espontáneo que se olvida de las formas y patrones¹³. Explica que aprender de memoria un autor o un texto sólo sirve para que los alumnos se convirtieran en reproducciones en yeso de un hombre viviente. Herder, al exaltar la libertad y la espontaneidad del lenguaje, considera que cualquiera podrá tener la suficiente fuerza de la lengua materna para convertir esa libertad del lenguaje poético en un hexámetro. Sabemos que no es así, pero sin duda supo escuchar la fuerza de la poesía: *La palabra ha pasado pero el sonido de la sensación suena*¹⁴. Únicamente una sensibilidad como la de nuestro autor sería capaz de metáforas como ésta.

Lo que Herder propone es que a través de la poesía el lenguaje y el hombre pueden volver al origen. Y es que, en efecto, la vuelta al origen de nuestra niñez, el retorno a las palabras de ese tiempo que han llenado la memoria no se hace a través de la reflexión racional del concepto, sino explorando en ese oscuro universo del alma que todos llevamos como memoria. Sólo falta un preciso sonido, unas determinadas sílabas, para que reaparezca en nuestra conciencia ese fantástico y añorado mundo perdido. Sin duda, en este origen del lenguaje hay un elogio deliberado a lo inconsciente e irreflexivo, a todo un cosmos primitivo que aún no habría cuajado en gramáticas perfectas y en leyes filológicas que arrojen del mundo del lenguaje todo lo que no sea claro y distinto.

De estas observaciones comunes, lo que nos interesa es la analogía que Herder observa entre la naturaleza y el lenguaje:

Todo animal posee un círculo al que pertenece desde el nacimiento, en el que ha entrado inmediatamente, en el que permanece a lo largo de su vida y en el que muere. Pero es curioso que cuanto más agudos son sus sentidos y más admirables sus obras de arte, tanto más pequeño es su círculo, tanto más peculiar es su obra artística¹⁵.

El círculo, así como la esfera, revelan la honda influencia de su maestro Leibniz. Es valiosa para nuestro interés la relación que pudiera haber tanto entre el animal y el círculo de su existencia, como la relación del lenguaje con su propio radio de acción. Esto último nos lleva a hacer una lectura distinta del hombre y del lenguaje, desde el punto de vista de la fuerza activa leibniziana y, al mismo

13. En su primera *Crítica* Kant, ya menciona esta tendencia respecto al estudio de los clásicos. Cf. *Crítica de la razón pura*, ed. y trad. de P. Ribas, Madrid: Alfaguara, 1977.

14. Cf. US, p. 707.

15. *Ibid.*, p. 712.

tiempo, retomar esta cuestión desde la reconsideración que Herder hace del prejuicio, como lo ha destacado la hermenéutica filosófica especialmente Gadamer.

Ahora nos centraremos en el ejemplo utilizado por Herder para hablarnos del lenguaje:

La abeja construye en su colmena con una sabiduría que Egeria no era capaz de enseñar a su Numa. Pero, fuera de esas celdillas de su predeterminada labor en ellas, no es nada. La araña teje con el arte de Minerva, pero todo su arte se halla igualmente entretejido en ese limitado espacio de tela; ese es su mundo. ¡Qué admirable es el insecto y qué estrecho su círculo de acción!¹⁶.

Comentaremos dos cosas. La primera es la continua idea del círculo de nuestra existencia, según la cual hay una proporción inversa entre la efectividad de nuestras creaciones y habilidades y el objeto concreto al que nos dedicamos: nuestros instintos se hacen más poderosos cuanto más los especialicemos en una sola perspectiva o radio de acción. Explica que para el hombre esta proporción inversa no es igual a la de los animales porque sus facultades lo predeterminarían a una amplitud de miras más grande y más compleja que la de la abeja y la araña.

La segunda, son los creativos ejemplos animales que establece con el lenguaje. Ahora sabemos que la metáfora utilizada entre el tejer de la araña y la creación de esa telaraña como su específico mundo, es algo primordial, porque con ello, nuestro autor se convierte en un antecedente nietzscheano que relaciona al *lenguaje con mundo*.

Tanto Herder como Nietzsche un siglo después, intentarán vivificar el lenguaje, por esta razón nos parece oportuno citar las dos grandes metáforas que ambos crearon al respecto. La de Herder, de 1771, puntualiza:

Al principio era ingenio audaz, viril, un ingenio que quizá pretendía serlo tanto menos cuanto más parecía que lo era. Era la tosca sublimidad de la fantasía la que transformaba ese sentimiento en una palabra semejante. Pero luego, al ser usada por sosos imitadores, carentes de tal sentimiento, fuera de tal circunstancia, ¡ah, burbujas de palabras sin espíritu! Y esta ha sido posteriormente la suerte de todas las lenguas cuyas primeras formas eran tan audaces¹⁷.

Con Nietzsche, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, encontramos que:

Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja inconteniblemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico¹⁸.

Estas dos metáforas son realmente significativas para que entendamos la razón de ser de los autores, quienes consideran que el pensamiento vivo depende

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 754.

18. VME, trad. de L. M. Valdés y T. Orduña, Valencia: Teorema, 1980, p. 49.

de la continua revivificación del lenguaje. Esto implica una necesidad de estar alertas contra la propia tendencia a asfixiar y debilitar a las palabras.

Establecemos una línea de convergencia entre Herder y Nietzsche respecto a los temas que hemos indicado: la recuperación del lenguaje, concretamente la reivindicación de la importancia de las metáforas a la hora de rescatar su raíz viva. Para ambos autores, se trataría de devolverle la vida a las palabras muertas, esclerotizadas y sepultadas bajo el sistema conceptual, cosa que solamente puede hacer el *genio*. Consideran que la teoría romántica del genio significa devolverle al pueblo (*Volk*) sus sonidos originarios. Este romanticismo de la nostalgia por el pasado, el encuentro con el *Ursprung*, el reencuentro con el origen perdido, en fin, la relación entre romanticismo y nacionalismo se puede apreciar en ambos.

De igual modo critican el lenguaje muerto esquemáticamente conceptualizado —sistemizado pero sin alma—, se dirigen hacia un mismo punto: la necesidad de combatir la igualación del lenguaje como forma estética y política de uniformar a los individuos y a los pueblos. Por esta razón para ambos juega un papel decisivo la riqueza metafórica, porque muestra la propia fantasía del ser humano, su negativa a integrarse en una definición que ponga punto final a su actividad poética; que consiste en, precisamente, crear palabras nuevas que vivifican tanto a quien las crea como al mundo en el que habla. El lenguaje conceptual aprisiona el pensamiento en conceptos fijos, estáticos, acabados; es como si no se mirara la vida directamente —donde podrían advertirse los múltiples matices, formas, texturas, etc.—, sino a través de un instrumento óptico, frío y artificial que, si bien nos puede permitir ver imágenes claras y distintas, finalmente crea una metálica barrera: se interpone sintéticamente entre la vida y nosotros.

Queremos enfatizar las implicaciones en teoría política que tiene la metafóricización del concepto por parte de Herder y de Nietzsche. Critican el pacto social de Rousseau y se inclinan hacia el antidemocratismo. La razón de lo anterior es que la función de la abstracción del concepto resulta en la igualación de lo desigual; mientras que en Herder y Nietzsche consiste en señalar la diferencia individual que en la naturaleza y en la historia, se muestran como los verdaderos creadores de la cultura. A pesar de la diferenciación entre el individualismo herderiano y el nietzscheano, Herder tiende a exaltar la individualidad de lo popular nacional (*Volk*) y Nietzsche —aunque dentro de este círculo individualista— señala la teoría del genio individual como creador y fundamento de la cultura.

Vemos claramente las ideas y expresiones comunes que Nietzsche perfectamente pudo haber leído en Herder:

Pero ¿no debiera aceptarse un imprescindible auxiliar de ese curso filosófico y filológico, de esa escritura? ¡No!, ya que no era en modo alguno un curso filosófico y filológico ese primer perfeccionamiento natural, vivo, humano. ¿Y qué va a perfeccionar un filósofo y un filólogo, desde su museo muerto, en una lengua que vive con toda su efectividad?¹⁹.

Existen otras expresiones comunes como *filósofo de gabinete*, *erudito abstracto*, *museo muerto* y *el polvo de nuestras prisiones docentes* que apreciamos también Herder. De igual modo, Nietzsche se interrogará sobre el porvenir de

19. US, p. 779.

los establecimientos educativos, a la luz de algo que podemos considerar herderiano. Herder censura la actitud de la Academia de querer enseñar en un modo extremadamente solemne, pues considera que el precio de la fama y de la inmortalidad pasa necesariamente por convertir a los profesores y educadores en momificadores de los clásicos. Nietzsche apunta un siglo más tarde la necesidad que tiene Alemania de reorientar el sentido y el futuro de sus establecimientos educativos. Critica el mundo de disecadores universitarios y su forma de pontificar eruditamente con un término creado por él mismo: *cultifilisteo* (*Bildungsphilister*). Esta cuestión resuena también en las reflexiones de su segunda intempestiva, *Sobre la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*, acerca de si la historia está al servicio de la vida o la vida al servicio de la historia.

Mientras que Herder habla de pueblos, Nietzsche hablará en primera persona del singular, pero nuestro interés se centra en el modo que estas políticas del lenguaje indican la politización o nacionalismo lingüístico. En el caso de Herder, su *Ensayo* ha querido demostrar que a través de las diferentes e irreconciliables lenguas es como se construyen las auténticas fuentes originarias de cada pueblo. Con Nietzsche la continua revitalización que deberíamos hacer de las abstracciones conceptuales —a través de metáforas— es una crítica a la teoría del pacto social, de tal forma que para Nietzsche no sólo habría una moral de esclavos y una de señores, sino también un lenguaje para esclavos y otro para señores.

Al igual que en Herder, la idea nietzscheana de la realidad nos lleva a pensar que no se pueden utilizar las palabras de manera unívoca sino sólo en sentido metafórico. La metáfora sería para nuestro filólogo el modo de captarla, pues sólo ella expresa la desigualdad entre los objetos. No presenta significados sino que los sugiere y de este modo hace posible que se completen a partir de la propia experiencia del mundo. Apunta que a diferencia de la filosofía, el arte es el medio más adecuado para expresar el mundo.

Del mismo modo, para Herder la metáfora juega un papel muy importante dentro del lenguaje puesto que gracias a ella las lenguas suenan, respiran, se mantienen vivas y en estrecha relación con su raíz-suelo: «Ese espíritu [de metáfora] vive en todas las lenguas primitivas, aunque en cada una de ellas, claro está, conforme al grado de formación de la nación y a la peculiaridad de su forma de pensar»²⁰.

Encontramos nuevamente un paralelismo entre las ideas de Herder —en pleno siglo XVIII— y las de Nietzsche²¹, quien considera que la metaforización se da cuando se pasa de la sensación a la imagen y de la imagen al sonido articulado; el proceso de formación del lenguaje no se da como algo lógico. Para ambos, los conceptos son elaboraciones artificiales, frías y muertas, que poco tienen que ver con aquellos sonidos de la naturaleza²².

Nietzsche asume la universalidad de la metáfora; para él, todo el lenguaje está constituido metafóricamente, y ahora quisiéramos ahondar en esta noción. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* nos advierte que el hombre es

20. J. G. Herder, «Ensayo sobre el origen del lenguaje», en *Obra Selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982, p. 182

21. Para hacerse una idea de la influencia que Herder tuvo sobre Nietzsche, cf. H. M. Wolff, *Friedrich Nietzsche; der Weg zum Nichts*, Bern: Francke, 1956, pp. 34 y 38.

22. Ambos emplean el término *Übertragungen* en el mismo sentido; cf. «Ensayo sobre el origen del lenguaje», cit., p. 182.

ante todo un ser productor de metáforas. La base gnoseológica de la función de la razón se asienta sobre un proceso de metaforización, no sobre los propios conceptos, pues éstos constituyen un producto. Entre lo empírico y el concepto se lleva a cabo un doble proceso de formación, por una parte de la *sensación* (impulso nervioso) a la *imagen*; y por la otra, de la imagen al *sonido articulado*²³. A esto lo llama *metaforización*, porque entre una esfera y otra sólo es posible la extrapolación, no la causalidad lógica; por lo tanto, no poseemos una relación directa en sí de las cosas sino que nos movemos metafóricamente: de la sensación hasta la palabra ocurrirían dos metáforas (sensación-imagen-concepto). Por ello se afirma en general:

La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencia) es totalmente inconcebible y no es en absoluto deseable 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 audaces²⁴.

Pero si lo que hay son transposiciones, extrapolaciones, este término, *Übertragungen*²⁵ —que Herder emplea en el mismo sentido en *Ensayo sobre el origen del lenguaje*—, declara lo fundamental: entre ser y pensar no existiría la pretendida relación biunívoca del *optimismo lógico*. Entonces, hay que concluir: primero que las fases sucesivas de formación del lenguaje no siguen un proceso lógico; segundo, que todo el material a partir del cual trabaja el intelecto para construir la verdad procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas²⁶.

Sin embargo, ante la pregunta de cómo puede creerse que las palabras representan la realidad Nietzsche responde que mediante el olvido²⁷. Es justamente este olvido el que nos haría creer que la palabra no sólo designa nuestra relación con el mundo sino que capta su esencia; gracias al olvido inferimos la existencia de una causa fuera de nosotros. Ahora bien, una vez que hemos transformado el mundo a nuestra imagen y semejanza, acabamos convirtiendo las extrapolaciones en la *certeza*, en la *verdad*, como si en su base no se encontrara un increíble cúmulo de arbitrariedad en las delimitaciones, cuando no de parcialidad en las referencias²⁸. Si la verdad como adecuación con las cosas se apoya fundamentalmente en el concepto, Nietzsche ve en el propio concepto la razón de ser de la imposibilidad de aquella verdad como *adaequatio*²⁹. Todo concepto para Nietzsche se ha formado a costa de negar las diferencias reales entre las cosas:

23. VME, pp. 7-8.

24. Ibid., p. 879. Nietzsche está develando el origen «metafórico» del concepto que se habría olvidado. Deleuze habla, precisamente, de que el concepto no es lo «originario» sino que le ocurre lo que al «sentido»: éste nunca es «principio» ni «origen» sino «producto». Cf. G. Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey, Barcelona: Paidós, 2005, pp. 98-99.

25. Ibid., p. 878.

26. Ibid., p. 879.

27. Ibid., p. 878.

28. Ibid., p. 879.

29. Consideramos que en éste, como en otros temas, ha seguido casi literalmente la teoría del concepto de Schopenhauer: el concepto queda explicado reviamente como «la reunión de lo múltiple y lo diverso en una misma representación», y para ello hay que eliminar las diferencias.

Toda palabra se convierte en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen [...] sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias [...] *jamás idénticas* estrictamente hablando...³⁰.

Nietzsche descubre la magia que tiene el concepto: se olvidan las características individuales por la igualación de lo desigual; a partir de ahí se formula una *qualitas occulta*, que es la generalización anterior; y por último, buscamos una causa exterior como origen y exclamamos: ¡La *Hoja* es la causa de las hojas!³¹.

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto y la forma, pero la naturaleza no conoce forma ni conceptos así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible³². Esta *x* nos debería recordar que la propia formación del concepto no escapa a la parcialidad con la que necesariamente trabaja el hombre, es decir, que la génesis del concepto descansa en la absoluta antropomorfización a la que nos vemos obligados.

Se podría decir que la metáfora para Nietzsche es la piedra angular de un pensamiento nómada —como ha dicho Deleuze— cuya esencialidad consiste en una continua reactualización del pensar fragmentario de Heráclito. En este sentido Nietzsche es un presocrático moderno y al mismo tiempo lo contrario. Si el concepto para Hegel es la forma exacta en que se representa la vida para el entendimiento, podemos señalar que Nietzsche se opone a esta Modernidad de la dialéctica cuyo concepto formal sería la síntesis de un pensamiento cuya formulación conocida es: *solo lo real es racional y solo lo racional es lo real*.

Es posible decir que en el pensamiento nómada no hay una síntesis absoluta que pueda unir la parte con el todo como si se tratara de las dos caras de la misma moneda. Nietzsche mira hacia el devenir heracliteano porque ha encontrado en el filósofo de Efeso un antecedente de su teoría revolucionaria sobre el ser como devenir en tanto metáfora. Ahora bien, en plena Modernidad, el filólogo alcanza una nueva altura de pensamiento para reflexionar sobre la verdad y sobre la mentira en un sentido que ya no es platónico ni cristiano, sino extramoral. El niño de Heráclito que juega a construir mundos junto a la orilla del mar que no cesa en sus olas y alcanza una y otra vez la arena, este niño se transforma con Nietzsche en un creador consciente de mundo. Es este niño artista quien produce el sentido del mundo y da alma a la misma vida biológica. Lo hace a través de las imponentes catedrales que este animal racional logra construir lingüísticamente.

Nietzsche llama nuestra atención hacia las analogías que se dan entre los animales de la naturaleza y el hombre como animal del lenguaje. Del mismo modo que muchos animales construyen su mundo con sus propias fuerzas naturales,

30. Nietzsche, op. cit., p. 879. Nietzsche da el siguiente ejemplo: el concepto «hoja» se transforma al abandonar (de forma arbitraria) las diferencias individuales de las hojas para obtener la representación de la «Hoja». Y de la misma forma que en el platonismo se le da más importancias al arquetipo —su preeminencia ontológica respecto al mundo empírico— se acaba creyendo que el concepto hoja tiene más realidad que las propias hojas. La Hoja vendría a ser un arquetipo primigenio desde donde brotarían las hojas, como si éstas hubieran sido copiadas del original; con esta representación mental acabamos creyendo que existe en la naturaleza algo así como la hoja en sí, *originaria y originante*.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

por ejemplo la araña y su tela. Esto es una metáfora para el papel que juega el lenguaje en los sistemas filosóficos. Hay que reconocer que estas ideas tienen un antecedente en la filosofía de su maestro Schopenhauer.

Nietzsche propone que lo que hay de extramoral en la verdad y en la mentira para la especie humana es de orden bio-lingüístico. Biológico porque para Nietzsche las funciones que juegan los conceptos de verdad y mentira en sentido moral sólo enmascaran una voluntad de poder que corresponde a la voluntad de vivir o de persistir en el ser. Esta sospecha es la que le hace criticar a fondo la metafísica platónica y cristiana cuya teoría del ser de la verdad, la justicia y la mentira parecen salir de un cielo de ideas puras ajena a las necesidades materiales de la especie. Lo que marca la diferencia esencial entre la filosofía del lenguaje de Herder y la filosofía del lenguaje de Nietzsche es la contundente crítica que hace éste último a la metafísica que hay en el lenguaje y que se oculta en la teoría clásica de la verdad y del ser. En efecto, lo que Nietzsche destruye es la teoría de la verdad del Ser fundamentada en un bien eterno y acabado. En este sentido señala —rebasando a Herder— que hay una verdad y una mentira, en sentido lingüístico, que precede a los límites marcados por la propia metafísica.

Ya hemos hablado antes de que Herder utiliza el mismo ejemplo que Nietzsche al hacer de la tela de araña el paradigma de conocimiento del mundo arácnido. Herder insiste en la finitud de un mundo circundante, en donde la producción geométrica de las líneas de la tela de araña aparecen como una obra de arte. De la misma forma que el vuelo de las abejas para indicar donde está el polen podría ser considerado comunitariamente como el lenguaje de la verdad, también la araña podría intuir que el mundo se circunscribe de forma inmediata a los límites de su propia creación —la tela de araña— de la que nada sabe de forma reflexiva. Los ejemplos se podrían multiplicar a lo largo de todas las demás especies de animales y estos ejemplos podrían quedar resumidos en una fórmula aproximada: la verdad y la mentira dependen exclusivamente de la conservación de la especie.

Nietzsche llega hasta el punto de considerar al lenguaje como una tela de araña, es decir, como una inmensa perspectiva-catedral que lanza nuestra especie para cazar aquella información del mundo que la hará más fuerte. Solo que el animal racional, rebautizado por Nietzsche como el animal metafórico, aún no ha caído en la cuenta del riesgo que esto representa para el futuro de su propia especie. La metafísica platónica de las ideas en sí y por sí mismas deja de tener el valor gravitatorio que tenía para la filosofía occidental y emergen a un primer plano tanto la pragmática del *bios* como su innata riqueza de creación artística.

Consideramos que ésta es la razón de la relación que se da entre la crítica de la metafísica y la crítica del lenguaje. El pensamiento nómada o metafórico de Nietzsche intentará no quedar atrapado, como el mosquito, en la tela del lenguaje del que sin embargo nunca podrá escapar para —a diferencia de Herder— ver o escuchar el propio sonido de la naturaleza al margen de las funciones creativas del entendimiento humano. Cuando en *Crepúsculo de los ídolos* dice: «Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de Dios por que aún seguimos creyendo en la gramática», da un gran paso y deja atrás todo vestigio romántico y nacionalista herderiano basado en última instancia en la esperanza autóctona. Podríamos cambiar la frase anterior por esta otra: «Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea del *Volk* porque aún seguimos creyendo en el lenguaje».

Esto no quiere decir que Nietzsche no crea en el lenguaje, sino que no quiere que creamos en el lenguaje tal y como el mosquito cree en la tela de araña.

También el propio Nietzsche en su juventud quedó atrapado como el mosquito en la tela de araña de la música de Wagner así como de los temas musicales wagnerianos en los que quiere escuchar al pájaro dionisiaco. En *El nacimiento de la tragedia* de 1872, Nietzsche apoya la causa nacionalista pangermánica acudiendo a metáforas metafísicas del tipo: lo ario es como lo prometeico. Esto no era para el joven Nietzsche una metáfora sino la razón de ser de los pueblos germánicos. Se trataba de una identificación hegeliana del tipo *solo lo real es lo racional y solo lo racional es lo real* y no de una metáfora. Este joven Nietzsche entiende que solo lo prometeico es lo ario y solo lo ario es lo racional en el sentido, documentado a lo largo de *El nacimiento de la tragedia* como si fuera un sistema absoluto hasta tal punto de que esta identificación del ser ario y ser prometeico quedaron definidos como origen y documento de los pueblos arios.

Sin embargo, cuando el joven Nietzsche se percata de la realidad socio-histórica, cultural y política del segundo *Reich*, es capaz de hacer una autocrítica centrada en los ídolos del lenguaje. En el *Zaratustra* podemos leer en «Del nuevo ídolo» que el estado es el monstruo más frío de todos los monstruos. El estado, podríamos decir con Nietzsche, es el monstruo del totalitarismo porque se fagocita todas las metáforas y su paradigma de conocimiento nacional-metafísico o nacional-esencialista no es otro que, en palabras del propio Nietzsche: «Yo, el *Reich* soy el *Volk*».

Hay muchas telas de araña alrededor del individuo. Una es la de la religión, otra sería la moral y otra la política.

Podríamos decir que toda la obra y pensamiento de Nietzsche se enfoca hacia la salvación de los hombres superiores. Se trata de una autoelección que hace el hombre creador del lenguaje bajo el imperativo artístico de querer llegar a ser quien tiene que ser, no de una selección racial. Esto quiere decir que, a diferencia del la metafísica platónico-cristiano-comunista, no existe el hombre en sí, no hay ningún dios creador que haya creado al hombre de una vez por todas. Es aquí en donde reconocemos la huella presocrática que hay en el pensamiento nietzscheano y del que hablábamos a propósito del niño-creador de Heráclito. Ni el hombre, ni la especie humana son un concepto definitivo ni un sistema cerrado sobre sí mismo. El hombre forma parte de un devenir eterno de metáforas que se entrelazan unas a otras y creando, efectivamente, catedrales científicas y técnicas (o musicales). Mientras más audaces y complejas sean las metáforas que usa el hombre, a su vez, será más complejo y superior el hombre que las utiliza y viven en ellas. En el entendido de que una metáfora es una interpretación del mundo y de que el mundo admite una pluralidad infinita de interpretaciones.

Este detalle metafórico en el que habría que inscribir todas las culturas y todos los cambios culturales debería producir, a juicio de Nietzsche, una *Gaya ciencia*, una ciencia alegre, ajena a la concepción final del mundo que tienen los transmunistas. En palabras de Nietzsche: no una única alma inmortal sino muchas almas mortales. Esta es la razón última de su politeísmo y pluralidad de mundos. Cada cultura y cada hombre es una perspectiva. La relación del hombre con su cultura no es la misma que la que encontramos en el romanticismo y nacionalismo de Herder, perspicaz por no pocos motivos, pero influenciado en exceso por un amor al *Boden* que le hace despreciar otras perspectivas. Nietzsche,

en cambio, nos propone un pensamiento nómada, apátrida, en el sentido de que sólo podemos vivir metafóricamente sabiendo que estamos permanentemente en tránsito. Pero no hacia un final preestablecido por los dioses seculares o laicos, sino como el caminante que se alegra de las transformaciones de la historia en su propio pellejo.

La crítica al nacionalismo y a los egocentrismos culturales, pero especialmente al egoísmo romántico alemán, es de una contundencia propia del escritor clásico en el que se ha convertido Friedrich Nietzsche. Su condición de filólogo, el poder estar en tres lenguas diferentes: griego, latín y alemán, le proporciona una perspectiva lingüística del mundo propio de la novela moderna: plurilingüismo, heterología y heterofonía. A lo que hay que añadir tanto el francés como italiano. Razones suficientes para ver la diferencia ontológica y política que hay entre Herder y Nietzsche, y entre sus propias valoraciones de la cultura alemana. En el caso de Herder como podemos ver en *Otra filosofía de la historia* —en parte discusión contra la ilustración francesa y el cosmopolitismo— tenemos una experiencia de la cultura cuya identidad se blinda de lo extraño conforma va pasando el tiempo. El historicismo para Nietzsche, sin embargo, sirve para lo contrario: relativiza nuestra propia identidad cultural en el sentido de que forma parte de un proceso en devenir infinito. Hay diferencias culturales, pero estas diferencias para el Nietzsche de *Humano demasiado humano I y II*, no son motivo para el enfrentamiento de unos pueblos contra otros y unas razas contra otras, ya que las diferencias culturales no son vistas de forma esencialista sino como tiempos diferentes de una evolución.

La cultura debe trabajar por el mantenimiento, para decirlo con Ricoeur, de las metáforas vivas. Esto significa una concepción abierta de la vida, de la existencia y del hombre. Y frente al giro lingüístico y al giro hermenéutico del que hemos hablado antes a propósito de Herder, podemos concluir en una dirección opuesta pese a los puntos de convergencia mencionados anteriormente. Esta dirección y sentido metafórico del mundo señala un norte distinto al del romanticismo nacionalista que si combatió Nietzsche, declarándose frente a sus propios compatriotas un apátrida. Creyendo que no podemos vivir circunscritos, maniatados en un único y frío concepto de identidad cerrado sobre sí al margen de la corriente del devenir, sino que la cultura viva es el juego del mundo cuya base es la pluralidad. No es de extrañar entonces, para finalizar, que Nietzsche entendiera en su época que ser buen alemán comenzaba con *desalemanizarse*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, “XIII”, en *Metafísica*, ed. R. Verneaux, Barcelona: Herder, 1982, pp. 78-81.
- E. Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, trad. de E. Ímaz, México: FCE, 1972.
- G. Deleuze, *El pliegue: Leibniz y el barroco*, trad. de J. Vázquez y U. Larraceleta, Barcelona: Paidós, 1989.
- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, trad. de M. Morey, Barcelona: Paidós, 2005.
- L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. R. Tusón Calatayud, Madrid: Alianza 1987.
- N. Elías, *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, trad. de R. García Cotarelo, México: FCE, 1994.

- M. Goldschmidt, *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- J. G. Herder, "Ensayo sobre el origen del lenguaje", en *Obra Selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982, pp. 131-232.
- J. G. Herder, "Abhandlung über den Ursprung der Sprache", en *Werke*, ed. M. Bollach, Frankfurt: Deutschen Klassiker Verlag, vol. 1, 1997.
- I. Kant, *Crítica de la razón pura*, ed. y trad. de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1977.
- G. W. Leibniz, *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, Buenos Aires: Charcas, 1982.
- F.W. Nietzsche, *Samtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/Nueva York: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter 1967-1977.
- Ediciones en castellano que han sido utilizadas:
- F.W. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972.
- F.W. Nietzsche, *El libro del filósofo*, trad. de A. Besarain, Madrid: Taurus, 1974.
- F.W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1975.
- F.W. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1976.
- F.W. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1977.
- F.W. Nietzsche, *El Anticristo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1979.
- F.W. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. M. Valdés y T. Orduña, Valencia: Teorema, 1980.
- F.W. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza 1981.
- F.W. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza 1982.
- F.W. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1988.
- F.W. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. J. B. Llenares y G. Meléndez Acuña, Barcelona: Península 1988.
- F.W. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, trad. de A. Brotons, Madrid: Akal, 2 vols., 1996.
- F.W. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Madrid: Akal, 2001.
- F.W. Nietzsche, *Obra selecta*, ed. G. Cano, Madrid: Gredos, 2 vols., 2009.
- Platón, *Fedro*, trad. de L. Gil, Barcelona: Orbis, 1983.
- J.J. Rousseau, *Contrato social o principios de derecho político*, trad. de F. de los Ríos, Madrid: Austral, 1975.
- F. Savater, «El origen como meta y como mito» en *El mito nacionalista*, Madrid: Alianza, 1996.
- Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. U. de Neira, México: FCE, 2001.
- H. M. Wolff, *Friedrich Nietzsche; der Weg zum Nichts*, Bern: FranckeVerlag, 1956.