

# *Retórica, metáfora y concepto en Nietzsche*

CIRILO FLÓREZ MIGUEL

Universidad de Salamanca

## 1. NIETZSCHE Y LA RETÓRICA

Una de las pretensiones fundamentales de Nietzsche como filósofo es la de crear una nueva filosofía entendida como ‘ciencia estética’ frente a la filosofía abstracta y lógica representada por Sócrates y el platonismo. Las relaciones entre estas dos formas de entender la filosofía no han sido buenas desde que Platón emprendiera una dura batalla contra la retórica en su filosofía. Platón arrojó a la retórica al lugar de la apariencia y del error, al mismo tiempo que elevó a la filosofía al lugar de la realidad y la verdad. ¿Tenía razón Platón? Vamos a responder a esta pregunta acercándonos a Nietzsche, que afirma que su filosofía es una ‘inversión del platonismo’. Y puesto que la idea de ‘inversión’ se aplica a todos los ámbitos de la filosofía de Platón, alcanza también a la relación de la filosofía y la retórica. De manera que para Nietzsche la retórica pasa a ser la esencia de la filosofía y de todo discurso; y tiene razón Paul de Man cuando escribe sobre Nietzsche en *Alegorías sobre la lectura* que «si la crítica de la metafísica está estructurada como una aporía entre el lenguaje performativo y el constataador, esto equivale a decir que está estructurada como retórica». Esto, evidentemente, no lo admitiría Heidegger, para el que la retórica sería una disciplina ‘tecnológica’ y como tal, algo opuesto a la filosofía, que es un saber pensante. Heidegger estaría del lado de Platón, Paul de Man del lado de Nietzsche. ¿Y nosotros?

## 2. LA RETÓRICA COMO DECIR Y FABULACIÓN

Una línea clásica en la interpretación de las artes que tienen que ver con el lenguaje (gramática, retórica, lógica y dialéctica) es aquella que las caracteriza de la siguiente forma: la gramática nos enseña a hablar, la retórica a hablar bien, la lógica a argumentar deductivamente y la dialéctica a argumentar acerca de lo probable. Así caracterizadas las artes del lenguaje las podemos agrupar, a su vez, en dos bloques: las ciencias del decir (gramática y retórica) y las ciencias

del argumentar (lógica y dialéctica). Esta última clasificación nos permite pasar a la distinción que actualmente establece Genette<sup>1</sup> entre relato y discurso. La gramática y la retórica son artes que tienen que ver con el relato y la lógica y la dialéctica con el discurso. En todas estas clasificaciones no hay problema alguno. La dificultad se nos presenta cuando introducimos el concepto de verdad. Una parte de la tradición clásica resaltó la dimensión persuasiva de la retórica y destacó la función del convencer por encima de cualquier otra de las funciones de la retórica, en detrimento incluso de la verdad. Esta idea iba asociada así mismo a una determinada reinterpretación de la realidad y a una metafísica fundada en el principio de la identidad entre el pensar y el ser.

Podemos interpretar la inversión nietzscheana del platonismo aplicada a la relación entre filosofía y retórica como la sustitución del paradigma platónico del ser por el paradigma de la vida. Platón coloca en el núcleo de su filosofía una teoría del ser que se manifiesta. Y en ese proceso de manifestación del ser hay una serie de lugares privilegiados para la manifestación: el bien y la belleza. El ser se desvela en toda su pureza en el bien y en la belleza. Ese desvelamiento del ser es a lo que Platón denominó verdad: *alētheia*. Pero lo mismo que hay lugares especiales para el desvelamiento del ser, hay también lugares especiales que obstaculizan el desvelamiento del ser y propician su ocultamiento. Tal es lo que ocurre en el discurso del arte, cuya esencia es la mimesis. El arte propicia el ocultamiento del ser y no su desvelamiento. De ahí que todas las formas del arte deban ser desterradas de la república en cuanto que cultivan el arte del engaño, del ocultamiento del ser. Y de ahí también que quien debe ser entronizada en la república sea la teoría que se cumple en el saber filosófico, que es un saber acerca de ideas. Nietzsche dice lo siguiente del tratamiento platónico de la retórica: «A Platón le desagrada profundamente; la define como una habilidad, y la subordina al mismo nivel que el arte culinario, el arte de la cosmética y la sofística del halago»<sup>2</sup>.

La filosofía de Nietzsche restituye a la retórica el lugar privilegiado que siempre ha tenido en el contexto de la república. No solamente no debe ser desterrada de la república como pretendiera Platón, sino que juega un papel fundamental en la misma como vínculo entre los hombres. Un vínculo que no hay que entender como esclavizador por medio del ‘dominio persuasivo’, sino como un vínculo que forma el *ethos* de los ciudadanos para que ellos sepan vivir comunitaria y virtuosamente en el espacio público de la república, espacio público que es creación suya. Así es como Nietzsche la reivindica a finales del siglo XIX, apoyándose sobre todo en la concepción del lenguaje de Humboldt y Gerber. Este último es un autor fundamental para comprender el

<sup>1</sup> G. Genette, G., *Ficción y dicción*, tr. C. Manzano, Lumen, Barcelona, 1993.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, tr. L.E. de Santiago Guervós, Trotta, Madrid, 2000, p. 83.

planteamiento de Nietzsche<sup>3</sup>. Él es el que le proporciona a Nietzsche la concepción del lenguaje como obra de arte, dentro de la cual la retórica adquiere un papel fundamental.

En esa concepción del lenguaje como obra de arte se rompe la relación clásica entre *res* y *verba*. Esa ruptura de la relación clásica entre *verba* y *res* lleva consigo el planteamiento de la retórica en el contexto general de la relación del hombre con el mundo, en cuyo contexto hay que considerar tanto al lenguaje como a la retórica. Esta consideración nietzscheana del lenguaje da primacía al lenguaje como voz, que en el mito trágico nos habla en símbolos, ante los cuales la tarea fundamental de la filosofía es la interpretación. Frente a la filosofía entendida como *anamnēsis*, Nietzsche propone una nueva filosofía, cuya tarea fundamental es la de la interpretación. Y en el contexto de la interpretación las palabras trascienden la materialidad del signo y operan como símbolos, como formas simbólicas interpretadoras de la realidad, la cual está estructurada en una pluralidad de ‘sistemas simbólicos’, que podemos interpretar como ámbitos finitos de sentido en cuyo espacio está entrando y saliendo constantemente el hombre en cuanto miembro de una sociedad. Así es como podemos interpretar la famosa metáfora de Nietzsche del templo. «Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban a un dios en un espacio delimitado como si se tratara de un *templo*, cada pueblo tiene sobre él un cielo similar de conceptos matemáticamente repartidos y desde ese momento entiende que, por imperativo de la verdad, el dios conceptual únicamente es buscado en su esfera»<sup>4</sup>. El hombre no tiene ninguna relación de naturalidad con ningún ámbito de lo que llamamos realidad, sino que está siempre mediado por ‘formas simbólicas’. Y éstas son fundamentales para la caracterización de lo que llamamos ‘espacio público’.

### 3. LENGUAJE Y FORMACIÓN DE CONCEPTOS

Una característica del hombre como animal dotado de lenguaje es su capacidad fabuladora. El hombre construye fábulas sobre la realidad. El poder más significativo del lenguaje es su poder metafórico. Gracias a dicho poder el lenguaje sustituye a las cosas en los procesos de conocimiento de modo similar a como el dinero sustituye a las mercancías en los procesos de cambio. De ese poder del lenguaje deriva también uno de sus mayores problemas: su poder de fetichización, que lleva a identificar las cosas con las palabras, la realidad

<sup>3</sup> *Escritos sobre retórica*. La introducción de Luis Enrique de Santiago a esa edición de los escritos de retórica de Nietzsche plantea muy bien el tema de las fuentes de la retórica en Nietzsche.

<sup>4</sup> *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, en *El libro del filósofo*, tr. A. Berasain, Taurus, Madrid, 1974, p. 93. Este texto recoge escritos de Nietzsche escalonados entre 1872 y 1875.

con el lenguaje. La crítica nietzscheana de la filosofía moderna se dirige precisamente a esas filosofías que han identificado el concepto (lenguaje) con la realidad (cosas), y han hecho de la teoría del conocimiento el eje de la filosofía. Nietzsche critica la interpretación neokantiana de la filosofía como teoría del conocimiento y lo va a hacer introduciendo un ‘giro retórico’ en la filosofía. Es ese ‘giro retórico’ una de las señas de identidad de la filosofía de Nietzsche, y el que va a guiar nuestra interpretación<sup>5</sup>.

Con su crítica de la teoría del conocimiento, Nietzsche nos recuerda que la identidad que establece la cópula del juicio no es una identidad real, sino metafórica. La crítica de Nietzsche se dirige a que a esa identidad metafórica se le conceda una realidad superior a cualquier otra realidad. El ‘es’ establece relaciones entre distintas cosas, que no nos dicen nada acerca de la esencia del sujeto, sino sólo acerca de sus manifestaciones. Porque tal cosa tiene tal esencia, por eso puede tener tal tipo de relaciones. «El ‘es’ del juicio sintético es falso, implica una transposición, se yuxtaponen dos esferas diferentes entre las cuales no puede darse ninguna ecuación»<sup>6</sup>.

Ninguna construcción lingüística nos dice qué es la realidad. El problema del lenguaje no es un problema de identificación del lenguaje y la cosa; porque una de las características del lenguaje es precisamente fabular la realidad, falsearla en el sentido de que habla metafóricamente de la misma. El ‘es’ del juicio sintético lleva consigo una transposición que identifica las cosas con los contenidos<sup>7</sup>.

Para Nietzsche sólo es lo que aparece. Y lo que es puede ser dicho de muchas formas por el lenguaje, que tiene la capacidad de simbolizar la realidad. La crítica nietzscheana de Platón hay que entenderla en este contexto. La filosofía platónica es una fetichización al afirmar que la realidad es la idea o el concepto. En esta misma línea se mueve toda la crítica nietzscheana de la razón filosófica<sup>8</sup>.

En toda la problemática aquí tratada un punto muy importante es la formación del concepto, que puede ser considerada desde la perspectiva de la representación o desde la lingüística. La perspectiva de la representación se fija en una teoría de las facultades tal como hiciera la escolástica clásica con su famosa teoría de los grados de abstracción; en una línea parecida se encuentra el empirismo inglés y algunos aspectos del planteamiento kantiano.

La perspectiva lingüística se fija en el lenguaje y su modo de explicar la formación de los conceptos. Esta última perspectiva presenta una serie de peculiaridades sobre las que conviene detenerse. Mientras que en la primera

<sup>5</sup> A. Schrifft, *Nietzsche and the question of the interpretation*, Routledge, London, 1990.

<sup>6</sup> *El libro del filósofo*, §152, p. 71.

<sup>7</sup> A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, Paris, 1992, pp. 212 ss.

<sup>8</sup> *Escritos sobre retórica*, p. 110.

perspectiva el proceso fundamental de formación de los conceptos es un proceso de abstracción y generalización respectivamente, en la última se trata de un proceso analógico y de transposición. En el proceso analógico de formación de conceptos juega un papel fundamental el sujeto y su capacidad creadora de atribución de acuerdo con algún tipo de semejanza. En este proceso de formación de conceptos es importante la metáfora.

Contraponiendo los dos últimos modos de formación de conceptos (el de la teoría de la representación y el lingüístico de la metaforización) podemos ver las diferencias de uno y otro. El primero es un proceso que tiende al establecimiento de un contenido que puede servir de paradigma para la interpretación de todos los hechos posibles a partir de él. El proceso lingüístico es un proceso analógico que busca la elaboración de una serie de arquetipos que posibilita un juego abierto de metonimias de acuerdo con lo que Wittgenstein denominaría aire de familia. Un ejemplo claro de esto sería cualquier obra literaria como los *Nombres de Cristo* de Fray Luís de León. Los conceptos entendidos desde el punto de vista de la representación tienen como paradigma la realidad externa y puede considerárselos más o menos perfectos según su aproximación a ella. El paradigma de los conceptos lingüísticos es la analogía y son más o menos perfectos según su fuerza expresiva, que hay que medir por el poder de decir del lenguaje. En este punto Nietzsche se sitúa en la tradición que Brandom califica como expresivista cuando escribe: «Una notable tradición contraria (al paradigma representacionista) acude a la noción *expresión*, en vez de la de representación, para designar el género del que la actividad distintivamente conceptual se puede entender como una especie. A la imagen ilustrada de la mente como *espejo*, el romanticismo opuso la idea de la mente como *linterna*»<sup>9</sup>.

El planteamiento de Nietzsche, siguiendo ideas kantianas y románticas, rompe con la tradición clásica de la metafísica (muy ligada a una teoría de la representación), así como con la tradición platónica de la retórica y va a asumir una teoría del lenguaje que resalta la línea del decir y que plantea la función de la retórica como fabulación, relativizando su función persuasiva. La retórica lleva a su máximo la función mitologizadora del lenguaje, cuya aspiración fundamental no es la de desvelar el ser, sino la de crear leyendas que nos hablan de la experiencia del hombre acerca del mundo. Esta teoría de la experiencia es alternativa a la teoría de la representación que era fundamental en la metafísica que se basaba en la identidad del pensar y el ser. El decir humano, resultado de las formas de experimentar el mundo, no trata de representar la realidad, sino que lo que hace es manifestar los modos que el hombre tiene de sentirla. El lenguaje humano no desvela ningún mundo oculto, sino que lo único que hace es contar las experiencias del hombre en el mundo. Ahí reside una de las grandes

<sup>9</sup> R.B. Brandom, *La articulación de las razones*, tr. E. de Bustos - E. Pérez, Siglo XXI, Madrid, 2002, p. 9.

transformaciones que Nietzsche lleva a cabo en su planteamiento de la filosofía y que podemos interpretar como la ruptura del principio de identidad entre el pensar y el ser. Ruptura que ha sido muy bien analizada en la interpretación que Vaihinger hace de Nietzsche, al que interpreta de acuerdo con la teoría kantiana del ‘como-si’. Encontramos en Nietzsche muchos pensamientos que «pudiéramos llamar los inicios de una Metafísica del Cómo-si; de la cuestión de saber qué parte juega la ilusión en la totalidad de los sucesos cósmicos y cómo estos sucesos cósmicos, a partir de los cuales se desarrolla necesariamente la ilusión, han de ser observados y evaluados»<sup>10</sup>. El afirmar lo pensado como ficción quiere decir que nunca debemos confundir el lenguaje con las cosas; ya que el lenguaje es el resultado de la capacidad fabuladora del hombre.

#### 4. RETÓRICA Y TEORÍA DEL LENGUAJE

La peculiaridad del planteamiento de Nietzsche es que encaja la retórica en una teoría general del lenguaje y considera como central de la misma una teoría de las figuras haciendo de la elocuencia y del estilo formas derivadas de aplicación de la teoría de las figuras. En el *Curso de Retórica* de 1872-73 lo dice claramente: «De la misma manera en que hay una mínima diferencia entre las propias palabras y los tropos, también la hay entre el *discurso* normal y las llamadas *figuras retóricas*»<sup>11</sup>.

La figura para Nietzsche no es algo que solamente tenga que ver con el adorno del lenguaje, sino algo que pertenece a la esencia misma del lenguaje; es el paradigma del lenguaje, que puede además servirnos como paradigma para la interpretación del conjunto de la filosofía de Nietzsche. Todo esto podemos apreciarlo muy bien en otro texto del mismo curso de retórica: «No es difícil probar con la luz clara del entendimiento, que lo que se llama ‘retórico’, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje. No hay ninguna naturalidad no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama retórica, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: éste, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir, sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> H. Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, tr. T. Orduña, Cuadernos Teorema, Valencia, 1980, p. 54.

<sup>11</sup> *Escritos sobre retórica*, p. 93.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 91.

En este texto, entre otras cosas, son importantes tres. La primera es la caracterización del lenguaje como una fuerza al estilo de Humboldt; la segunda es que el lenguaje tiene que ver con las sensaciones que las cosas producen en nosotros y por lo mismo no nos transmite ningún *epistēmē*, sino simplemente *doxa*; y en tercer lugar, que no hay una ‘significación propia’ de las palabras, sino que toda significación es una significación figurada.

## 5. INVERSIÓN Y RETÓRICA

La teoría nietzscheana del lenguaje se mantiene en la obra de Nietzsche desde el principio hasta el final de su filosofía y puede servirnos además de paradigma para comprender la teoría nietzscheana de ‘inversión’ de los valores. Lo característico del lenguaje es la *transposición*, que los griegos expresaron como *metaphora*. El género sería la transposición y luego podríamos hablar de diferentes especies: metáfora, metonimia y sinécdoque. La transposición como esencia del lenguaje es la que le sirve a Nietzsche para afirmar que los grandes ‘sistemas conceptuales’ no son otra cosa, sino la fijación de una serie de transposiciones que se han ido repitiendo hasta acabar adquiriendo lo que llamamos ‘significación propia’, que por lo tanto no es algo original, sino derivado. Si nos fijamos en la categoría de hecho y en la de interpretación tenemos que decir que lo que nosotros llamamos ‘hechos’ son cristalizaciones de ‘interpretaciones’. Y esto que decimos de los hechos podemos decirlo de todos los conceptos filosóficos, que por lo mismo pueden ser considerados como ‘ficciones’ de las que nosotros nos servimos para hablar de la realidad. En este sentido puede comprenderse que Nietzsche diga que el mundo todo es una fábula y dentro del mundo y de una forma especial lo que nosotros llamamos ‘conocimiento’.

## 6. EL COMPRENDER HUMANO Y LA CRÍTICA DE LA ILUSIÓN

Lo que nosotros llamamos ‘comprender’ se cumple siempre por la mediación del lenguaje dentro del cual se producen las transformaciones a las que nosotros damos el nombre de conocimiento. De ahí que pueda afirmarse que lo que nosotros llamamos ‘razón’ es un producto de la vida social de los hombres. Pocos autores han expresado esta idea nietzscheana con más claridad que Unamuno que llega a escribir en *Del sentimiento* lo siguiente: «Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación –*Vorstellung*– o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica sino pneumática».<sup>13</sup>

<sup>13</sup> M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1966, vol. VII, pp. 290-291.

Esta idea unamuniana del origen lingüístico de la razón es una idea claramente nietzscheana. En el §142 del *Libro del filósofo* Nietzsche dice expresamente que «con las figuras retóricas empieza la razón». De ahí que la razón no sea algo originario, sino una derivación a partir del lenguaje. Y como reconoce Unamuno no puede ponerse la razón como fundamento de la filosofía. La razón es el resultado de un proceso de fijación de la capacidad fabuladora del hombre. Y lo que nosotros llamamos conocimiento es el resultado de un proceso de transformaciones, de metonimias. En su *Curso de retórica* escribe Nietzsche: «Metonimia. Sustitución de un nombre por otro, o también *hupallagē*. La sustitución de la causa por lo que nosotros decimos una cosa en lugar de la cosa a la que nos referimos»<sup>14</sup>. Estas palabras de Nietzsche caracterizan muy bien su concepción del conocimiento. La razón, que es el efecto de un proceso de transformaciones lingüísticas, de metonimias, la filosofía la coloca como causa, como fundamento, y a partir de ahí explica la realidad. Esto que decimos de la razón se ve muy bien con la teoría platónica de las ideas. Los griegos llamaban *eidos* al aspecto o forma sensible de las cosas. Este nombre fue transformado metonímicamente por Platón por el nombre de *ideai*, que quedó fijado con el significado de ‘esencia de las cosas’ y a partir de él Platón elaboró su explicación de la realidad. La inversión nietzscheana del platonismo consiste en deconstruir ese proceso metonímico y restituir el significado originario de las palabras. En el caso de las ideas se trata de entenderlas no como sustantivas, sino como apariencias que nos hacen visibles cómo pueden ser las cosas. En este punto Nietzsche está más próximo a Kant que a Platón en cuanto al significado de las ideas. Las ideas no son objetos, sino hipótesis, ficciones, que nos hablan de la realidad ‘como si’. Las ideas no son realidades, sino formas simbólicas que nos hablan metafóricamente de la realidad. Las ideas son figuras retóricas.

El trabajo metonímico del lenguaje se ve muy bien en los nombres abstractos. «Los *abstracta* provocan la ilusión de que ellos son la esencia, es decir, la causa de las propiedades, mientras que sólo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada»<sup>15</sup>. Es decir, que el lenguaje, al figurar sensiblemente nuestras ideas las encarna, y nos crea la ilusión de creer en ellas como algo realmente existente. De ahí que una verdadera crítica de la ilusión en el sentido kantiano del término sea una crítica del lenguaje, que es precisamente la que Nietzsche plantea en su obra *La voluntad de poder*; crítica de la ilusión en la que es fundamental su teoría de la retórica. La crítica nietzscheana del lenguaje como crítica de la ilusión se aplica muy bien a la crítica nietzscheana de la metafísica y del conocimiento, aspectos en los que incidiremos más adelante; ahora vamos a detenernos en la dimensión figurativa o configuradora del lenguaje tal como se plantea en el *Libro del filósofo* al que

<sup>14</sup> *Escritos sobre retórica*, p. 110.

<sup>15</sup> *Ibid.*



ya me he referido. Podemos leer estos escritos de Nietzsche de los años 1872 y 1875 y traducidos con ese nombre como una continuación de la dialéctica trascendental kantiana entendida como ‘crítica de la ilusión’.

La crítica nietzscheana de la ilusión podemos entenderla de la siguiente manera. Ni el yo, ni el mundo, ni Dios (las ideas de la metafísica) pueden ser puestos como *fundamento*. Son ficciones que los hombres hemos creado como resultado de nuestra actividad del pensar. Una vez que sabemos esto, hemos roto con la ilusión de considerarlas como la ‘realidad verdadera’ y podemos pasar a preguntarnos por su valor o funcionalidad como *ideas*. ¿En qué medida nos permiten una comprensión de la realidad que no podemos obtener por ningún otro medio, sea este lógico o estético?

En este punto es en el que puede entenderse adecuadamente la esencia de lo que Nietzsche llama *nihilismo*, que consiste en reconocer que no hay ningún mundo verdadero detrás del mundo aparente; que el único mundo real es el mundo sensible, el mundo del devenir; que es el que produce en el hombre impresiones, que el hombre expresa metafóricamente con el lenguaje. El lenguaje dice la experiencia del hombre que siente el mundo antes de representárselo, antes de figurarlo retóricamente.

Aquello que los filósofos llaman razón no es algo originario, sino resultado de la actividad lingüística. Esto puede verse muy bien a raíz del planteamiento kantiano que lleva a cabo una reestructuración del terreno de la metafísica, cuyos objetos fundamentales de referencia (yo, mundo y Dios) él los va a plantear simbólicamente, con lo cual dejan de ser objetos y pasan a ser ideas<sup>16</sup>. Y este replanteamiento del terreno de la metafísica va a hacer que la filosofía postkantiana plantee los temas de la metafísica en el ámbito de una teoría del lenguaje, como se ve muy bien en la crítica a que Nietzsche somete el punto de partida de la filosofía moderna.

En el proceso del conocimiento, Kant distingue tres tipos de actividad: la del aprehender, la del comprender y la del exponer. Fijando ahora nuestra atención en la segunda de esas actividades, Kant, a su vez, distingue tres tipos de comprensión: una comprensión lógica, otra estética y otra intelectual. La última de estas la asocia con el juicio de lo sublime y en el §27 de la *Facultad de juzgar* escribe: «El juicio estético, aún subjetivamente conforme a fin, se convierte para la razón en fuente de ideas, es decir, de una comprensión intelectual tal que para ella es pequeña toda comprensión estética, y el objeto apercebido con un agrado sólo posible por medio de un desagrado»<sup>17</sup>.

La comprensión intelectual, como fuente de ideas para la razón puede ser interpretada como comprensión por símbolos y asociada como tal a una teoría

<sup>16</sup> F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Beauchesne, Paris, 1980.

<sup>17</sup> I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, tr. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1961, §27, p. 102.

del lenguaje, que es la que Nietzsche elabora en su filosofía como crítica de la ilusión. Podemos desarrollar la crítica nietzscheana de la ilusión a partir de su teoría de la verdad.

### 7. TEORÍA NIETZSCHEANA DE LA VERDAD

Cuando en el texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido no moral* se pregunta por la verdad responde Nietzsche: «Una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes»<sup>18</sup>. La verdad, pues, es algo socialmente establecido a lo que se llega como resultado de un proceso de repeticiones a cuyo final van quedando fijadas una serie de cristalizaciones que son las que luego forman el templo de la verdad al servir de referencia para todas las interpretaciones que ponen en juego los hombres desde la torre de la ciencia. «En la construcción de conceptos trabaja originariamente el lenguaje y en épocas posteriores la ciencia. Así como la abeja construye la celdas y al mismo tiempo las llena de miel, así la ciencia trabaja incesantemente en este gran *columbarium* de los conceptos, en el sepulcro de las intuiciones, construye constantemente pisos nuevos cada vez más altos, afianza, renueva las viejas celdas y se esfuerza sobre todo en llenar hasta lo monstruoso este armazón elevado»<sup>19</sup>. De acuerdo con este planteamiento de Nietzsche no podemos leer los conceptos desde una lógica de la identidad, sino que tenemos que leerlos como el resultado de un largo proceso de condensación, de sobrecarga y de desplazamientos.

Quizá lo más importante de la teoría nietzscheana del concepto es que la podemos leer como perteneciendo a una tradición de filósofos que han hecho de la historia del concepto un elemento fundamental para su interpretación. Esa tradición la podemos hacer arrancar de Kant y dentro de ella podemos situar a Hegel y a Federico Mauthner, que en sus *Contribuciones a una crítica del lenguaje* escribe: «Eso de que nuestras representaciones generales o conceptos se forman por medio de abstracciones puede decirse a la gente si se trata de nueces vacías como: Inocencia, Inmortalidad y otras de este orden. Pero así como se confronta la realidad del mundo, así debería brillar sin demostración alguna, que no hay representaciones generales en absoluto, que en nuestra memoria no hay más que imágenes semejantes, deslavadas y que afluyen unas a otras, permaneciendo en caudal tras el concepto»<sup>20</sup>. En esta misma tradición

<sup>18</sup> *El libro del filósofo* p. 91.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>20</sup> F. Mauthner, *Contribuciones a la crítica del lenguaje*, tr. J. Moreno, Daniel Jorro, Madrid, 1911, pp. 184-185.

se encuentra Nietzsche, que interpreta los conceptos como productos sociales, que se han ido formando en el medio del lenguaje. Así es como hay que interpretar la metáfora del dado aplicada al concepto tal como la usa en el *Libro del filósofo*. Y por eso para él pensar no es otra cosa que saber usar el ‘juego de dados de los conceptos’.

En este proceso de construcción del templo de la verdad juegan un papel fundamental el lenguaje y el trabajo de ‘inversiones’ del mismo, que es un trabajo similar al del mentiroso como expresa muy bien el mismo Nietzsche: «Por tanto, en la génesis del lenguaje no existe un proceso lógico y todo el material en el cual y con el cual trabajará y construirá más adelante el hombre de la verdad, el investigador, procede, si no del reino de Jauja, tampoco desde luego de la esencia de las cosas»<sup>21</sup>.

Por eso el hombre de la verdad, el investigador, nunca debe olvidar el origen de los ‘sistemas conceptuales’. Y porque sabe cómo opera el lenguaje y con vistas a no confundir la realidad con la ilusión, guiado por el instinto de la verdad, tiene que ser consciente de que organiza abstractamente el mundo con vistas a orientarse en el mismo<sup>22</sup>.

El hombre de la verdad, para evitar las ilusiones de la racionalidad, debe someter el conocimiento a un proceso de deconstrucción sirviéndose de un método genealógico. Una de las tareas más importantes de la filosofía de Nietzsche es precisamente la de leer los conceptos genealógicamente a fin de romper la relación clásica entre metáfora y concepto e instaurar una nueva relación, basada en que la idea de ‘sentido’ no es una verdad originaria, sino que tiene una historia. Pero esto que ocurre en el caso de la ciencia no ocurre en el caso del arte, porque «el arte trata la apariencia como apariencia; su propósito es precisamente no engañar, por lo tanto, es verdadero»<sup>23</sup>.

En la ciencia reina la distorsión; en el arte el disimulo entendido como un juego permanente que nada oculta; y que por lo mismo no necesita ningún proceso de deconstrucción. El arte se convierte en el modelo de verdad al que aspira la filosofía. Un modelo narrativo que tiene en el ‘cuento filosófico’ su género paradigmático<sup>24</sup>, que podemos caracterizar como ‘alegoría irónica’, que ocupa un lugar peculiar frente al enunciado ‘histórico-crítico’ o frente al ‘enunciado científico’. El enunciado científico sería lógico; el enunciado histórico crítico sería teleológico o arqueológico, y el ‘enunciado artístico’ sería irónico en cuanto que narra la ‘inocencia del devenir’ por medio de la incorporación de una polaridad binaria que nunca se resuelve en síntesis, porque su trabajo consiste en una lucha permanente contra el trabajo de inversión del lenguaje.

<sup>21</sup> Ibid., p. 90.

<sup>22</sup> Ibid., p. 92.

<sup>23</sup> Ibid., p. 107.

<sup>24</sup> H. Blumenberg, *Conceptos en historias*, tr. C.G. Canton, Síntesis, Madrid, 2003.

De esta forma nos encontramos con que la retórica pasa a ser en la obra de Nietzsche un elemento fundamental, cuya operatividad podemos descubrir por medio de la interpretación que él hace de la fábula como núcleo fundamental de una retórica de la figuración.

### 8. INTERPRETACIÓN NIETZSCHEANA DEL MITO

La nueva filosofía que Nietzsche inaugura frente al platonismo pone en juego una nueva forma de conocer. Conocer no es recordar, como enseñara el platonismo, sino crear. En esta nueva forma de conocer, el conocimiento y el sufrimiento se dan juntos y aparece la voluntad de poder como una voluntad creadora, cuya esencia es el juego. La voluntad de poder como voluntad creadora se opone a la conciencia como representación y deber, que ha dominado la modernidad y cuyos valores Nietzsche quiere invertir. Esa contraposición entre la conciencia como representación y la voluntad de poder como creación podemos también entenderla como una contraposición entre memoria e interpretación. La memoria está del lado de la representación; mientras que la interpretación está del lado de la voluntad. Y esta ubicación de una y otra introduce un cambio profundo en la consideración del lenguaje, al separar el lenguaje de una teoría de la referencia y al relacionarle con la retórica hasta el punto de afirmar que la retórica no es otra cosa que un perfeccionamiento de la esencia misma del lenguaje, rompiendo así la relación clásica entre *res* y *verba*.

Este planteamiento de la nueva filosofía de Nietzsche se aprecia muy bien en la interpretación que hace de la cultura griega. La interpretación nietzscheana de la cultura griega articula el instinto dionisiaco y apolíneo como dos fuerzas presentes en el hombre, que son la expresión del carácter trágico de la existencia humana. Y esto es precisamente lo que nos enseñan los mitos, si logramos trascender su corteza y llegar al núcleo de los mismos, tal como nos dice Nietzsche en el §20 de *El nacimiento de la tragedia*<sup>25</sup>.

El nuevo sentido del mito que Nietzsche pone en juego puede verse muy bien en la contraposición que hace entre los mitos de Edipo y Prometeo<sup>26</sup>. La interpretación tradicional ha considerado a Edipo como el 'héroe moral' (santo), que asume sobre sus espaldas el castigo de los dioses para que el pueblo (la ciudad) quede a salvo. Esta interpretación tradicional está construida sobre un dualismo moral entre crimen (falta) y castigo (reparación); mientras que para Nietzsche no se trata de ningún dualismo, sino de la confrontación entre dos tipos de sabiduría<sup>27</sup>; la sabiduría entendida como teoría y contemplación, que Hegel ve ejemplificada en la solución de Edipo al enigma de la esfinge; y la

<sup>25</sup> NT, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, p. 164.

<sup>26</sup> NT §9, pp. 88 ss.

<sup>27</sup> NT §22, p. 171.

sabiduría como creación, que Nietzsche ve ejemplificada en el mito de Prometeo como alternativa al mito de Edipo. La filosofía de Hegel pone el acento en Edipo, que para él representa el paso de lo arcaico (mito) a la filosofía (razón); mientras que la nueva filosofía que Nietzsche propone pone el acento en el fuego de Prometeo, que para él significa la transformación de la naturaleza, y la elevación de los hombres a la altura de los dioses. Gracias al fuego los hombres pueden ser creadores como los dioses. Prometeo representa la «defensa de la forma de vida del hombre, con su crecimiento cultural a partir de un estado de desnudez natural, y, finalmente, de su capacidad de teorización, que necesita aún de la llama en su función metafórica de la luz»<sup>28</sup>.

Para la nueva interpretación nietzscheana del mito la verdadera sabiduría no es la teoría como contemplación de una realidad armónica; sino la sabiduría como experiencia de la profunda contradicción del ser humano<sup>29</sup>. La sabiduría artística y estética de Nietzsche interpreta la tercera antinomia kantiana en términos antropológicos y no metafísicos. Así interpretada la antinomia kantiana entre libertad y necesidad no se resuelve armónicamente en el hombre, sino que éste tiene que soportarla trágicamente. Y precisamente para poder soportar la experiencia trágica de la existencia es para lo que el hombre ha creado el arte y la cultura. El hombre nietzscheano es la encarnación de la disonancia y por eso es un ser profundamente trágico. Y esto es precisamente lo que Nietzsche nos enseña a través de los conceptos y metáforas de su filosofía. «Después de Platón, acaso sólo Nietzsche ha intentado urdir una serie de mitos elementales sometidos a una minuciosa reflexión teórica, sirviéndose de ellos como instrumento filosófico»<sup>30</sup>. El ser trágico del hombre está muy bien representado por la música y la poesía tal como nos da a entender Nietzsche con las siguientes palabras: «Siguiendo la doctrina de Schopenhauer nosotros concebimos la música como el lenguaje inmediato de la voluntad y sentimos incitada nuestra fantasía a dar forma a aquel mundo de espíritus que nos habla, mundo invisible y, sin embargo, tan vivamente agitado, y a corporeizárnoslo en un ejemplo análogo... De estos hechos, en sí comprensibles y no inasequibles a una observación un poco profunda, infiero yo la aptitud de la música para hacer nacer el mito, es decir, el ejemplo significativo, y precisamente el mito trágico: el mito que habla en símbolos acerca del conocimiento dionisiaco»<sup>31</sup>.

Lo importante del lenguaje, lo mismo que ocurre en el caso de la música, no es referir, sino comunicar. La palabra es acción comunicativa. Con lo cual tenemos que la palabra se despega de la naturaleza (*phusis*) y se sitúa en el plano de la *technē* (*poiēsis*). La palabra es acción poética, creadora y como

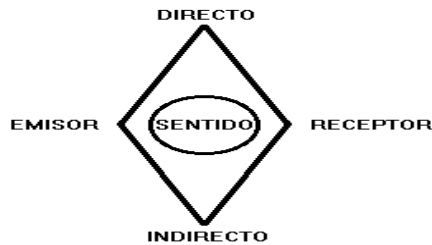
<sup>28</sup> Blumenberg, H., *El trabajo sobre el mito*, tr. P. Madrigal, Paidós, Barcelona, 2003, p. 327.

<sup>29</sup> NT pp. 90-91.

<sup>30</sup> H. Blumenberg, *El trabajo sobre el mito*, p. 193.

<sup>31</sup> NT p. 136.

tal su producto más característico es el símbolo, cuya función fundamental no es la referencia, sino el querer decir del mismo. Lo característico del símbolo es que designa por exceso. En el símbolo hay un sentido indirecto, figurado y secundario, que es designado por un primer sentido directo y literal, como muestra la siguiente figura:



De ahí que todo símbolo exige la interpretación. En la palabra como acontecimiento se articulan la referencia del signo y el sentido del símbolo dando como condensación una multiplicidad de significados que exigen el lenguaje como proceso para su cumplimiento y la participación de los sujetos como oyentes, lectores o intérpretes del mismo. Las ciencias de la palabra son la poética y la retórica en cuanto ciencias de la acción comunicativa. Lo importante de ellas no es una teoría del método, sino de la argumentación y del estilo<sup>32</sup>.

Nietzsche interpreta el mito trágico como la expresión misma del juego a través de la cual el hombre va dando forma a la existencia. Esta interpretación nietzscheana del mito trágico como un juego estético destaca la actividad frente a la interpretación tradicional que lo hacía desde el punto de vista de la representación y destacaba la formación de la individualidad como resultado de la imitación del héroe<sup>33</sup>.

El juego es actividad pura, creación constante por medio de la cual el hombre crea un mundo de imágenes y ficciones a través de las cuales va descubriendo quien es él en verdad. Hegel decía que la filosofía es su mundo expresado en conceptos; Nietzsche en cambio ve la filosofía como un conjunto de metáforas que nos hablan del hombre como un ser profundamente trágico. Nietzsche desliga el arte del deseo, y lo asocia al placer y la felicidad. En este caso, el entendimiento se libera de la referencia y se abre ante él el mundo completamente libre del juego, como en otro párrafo reconoce Nietzsche<sup>34</sup>. El paradigma de la filosofía de Nietzsche no es el ser, sino la vida, entendida como voluntad de

<sup>32</sup> G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Odile Jacob, Paris, 1988.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 175-176.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.99.

poder y fuerza creadora, como devenir y juego permanente. La fuerza creadora de la vida se muestra en su plenitud en el artista que ebrio de entusiasmo crea un mundo nuevo. El arte no es mimesis, sino *poiēsis*. Y la actividad poiética y creadora del artista se cumple por medio de la fabulación. Las fábulas, las leyendas, los mitos no son ocultaciones del ser, sino creaciones de mundos nuevos en los que la fuerza creadora de la vida se despliega en toda su plenitud. El artista quiere hacer del discurso algo realmente bueno. «Pero los filósofos no lo han entendido así (prácticamente no comprenden en absoluto el arte que estremece a la vida en su derredor, ni tampoco la plástica), lo cual origina una hostilidad violenta e inútil»<sup>35</sup>.

El hombre nuevo representado por Zarathustra y que es el que Nietzsche propone como modelo podemos descubrirlo gracias a una nueva interpretación el mito de Ariadna<sup>36</sup>. Los elementos fundamentales del mito son: el laberinto y el minotauro por un lado y Teseo y Ariadna por el otro. Nietzsche reinterpreta este mito como una crítica de la metafísica tradicional y su correspondiente teoría del conocimiento y una reivindicación de su filosofía de la vida y del superhombre como alternativa a la metafísica tradicional. Frente a la metafísica de los hombres antiguos y modernos con su correspondiente teoría de los ídolos, Nietzsche propone una metantrópica con su correspondiente teoría del espíritu libre y fuerte<sup>37</sup>; frente al hombre sublime, Nietzsche defiende al hombre noble<sup>38</sup>.

## 9. CRÍTICA NIETZSCHEANA DE LA METAFÍSICA

Schopenhauer titula el capítulo XVII de los *Suplementos: De la necesidad metafísica del hombre*. En ese texto Schopenhauer caracteriza al hombre como un ‘animal metafísico’ por el hecho de que «se considera a sí mismo como algo que se entiende por sí sólo»<sup>39</sup>; gracias a que está dotado de conciencia (la razón reflejándose sobre sí misma). De este conocimiento de sí mismo que tiene el hombre surge el asombro por el ‘enigma del mundo’ y de ahí surge la metafísica tal como dice Aristóteles al principio de la *Metafísica*. Schopenhauer, siguiendo a Kant, hace de la metafísica la ‘ciencia de la experiencia’, en la que se articula la realidad en sí (voluntad) y su aspecto fenoménico (representación). La experiencia es precisamente la síntesis de esos dos elementos. La metafísica schopenhaueriana, como ciencia de la experiencia, aspira a dar razón del enigma del hombre y del enigma del mundo y lo hace a través de la interpretación

<sup>35</sup> Ibid., p. 169.

<sup>36</sup> EH, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1991, p. 105.

<sup>37</sup> EH p. 85.

<sup>38</sup> Za, Edaf, Barcelona, 1970, «De los hombres sublimes», pp. 114-116.

<sup>39</sup> A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, tr. R. Rodríguez Aramayo, FCE, Madrid, 2003, vol. II, Suplemento XVII, p. 158.

fiel del significado y contenido de la experiencia tanto interna (espíritu) como externa (mundo). De ahí que podamos afirmar que para Schopenhauer la metafísica deja de ser la explicación de los primeros principios y de las primeras causas y pasa a ser la explicación de la experiencia.

La experiencia del hombre, ser dotado de conciencia, se enfrenta a dos enigmas fundamentales: el enigma del mundo y el enigma de sí mismo. Al primero de los enigmas trató de responder la metafísica tradicional con su teoría de los dos mundos; y al segundo de los enigmas es al que trata de responder Nietzsche con su teoría antropológica. Si leemos la crítica nietzscheana de la metafísica como una crítica de las ilusiones que produce el lenguaje estamos en condiciones de replantear las relaciones entre filosofía y retórica en consonancia con el nivel de los tiempos que corren. Y en consonancia con ese nivel podemos afirmar que todo lenguaje es retórico, incluido el propio lenguaje filosófico que habla del pensamiento como la función fundamental de la filosofía. No hay ningún lugar privilegiado para la verdad, ni siquiera la razón. Todo es interpretación, construcción lingüística de la realidad. Y por eso se hace necesaria una teoría general de la interpretación a fin de que cada individuo pueda juzgar los distintos mundos posibles que se le ofrecen desde distintas perspectivas. Teniendo en cuenta que una de las características fundamentales de la vida es la pluralidad de perspectivas.

La nueva filosofía de Nietzsche con su teoría de la experiencia como núcleo y con su teoría del estilo como método está inspirada en las *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos* de Diógenes Laercio. Esta obra de Diógenes Laercio es una de las principales fuentes que tenemos que tener en cuenta para entender el modo de filosofar de Nietzsche. Nietzsche hace de la filosofía un ‘modo de vida’ al estilo, por ejemplo, de un Diógenes el Cínico como se desprende de su anécdota sobre Alejandro Magno; o la otra acerca de la linterna. Esta última la copia Nietzsche en el §125 de *La gaya ciencia*. Siguiendo el modelo ‘cínico’ de hacer filosofía va a criticar a la filosofía moderna fijando su atención en Kant, que en su filosofía estableció la moral como la ‘esencia del mundo’. Al hacer esto Kant colocaba al hombre como fin final de la creación y hacía de la religión y de Dios un elemento fundamental para el hombre. Éste es el tipo de filosofía que Nietzsche quiere invertir por considerar que genera un mundo de ficción y de mentira.

El año 1886 escribió Nietzsche su obra *Mas allá del bien y del mal*<sup>40</sup>, que podemos leer como una crítica de la vida moderna. En ella Nietzsche habla de una ‘nueva filosofía’ a la que asigna como tarea la ‘afirmación de la vida’. El libro está dividido en nueve apartados en los que analiza tres cosas fundamentales: una crítica de la filosofía de los modernos con la propuesta de una nueva filosofía; una crítica más general de todas las ideas modernas y finalmente una crítica de la moral con su correspondiente propuesta de una nueva alternativa.

<sup>40</sup> MBM, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1982.



La nueva filosofía que él propone tiene el carácter de ‘tentadora’. Palabra que hay que entender en el sentido de buscadora de nuevos valores y pescadora en las entrañas mismas de la realidad humana para acabar con aquello que nos impide afirmarnos y ser nosotros mismos. Su modelo sigue siendo aquí el de Diógenes el Cínico o el de la secta de los pirrónicos, a la que Diógenes Laercio dividía en: aporéticos, escépticos, eféticos y zetéticos<sup>41</sup>.

En su obra *Más allá del bien y del mal* Nietzsche deja configurada su forma de filosofar, que en sus obras posteriores no hará sino desarrollar, como ha visto muy bien su biógrafo Curt Paul Janz<sup>42</sup>; y esa forma de filosofar tiene como modelos algunas ‘formas de vida’ de los filósofos antiguos tal como son tratadas por Diógenes Laercio.

Nietzsche está en la línea de los filósofos de la sospecha, que aspiran a llegar al fondo mismo del ser humano para desvelar sus secretos y posibilitar la afirmación del hombre como un ser activo y creador, que se opone al dogmatismo de los viejos filósofos, que han trabajado por acomodar el ser humano a las condiciones de la vida y hacer del mismo un ser obediente, dócil y débil, que es precisamente contra lo que lucha Nietzsche. Y por eso en *La genealogía de la moral*<sup>43</sup> él nos habla de un ideal artístico, que es el que debe sustituir al viejo ideal ascético (filósofo-sacerdote), buscando una nueva medicina, que no tiene nada que ver con las fuerzas reactivas, sino con la voluntad de poder, que es la que pone en juego las fuerzas creadoras del hombre. Para Nietzsche el filósofo no es ni el rey de la ciudad, que por lo mismo debe ser su gobernante; ni el guardián de la racionalidad, que dicte a los otros lo que deben hacer. El filósofo no es ningún dogmático, sino un tentador que busca abrir una pluralidad de caminos por los que pueda transitar el nuevo hombre que hay que crear; el superhombre que va más allá de los últimos hombres, guiado por su voluntad de poder, transformada en voluntad de saber. «La forma es fluida, pero el ‘sentido’ lo es todavía más»<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, tr. J. Oriz y Sanz, Aguilar, Madrid, 1959, IX, Pirrón, 7.

<sup>42</sup> C.P. Janz, *Friedrich Nietzsche. 3. Los años del filósofo errante*, tr. J. Muñoz, Alianza, Madrid, 1985, p. 381.

<sup>43</sup> GM, tr. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972.

<sup>44</sup> GM p. 89.