

## *La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento*

JESÚS CONILL  
Universidad de Valencia

Un componente ineludible de la ‘crítica genealógica’ nietzscheana lo constituye la genealogía del lenguaje<sup>1</sup>. El radical criticismo *more* nietzscheano pasa necesariamente por el estudio genealógico del lenguaje, en el que se ponen de relieve algunos aspectos que habían sido generalmente olvidados –o por lo menos relegados– a lo largo de la historia del pensamiento; me refiero de modo muy especial al carácter radicalmente tropológico del lenguaje, sobre todo, el metafórico.

No obstante, hay varias tendencias interpretativas de este fenómeno originario del lenguaje en Nietzsche, distintas perspectivas que pueden acentuarse más o menos con el fin de encontrar la clave del secreto –el ‘misterio’– del lenguaje<sup>2</sup>; una de las cuales ha sido la *semiotización* del lenguaje, la especial incidencia en el carácter sígnico, que ha conducido no sólo a la defensa de una ‘semiótica’ nietzscheana, sino incluso a inspirar una peculiar ‘filosofía del signo’<sup>3</sup>. Otros han enfatizado el carácter retórico del lenguaje a partir de los estudios de retórica, en particular las lecciones sobre retórica del propio Nietzsche<sup>4</sup>, así como ciertas interpretaciones esteticistas del lenguaje. A mi juicio, si queremos encontrar la clave de éstos y otros enfoques, hay que plantear –y es la tesis que he sostenido– la originaria y específica *poetización* del lenguaje en el pensamiento nietzscheano. De ahí que en este trabajo, primero, expongamos ciertos rasgos y explicaciones en virtud del enfoque semiótico, haciendo ver que su sentido más profundo es el hermenéutico; para en una segunda parte defender que en el contexto del pensamiento nietzscheano todo ello se sustenta en la poetización del lenguaje y del pensamiento.

<sup>1</sup> Cf. Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, cap. VI y *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. III.

<sup>2</sup> Cf. Cruz, Danilo, *El misterio del lenguaje*, Planeta, Bogotá, 1995.

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo Simon, Josef, *Philosophie des Zeichens*, Walter de Gruyter, Berlin, 1989 (trad. cast., Gredos, Madrid, 1998).

<sup>4</sup> Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, ed. L.E. De Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000.

## 1. SEMIOTIZACIÓN DEL LENGUAJE Y DEL PENSAMIENTO

### 1.1. ESTRUCTURA SEMIÓTICA DEL LENGUAJE

La genealogía hermenéutica de Nietzsche se rige «según el hilo conductor del cuerpo», por consiguiente, el núcleo del ser humano ha dejado de ser la conciencia y se traslada al organismo corporal, que es donde se encuentran las fuerzas vitales<sup>5</sup>. El proceso de simplificación en la existencia corporal preconsciente prosigue en los procesos conscientes de selección y asimilación, lo que ocurre es que ahora el proceso se realiza de forma sgnica; de modo que los signos mismos, las escrituras de signos (*Zeichenschriften*), surgen por afán de simplificación. Lo que se instaura, pues, en el ámbito del pensamiento nietzscheano es una peculiar 'semiótica'<sup>6</sup>. «Por el hecho de que en el acontecer del pensamiento establecemos aquella ficción (lógica) como *esquema*, por tanto, a que *filtramos* en el pensamiento el acontecer real como por un aparato simplificador: logramos entonces una *escritura de signos y comunicabilidad y notabilidad (Merkbarkeit)* de los procesos lógicos»<sup>7</sup>. Nietzsche recurre a lo que considera un lenguaje sgnico para mostrar la estructura semiótica del pensamiento, puesto que el pensamiento, en la forma que entra en la conciencia, es un 'signo equívoco'<sup>8</sup>. «Es una simple cuestión de experiencia [...] que todo pensamiento es inicialmente ambiguo y variable y en sí sólo un motivo para una interpretación múltiple...»<sup>9</sup>. Esta es nuestra experiencia: el pensamiento tiene un origen oculto, surge de un modo desconocido y de una forma «independiente de mi voluntad». El título del fragmento al que pertenece el texto antes citado es: «*Lo involuntario en el pensamiento*». Pues «un pensamiento aparece frecuentemente mezclado y oscurecido por un tumulto de pensamientos»<sup>10</sup>. Por eso, para salir de la equivocidad, necesitamos esclarecerlo mediante un proceso de *interpretación*. Tan decisivo es este tránsito hacia el dinamismo de las interpretaciones en la filosofía de Nietzsche que a partir de esta necesidad de interpretar hasta se ha desarrollado un enfoque denominado 'interpretacionismo'<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Cf. Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., cap. IX.

<sup>6</sup> Cf. muy especialmente Figl, Johann, *Interpretation als philosophisches Prinzip*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982, cap. VIII: «Semiotisches Verstehen». He utilizado para la traducción de algunos textos de los fragmentos póstumos la antología editada por J.B. Llinares (Península, Barcelona, 1988).

<sup>7</sup> KGW VII/3 225: 34[249].

<sup>8</sup> KGW VII/3 323: 38[1].

<sup>9</sup> KGW VII/2 171s.: 26[92].

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Cf. Abel, Günter, *Nietzsche*, W. de Gruyter, Berlin, 1984; «Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus, Neuere Entwicklungen in der Analytischen Philosophie», *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 13/3 (1988), 51-67.

Ahora bien, este proceso de clarificación no está dirigido por la conciencia<sup>12</sup>: «quién lo hace todo – no lo sé». Nietzsche describe el proceso de clarificación mediante la imagen de un proceso judicial: «pensar es una especie de administrar justicia en la que también hay interrogatorio de testigos. ¿Qué *significa* este pensamiento? Preguntamos y llamamos a otros pensamientos: esto quiere decir: el pensamiento no se toma como algo inmediatamente cierto sino solamente como un *signo*, un signo de interrogación»<sup>13</sup>. La imagen del proceso judicial muestra que la clarificación de un pensamiento no resulta como consecuencia de la necesidad lógica, sino como resultado de un proceso más parecido al juicio de un tribunal que al de la lógica, por tanto, que se trata de un proceso de interpretación de signos, que por nuestra parte entenderemos como un camino *hermenéutico*. En esta perspectiva, el pensamiento viene a ser, pues, un acontecer hermenéutico de interpretación de signos.

De todos modos, la equívocidad del pensamiento persiste en su signicidad, por su carácter sígnico: «no se toma como algo inmediatamente cierto, sino solamente como un *signo*, un signo de interrogación». Este signo requiere una clarificación, que lleva también a aquello de lo que es signo (de lo que no es pensamiento). Porque el pensamiento es «síntoma de una estado mucho más amplio» y en él «se expresa algo de nuestro estado global en signos»<sup>14</sup>. El origen de un pensamiento está oculto, pero probablemente, «a semejanza de toda sensación», es un «síntoma», un «signo» de algo («expresa algo de nuestro estado global en *signos*»); los pensamientos son «síntomas del auténtico acontecer»<sup>15</sup>. Porque pensar es siempre algo secundario, ‘exterior’, en relación con lo ‘interior’ de los afectos: «el pensamiento no es todavía el acontecer interior mismo, sino igualmente sólo un lenguaje de signos»<sup>16</sup>. Así pues, los conceptos son signos y la lógica es ‘escritura de signos’ (*Zeichenschrift*), que –según Figl– recuerda al *Begriffsschrift* de Frege<sup>17</sup>. Y todas las categorías del pensamiento son «una mera *semiótica* y no designa nada real».

Por otra parte, los pensamientos son signos de un juego de afectos. Por eso, el contenido de un pensamiento no se puede conocer por él mismo, sino que su significado resultará del complejo de impulsos en lucha que lo constituyen, de la fuerza que lo produce. De ahí que se necesite una interpretación hermenéutica a partir de los impulsos.

De lo cual resulta que los procesos lógicos no ocurren nunca en el pensamiento. La conexión lógica de los pensamientos es pura ficción. Entre los pen-

<sup>12</sup> Cf. Simon, Josef, «Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff», en Djuric, M. – Simon, J. (eds), *Zur Aktualität Nietzsches*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1984, vol. 2, pp. 17-33.

<sup>13</sup> KGW VII/2 171 s.: 26[92].

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> KGW VIII/1 22: 1[61].

<sup>16</sup> KGW VIII/1 13: 1[28].

<sup>17</sup> Figl, J., *Interpretation als philosophisches Prinzip*, p. 162.

samientos juegan los afectos. La lógica del pensamiento «se *inventa* un pensar en el que se pone a un pensamiento como causa de otro pensamiento; se hace abstracción de todos los afectos, de todo sentir y querer. Nada de esto sucede en la realidad: ésta es indescriptiblemente distinta, complicada»<sup>18</sup>. Es necesaria la interpretación, abriéndose así un proceso permanente e inacabable.

Así pues, todas las categorías del pensamiento con las que pensamos la realidad dependen de funciones gramaticales<sup>19</sup>, que es de donde provienen las confusiones más arraigadas. Pero se trata de «una mera semiótica y no designa nada real»<sup>20</sup>. En la tradición filosófica ha sido habitual pensar que las palabras y los conceptos servían para conocer las cosas reales, pero Nietzsche pone en marcha su ‘sospecha metódica’, por la que abjura de la fe en «la cognoscibilidad de las cosas»<sup>21</sup> y establece una separación entre las ‘palabras’ y el ‘conocimiento’.

Dado que las palabras son símbolos no portadores de conocimiento, con ellas sólo se alcanza un mundo de signos; por consiguiente, lo que existe es un hiato entre este mundo de signos y la realidad. El pensamiento se mueve en ese mundo de signos lingüísticos, de remisiones sin fin, de donde surgen los significados y sus transformaciones, y por tanto en un continuo proceso de interpretación hermenéutica: «sea cual sea el ‘esto es’ que haya sido postulado hasta ahora, una época posterior y más aguzada ha puesto siempre de manifiesto continuamente que ‘esto es’ no es más que ‘esto significa’»<sup>22</sup>.

## 1.2. HERMENÉUTICA CRÍTICA DE LOS CONCEPTOS

He aquí el sentido hermenéutico de la estructura semiótica del pensamiento. Esta es la «verdadera crítica de los conceptos», «una verdadera *historia genealógica del pensamiento*»<sup>23</sup>, que cabría considerar por nuestra parte como una *hermenéutica crítica de los conceptos*, según la cual: (1) los signos lingüísticos carecen de función cognoscitiva y (2) las experiencias se reducen a signos.

### 1.2.1. Carencia de valor cognoscitivo

Los signos lingüísticos carecen de función cognoscitiva, pero sirven para el ‘entendimiento mutuo’ (*Verständigung*) entre los seres humanos. Este *aspecto*

<sup>18</sup> KGW VII/3 225: 34[249].

<sup>19</sup> Cf. Simon, Josef, «Grammatik und Wahrheit», *Nietzsche-Studien*, 1 (1972), 1-26.

<sup>20</sup> KGW VIII/3 50: 14[79].

<sup>21</sup> KGW VII/3 342: 38[14].

<sup>22</sup> KGW VII/3 375: 40[27].

<sup>23</sup> *Ibid.* Es oportuno señalar la relación con la hermenéutica gadameriana, que también propone la «historia del concepto como filosofía» (1970), *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1998, cap. VII.

comunicativo es el dominante: «designar con el fin de *entenderse*»<sup>24</sup>. Este aspecto comunicativo tiene relevancia social para la interrelación entre los seres vivos que dependen entre sí. La necesidad de hacerse comprender es lo que ha inducido a acercarse unos a otros y expresarse con signos parecidos, a fin de entenderse.

El mundo de los conceptos y el de la razón sigue al de los signos. La comprensión (*Verständigung*) conceptual es sólo un perfeccionamiento (*Ausgestaltung*) del modo originario de entendimiento mediante signos. «La necesidad de pensar, la conciencia, ha llegado sólo en virtud de la necesidad de entenderse. Primero signos, luego conceptos, finalmente ‘razón’, en el sentido usual»<sup>25</sup>. Pues la conciencia surge, porque viene exigida por la dimensión social de los seres vivos: «En sí la vida orgánica más rica puede hacer sus funciones sin conciencia: pero tan pronto como su existencia (*Dasein*) está unida a la co-existencia (*Mit-Dasein*) con otros animales surge también una necesidad de conciencia»<sup>26</sup>.

Lo primordial no es la conciencia sino la coerción para el entendimiento (*Verständigung*), en virtud de las condiciones de existencia, que tiene como consecuencia la conciencia<sup>27</sup>. La comprensión consciente está sólo al servicio de la relación vitalmente necesaria con los otros, basada en signos. La conciencia está, por tanto, regida por el interés de entenderse, determinada por las condiciones de existencia.

Aquí, el entendimiento mediante signos (el mundo de los signos) resulta importante en la dimensión hermenéutico-social. Está, pues, claro que el nivel semiótico-hermenéutico precede al de la conciencia y éste está al servicio de aquél. Los signos tienen su primera función dentro de los procesos vitales, en la medida en que comunican vivencias, para fundar la comunidad biológica. Pero los signos son expresión, manifestación, síntoma y posible instrumento, con respecto a un acontecimiento básico, interior y más profundo: «— todos los *movimientos han de ser considerados como gestos*, como una especie de lenguaje en el que se entienden las fuerzas [...]», «— todos los movimientos son *signos* de un acontecer interior; y todo acontecer interior se expresa en tales modificaciones de las formas. El pensamiento no es todavía el suceso interior mismo, sino igualmente sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos»<sup>28</sup>.

Todos los movimientos, pues, son síntomas y signos de un acontecer interior, al que en otros momentos se le ha dado el nombre de ‘la voluntad de poder’, destacando que esa es la caracterización de la única realidad — ‘aparién-

<sup>24</sup> KGW 5[16].

<sup>25</sup> KGW VII/3 68: 30[10].

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Cf. Simon, Josef, «Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff», pp. 17-33.

<sup>28</sup> KGW VIII/1 13: 1[28].

cia'— ¡'desde dentro'!<sup>29</sup>. La auténtica realidad de la voluntad de poder es un acontecer interior y los lenguajes de signos se refieren a algo otro esencial<sup>30</sup>, que sólo es accesible semióticamente: «*la parte enormemente preponderante de todo acontecer interno sólo es dado como signo*»<sup>31</sup>. La oscuridad y pluralidad de la voluntad de poder exigen un sistema semiótico. Pero los signos no posibilitan ninguna visión de la esencia de las cosas. Lo decisivo en la interpretación de la realidad mediante signos no es la cuestión del conocimiento y de la verdad, sino el problema de hasta qué punto puede llevarse adelante la simplificación mediante signos: «La oposición no es 'falso' y 'verdadero', sino *abreviaciones de los signos* en oposición a los signos mismos. Lo esencial es: la formulación de formas que *representan* muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos»<sup>32</sup>.

### 1.2.2. Reducción de las experiencias a signos

Con este mundo inventado de conceptos el hombre puede dominar una enorme cantidad de hechos como signos, pero entonces las experiencias se reducen a signos. Ciertamente, con su aparato sónico y la estructura semiótica del pensamiento el hombre es capaz de reducir su experiencia y convertirla en un producto semiótico, con lo cual puede dominar y adueñarse de una gran cantidad de cosas como signos. «Este aparato sónico es su superioridad, justo porque puede separarse de los hechos individuales lo más posible. *La reducción de las experiencias a signos*, y la siempre mayor cantidad de cosas que puede ser captada: es su *fuerza suprema*»<sup>33</sup>. Pero, además, «*este mundo espiritual, este mundo de signos (es) pura 'apariencia y engaño'*»<sup>34</sup>. Es el reino del falseamiento, de lo falsificado, de la «pseudocracia»<sup>35</sup>.

Ahora bien, ¿el pensamiento no ha pretendido siempre conocer y pensar la verdad? ¿Cómo puede conformarse con esta carencia de valor cognoscitivo del mundo de los signos, en virtud de su estructura semiótica? ¿Es el pensamiento hermenéutico more nietzscheano, por su carácter semiótico, un camino que no puede llevar a la verdad y la realidad?

Tanto en la hermenéutica antigua, como en la moderna, la 'verdad del signo' ha estado presente en el esquema hermenéutico<sup>36</sup>. En Agustín de Hipona o en

<sup>29</sup> Cf. por ejemplo *Más allá del bien y del mal*, §36.

<sup>30</sup> KGW VII/1 697: 24[16].

<sup>31</sup> KGW VIII/1 302: 7[9].

<sup>32</sup> KGW I[28].

<sup>33</sup> KGW VII/3 184: 34[131]. Es nuestro el subrayado de «reducción de las experiencias a».

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cf. Conill, J., *El poder de la mentira*, cap. VIII: «Las máscaras del demonio: ¿interpretación o transvaloración?».

<sup>36</sup> Cf. Figl, J., *Interpretation al philosophisches Prinzip*, pp. 174 ss.; Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000.

G.F. Meier (discípulo de Leibniz y Wolff) así es. Y lo mismo puede decirse de Frege y Peirce. En Frege encontramos la distinción entre *Sinn* und *Bedeutung* del signo: «expresamos con un signo su sentido y designamos con él su significado». El sentido se limita al pensamiento que se expresa en la proposición; pero en el significado se pretende que entre el contenido veritativo. Por tanto, es «la pretensión de verdad [...] lo que nos impulsa a pasar del sentido al significado» (Frege). También en Peirce y sus seguidores se sigue aceptando una dimensión veritativa del signo en su semiótica. Así pues, la relación veritativa de los signos permanece como un aspecto importante en casi todas las versiones del pensamiento hermenéutico, en las hermenéuticas de Gadamer y Grondin<sup>37</sup>, en las de Apel y Habermas<sup>38</sup>, así como en la de Ricoeur<sup>39</sup>. Pues precisamente esta apertura a la verdad y a la realidad desaparece en el proceso interpretativo pansemiótico, según Nietzsche.

La estructura semiótico-hermenéutica del pensamiento impide, según Nietzsche, acceder a la verdad y a la realidad. Nietzsche relativiza las estructuraciones del pensamiento mediante los esquemas causa/efecto, sujeto/objeto, poniendo de manifiesto una estructura que se asemeja al ‘círculo hermenéutico’, pero ahora en el contexto de su hermenéutica genealógica, que se rige ‘siguiendo el hilo conductor del cuerpo’: para el que conoce o comprende, algo hay ya conocido o comprendido de alguna manera, en la medida en que está actuando efectivamente sobre él de modo por lo menos inconsciente, aún antes de que se lo interprete conscientemente. Antes de la interpretación consciente hay ya una acción, un acontecer interpretativo inconsciente. «El efecto real e inconscientemente transcurrente» está dado primero, y sólo luego es «transformado en mundo externo [*Aussenwelt*]]»<sup>40</sup>.

Aquí aparece una relación circular: «lo que como algo está frente a nosotros es obra nuestra, que repercute en nosotros»<sup>41</sup>. Hay una estructura de interacción o acción recíproca. Un ejemplo de esta circularidad de la comprensión es la dependencia con respecto a los pre-juicios en que se encuentra, según Nietzsche, la *interpretación*<sup>42</sup>. Según Figl, este tipo de conexión se parece al que Gadamer ha formulado mediante su noción de ‘historia efectual’ (*Wirkungsgeschichte*). Tal vez en esta línea hermenéutica es como haya que interpretar los textos en que Nietzsche parece relacionar lo subjetivo y lo objetivo: «¿lo objetivo sólo

<sup>37</sup> Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977; Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999; e *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.

<sup>38</sup> Apel, K.-O., *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.; Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

<sup>39</sup> Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980.

<sup>40</sup> KGW VII/2 157: 26[44].

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> KGW VIII/1 196: 5[19].

sería un concepto genérico (*Artbegriff*) falso y una oposición *dentro de* lo subjetivo?»<sup>43</sup>.

En este sentido hermenéutico pueden entenderse estas manifestaciones que convierten el 'objeto' en un «*modus* del sujeto», en una «forma de efecto de sujeto sobre sujeto». Pero, según la interpretación de Figl, lo que está claro es que así Nietzsche no defiende el subjetivismo, sino todo lo contrario, lleva a cabo una crítica del subjetivismo moderno desde un análisis hermenéutico de la experiencia, como el propio Gadamer ha puesto de relieve<sup>44</sup>.

La hermenéutica genealógica nietzscheana logra poner de manifiesto, no sólo que el pensamiento no alcanza la verdad y la realidad, sino que la interpretación es un proceso de falseamiento y engaño: descubre la dimensión universal de la falsedad y la mentira<sup>45</sup>. 'El mundo es falso' y el pensamiento nos sumerge en el reino de la mentira, a partir de todos los procesos falseadores provenientes del impulso de la asimilación. Nietzsche ha descubierto una nueva 'verdad reconocida': que la mentira es condición de vida, que forma parte de la existencia, que en todo acontecer interpretativo se manifiesta el *genio de la mentira*, porque *la mentira es el poder*.

Pero entonces, ¿por qué el pensamiento ha buscado tan persistentemente la verdad? ¿Desde dónde se puede comprender el sentido de la verdad? Nietzsche responde indicando que cuando el hombre busca 'la verdad', busca «un mundo que no se contradiga, que no engañe, que no cambie, un mundo *verdadero* –un mundo en que no se sufra: contradicción, engaño, cambio– causas del dolor!»<sup>46</sup>.

Y ¿por qué busca el hombre un mundo así? La nueva respuesta se dirige a lo decisivo, al 'asunto principal', a la cuestión que la filosofía hasta ahora nunca ha acometido: «Se ha *olvidado* siempre el asunto principal: ¿por qué quiere el filósofo *conocer*? ¿Por qué *valora* la 'verdad' más que la apariencia? Esta evaluación es más antigua que todo *cogito, ergo sum*: incluso presupuesto el proceso lógico, hay algo en nosotros que lo *afirma* y *niega* su contrario. ¿Desde dónde la preferencia? Todos los filósofos han olvidado explicar *por qué* ellos valoran lo verdadero y lo bueno, y nadie ha intentado ensayar lo contrario»<sup>47</sup>.

La cuestión olvidada hasta hoy, que Nietzsche plantea es la siguiente: «¿por qué este odio contra lo no-verdadero, lo malo, lo doloroso, etc.?»<sup>48</sup>. Por eso, a juicio de Nietzsche, Descartes no fue suficientemente radical y su método de

<sup>43</sup> KGW VIII/2 17: 9[40].

<sup>44</sup> Cf. Gadamer, H.-G., *Das Erbe Hegels*, p. 45 («La herencia de Hegel», en *Antología*, cap. XIII).

<sup>45</sup> Cf. Conill, J., *El poder de la mentira*, cap. VIII (un capítulo sobre la peculiar concepción nihilista de Nietzsche).

<sup>46</sup> KGW VIII/2 28: 9[60].

<sup>47</sup> KGW VII/2 105: 25[372].

<sup>48</sup> KGW VII/3 364: 40[10].



pensamiento se atasca en una «fe en la certeza inmediata del pensamiento», en «su exigencia de tener algo seguro y de ‘no quiero ser engañado’», en definitiva, en «su ligereza dogmática en la duda». Porque se puede dudar «mejor que Descartes» preguntando: y «¿por qué no?». Sólo «prejuicios morales (o razones de utilidad)» van «a favor de la certeza contra la apariencia y la incertidumbre». Así que parece que el origen de la aspiración a la verdad está en la moralidad o en la utilidad. Desde aquí se pueden derivar las categorías de la razón y sus criterios.

Por este camino se puede llevar a cabo la genealogía de la razón y sus pretensiones. El origen de la razón no está en la verdad, sino en otros valores acreditados en la experiencia, como el *interés* y la *utilidad*. Y precisamente desde aquí surge el interés por la verdad. Así que la verdad es reductible a las condiciones de la vida y hay que admitir la «no-verdad como condición de la vida». Esta es la ‘verdad reconocida’, introducida por Nietzsche, que él mismo considera difícil de soportar, porque nos hace ver en el fondo de todas las cosas el sufrimiento, el dolor, el devenir, el engaño y la mentira. «La mentira es el poder» y su manifestación: «las máscaras del demonio».

Hasta aquí nos ha conducido el análisis de la estructura semiótico-hermenéutica del pensamiento, lo que, según Nietzsche, es ‘la verdadera crítica de los conceptos’, que él entiende como ‘historia genealógica del pensamiento’, en definitiva, una crítica que se ha convertido en *hermenéutica genealógica*: (1) que sigue el ‘hilo conductor del cuerpo’ y transforma todo ‘esto es’ en un ‘esto significa’ (aspecto *hermenéutico*), pero (2) que desvela el carácter dinámico del pensar, es decir, su *devenir*, porque la filosofía, tal como la entiende Nietzsche, es «la máxima extensión del concepto de ‘historia’» (aspecto *genealógico*), así pues, estudia la vitalidad e historicidad del pensamiento a través de sus conceptos, «tomados todos [...] como *devenidos*» y ‘en devenir’.

Esta nueva *crítica* no se regirá por la lógica, ni por la confianza ciega en el metodologismo cientificista. Aquí se ha encontrado un nuevo hilo conductor, que es el cuerpo, en el cual se descubre el fundamental impulso de la asimilación, que es una actividad inteligente y que genera procesos de interpretación ya desde lo orgánico y corporal, y que se prosiguen a través de la conciencia con su mediación *sígnica*. Los signos prolongan los impulsos en su acontecer interpretativo. La nueva crítica ha llegado al fondo de donde derivan las interpretaciones y su expresión a través de los signos, como síntoma del acontecimiento interior, que en último término se llama ‘voluntad de poder’. La nueva y verdadera crítica se ha transformado en una *hermenéutica genealógica*, que se enfrenta y reconoce la nueva verdad: la universalidad del poder y de la mentira. Y por eso, el verdadero método es esta hermenéutica, que nos ha descubierto el juego de las ‘máscaras del diablo’ como realidad y el ‘amor al poder’ como el ‘carácter’, el ‘daimon’ del hombre, su ‘destino’.

## 2. LA POETIZACIÓN DEL LENGUAJE Y DEL PENSAMIENTO

### 2.1. LA POETIZACIÓN NIETZSCHEANA

Por extraño que pueda parecer en un principio, la peculiar poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento arranca del contexto de la transformación del criticismo kantiano. A mi juicio, es uno de los aspectos en los que queda bien patente la importancia filosófica de Lange en la configuración del pensamiento de Nietzsche<sup>49</sup>.

El criticismo radical practicado por Nietzsche en virtud de la transformación del criticismo kantiano mediante la incorporación de la crítica fisiológica, más allá de la de carácter puramente lógico, nos remite a un nuevo punto focal, el de ‘nuestra organización’, puesto que, como ya indicaba Lange, «la fisiología de los órganos de los sentidos es el kantismo desarrollado»<sup>50</sup>.

Ahora bien, esta actitud crítica no impide reconocer que en el hombre se desarrolla la tendencia a una interpretación global de la realidad, que es el resultado de la fantasía creadora, es decir, de la ‘invención conceptual’ (*Begriffsdichtung*), según el propio término de Lange. No debería pasar desapercibido el carácter híbrido del término: por una parte, alude a la capacidad inventiva, creativa, poética; pero, por otra, se refiere al concepto. Aquí no hay ruptura ni escisión excluyente entre invención o creación y concepción, entre invento y concepto, en definitiva, entre poetizar y pensar. De tal modo que cabría, a mi juicio, traducirlo incluso por *poesía conceptual*<sup>51</sup>.

Esta apertura de la ‘invención conceptual’, en el sentido de la poetización, permite una tensión entre la actividad científica y la artística que se detecta en los estudios filológicos y filosóficos de Nietzsche, ya que de lo que se trata es de llevar a cabo una nueva interpretación crítica. Nietzsche radicaliza así el criticismo de Lange a través de la poetización, la cual entronca en ‘nuestra organización’ fisiológica, dado que es ésta la que produce esquemas de interpretación.

A partir de este nuevo enfoque crítico basado en la poetización, por una parte, cabe superar todas las interpretaciones que han seguido encerrando a Nietzsche en los esquemas de la ‘representación’ (típicos de la filosofía moderna)<sup>52</sup>; y asimismo, por otra, salir al paso de los peligros del lenguaje poético nietzscheano, que ya en su día señaló Mauthner<sup>53</sup>, a pesar de haber sabido valorar muy pronto el vigor del lenguaje en Nietzsche.

<sup>49</sup> Cf. Conill, J., *El poder de la mentira*, cap. II.

<sup>50</sup> Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866, vol. II, p. 850.

<sup>51</sup> Cf. Conill, J., *El poder de la mentira*, cap. II, apartado 2.

<sup>52</sup> Crawford, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, W. de Gruyter, Berlin/New York, 1988.

<sup>53</sup> Mauthner, Fritz, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., G. Olms, Hildesheim, 1969 (1901-1903). Agradezco a José Luis Ramírez haberme advertido de la importancia del pensamiento de Mauthner.

## 2.2. CONCEPCIÓN NIETZSCHEANA DEL LENGUAJE

Aunque algunas interpretaciones lo habían olvidado, en la concepción nietzscheana del lenguaje es esencial su carácter metafórico<sup>54</sup>, ligado al impulso primordial de la fantasía humana. En este sentido es oportuno acudir a *Verdad y mentira en sentido extramoral* para exponer la genealogía del lenguaje, cuyo contenido básico coincide con la posición defendida por Nietzsche en las lecciones sobre retórica<sup>55</sup>.

En estas lecciones destaca un apartado donde trata de la relación entre retórica y lenguaje. En este contexto considera la retórica como una forma de arte inconsciente, al que le está vedado reproducir la esencia de las cosas. Y, por otra parte, la génesis del lenguaje se sitúa en la fuerza figurativa, ya que todas las palabras son originariamente tropos. Así pues, la retórica es la prosecución y ampliación del carácter originariamente figurado del lenguaje.

Las *Lecciones de retórica y Verdad y mentira en sentido extramoral* coinciden básicamente en la concepción y génesis del lenguaje, pero en la segunda de ellas Nietzsche expone además los elementos y fases que integran el complejo genético del lenguaje. Por lo que se refiere al origen, sobresale la concepción del hombre como 'sujeto creador', al que es esencial un 'impulso a la formación de metáforas'. Este impulso poético actúa en la formación de las palabras y de los conceptos, y constituye la fuerza de mediación entre las esferas heterogéneas del sujeto y del objeto, entre las que sólo es posible una relación poética. Es este un aspecto básico para entender por qué Nietzsche considera que el lenguaje es incapaz de expresar adecuadamente la realidad<sup>56</sup>.

Según Nietzsche, se da ya un momento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación y de la sensación al sonido. Como el lenguaje es de raíz metafórico, no hay que hacerse ilusiones de que vayamos a conocer las cosas en sí. Las sensaciones son figuras de los estímulos nerviosos. Y el tránsito entre las distintas fases se debe al impulso formador de metáforas, que constituye un impulso primordial y originario. Por consiguiente, para Nietzsche, se da ya movimiento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación y de la sensación al sonido. En consecuencia, todas las palabras tienen radicalmente un origen metafórico: el lenguaje es de raíz metafórico<sup>57</sup>.

La investigación de las fuentes del pensamiento de Nietzsche ha puesto de relieve la conexión entre éste y el libro de Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst* (1871)<sup>58</sup>,

<sup>54</sup> Cf. al respecto ya entre nosotros Lynch, Enrique, *Dioniso dormido sobre un tigre*, Destino, Barcelona, 1993.

<sup>55</sup> Cf. Conill, J., *El poder de la mentira*, cap. III y De Santiago Guervós, L.E., «Introducción», en Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, pp. 9 ss.

<sup>56</sup> Cf. Figl, Johann, *Dialektik der Gewalt*, Patmos, Düsseldorf, 1984, cap. III.

<sup>57</sup> *Ibid.*, cap. IV.

<sup>58</sup> Cf. Meijers, A., «Sprache und Wahrheit in *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*», contribución al Curso «Wahrheit in der Sicht Nietzsches», Dubrovnik, 13-18 abril

en lo que se refiere a la concepción del lenguaje sostenida en *Verdad y mentira en sentido extramoral* y en las *Lecciones de retórica*. En la línea humboldtiana, tanto Gerber como Nietzsche están interesados por una *perspectiva genética* y por el *lenguaje en vivo*, por la *enérgeia*, no por el mero producto final, que es más bien ya un cadáver lingüístico. Lo que les interesa es el dinamismo vital del lenguaje: el lenguaje como creación inconsciente a través de los tropos originarios.

Y, si «el lenguaje es el órgano formador del pensamiento» (Humboldt) y el lenguaje es tropológico (principalmente metaforizador), ¿el pensar será también ‘tropológico’, es decir, poetizar. La figuratividad originaria del lenguaje (su metaforicidad), la actividad originaria del espíritu –en términos humboldtianos–, constituye la fuerza creativa de la poetización. Y precisamente, según Simon, a partir de este impulso y de la fuerza de los signos emerge la libertad, pues la ésta se encuentra en el corazón del lenguaje<sup>59</sup>.

Por consiguiente, inspirándose en Gerber Nietzsche insiste en el carácter originario del lenguaje como figura y tropo. Desde esta perspectiva genética, que descubre la fuerza creativa insita en la vida del lenguaje, critica la filosofía tradicional, porque se ha dejado seducir por la substantivación del lenguaje, como si a su través fuéramos capaces de expresar la verdadera estructura de la realidad. La filosofía tradicional parece haber olvidado que sus categorías también son figuras y tropos. De ahí que ya Gerber afirmara rotundamente: «El pensamiento *puro* es una quimera, como lo sería un *lenguaje puro*...»<sup>60</sup>.

La indisoluble relación entre pensamiento y lenguaje, que tan persistentemente fue estudiada en esta tradición humboldtiana, a la que pertenece Gerber, le permite dar un gran paso, del que Nietzsche se aprovechará para perfilar su criticismo. Si con Lange ya había logrado avanzar hacia el criticismo ‘fisiológico’ (a partir de ‘nuestra organización’), la aportación de Gerber es el eslabón por el que Nietzsche conecta con la filosofía del lenguaje más genuinamente humboldtiana; lo cual tuvo enormes repercusiones, no sólo en la propia concepción del lenguaje, sino también en el conjunto de su filosofía.

Así pues, sin exageración alguna, puede decirse que Nietzsche encuentra en Gerber lo que le faltaba todavía en el modelo criticista de Lange, porque –como dice el propio Gerber–: «lo que Kant empezó a investigar como *Crítica de la razón pura*, hay que proseguirlo como crítica de la razón impura [...] como crítica del lenguaje»<sup>61</sup>.

1987; y «G. Gerber und F. Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche», *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), 369-390.

<sup>59</sup> Cf. Simon, Josef, *Filosofía del signo*, cap. XLII e «Introducción» de Ana Agud.

<sup>60</sup> Gerber, G., *Die Sprache als Kunst*, Berlin, 21885, R. Gaertners, vol. I, p. 244.

<sup>61</sup> Ibid. Ya Feuerbach, en directo contraste con Kant, desde los años en que estaba preparando la edición de *La esencia del cristianismo* (1841), pretendía ponerle el título de *Crítica de la razón impura* (cf. Cabada, M., *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1980).

Si, ya para Nietzsche, en el fondo *pensar es poetizar*<sup>62</sup>, la nueva crítica de la razón consistirá en una crítica de la razón poetizadora, como concreción de la transformación del criticismo de la razón pura (lógica) en hermenéutica de un pensar experiencial, que se nutre de la fuerza poética y de la fantasía. La capacidad creativa, el impulso metaforizador del ‘animal fantástico’, mueve a desarrollar las fuerzas ínsitas en el dinamismo lingüístico a través de todas las configuraciones del espíritu y de la cultura (en la ciencia, la técnica, la religión, la metafísica y el mito)<sup>63</sup>.

### 2.3. PERSPECTIVISMO POETIZADOR

Nietzsche remite la proyección perspectivista del mundo a la imaginación poética. Por eso, la perspectiva del mundo es comparable con la creación poética (*Dichtung*), en la medida en que no presenta una verdad objetiva, sino verdad-sentido. Una perspectiva, cuya fuerza interpretadora abre un espacio libre de sentido para pensar y actuar, tal vez ‘hacia nuevos mares’.

La libertad perspectivista, expresada ya en el ‘giro copernicano’ kantiano (que constituye para muchos una versión canónica de la libertad propia del hombre moderno), es radicalizada en Nietzsche mediante la recuperación del ‘cuerpo’ (frente al triunfo de la ‘conciencia’), ya que tiene la ventaja de incorporar las capacidades sensibles para crear sentido. Y es que en su perspectivismo se descubre otra filosofía del sentido, la que posibilita la capacidad creadora a partir de la razón corporal.

La gran razón del cuerpo, capaz de una justificación filosófico-poética de la existencia, consiste en una ampliación experiencial de la razón pura a partir de la imaginación poética y la perspectividad como creación (*Dichtung*), que está enraizada en el cuerpo y su vitalidad dionisiaca, y que nos abre a una peculiar hermenéutica del sentido.

A partir del criticismo nietzscheano –convertido en hermenéutica– se descubre una nueva forma de pensamiento, cuya plasmación privilegiada es la obra *Así habló Zaratustra*. En ella encontramos una peculiar síntesis de pensar (*Denken*) y poetizar (*Dichten*), en un lenguaje poético (*Dichtung*) con elementos rítmico-metafóricos y mediaciones simbólicas: pensar poetizando y poetizar pensando.

Aquí el pensamiento está acuñado como creación poética, en la que se han borrado los límites entre pensar y poetizar, debido a la ‘esencia poetizante de la razón’ (de la que más tarde tanto se ha aprovechado, por ejemplo, Heidegger). La exposición del *Zaratustra* surge de la unidad originaria de poetizar y pensar; por eso allí las conexiones que se ofrecen no son de fundamentación lógica, sino

<sup>62</sup> Cf. Conill, J., *El poder de la mentira*, cap. VI: «Pensar y poetizar».

<sup>63</sup> Cf. Conill, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

que configuran otra forma de ‘dar razón’ (*lógon didónai*). He aquí otro tipo de pensamiento basado en una forma de unidad poética y simbólica.

Nietzsche da prioridad al poetizar sobre el pensar, cree en la fuerza originaria del poetizar y considera el poetizar como el lugar de nacimiento de todo pensar. Hay notas donde Nietzsche alude claramente al carácter poetizante de la razón y a la prioridad del poetizar sobre el pensar, porque «antes de que se ‘piense’ (*gedacht*), ya tiene que haberse ‘poetizado’ [*gedichtet*]»<sup>64</sup>. Y ¿a qué se debe la primacía nietzscheana del poetizar sobre el pensar? A que el pensamiento está enraizado en el poetizar, tiene origen poético. ‘Poetizar’ significa ‘imaginar’, ‘idear’, ‘inventar’, es decir, crear con libertad. Por tanto, el poetizar es más originario y potente que cualquier pensamiento.

<sup>64</sup> KGW VIII: 10[159].