

trascendentales humanos. La secuela de la comparación debe ser la insuficiencia de lo pretendidamente trascendental (lo humano) frente a lo realmente trascendental (lo divino o demoniaco).

Pero, la naturaleza heurística del ojo divino no impide, sino más bien promueve, una lectura de VM en la que destaca el arsenal conceptual kantiano y la imagen de un pensamiento que anhela una mirada no perspectivista. Esta ambigüedad es expresada por Walter Patt en los siguientes términos:

«La tendencia anti-platónica de este ensayo, que se hace manifiesta en la comprensión de la verdad como una relación antropomórfica con el mundo, es debilitada por el realismo metafísico de Nietzsche»¹⁵.

Tal ambigüedad es, sin embargo, el resultado de una argumentación en exceso excluyente, puesto que un análisis en detalle del significado del antropomorfismo tanto en VM cuanto en los apuntes para las lecciones y los fragmentos póstumos de esta época ha de poner de manifiesto que no es necesaria la presuposición de una realidad subyacente y que, por lo tanto, no hay alternativa al antropomorfismo. Lo cual equivale a decir que la “denuncia” o “crítica” del antropomorfismo no se realiza en beneficio de una desaparición de lo antropomórfico, de igual manera que la ilustración de la Ilustración que caracteriza otros textos de Nietzsche no persigue la quiebra de las ilusiones, sino el trato adecuado con éstas. La denuncia señala la esencia antropomórfica de todo acceso al mundo y acepta tal estado de cosas.

Como ya he apuntado más arriba, el armamento filosófico de Nietzsche en la década de 1870 combate las reflexiones de la filosofía sobre sí misma y sobre el vínculo entre los conceptos y el mundo basados en teorías de la homogeneidad. La transparencia del ojo que permite el reflejo exacto del exterior en el espejo¹⁶ del

¹⁵ Patt (1997), p. 95.

¹⁶ El motivo del espejo reaparece a lo largo de la década de 1880 para ilustrar la objetividad que se ha atribuido el conocimiento: «[El hombre objetivo] es tan sólo un instrumento, digamos: un espejo. [...] El hombre objetivo es de hecho un espejo: habituado a someterse a todo lo que quiere

alma es sustituida por la transformación perpetua según parámetros humanos. Nietzsche no prescribe de qué modo debe ser percibida la realidad, sino que describe de qué modo se ha llevado a cabo con el paso de las generaciones la apropiación de la realidad que ha resultado ser dominante. La descripción de los procesos transformadores de la realidad apunta al lugar en el que tal transformación se ha producido de modo más radical y con las consecuencias más dilatadas: la historia de la filosofía. Ya se ha desarrollado más arriba el papel que juegan las figuras retóricas en la configuración de la realidad, pero queda por mostrar cómo las figuras de la metáfora y la metonimia, aplicadas en un ámbito más originario que su mero significado como herramientas retóricas, a saber, como ejemplos paradigmáticos de toda transformación¹⁷, se muestran activas en los inicios del filosofar occidental.

En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche realiza un recorrido por las personalidades que se encuentran tras los monumentos de los inicios del pensar occidental y aprovecha la presentación de la filosofía de Parménides¹⁸ para explicitar de nuevo el origen antropomórfico, en el sentido estricto del término, del concepto clave de toda ontología: el ser.

«¡El concepto del ser! ¡Como si no se atestiguara ya en la etimología de la palabra un origen empíricamente paupérrimo! Ya que “esse” significa en el fondo únicamente “respirar”: [...] así, el hombre transfiere sobre las otras cosas mediante una metáfora, es decir, mediante algo ilógico, la convicción de que él mismo respira y vive, y concibe su [la de las cosas, D.G.]

ser conocido, sin ningún otro placer que el que le proporciona el conocer, el “reflejar”. [...] [El hombre objetivo] es sólo un delicado, hinchado, fino, móvil recipiente formal, que tiene que aguardar a un contenido y a una sustancia cualesquiera para “configurarse” a sí mismo de acuerdo con ellos» (BM § 207).

¹⁷ «La expresión “metáfora” no es utilizada aquí por Nietzsche como *terminus technicus* de la retórica, no sirve para la designación del uso transferido de la palabra, sino en un sentido originario: metafórico es aquí el proceso en el cual las palabras surgen inicialmente» (Patt (1997), p. 92).

¹⁸ No entro en la discusión sobre la adecuación de la descripción de Nietzsche de la filosofía parmenídea, sobre la que Colli escribe contundentemente: «El capítulo sobre Parménides debe ser completamente rechazado» (Colli (1972), p. 917).

existencia como un respirar según analogía humana. De este modo se suprime prontamente el significado original de la palabra: aunque se mantiene para siempre en la justa medida para indicar que el hombre se representa la existencia de otras cosas mediante analogía de la propia existencia, es decir, antropomórficamente, y, en todo caso, mediante una transferencia ilógica» (PTG, p. 847).

El ser de las cosas es asimilado a las propiedades orgánicas humanas, al igual que en los ejemplos paradigmáticos de la metáfora: “pata de la mesa”, “boca del río” o “espalda de la montaña”. La metáfora como antropomorfización designa los procesos primarios y míticos de apropiación de la realidad en tanto que animación de ésta. La realidad pasa a ser así una prolongación del cuerpo y se hace dominable. El dominio a placer del cuerpo es transferido a la realidad y, al igual que el cuerpo es extensión casi inmediata de la voluntad de los individuos, la interacción con la realidad se convierte en una lógica de obediencia de ésta bajo la autoridad del ser humano.

En los apuntes para las lecciones de Basilea, Nietzsche prosigue la caracterización de los rasgos fundadores de la filosofía en tanto que proceso de abreviación. Abreviación significa aquí, que las grandes decisiones de la historia de la filosofía, las atribuciones a conceptos concretos (agua, ser, idea) de funciones estructuradoras de sistemas filosóficos se fundamentan en su totalidad en la precipitación, la confusión y la irreflexión, conformando así un proceso lógico (*logos*) de transferencias míticas. De Parménides y el concepto del ser destaca Nietzsche la transformación metafórico-antropomórfica sobre la que se fundamenta. En el siguiente fragmento, perteneciente a la sección sobre la metonimia, se resalta la transformación metonímica ínsita en el núcleo mismo de la metafísica, en la teoría de las ideas platónica:

«Muy instructiva la transición de *eide* en *ideai* en Platón: aquí la metonimia es la substitución completa de causa y efecto» (KGW II, 4, p. 446)¹⁹.

Con este movimiento, Platón describe las ideas (*ideai*), es decir, aquello que determina y causa las cosas imperfectas, por proyección de las formas de las apariencias (*eide*). El estilo fragmentario de los apuntes para las lecciones no facilita la interpretación de este breve texto. Cabe apreciar, en primer lugar, cierta confusión terminológica: las formas (*eide*), lo primero que se conoce en la percepción sensible, es comprendido en términos platónicos como elemento derivado de las ideas (*ideai*). Para Platón el orden del conocimiento —sólo podemos acceder al mundo si previamente poseemos un conocimiento que nos permite discernir las cosas en él— y el orden ontológico —las formas son derivadas de las ideas— son uno y el mismo. La jerarquía es evidente y las diferencias se expresan en tanto que distancia: de la percepción sensible hasta las cosas hay una gradación del conocimiento. En segundo lugar, cabe preguntarse: ¿Qué significa que las ideas platónicas son el resultado de una transformación metonímica? La metonimia es definida aquí como “substitución completa de causa y efecto”, a saber, lo que parece la causa es el efecto y viceversa. Nietzsche explica el conocimiento de modo opuesto a Platón: el orden del conocimiento se inicia en la percepción de las causas y sólo se llega a las ideas por proyección, inducción, de una unidad en la que se conjugan los rasgos generales de las individualidades. De este modo, se anula todo orden ontológico basado en la anterioridad y superioridad

¹⁹ Según Most & Fries (1994), p. 46, este es el único fragmento sobre la metonimia del § 7 de la lección “Historia de la elocuencia griega” que no ha sido copiado ni de Gerber ni de los textos de Richard Volkmann (*Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Ebeling & Plahn, Berlín 1872) o Leonard Spengel (“Die Definition und Eintheilung der Rhetorik bei den Alten” en *Rheinisches Museum für Philologie* 18 (1863): 481-526) ambos ampliamente citados en el resto de la lección. El antropomorfismo y el origen sensible de las abstracciones consta ya en un fragmento de 1861 a propósito de las reflexiones en torno a un lenguaje originario de la humanidad, el cual «seguramente era pobre en palabras y poseía únicamente los conceptos sensibles (*sinnliche*); las primeras abstracciones, como propiedades de los hombres, recibieron sus nombres de objetos comparables» (“Die Kindheit der Völker” en BAW 1, p. 237)

de las ideas, puesto que se ha demostrado su carácter derivado en el orden del conocimiento. Queda entonces por ver si la substitución de causa y efecto puede ser revertida, a saber, si es posible, una vez se ha mostrado que la verdadera causa son las formas de las apariencias y no las ideas, proponer un nuevo orden ontológico simétricamente idéntico al platónico, un mundo platónico al revés.

No creo que esta sea la interpretación más fructífera de la inversión metonímica de la ontología. Cabe destacar, en oposición con esta lectura que contempla la posibilidad de la reversibilidad de las estructuras fundamentales de la metafísica, que la teoría de las ideas platónicas (entiendo por tal la forma vulgar de Platonismo que Heidegger le atribuye a Nietzsche) sigue una lógica de las continuidades o de los saltos ontológicos que siempre mantienen abierta la posibilidad de ser salvados mediante el conocimiento, es decir, una lógica de la conmensurabilidad entre las distintas formas del ser. Si se subraya este rasgo distintivo del Platonismo²⁰, esto es, la distancia entre las formas de las apariencias y las ideas como una distancia salvable en el conocimiento, entonces es posible oponerle el modelo de la retórica que se encuentra implícito en el texto sobre la substitución metonímica de Nietzsche, sin caer en romanticismos de la reversibilidad. En esta dirección interpretativa escribe Klein: «Lo que para Platón es ontológico, para Nietzsche es retórico»²¹. Y mientras que en la ontología se puede hablar de una oposición entre la verdad y la mentira, la retórica no supone que el hecho de “darle la vuelta” (revolucionar, *Umdrehung*) a una substitución corrija el error de ésta. Esto no es así, en primer lugar, porque la substitución no es un error. En segundo lugar, porque la retórica no opera con conceptos reversibles, y así lo que se dice metonímicamente no es erróneo sino que es una abreviación o una formulación con pretensiones expresivas.

²⁰ Véase N I, pp. 198ss.

²¹ Klein (1997), p. 6.

La transformación metonímica del acto fundacional de la metafísica, es decir, del establecimiento en el reino suprasensible del parámetro para cotejar la adecuación o verdad de lo sensible son reexplicados y transformados por referencia a un artilugio lingüístico y lo que éste comporta, a saber, contingencia e historicidad. «La metafísica surge de la misma estructura del lenguaje, el cual, en un doble movimiento paradigmático de toda originación, sitúa el concepto como esencia y, de modo concomitante, disimula su origen tropológico en beneficio de una estructura mimética, referencial»²².

En VM se encuentran más figuras textuales que apuntarán a la eliminación de todo recurso a la copia, a la semejanza, o a la homogeneidad de las instancias de conocimiento. La transformación e inconmensurabilidad serán los conceptos rectores de la alternativa de Nietzsche a la lógica mantenedora de esencias de la metafísica. Las imágenes utilizadas en VM para ilustrar la comprensión del lenguaje y la apropiación del mundo recalcan el abismo epistemológico insalvable mediante un mero puente comunicador, como el propuesto por la metafísica.

«Se podría pensar en un hombre que fuera completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo modo que este hombre se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, puede ignorar lo que los hombres llaman sonido, así nos sucede a nosotros con el lenguaje» (VM, 879/23).

El sordo que cree saber lo que es el sonido, aun juzgando sólo a partir de sus efectos más derivados, ilustra en general la creencia de los hombres que creen saber

²² Klein (1997), p. 73. Resulta interesante atender aquí al vínculo entre la función relacional de las figuras del discurso, en especial de la metáfora, y la estructura dual (sensible-suprasensible) de la metafísica, presentado por Heidegger en *El principio de razón* (SvG): «La idea de “transferir” (*übertragen*) y de la metáfora se fundamenta en la distinción, si no separación, de lo sensible y no-sensible como dos ámbitos existentes para sí mismos. El establecimiento de esta distinción de lo sensible y no-sensible, de lo físico y no-físico es un rasgo fundamental de lo que se denomina metafísica y que determina decisivamente el pensamiento occidental. Con la comprensión de la insuficiencia de la distinción de lo sensible y no-sensible, la metafísica pierde el rango de pensamiento decisivo. Con la comprensión de lo limitado de la metafísica se suspende también la idea decisiva de la metáfora. En ella se determina nuestra idea de la esencia del lenguaje. [...] Lo metafórico sólo se da dentro de la metafísica» (SvG, pp. 88s.).

algo de la realidad atendiendo al lenguaje. Tras este juicio de valor se presupone que el lenguaje es un medio totalmente distinto a la realidad. Tal presupuesto es expresión de un acceso privilegiado a la realidad vista desde el 'ojo de Dios' y como tal implica que todo intento humano de hacerse con esta perspectiva privilegiada está condenado al fracaso. Todo modo de expresión no es más que una explicitación de su propia insuficiencia.

No obstante, si atendemos a la insuficiencia obviando su referencia implícita a un estado perfecto, suficiente, es decir, si no nos detenemos ante la paradoja o autocontradicción performativa implícita en el hecho de que Nietzsche afirme que el lenguaje es insuficiente para captar la realidad y que realice tal afirmación con la ayuda precisamente de esa instancia a la que le ha negado todo acceso a la verdad; si prestamos atención a la pretensión teórica del texto, en tanto en cuanto intenta presentar una alternativa a un modelo tradicional basado en la confianza relativa en las posibilidades designativas del lenguaje, entonces advertiremos que frente al lenguaje como medio de designación, en VM se propone un lenguaje expresivo. Expresivo de las facultades creadoras del sujeto (de la intuición) y del esfuerzo de superación del abismo entre dos instancias esencialmente distintas: el sujeto y el objeto.

Nietzsche retoma la discusión moderna sobre la dificultad de comunicar entre la res extensa y la res pensante y elude modelos de la mediación entre ellas. La mediación no es posible ya que el presupuesto de la homogeneidad sobre el que se fundamenta es tan indemostrable como el de su opuesto, la heterogeneidad. Para escapar a la red de justificaciones y de excusas que permiten coordinar ambas esferas inconmensurables, se opta en VM por una mediación que acentúe la imposibilidad de toda mediación, una mediación que, en lugar de pretender el mantenimiento de las esencias, apuesta por un esencial despilfarro:

«entre dos esferas absolutamente distintas como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir, una transferencia (*Übertragung*) alusiva, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño» (VM 884/30).

La mediación anhelada por la metafísica es sustituida por la “conducta estética”, siendo el ejemplo de ésta la transferencia, es decir, el proceso metafórico que independiza los resultados de su presunto origen. No se ofrece ningún elemento en ninguno de ambos extremos que permita reconstruir a posteriori de qué modo se ha llevado a cabo la transferencia. La inconmensurabilidad del lenguaje frente a la realidad es una vez más ilustrada mediante otra figura de mediación imposible:

«Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre en ese paso de una esfera a otra mucho más de lo que el mundo empírico revela sobre la esencia de las cosas» (VM 884/30).

Más tarde, en el *Zarathustra*, Nietzsche incluirá consecuentemente el abismo entre sujetos y la comunicación como transmisión siempre trastornada de información al esquema meramente designativo (sujeto-objeto) propuesto en VM:

«Qué dulce es que existan palabras y sonidos: ¿no son palabras y sonidos arcoiris y puentes de apariencia entre lo eternamente dividido?

A cada alma le pertenece otro mundo; para cada alma la otra alma es un transmundo.

Justamente entre lo semejante miente la apariencia más bellamente; ya que el abismo más pequeño es el más difícil de saltar.

Para mí — ¿acaso hay un fuera-de-mí? ¡No hay ningún afuera! Pero eso lo olvidamos con todos los sonidos; ¡que dulce es que olvidemos!

¿No se les ha concedido nombres y sonidos a las cosas, para que el hombre se refresque en las cosas? El hablar es una bella locura: con ella baila el hombre por encima de todas las cosas» (Z III, “El convaleciente”).

3. La falsa oposición de arte y ciencia.

Sobre verdad y mentira ofrece una estructura argumentativa a todas luces dicotómica. A lo largo de todo el texto se articulan dos explicaciones extremas, dos

estrategias opuestas de apropiación del mundo y de mantenimiento en la vida. Las parejas antitéticas responden todas al mismo patrón: hombre intuitivo y hombre racional, arte y ciencia, sueño y vigilia, individualidad y comunicabilidad, extramoral y moral. Ambos extremos contribuyen a la creación de los edificios conceptuales que han de condicionar en adelante todo conato de interpretación del mundo. En un primer momento, la intuición creativa, el espíritu artístico crea libremente las metáforas con la única presocupación de expresarse a sí mismo, de plasmar su individualidad en el mundo: primera transformación. Este material caótico y, esencialmente, incomunicable, de uso individual, es ordenado por el hombre teórico y reconvertido en el engrudo vinculador de las primeras formas de civilización: segunda transformación.

«En la construcción de los conceptos trabaja originariamente el *lenguaje*; más tarde la *ciencia*»
(VM 886/33).

El lenguaje que actúa originariamente debe ser entendido como el proceso de extrapolaciones y traslaciones que siguen una lógica meramente expresiva, no designativa. La intuición que trabaja en el origen pervive tras la edificación de los andamios conceptuales alterando creativamente los esquemas de las abstracciones fijadas por la ciencia. Se trata de dos fuerzas enfrentadas: lo que la ciencia crea y mantiene con esfuerzo es derruido de un sólo golpe por el arte. Mientras que la primera busca el mantenimiento de la vida en común, aunque sea al precio de hacer perdurable una mentira civilizada en detrimento de la auténtica expresión de los individuos, la otra no presta atención alguna a la coherencia de sus manifestaciones ni al sufrimiento que se sigue de su alteración del orden.

Siguiendo con esta lógica de oposiciones, ha sido tradicional avanzar en la interpretación de VM, concediéndole a una de ambas instancias, la ciencia o el arte, un lugar predominante, un papel vencedor por encima de la otra. Tratándose de Nietzsche, parecería evidente elevar el arte a manifestación auténtica y dominadora

y rebajar la ciencia o el conocimiento a cosa derivada y expresión de un espíritu reactivo y esclavo. Según este orden de cosas se ha pretendido mediar entre ambos opuestos hasta lograr su síntesis definitiva, consumada en un predominio de las artes por encima de las ciencias. No parece sin embargo que los párrafos finales de VM hagan referencia a tal estado de cosas: el hombre racional que soporta estoicamente la tormenta sin inmutarse no es necesariamente la imagen del perdedor frente al despreocupado sufrimiento del hombre intuitivo. Ambos son «obras maestras del fingimiento» (VM 38/890) y es sólo en tanto que tal doble fingimiento tiene lugar que se crea el monumento de los conceptos.

Es indudable que entre *El nacimiento de la tragedia y Humano, demasiado humano* se da un desplazamiento de los centros de interés y de las instancias explicativas. El arte y la vida parecen ocupar un lugar preferente en la visión del mundo propuesta en NT, arte y vida serán mediados en la música wagneriana y encontrarán ahí un antídoto frente a la avidez de conocimiento de la ciencia, encarnada en la figura de Sócrates, antítesis del arte y destructor de la tragedia:

«[En Sócrates se reconoce, D. G.] el tipo de una forma de existencia nunca oída antes de él, el tipo del *hombre teórico*, cuyo significado y cuya meta trataremos de entender a continuación. También el hombre teórico encuentra una satisfacción infinita en lo existente, igual que el artista, y, como éste, se halla defendido por esa satisfacción contra la ética práctica del pesimismo y contra sus ojos de Linceo, que brillan sólo en la oscuridad. Si, en efecto, a cada desvelamiento de la verdad el artista, con miradas extáticas, permanece siempre suspenso únicamente de aquello que también ahora, tras el desvelamiento, continúa siendo velo, el hombre teórico, en cambio, goza y se satisface con el velo arrojado y tiene su más alta meta de placer en el proceso de un desvelamiento cada vez más afortunado, logrado por la propia fuerza» (NT, 15)²³.

²³ Jean Paul describe con una metáfora semejante el quehacer científico: «Llegarán décadas [...] en las que química y geogonía y filosofía y política conjuradas tomarán el velo de Isis de la silenciosa y elevada divinidad como una figura misma y a Isis tras ella como nada» (Jean Paul, *Jean Pauls Briefe und bevorstehender Lebenslauf*, en *Werke* vol IV, Carl Hanser, Munich 1962, p. 929).

La mirada inquisitiva de la ciencia sigue imperturbable su búsqueda de la verdad en el substrato, debajo de la apariencia. La ciencia se rige por parámetros de profundidad, de desvelamiento, el arte se conforma con la superficie, con las epidermis de cuerpos huecos. Este estado de cosas se hace manifiesto también en el primero de los cinco prólogos redactados para cinco libros no escritos: “El pathos de la verdad”. Este texto de 1872, que prefigura algunas de las imágenes centrales de VM, ilustra la conformidad del espíritu artístico con la ilusión y la estéril búsqueda de fundamentos no ilusorios por parte del arte, mediante las reacciones de un artista y un científico ante la contemplación de la vida ilusoria de los hombres, “colgados del lomo de un tigre”:

«“Dejadlo colgado”, grita el arte. “Despertadlo”, grita el filósofo en el pathos de la verdad. Pero él mismo se hunde, mientras cree estar agitando al durmiente, en un sueño mágico todavía más profundo – quizás sueña entonces en las “ideas” o en la inmortalidad» (PV, p. 760).

Años más tarde, la preferencia explícita por una figura de la superficie contra una de la profundidad parece verse alterada en HdH. Se lee HdH como la sustitución de una autoridad (Wagner y el arte) por otra (la ciencia). De ahí que nada sea más natural que proyectar conceptos poco ambiguos de arte y de ciencia sobre los textos de Nietzsche, para conseguir una mediación perfecta entre una obra y la otra. Posiblemente un análisis detallado de ambas obras daría como resultado la delimitación recíproca de ambos conceptos en tanto que complementariedad: se llegaría a una acentuación científica de las ilusiones connaturales al arte y a una presentación de los elementos artísticos inherentes a la ciencia.

Sin embargo, arte y ciencia tal y como han sido utilizados en los párrafos anteriores no son más que manifestaciones de la insuficiencia, tópicos que uno lanza para apoyar su línea de argumentación, sin que se haya aclarado previamente el significado de tales expresiones. Así, en lugar de añadir un eslabón más de discurso abstracto sobre dos instancias que sólo pueden ser malentendidas en la

mera citación generalizada de ambas, en lugar de crear una ficción de transparencia de los argumentos presentando como armas arrojadas el arte y la ciencia en una discusión que pocas trazas posee de tener una cosa común, base y destino del hipotético acuerdo, propongo echar una mirada a la reconstrucción heideggeriana de ambos conceptos, atendiendo a la determinación y a las relaciones de exclusión entre ambos en la filosofía platónica.

En las últimas páginas de su curso sobre la voluntad de poder como arte, Heidegger hace referencia a la irreconciliabilidad afirmada por Nietzsche entre el arte y la verdad. Aunque Heidegger toma como punto de partida una sentencia de 1888 (N I, p. 167), me parece que los aspectos distintivos entre el arte y la verdad destacados por Heidegger iluminan el modo de articulación del arte y la ciencia en VM, si bien en esta época no se da una relación tan exclusiva como la señalada a continuación:

«El arte es la más auténtica y más profunda voluntad de apariencia. [...] La verdad, al contrario, es la apariencia consolidada que fija la vida a una determinada perspectiva y la mantiene» (N I, p. 249).

4. *Ser y tiempo: corolario sistemático de Sobre verdad y mentira.*

En un reciente libro, Jesús Conill propone incorporar a Nietzsche «donde le corresponde en el debate filosófico actual, es decir, en la hermenéutica» y prosigue, «el camino de la hermenéutica contemporánea no cuenta a mi juicio, con un único punto de partida en Schleiermacher, sino que este enfoque ha de completarse con el que nos aporta Nietzsche. [...] El método de la interpretación desde Nietzsche alumbró la hermenéutica ontológica más radical, la heideggeriana “hermenéutica de la facticidad”»²⁴. Según Conill, la especificidad del método interpretativo de

²⁴ Conill (1997), p. 101-103. Tal filiación se encuentra también en Vattimo (1985), p. 13.

Nietzsche es explicable desde un desplazamiento hacia el cuerpo del criterio regulador de las interpretaciones del mundo:

«La hermenéutica alternativa de Nietzsche introduce un nuevo comienzo que se enfrenta a la hegemonía de la *conciencia* y del *lenguaje*, tan típica de la filosofía moderna y contemporánea. La hermenéutica *desde el cuerpo* descubre otra raíz y desde ahí ha podido hablarse, por tanto, de otro discurso del método a partir de Nietzsche, que daría como fruto una filosofía del cuerpo frente a las hegemónicas filosofías de la conciencia y del lenguaje»²⁵.

La filiación nietzscheana del concepto de interpretación (*Auslegung*) en el § 32 de *Ser y tiempo* y, en general, en el proyecto de una hermenéutica de la facticidad tal y como es presentada en las lecciones previas a la redacción de la primera gran obra de Heidegger, parece fuera de toda duda²⁶. Es también indudable, como demuestra además Conill, el papel decisivo del cuerpo en la atribución de sentido al mundo y en la consiguiente inclusión del tema corporal al ámbito de la filosofía. No obstante, creo productivo un acercamiento al “giro interpretativo”, que se inicia en VM y es fundamentado teóricamente cincuenta y cuatro años más tarde en *Ser y tiempo*, al hilo de la tematización de la realidad en tanto que entidad accesible a través de un medio simbólico²⁷.

Son múltiples las manifestaciones culturales, existenciales y filosóficas que constituyen el trasfondo respecto al cual debe ser entendido un libro tan complejo como SyT. Entre tal amalgama de tradiciones cabe resaltar la teoría epistemológica tradicional basada en el par sujeto-objeto como uno de los objetivos prioritarios del enfrentamiento de SyT con la tradición. El paradigma basado en la prioridad epistemológica de la mirada (de un sujeto), de la percepción, parte de la base que, si bien es posible que lo percibido sea tan sólo una apariencia del ente real, la

²⁵ Conill (1997), p. 110.

²⁶ Richard Rorty también califica la posición filosófica de Heidegger en SyT de “post-nietzscheana”, aunque lo haga sobre la base de una lectura de ambos autores desde una concepción bastante amplia de lo que él llama pragmatismo (véase Rorty (1991), pp. 1-4.)

²⁷ En la introducción a mi trabajo de investigación *El “giro interpretativo” de la filosofía en Ser y tiempo* (1996) proponía la línea nietzscheana para una mejor comprensión de la radicalidad de *Ser y tiempo*.

adecuación de esta percepción con el objeto percibido vendrá de la mano de una nueva percepción o de un conjunto de percepciones que la verifiquen. Así, la verificación dependerá de otras percepciones de lo mismo que, a su vez, se deben enfrentar a la imposibilidad de determinar en qué medida se trata de las mismas percepciones, ya que esta igualdad del objeto es precisamente la que debe verificarse, planteándose así una de las paradojas inherentes a este paradigma.

Este modelo se basa, de una parte, en la presuposición de la ausencia de instancias mediadoras entre el sujeto y el objeto, es decir, en la inmediatez de la percepción y, de la otra, no contempla la existencia de un conjunto de saberes previos necesarios para orientarse entre la avalancha de percepciones.

El paradigma del comprender y de la interpretación articulado en SyT anula estos problemas e introduce otros. Desde esta nueva perspectiva, las percepciones no surgen de la nada ni, por lo tanto, son la fuente de todo conocimiento, sino que para que, en general, pueda darse una percepción es preciso haber comprendido previamente el mundo. El Dasein no se encuentra en un mundo ajeno y exterior a él, al cual accede procesando los datos de los sentidos, sino que se anula la imagen entre un interior, el sujeto, que debe salir de sí mismo hacia un exterior, la realidad, y se substituye este par conceptual por el ser-en-el-mundo. De este modo, el conocimiento es considerado un fenómeno derivado ya que «es un modo de ser del Dasein como ser-en-el-mundo, que tiene su fundamento óntico en esta estructura de ser» (SyT, 61/74).

La percepción como fuente de conocimiento, como mediación no mediada del interior con el exterior, pierde su función principal y en su lugar se presupone un acceso siempre interpretativo o comprensor, es decir, mediado, al mundo y a los entes. Esta relación no es inmediata, ya que no sigue el modelo de la percepción, según el cual ésta surge de la nada y se enfrenta sin prejuicios ni preconcepciones al mundo, sino que todo acceso sensitivo al mundo ha sido previamente estructurado:

para que se pueda hablar de mundo en general es preciso que éste *antes* haya sido ya comprendido.

Son varios los conceptos introducidos por Heidegger para explicitar la esencia mediada de lo que la tradición de la epistemología metafísica explicaba como un mero intercambio no traumático entre el sujeto y el objeto. Los existenciaros (comprender, encontrarse y habla) configuran el mundo e imposibilitan, de hecho reducen al absurdo, la idea de una percepción más allá de o anterior a un mundo siempre ya comprendido.

Quién sea el protagonista de SyT, el tan citado *Dasein*, es cuestión harto discutida, aunque en ningún caso se le pueden atribuir las prendas propias del sujeto. El *Dasein* es para unos un individuo, para otros una entidad supraindividual, colectiva. Sin entrar en la discusión, creo que las instancias culturales más allá del individuo constituyen el polo hacia el que debe gravitar la correcta comprensión de SyT. Es decir, pese al lugar fundacional y a la naturaleza cuasi-trascendental de los existenciaros heideggerianos, la cultura brinda el marco de sentido en el cual se despliegan los existenciaros y sus concreciones ónticas (interpretación, estado de ánimo y lenguaje). La estructura conceptual que en primer lugar posibilita el acceso al mundo, a uno mismo y a los otros viene dada por el estado cotidiano de interpretado (*alltägliche Ausgelegtheit*). La constitución del mundo como todo de significados siempre ya interpretados, se retrotrae a la interpretación cotidiana, la cual, al ser pública (*öffentlich*), o sea, compartida en igual medida por todos, es reconocida como garante y condición de posibilidad de la objetividad de la experiencia.

«El uno (*das Man*)... determina lo que se “ve” y cómo se “ve”» (SyT, 170/189).

El estado público de interpretado, la opinión pública, ha creado una realidad en la que el *Dasein* se instala, a la que se acopla. Este estado ha decidido ya aquello

que “se dice”, los problemas y las preguntas que dirigen la “opinión pública” y la autointerpretación de cada uno:

«*El dominio del estado público de interpretado* ha decidido incluso ya las posibilidades en punto a estados de ánimo, es decir, la forma fundamental en que el *Dasein* se deja afectar por el mundo» (SyT, 169s./189).

Toda manifestación se realiza sobre la base de un mundo siempre ya interpretado, todo proyecto se encuentra siempre ya situado (*geworfener Entwurf*), y de modo tal que ya ni siquiera se puede presuponer una realidad subyacente a toda interpretación. Lo que hay es la cultura, la segunda naturaleza, el acervo de saberes y prácticas, el estado cotidiano de interpretado y toda comprensión o interpretación se produce «en él, por él y contra él» (SyT, 169/189).

La centralidad del mundo tal y como se nos da, a saber, siempre ya interpretado, se contrapone al aséptico mundo de las relaciones entre sujeto y objeto. El sujeto contemplador de una realidad carente de significados y de valores que se enfrenta con una mirada desprejuiciada a los objetos que le rodean es sustituido por el *Dasein*, instancia que siempre ya ha comprendido los entes intramundanos y que sólo puede interpretarlos en relación a un saber previo que ya ha determinado las posibilidades de interacción con el mundo. Al *Dasein* fáctico le viene al encuentro un mundo estructurado simbólicamente, de modo que «nuestro acceso a lo ‘intramundano’, en cuanto tal, está mediado y posibilitado por la comprensión del sentido inherente a nuestro ‘ser-en-el-mundo’ [...] aquí se expresa [...] la ‘preeminencia del significado sobre la referencia’ –en la medida en que sólo mediante aquél es posible ésta»²⁸. La referencia, lo que el paradigma de la consciencia denominaba ‘sujeto’ o ‘realidad’, pasa a ser un conjunto vacío, una variable en una ecuación que cada estructura simbólica (cada lenguaje) resuelve

²⁸ Lafont (1993), p. 72.

según su propia lógica interna, «una x que es para nosotros inaccesible e indefinible» (VM 880/24).

La esencia situada o arrojada del individuo en un mundo que se le presenta desde un principio con una estructura determinada y la fundamentación de esta estructura en una cultura no reductible a parámetros científicos, es decir, parámetros orientados únicamente hacia la objetividad, son elementos comunes a SyT y VM. En VM se afirma que las cosas en el mundo sólo son accesibles en tanto que les precede un proceso de discriminación de las diferencias que concluye en una esquematización lingüística de la realidad. Tal afirmación se corresponde con el mundo siempre ya interpretado y simbólicamente estructurado de SyT.

El origen de la discriminación en una serie de procesos denominados retóricos, destinado a subrayar la falsificación llevada a cabo durante la historia de la filosofía, es sistematizado por Heidegger en el rechazo a las estrategias objetivistas del paradigma centrado en la percepción. Incluso la denuncia, característica de la crítica a la cultura inherente al par conceptual propiedad-impropiedad (*Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*)²⁹, autenticidad-inautenticidad, presente en SyT, es un reflejo de la crítica extramoral de Nietzsche a un mundo presuntamente moral y del anhelo nietzscheano de una reapropiación intuitivo-creativo-artística (metáforas vivas), o sea, auténtica, del esclerotizado mundo de metáforas muertas.

No obstante, la estructuración sistemática llevada a cabo en SyT esclarece algunas inseguridades y mezclas conceptuales presentes en VM. Una de las confusiones que dificulta en mayor medida el entendimiento de la compenetración

²⁹ A pesar de las pretensiones de neutralidad ontológica elevadas por Heidegger: «Con respecto a los aludidos fenómenos [el estado de abierto del “uno” y las formas cotidianas del habla, del ver y de la interpretación] puede no ser superflua la observación de que la exégesis tiene una mira puramente ontológica y está muy lejos de ser una crítica del *Dasein* cotidiano bajo el punto de vista moralizador y de tener aspiraciones propias de una “filosofía de la cultura”» (SyT, 167/186).

de ambos textos es el estatuto descriptivo y prescriptivo que les parece corresponder respectivamente. El estilo descriptivo de SyT, es decir, su presentación de la realidad humana en términos fenomenológico-hermenéuticos, consiste en ofrecer una imagen alternativa, una nueva manera de definir el intercambio entre el sujeto y el mundo que le rodea. En cambio, VM no se define claramente por una descripción de los estados de cosas, de la acción combinada de las intuiciones y la ciencia para configurar el mundo. En gran parte de los casos, VM parece adoptar un espíritu de denuncia de los modos tradicionales de hacerse con la realidad, modos antropomórficos, aunque tras este espíritu de crítica se hace difícil observar una alternativa y, en caso de que se encuentre tal, ésta no ofrece una perspectiva descriptiva sino prescriptiva. Nietzsche no pretende dar una imagen definitiva de la realidad o de la existencia humanas, sino ofrecer una serie de elementos que deberían formar parte de la imagen humana del mundo, lo cual ha de conducir a una refutación de las auto-interpretaciones de la metafísica. En el siguiente capítulo, trataré de la acentuación del estatuto prescriptivo de los textos de Nietzsche llevada a cabo por Heidegger.

Pero por lo que se refiere a la “corrección” sistemática de VM en SyT, es pertinente comparar el proceso esencialmente transformador que se sitúa en el origen del lenguaje según VM con la imposibilidad de recurrir a una transformación previa que en todo momento se basa en el presupuesto de una realidad subyacente susceptible de ser transformada tal y como es presentado en SyT. En ambos libros se afirma que el lenguaje no debe ser retrotraído a un origen teórico o científico, sino que aquello que ha guiado desde un principio la apropiación del mundo y que, por consiguiente, debe ser tomado en consideración a la hora de valorar las capacidades designativas del lenguaje, es su anclamiento como modo de expresión que no busca la objetividad ni la equivalencia simétrica entre cosas y palabras. El paradigma del lenguaje, según el cual a cada palabra le corresponde una cosa y

viceversa, esto es, la visión teórica del lenguaje, parte de una imagen científica de un lenguaje desmundanizado, derivado. Así, para Heidegger:

«Lo relativo al significado (*Bedeutungsmäßiges*), o sea, la expresión en palabras, no debe ser sin más teórico o mera significación objetual, sino que es originariamente vivido, *premundano o mundano*. Lo fundamental de estas funciones de significado pre-mundanas o mundanas es que expresan caracteres de advenimiento, es decir, van junto a la vivencia, viven en la vida misma y llevan en sí su origen»³⁰.

Esta vivencia en la que se enraíza el lenguaje es concebida por Nietzsche como momento ya derivado, e incluso se puede decir que de la afirmación del carácter derivado del lenguaje se sigue que la posibilidad de revertir la transformación originadora de la derivación es contemplada por Nietzsche, lo cual será discutido en la siguiente sección. Para Heidegger no tiene sentido contemplar la realidad como momento previo sobre y tras el cual se edifica el mundo como plexo de significados (*Bedeutsamkeit*). La hermenéutica fenomenológica de SyT parte de una consideración de los entes en tanto en cuanto le vienen al encuentro al Dasein, esto es, siempre bajo una interpretación, siempre como algo que posee un sentido, siempre en un mundo. No se trata de conseguir un acceso no mediado a los entes, sino de acceder a la facticidad. Este procedimiento es ejemplificado en la famosa vivencia de la cátedra:

«Entrando en el aula veo la cátedra. Vamos a prescindir de formular la vivencia lingüísticamente. ¿Qué veo “yo”? ¿Superficies marrones, que se cortan en ángulos rectos? No, veo algo distinto: una caja, de hecho bastante grande, y otra más pequeña encima de la primera. De ninguna manera, veo la cátedra, desde la cual debo hablar. Ustedes ven la cátedra, desde la que se les dirige la palabra, desde la que yo ya he hablado. En la vivencia pura no hay ninguna relación de fundamentación, como si viera primero superficies marrones que se cortan, que se me dieran posteriormente como caja, como pupitre, como púlpito académico, como cátedra, como si lo propio de la cátedra se pegara, por decirlo así, sobre la caja como una etiqueta. Todo esto es interpretación mala y equívoca, es desviación de la pura mirada al interior de la vivencia (*Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis*). Podemos decir que veo la cátedra de

³⁰ Heidegger (1919), p. 117

golpe; no la veo de forma aislada, la veo demasiado alta para mí. Veo un libro sobre él, inmediatamente como algo que me molesta (un libro, no un número de hojas estratificadas salpicadas de manchas negras), veo la cátedra en una orientación, con una iluminación, sobre un trasfondo. [...] Este objeto que todos percibimos, tiene en cierta medida el significado determinado “cátedra”»³¹.

La vivencia de la cátedra le sirve a Heidegger para ejemplificar que siempre vemos «la cosa pegada a (*behaftet*) un significado». Aún cuando no sepamos en qué contexto enmarcar el objeto que nos viene al encuentro, por ejemplo, cuando tratamos con algún útil del cual desconocemos su aplicación, lo seguimos comprendiendo «como un algo con el cual no sabemos qué hacer». Nietzsche parte también de que el mundo es siempre ya un conjunto de interpretaciones, pero mantiene, ni que sea conceptualmente, la idea de un estado previo o de una cosa en sí o de una intuición primaria que puede ir más allá o más acá de lo que se ha consolidado, de aquello que entendemos, esto es, de aquello que podemos entender.

5. Tras *Sobre verdad y mentira.*

La sistematización de la teoría nietzscheana de la transformación que Heidegger lleva a cabo en SyT incluye elementos garantizadores de la intersubjetividad de la experiencia que no se encuentran presentes en una lectura radical de VM, como la realizada por Paul de Man. Antes ya he apuntado a la desaparición del vínculo con el mundo que se sigue de la acentuación de la retórica y que desemboca en una afirmación de la autoridad del lenguaje en base únicamente a «los dispositivos intralingüísticos de las figuras»³². Si tal autonomía de los signos frente a la realidad es llevada hasta sus últimas consecuencias, se llega inevitablemente a un mundo indiferenciado, a una realidad que no es más que una

³¹ Heidegger (1919), p. 71.

³² De Man (1979), p. 106.

masa informe y a la cual no se puede acudir para confirmar o rechazar las proposiciones realizadas sobre pretendidos estados de cosas. Una vez el devenir ha quedado reducido a su fijación en conceptos de tal manera que éstos se han independizado de toda referencia intramundana que les preste sentido y a la cual designan, entonces se dan únicamente dos alternativas: o bien aceptar la existencia única del símbolo creado, de la palabra (tal es la opción ofrecida por Paul de Man) o bien anhelar una percepción privilegiada o no contaminada por los modos mantenedores de la existencia, una percepción de la realidad como caos.

Tal alternativa es ilustrada por el siguiente experimento mental: Imaginemos la vida de alguien que no se debe preocupar ni de conseguir alimento ni de trabajar o de producir algo para mantenerse y que puede vivir sin otra ocupación que la contemplación de su entorno. Imaginemos que el mundo de nuestro personaje no es otro que un inmenso jardín botánico que ha sido previamente clasificado, ordenado y cuidado y que se mantiene en su perfección sin necesidad de trabajo humano. La vida de tal persona consiste en pasear por el jardín y contemplar las plantas, las flores, los árboles y los arbustos perfectamente clasificados y etiquetados con un pequeño letrero claramente legible con el nombre en latín de cada especie. Son dos las posibilidades de contemplación filosófica que le quedan a nuestro protagonista, a quien debemos suponer totalmente lego en botánica y en latín, conocedor únicamente del castellano y, eventualmente, de alguna otra lengua moderna. En caso de que tienda naturalmente hacia las letras, lo lógico será que a lo largo de sus paseos contemplativos se entretenga escrutando los letreros y que con el paso del tiempo comience a deleitarse combinando los nombres, escuchando su musicalidad, creando poemas o buscando un orden siempre aleatorio y cada día renovado de las series de conceptos: *hygrophilia corymbosa*, *cryptocoryne*, *pavonia praeramosa*, *leuconeura*, *coccoloba*, *dion edule* var *edule*, *zamioculcas*, *sanchezia nobilis*, etc. En el caso de que este personaje se vea más atraído por los colores y las formas de

la realidad que le envuelve, es posible que se dedique a buscar familiaridades imposibles y combinaciones improbables entre las plantas, hasta crear un orden libertario y caduco a base de parentescos caprichosos, surgidos de una mirada no educada a reconocer figuras diáfananamente delimitadas, sino conforme a las apariciones singulares, no adiestrada en la suposición de la igualdad en el tiempo de las cosas consigo mismas, sino embobada ante la aparición de diferentes especies vegetales en un mismo lugar a medida que va cambiando la luz.

Encontramos ejemplos de la primera opción (que se corresponde con el reino de los significantes afirmado por Paul de Man) en la poesía sonora de Oliverio Girondo, Albert Roig o Ernst Jandl, cuyas producciones más extremas consiguen el encantamiento de la mera sonoridad de los significantes, siempre controlado por la alusión más o menos lejana, más o menos privada, a un significado que surge tanto de la posición paradójica de una preposición cuanto de la unión de dos palabras incompletas o no (gristenia, noctivozmusgo, noctívagos, plurinterroído, pllellagar, noes que noan y plurimononoan al morbo amorfo noo, etc.). Los poemas que siguen este modelo creativo ilustran las posibilidades inherentes a las palabras, posibilidades que, siguiendo la determinación nietzscheana del origen del lenguaje, han sido predeterminadas en la transformación metafórica y metonímica que se esconde tras toda palabra y que se hace manifiesta en el desplazamiento de ésta fuera de su marco de actuación usual. El desplazamiento altera el orden que presta sentido a la palabra, pero ilumina en un mismo movimiento el conjunto de significados y de alusiones que permanecían dormidas en las palabras que han sido desplazadas y que de repente salen a la luz. La creación simultánea de extrañamiento y comprensión que se produce mediante el desplazamiento y la transformación es una imagen reflejada de los procesos originarios de apropiación de la realidad y una ilustración de la aleatoriedad de éstos.

La segunda alternativa equivale a la realidad que habita “Funes el memorioso”³³, el personaje del cuento de Borges. Para Funes no existen conceptos y toda impresión de los sentidos posee tal singularidad que merecen un recuerdo y una palabra propias: «Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado» (489). Funes habita en un mundo desordenado, desorbitado, no resumido: «Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero» (488). Funes es un obtuso incapaz de realizar el salto de la pluralidad a la unidad, que Platón propone en la *República*, citada aquí de la traducción de Heidegger: «Una multiplicidad y muchas cosas ven aquellos que miran con ojos obtusos, en contraposición con aquellos que miran con agudeza»³⁴. La realidad habitada por Funes no posee identidad, ni principio de contradicción, es un río de sensaciones almacenadas por una memoria también estructuralmente amorfa. No se puede hablar de una apropiación del mundo mediante la memoria, ya que lo que se da es una igualdad entre ambos. Mientras que la apropiación presupone que la realidad es convertida en un producto con el cual es posible interactuar, la mente-río de Funes es una con la realidad, no proyecta orden sino que es absorbida por el caos. La mente de Funes representa el anhelo frustrado de contemplar la realidad antes de que ésta sea poseída por las estructuras de sentido, antes de que sea mediada por símbolos no susceptibles de ser interpretados *ad infinitum*. Frente a la mente-río, el hombre intuitivo creador de metáforas en VM, el individuo que se expresa mediante metáforas organizadoras del mundo representa un proceso enormemente derivado y complejo. El mero reflejo de la mente de Funes carece de la abstracción que caracteriza los procesos metafóricos y metonímicos de expresión y de compartimentación de la realidad. El

³³ Borges (1944).

³⁴ Rep. 596a en N I, p. 210.

mnemonista es incapaz de olvidar las singularidades de cada percepción, se queda prendado de los detalles, mientras que metáfora y metonimia consisten precisamente en la acentuación de unos detalles y en el olvido de otros. El mnemonista es incapaz de entender cualquier generalización y por tanto no se puede hacer con las metáforas. Así lo atestigua el psicólogo ruso Luria en su relato sobre el prodigio de memoria 'S.', el personaje histórico en el cual podría haberse basado Borges en su cuento sobre Funes. La prodigiosa facultad de recordar de S., que con los años se convirtió en mnemonista profesional realizando exhibiciones por medio mundo, le dificulta en contrapartida la interacción normal con el mundo. Su memoria sinestésica le mantiene anclado en los cambios y le impide el acceso al reconocimiento de las unidades que subyacen a éstos:

«S. se quejaba a menudo de que tenía una mala memoria para los rostros: “Son tan cambiantes” decía. “La expresión de una persona depende de su estado de ánimo y de las circunstancias que se dan cuando te lo encuentras. El rostro de la gente cambia constantemente; sus variedades de expresión son las que me confunden y hacen que me sea tan difícil recordar rostros”»³⁵.

El mnemonista no posee conceptos abstractos: tiene que verlo todo, si no lo ve no lo entiende, de ahí que no pueda entender conceptos como “nada” o “infinito”. Igualmente, la unión sinestésica de imágenes, de sabores e incluso de sensaciones táctiles le complica enormemente la tarea de comprender metáforas, ya que éstas, como se encuentran por ejemplo en la poesía, sugieren ideas y no imágenes, o, por lo menos, esto es lo que se puede concluir tras la constatación de Luria de las dificultades de S. para comprender y relacionarse con discursos poéticos.

Funes, 'S.' y lord Chandos son incapaces de pensar, ya que «pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no

³⁵ Luria (1968), p. 64. Lord Chandos, el personaje de Hofmannsthal, es otro ejemplo, de percepción no mediada de la realidad.

había sino detalles, casi inmediatos» (490). La organización de la realidad propuesta en VM supone un paso más allá de la inmediatez y de la inmanencia de las mentes de los memoriosos con la realidad. En la medida en que no perciben la realidad antropomórficamente, los memoriosos no son seres humanos y encarnan la alternativa romántica y pre-lingüística de acabar con todos los errores del saber demasiado humano. En comparación con la pervivencia de los detalles de los memoriosos, Funes describe así su existencia antes del accidente que detonó sus capacidades mnemónicas: «Él había sido lo que son todos los cristianos: un ciego, un sordo, un abombado, un desmemoriado. [...] Diecinueve años había vivido como quien sueña: miraba sin ver, oía sin oír, se olvidaba de todo, de casi todo. Al caer, perdió el conocimiento; cuando lo recobró, el presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido, y también las memorias más antiguas y más triviales» (488). Los memoriosos son una imagen de la limitación y pobreza de nuestra experiencia cotidiana del mundo, pero son también, a pesar de la sorprendente facilidad de S. para desenvolverse en la realidad, monstruos incapaces de fundar cultura. Borges apunta la ambigüedad de Funes: medio demonio, más cercano al ojo de Dios que al de los hombre, y medio tullido:

«Pedro Leandro Ipuche ha escrito que Funes era un precursor de los superhombres: “Un Zaratustra cimarrón y vernáculo”: no lo discuto, pero no hay que olvidar que era también un compadrito de Fray Bentos, con ciertas incurables limitaciones» (485).

6. La fábula.

Más arriba me preguntaba si VM debe ser leído como un texto prescriptivo o descriptivo, si propone una futura nueva interpretación del conocimiento y del lenguaje o si describe los estados de cosas en el mundo intersubjetivamente compartidos. Tal cuestión puede ampliarse de modo que quede también en suspenso si, en general, se puede hablar de VM como de un texto filosófico o de un

ensayo, o si contrariamente se trata de un texto de ficción, o sea, ni descriptivo ni prescriptivo, sino expresivo e imaginativo. La lectura que, por ejemplo, lleva a cabo M. Clark no se para en mientes sobre el estatuto del texto: se lo atribuye a un filósofo y, por lo tanto, lo lee filosóficamente, es decir, buscando cuales son las tesis afirmadas en el texto y qué argumentos se dan para apoyar éstas. Tal procedimiento de lectura es perfectamente lícito e incluso aconsejable, puesto que parte de la decisión de que el autor tiene algo que decir que puede tener un valor filosófico y que podrá ser reducido a una serie de proposiciones teóricas consistentes entre ellas. Nada que objetar.

Pero cabe la sospecha que, precisamente el proceso de reducción del texto a tesis filosóficas sea, valga la redundancia, en exceso reduccionista. Cabe la posibilidad de que la ansiedad filosófica por encontrar las claves o tesis del texto se encarne en cierta precipitación y falta de atención a sus particularidades textuales. Como dice Hillis Miller: «En tanto en cuanto el lector cree que posee una lectura clara, distinta y coherente del ensayo, ha olvidado una parte importante de éste»³⁶. Warminski también es de la opinión que todo acercamiento interpretativo al texto cae en un autoengaño, dado que la estructura paradójica y autoreferencial de VM parece eliminar toda posibilidad de apropiarse de modo conclusivo y en pocas frases de lo específico de sus argumentos. Warminski señala que el texto nos pone trampas objetivantes, con apariencia de objetividad, las cuales deben ser evitadas, y concluye que no es posible hacer nada más que leerlo, que no se presta para nada ya que es absorbido por su propia insolubilidad. Tal procedimiento —que podemos calificar sin demasiadas dudas de anti-hermenéutico, en la medida en que anula toda posibilidad de comprensión y la explica en términos de lectura, quedando abierto lo que esto pueda significar— se contenta con afirmar la paradoja mayúscula que

³⁶ Hillis Miller (1981), p. 52.

supone la existencia de un texto auto-destructor de sí mismo y de sus lectores y no parece tomar nota de la parálisis de la reflexión que indefectiblemente va ligada a sus conclusiones.

Vuelvo sin embargo a intentar la exégesis de VM atendiendo al inicio del texto por encima del cual salté anteriormente apresurado como iba en busca de cuestiones filosóficas. Es conocida la presentación fabulada de VM:

«En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que astutos animales inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y mendaz de la 'Historia Universal': pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los astutos animales hubieron de perecer. —» (VM 17/875).

El guión largo (*Gedankenstrich*) al final de la fábula indica que ésta ha finalizado, que lo que le sucede ya no se halla bajo su sino. Finaliza la ficción y se inicia la reflexión sobre el conocimiento, como si la fábula no fuera más que un epígrafe, una ilustración de lo que a continuación se presentará de modo objetivo. El texto prosigue:

«Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza» (íbid.).

Comienza la disquisición sobre la enseñanzas de la fábula, se produce efectivamente el tránsito hacia un estilo ensayístico. No obstante, la siguiente frase anula la transición, acaba con la objetividad y retoma lo ficticio:

«hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada» (íbid.).

El relato de ese "alguien" inventor de la fábula prosigue. El resto del texto ya no se puede desprender del sino con el que se ha abierto. Se trata de una perspectiva no localizada, no situada, no arrojada (*geworfen*), sino de la historia de la humanidad contada por alguien imparcial, más allá de las diferencias morales que los animales inteligentes pueden haber inventado, más allá del bien y del mal. Este

mismo fragmento se encuentra ya en el primer prólogo para cinco libros no escritos de 1872, “Sobre el pathos de la verdad”, un año antes de la redacción de VM. En este texto (PV), se identifica al “alguien”:

«Quizás un demonio (*Dämon*) insensible no sabría decir de todo aquello que nosotros denominamos con orgullosas metáforas “historia mundial” y “verdad” nada más que estas palabras: En algún apartado rincón...» (PV, p. 759).

El demonio insensible es la figura semidivina, trascendental, por cuya boca conocemos lo exiguo y caduco de nuestros más elevados conceptos e ideas, lo ciega, sorda, abombada y desmemoriada, como diría Funes, que es nuestra realidad. La perspectiva adoptada por el narrador ilustra el gesto originalmente filosófico de elevarse más allá de la perspectiva de rana de los hombres, para adoptar una visión de conjunto, en lo posible desarraigada de todo vínculo demasiado humano. Justamente lo que se niega en la continuación del texto, a saber, que toda visión humana se encuentra condicionada por la cortedad de miras de los individuos y de las instituciones fundadas por éstos. De nuevo, el narrador del texto se otorga la perspectiva que es negada a lo largo del propio texto. Por eso se postula la naturaleza semi-divina del observador, para evitar la autoreferencialidad de lo afirmado por el texto. No obstante, sabemos que el narrador que posee acceso a la percepción propia de un ojo divino no es otro que Friedrich Nietzsche, el profesor de filología de la universidad, no un demonio.

El recurso a un médium no es una novedad, los mitos platónicos poseen la misma función retórica, consistente en introducir un discurso que permita finalizar con las dudas propias de toda inquisición anclada siempre en la contingencia del momento dado³⁷. Nietzsche ya alude en las lecciones de retórica a la utilización de este recurso retórico en la obra de Platón, quien, a pesar de su aparente estricta

³⁷ «La genealogía del lenguaje basada en las ciencias de la naturaleza es un *mito* en el sentido platónico del término. No eleva la pretensión de ser verdadero — ¿cómo podría querer ser verdadero un texto que declara que la verdad es mentira? El mito habla más allá de la verdad y la mentira, las cuales pertenecen a los logos» (Borsche (1994), p. 127).

división entre el saber y la opinión, admite el uso de imágenes o mitos para agilizar la comprensión del texto, para acelerar el ritmo lento de la mayéutica. Se condensa así otro de los elementos autoreferenciales de VM: la acusación de antropomorfismo, es decir, de uso de figuras retóricas en el núcleo mismo de lo que más tarde eleva la pretensión de conocimiento objetivo. Tal acusación es llevada a cabo por recurso a un mito y no mediante la argumentación objetiva. La autoreferencialidad muestra, por lo menos en este caso, trazos de consistencia, ya que no se recurre a la objetividad que después será negada, sino que se explicita retóricamente lo retórico. Igualmente, la adopción explícita de una perspectiva casi divina se puede considerar una ilustración de las estrategias falsamente objetivantes adoptadas tradicionalmente por la filosofía.

Si consideramos, así pues, VM bajo la influencia del mito con el que se abre el texto, esto es, si leemos VM como una breve pieza narrativa, y extendemos las premisas habituales de este género (el uso indiscriminado y con fines expresivos o ilustrativos de las figuras del lenguaje) a los contenidos del texto, entonces carece de sentido considerar que lo metafórico se configura por referencia a un estado previo no metafórico, a una literalidad previa, que la transformación presupone la alteración de algo no transformado³⁸.

Pero la lectura de VM bajo la perspectiva abierta por la fábula inicial tiene consecuencias más radicales todavía. ¿Nos encontramos ante un texto de ficción? La retoricidad explícita y consciente de VM, «¿nos conduce a una glorificación de la literatura por encima de la ciencia o, como se pretende en algunos casos, a una

³⁸ Se trata de una inversión de lo figurado y lo literal tal y como son habitualmente considerados en las teorías de la metáfora desarrolladas por la filosofía analítica del lenguaje, en las cuales cabe enmarcar la siguiente afirmación de Clark en espíritu crítico con la interpretación de Paul de Man de VM: «Tanto la creación como la interpretación de metáforas parecen depender de la habilidad de usar el lenguaje de modo no metafórico» (Clark (1990), p. 70). El tratamiento de las figuras del lenguaje y, en especial, de la metáfora en el presente trabajo no se entiende en clave crítica con las teorías de la metáfora de procedencia analítica (Davidson, Beardsley, Black, Hesse, Richards, etc.), puesto que en la obra de Nietzsche la metáfora es analizada metafóricamente, o sea, como paradigma de toda transformación centrada en la heterogeneidad.

concepción puramente literaria de la filosofía?»³⁹ ¿Cabe seguir leyendo los textos de Nietzsche desde una pretensión propia de la *reflexión* filosófica? ¿Se trata de un texto edificante? ¿No es acaso posible ampliar la reducción literaria de la filosofía en VM a la totalidad de los discursos teóricos?

Habermas escribe a propósito de estas cuestiones: «Tan pronto como tomamos en serio el carácter *literario* de los textos de Nietzsche, la adecuación de su crítica de la razón será enjuiciada según criterios de éxito retórico y no de consistencia lógica. Una crítica tal adecuada a su objeto no se dirige inmediatamente hacia la red de vínculos discursivos, a partir de los cuales se construyen argumentos, sino hacia las figuras creadoras de estilo que deciden sobre las fuerzas literariamente iluminadoras y retóricamente ilustradoras de un texto. En la misma medida en que una crítica literaria que en cierto modo meramente *continúa* el proceso literario de sus objetos, no deviene ciencia, una deconstrucción, en sentido amplio, que procede como crítica literaria, de los grandes textos filosóficos, no obedece a los criterios de las tareas resolutoras de problemas, puramente cognitivas»⁴⁰. Es conocida la estricta división habermasiana entre los textos que abren mundos (literatura) y los que tratan cognitivamente de los estados de cosas en el mundo (filosofía, teoría). O lo uno, o lo otro. Desde una alternativa con tales pretensiones normativas no es de extrañar que todo intento iluminador de estados de cosas mediante paradojas o aparentes contradicciones sea reducida por Habermas a escombros con una breve alusión al principio de no contradicción, el cual alcanza su más elevada encarnación en la “autocontradicción performativa”, el verdadero bulldozer de los últimos representantes de la escuela de Frankfurt. En el campo opuesto, la retórica y la paradoja son ejemplares de la economía de los principios, puesto que la mera referencia a lo paradójico o metafórico de una

³⁹ De Man (1979), p. 113.

⁴⁰ Habermas (1985), p. 222.

constitución de sentido, la simple acentuación de una partícula mínima del texto, permite derrumbar de un soplido al más sesudo de los edificios conceptuales. La alternativa ofrece maquinarias idénticas en potencia en sus dos extremos, así como idéntica desidia por revisar sus presupuestos fundamentales.

Intentar una mediación de ambos extremos, una lectura que sintetice sus ventajas y anule su cortedad de miras, es una tarea tentadora, aunque quizás toda mediación sintética no pueda evitar la repetición sin pausa de los mismos gestos reduccionistas. Quizás se deban alternar ambas perspectivas, buscando así la autocorrección mutua de sus respectivas deficiencias. En cualquier caso, se puede afirmar que la oposición de lo reflexivo y lo retórico, o mejor, la colisión entre ambos, se produce en el ámbito de la lectura de los textos nietzscheanos. En los textos de Nietzsche, entre los cuales VM representa un caso paradigmático, se elevan simultáneamente dos pretensiones, se combinan dos gestos: de una parte, el gesto eminentemente filosófico de crítica de todo aquello que no ha pasado por el filtro de la inquisición (sea racional o meramente interrogativa); de otra, la despreocupación por la contradicción mediante la cual Nietzsche mismo lleva a cabo tal inquisición, a saber, la adopción de un ojo de Dios, de un ser por encima del ser humano (demonio, superhombre), de una perspectiva imposible, desde la cual es posible enjuiciar, más allá del bien y del mal, extramoralmente, lo que la razón situada e histórica ha puesto. El segundo gesto anula las pretensiones de validez elevadas por el primero, de modo tal que las críticas realizadas desde la inquisición son cortocircuitadas. Heidegger se centrará en las consecuencias debilitadoras para la filosofía de Nietzsche de este segundo gesto: la perspectiva divina o semi-divina tiende a observar la realidad como un conjunto de proyecciones muy humanas, desde las alturas todo producto humano no es más que la manifestación de una

carencia⁴¹. La denuncia de los antropomorfismos, la reivindicación del retorno a los seres humanos de todo aquello que le han prestado al mundo (que se estudiará en el siguiente capítulo), no puede ser considerada sin más mediación como un elemento discursivo-reflexivo del texto de Nietzsche, sino que quizás sea su carácter experimental y estratégico hacia donde debemos dirigir la mirada para comprender la especificidad del texto de Nietzsche, evitando así la alternativa: literatura - filosofía. Es, sin duda, un mecanismo literario lo que ha de permitir adoptar, a título experimental, una mirada imposible. El recurso a la mirada no mediada surge de la consciencia del carácter situado de la razón (consciencia lingüística) y, por lo tanto, pese a que comparte el gesto totalitario de la tradición filosófica objetivante, su lógica es otra: no se otorga una autoridad incondicionada y se manifiesta explícitamente como fábula. Iniciar con una fábula, por lo tanto, no nos ha de conducir a la indiferencia de las posibles interpretaciones de lo que sucede a esta fábula, o sea, a la indiferencia propia de las diferentes interpretaciones de un texto literario, cuyo éxito sólo se puede medir por criterios de éxito estético o argumentativo, pero no exclusivamente reflexivo-filosófico. La fábula no implica el fin de la filosofía como filosofía, ni el reinado de la filosofía como arte expresivo. Muy mesiánico habría que ser para proceder de este modo con base en un único texto. Me conformo con apuntar que, por lo menos en VM, la fábula que predetermina al texto desde su inicio no aleja definitivamente a éste de las pretensiones propias de la filosofía (entendiendo aquí por ésta, la disciplina que plantea cuestiones del tipo “¿Qué es el conocimiento?”), sino que las desplaza hacia un lugar en donde las preguntas son consideradas como experimentos, tentativas

⁴¹ Es conocida la tarea impuesta por Nietzsche a los filósofos de devenir «hombres del más allá», para lo cual han de elevarse por encima de su tiempo, han de superar en sí su actualidad. Tal movimiento es usualmente explicado mediante metáforas de la altura, como los conocidos «¡3000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre las cosas humanas!» (KSA 9, 11 [141], v. también GS § 380).

que, tras su aparente inquebrantabilidad, revelan una enorme desconfianza en las respuestas, en las conclusiones opacas a otras alternativas.

V. Nietzsche, el lenguaje y la metafísica.

¿Qué es la metafísica? ¿Es posible renunciar a ella? ¿Es el pensamiento de Nietzsche metafísico? Tras Heidegger estas cuestiones han adquirido una importancia crucial para el entendimiento y la valoración del pensamiento subyacente a la obra de Friedrich Nietzsche. Es posible que todo acercamiento a ésta deba pasar por una respuesta implícita o explícita a las decisiones que nos hablan desde estas interrogaciones, deba determinar en qué medida se reproducen en esta obra las mismas estructuras de pensamiento de la tradición o si éstas son alteradas y subvertidas. La especificidad del pensamiento de Nietzsche (expresión que aquí entiendo como aquello que cada intérprete debe decidir a lo largo de su lectura) no queda reducida a su enfrentamiento crítico con la tradición que le antecede, pero sí puede ser determinada a partir de ésta. La interpretación moral de la historia recorre como motivo fundamental la mayoría de los textos de Nietzsche, lo cual nos puede llevar a concluir, quizás precipitadamente, que su vínculo con la metafísica es circunstancial, histórico. No obstante, es indudable que los planteamientos surgidos de una perspectiva de denuncia de las interpretaciones existentes no sólo poseen una intencionalidad ideológica, política y social, sino que por añadidura suponen una revisión de los conceptos (ideas) fundamentales de la metafísica.

1. El Nietzsche de Heidegger.

Cuando Heidegger interpreta textos de la historia de la filosofía o poemas no se atiene a los principios hermenéuticos tradicionales, no estudia los textos con la intención de elucidar el sentido de éstos. Tal proceder ha sido el causante de las

muchas ridiculizaciones y caricaturizaciones de la exégesis heideggeriana a manos de otros intérpretes nietzscheanos, cuya acusación más extendida consiste en atribuirle a Heidegger la vanidad filosófica de negarle a la filosofía de Nietzsche lo que se concede a su propio pensamiento: Nietzsche es el mero consumidor metafísico de la metafísica, la cual es superada en Heidegger. Tal estado de cosas ha conducido a una reivindicación de la naturaleza no metafísica del pensamiento de Nietzsche, que busca demostrar las deformaciones y parcialidades sobre las que se edifica el Nietzsche de Heidegger¹.

En primer lugar cabe destacar que Heidegger no está interesado en la disquisición propia de historiadores de la filosofía sobre qué es lo que dijo Nietzsche, qué es lo que pensaba o qué intención perseguía. La lectura de Nietzsche por Heidegger no pretende establecer una imagen de su pensamiento que haga justicia a la totalidad de su obra, sino que la tarea de sus lecciones consiste en «mostrar claramente la posición fundamental en la cual Nietzsche despliega y responde la pregunta directiva del pensamiento occidental» (N I, p. 13). A través de la obra de Nietzsche, Heidegger lleva a cabo una hermenéutica de la historia². El pensamiento de Nietzsche ofrece una imagen del despliegue de la metafísica, una imagen decisiva, ya que en ella se inicia la superación de las estructuras propias de la metafísica. Toda consideración del texto de Nietzsche se producirá bajo este sino.

Las lecciones y los artículos que Heidegger consagró a Nietzsche entre 1935 y 1946 no fueron publicados hasta 1961, constituyendo a partir de este momento la

¹ A pesar de que no comparto la interpretación 'existencialista' de Sadler, creo que en ella se ofrece una buena descripción del modo como los llamados intérpretes 'postmodernos' han valorado el Nietzsche de Heidegger: «los postmodernos contrastan un Nietzsche perspectivista y pluralista con un Heidegger absolutista y dogmático» (Sadler (1995), p.176). Según Sadler esta descripción no se adecúa al proceder de Heidegger en sus textos sobre Nietzsche, el cual (y esto lo comparto) es mucho más tentativo, experimental y dubitativo de lo que la caricatura postmoderna pretende: «La actitud de Heidegger con Nietzsche es compleja y multi-dimensional, así como constantemente cambiante, incluso en los varios textos incluidos en el libro *Nietzsche*» (Sadler (1995), p.183).

² Heftrich (1970), p. 349.

interpretación sin duda más influyente de la obra de Nietzsche³. Tras el libro de Heidegger no es posible acercarse a la obra de Nietzsche sin recurrir a los conceptos de “voluntad de poder”, “eterno retorno de lo mismo”, “nihilismo” y “superhombre”. El lugar ocupado por Nietzsche en la historia de la metafísica es aquél que conforman estos conceptos, y todo tratamiento de la obra de Nietzsche que no les preste atención la aleja de su pertenencia esencial a la tradición metafísica.

Para Heidegger, metafísica es aquel pensamiento que trata de «la verdad de los entes como tales en su totalidad» (NW 205). Es metafísico todo pensamiento que subsume todos los entes bajo un solo concepto, que somete la pluralidad de los entes a una unidad cuya procedencia y naturaleza fundamental y fundamentadora les presta sentido. Sólo en cuanto elemento constituyente de esta unidad posee cada ente un sentido, es considerado como tal un ente. El “qué” de los entes puesto por Nietzsche, según Heidegger, es la voluntad de poder: «La expresión “voluntad de poder” nombra el carácter fundamental de los entes; todo ente que es, es, en tanto en cuanto es: voluntad de poder» (N I, p. 26).

La interpretación de Heidegger ha sido también cuestionada a raíz de los textos que considera realmente representativos del pensamiento de Nietzsche, a saber, los fragmentos póstumos reunidos bajo el título *La voluntad de poder* en la edición de la obra completa a cargo del Archivo Nietzsche, bajo la dirección de la vilipendiada Elisabeth Förster-Nietzsche y de su ínfimo rigor filológico. El rechazo de esta obra se fundamenta en dos hechos irrefutables: de una parte, los fragmentos son ordenados y cortados sin tomar en consideración los supuestos esquemas que

³ La influencia de la lectura de Heidegger en las interpretaciones posteriores, especialmente en Alemania, es atestiguada por Köster: «Se puede afirmar que la confrontación filosófica en Alemania con el pensamiento de Nietzsche [...] se encuentra bajo la sombra de un “monumento”, a saber, la edición en 1961 de los dos volúmenes de las lecciones y tratados de Heidegger sobre Nietzsche» (Köster (1973), p. 31).

Nietzsche había propuesto para la obra y, de la otra, Nietzsche mismo descartó la publicación de este libro⁴. *La voluntad de poder* no es un libro de Nietzsche, puesto que, si bien los textos son suyos, no es suya ni la ordenación de éstos ni su subsunción bajo un título, bajo una unidad. Heidegger colaboró, poco antes de comenzar sus cursos sobre Nietzsche, en la nueva edición de las obras completas iniciada en 1933 —que fue interrumpida por problemas de financiación y por motivos políticos tras la publicación de los cinco primeros volúmenes en la editorial Beck— y, por lo tanto, estaba al corriente de la peculiar génesis de *La voluntad de poder*. A lo largo de los cursos se hace manifiesto su cuestionamiento de la autenticidad de la obra, de la que critica tanto las intenciones de la nefanda Elisabeth (a quien, no obstante, hay que agradecer la conservación de los manuscritos de su hermano), cuanto la exclusión o inclusión arbitraria de algunos fragmentos⁵, lo cual le lleva a cambiar en algunos casos el orden de los fragmentos y a leerlos en el orden que mejor se adecúa a sus propósitos. Pero, a pesar de las dudas expresadas respecto a la autenticidad de *La voluntad de poder*, Heidegger afirma que el texto no consta de fragmentos inacabados y observaciones apresuradas, sino de aforismos cuidadosamente elaborados (N I, p. 19). La decisión de centrar su lectura en *La voluntad de poder* se basa asimismo en el precepto exegético, según el cual «la auténtica filosofía queda póstuma» (N I, p. 17)⁶.

⁴ Véase la introducción de Montinari a los comentarios de la edición de Nietzsche en KSA 14, pp. 7-20 y pp. 382-400, en donde se alude al cambio de opinión de Nietzsche respecto a la edición de *La voluntad de poder*, aportando documentos más fiables que los utilizados por Heidegger para defender el valor filosófico del libro (varias epístolas sobre la redacción de una pretendida obra en la que estaba trabajando a finales de 1887 y principios de 1888). Véase también Klein (1997), pp. 181-199, quien, a diferencia de Colli y Montinari («Todo lo que Nietzsche escribe en su tardía autobiografía nos ofrece la única clave válida para la comprensión de su obra y vida» KSA 14, p. 115), no se apoya en el dudoso concepto de la última voluntad del autor para determinar los condicionamientos ideológicos de los compiladores. En Ferraris (1992) se encuentra la reflexión más prolija sobre *La voluntad de poder* al hilo de la historia del concepto en vida de Nietzsche y de la historia de la recepción de la compilación.

⁵ Véase, por ejemplo, N I, pp. 32s., p. 233; N II, p. 126.

⁶ «Todo gran pensador *piensa* un salto más originariamente (*um einen Sprung ursprünglicher*) de lo que inmediatamente *dice*. De ahí que la interpretación deba intentar decir

Para entender el pensamiento de Nietzsche, o sea, para comprender el lugar que Nietzsche ocupa en la historia del pensamiento de Occidente, se debe prestar atención eminente a su relación con los grandes textos pertenecientes a esta tradición. Lo relevante del pensamiento nietzscheano es la oposición a los pensadores metafísicos y la prefiguración de un pensar ajeno a los presupuestos de éstos, anunciadas, ambas, en la consumación del nihilismo como lógica interna del acontecer de Occidente. Toda la obra debe ser subsumida bajo este punto de vista: el diálogo con Platón y Aristóteles, la pretensión de superar Descartes, el uso de los conceptos de Kant y el malentendido de los textos de Heráclito. La verdadera magnitud de la obra de Nietzsche sólo se hará visible desde esta perspectiva. Es indudable que este proceder está más que justificado en los años 30 y 40, cuando, a excepción de los recientes libros de Löwith y Jaspers⁷, Nietzsche era simplemente considerado un literato, un poeta, un visionario excéntrico o un profeta iluminado. La interpretación del pensamiento de Nietzsche en clave filosófica supone la entrada definitiva de los textos del pensador en el ámbito universitario. Heidegger despeja el camino para una confrontación filosófica con el autor, pero la radicalidad de su gesto le lleva simultáneamente a incluir *toda* sentencia de Nietzsche en un discurso filosófico. Así, la preocupación por el hoy, el «vomitus matutinus de los periódicos» (KSA 13, 11[17]), las denuncias políticas, el tema de la mujer, todo es contemplado a partir de sus vínculos con la metafísica.

«Nietzsche pregunta por el arte no para describirlo como una manifestación de la cultura, sino que mediante el arte y la caracterización de su esencia quiere mostrar lo que es la voluntad de poder» (N I, p. 91).

aquello que no ha dicho (*sein Ungesagtes*)» (N I, p. 158). Sobre la priorización de Heidegger de lo inpublicado, lo que “permanece no pensado” en la obra de Nietzsche, véase Schrift (1990), pp. 15ss.

⁷ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1935 y Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlín 1936.

Heidegger le atribuye así a Nietzsche la calma «de todo hoy» (GM III, § 8), el ideal ascético propio del verdadero filosofar. Y aunque tal atribución está justificada en los años 30, el gesto heideggeriano tiende a diluir los rasgos ideológicos, culturales e incluso de crítica de la cultura, en pro y en contra de los cuales se enmarcan las reflexiones de Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, por ejemplo, no es únicamente una crítica de la autosatisfacción de la filosofía ante su pretendida trascendencia, sino también una puesta en cuestión de los modos de vida morales que fundamentan su validez en esta trascendencia, de tal modo que el “hoy” es reexplicado mediante una crítica de las estructuras metafísico-morales consolidadas en la historia, conjugándose así una mirada híbrida, medio situada y medio incondicionada, medio rana y medio divina.

Heidegger incorpora el pensamiento de Nietzsche en la historia de la filosofía, lo insiere en el gran discurso de la metafísica y, para llevar a cabo tal movimiento, necesita proyectar o encontrar en la obra de Nietzsche los rasgos distintivos, las estructuras básicas del pensamiento metafísico. Pensar en la metafísica implica, principalmente, pensar el ser de los entes en términos de unidad, retrotraer todas las cosas a un origen explicativo⁸. Esta unidad es la que se concentra bajo el nombre “Nietzsche” con el que se inicia la interpretación: «“Nietzsche” – el nombre del pensador titula aquí *la causa* de su pensamiento» (N I, p. 9). Derrida comenta a propósito de esta sentencia: «Hay una unidad del pensamiento de Nietzsche, aun cuando esta unidad no es la de un sistema en el sentido clásico. Y esta unidad es asimismo su singularidad. [...] La singularidad más bien posee tal unidad a partir

⁸ A propósito del método interpretativo de Heidegger comenta Löwith: «Puesto que para Heidegger no se trata de lograr una comprensión histórica, sino de una confrontación productiva con la “cosa” (“*Sache*”), de la cual Nietzsche no es más que el título, no tiene reparo en elevar a Nietzsche al rango de mayor metafísico y, tras incorporarlo en la historia construida unitariamente de la “metafísica”, nivelarlo en el “olvido del ser” de toda metafísica» (Löwith (1962), p. 76).

de la unidad de la metafísica occidental que aquí se reúne en su cima»⁹. Una filosofía cuya unidad proviene de su origen en *un* pensador: «Todo pensador piensa “sólo” un y su *único* pensamiento» (N I, p. 475)¹⁰. Tal pensador se halla siempre ya inscrito en la metafísica, ya que pensador es aquel que «está condicionado a pensar un único pensamiento – “sobre” *el ente en su totalidad*» (íbid.), que es lo que propiamente caracteriza la metafísica.

La esencia total y totalitaria de la voluntad de poder como principio metafísico único del pensamiento de Nietzsche no ha sido rebatida por los intérpretes postheideggerianos de la obra éste. A pesar de que se ha señalado con creces la parcialidad y el reduccionismo del Nietzsche de Heidegger, se sigue aceptando, en general, la necesidad de referirse a la voluntad de poder para lograr un entendimiento de la obra. Müller-Lauter, en su monografía de 1971, ha señalado dos deficiencias esenciales en la subsunción del pensamiento de Nietzsche bajo el concepto de voluntad de poder entendido metafísicamente. De una parte, la voluntad de poder supone una reducción de la multiplicidad a una unidad que va en contra de las intuiciones antimetafísicas de Nietzsche y, de otra parte, la voluntad de poder considerada como voluntad esencial, ignora la singularidad y facticidad de la voluntad de poder entendida como un querer concreto, como un conjunto de voluntades concretas y particulares¹¹.

⁹ Derrida (1984), p. 63. Pöggeler, en su ortodoxo recorrido por el pensamiento heideggeriano, explicita en la siguiente cita de qué modo la unidad del pensamiento de Nietzsche no es rebatida por la aparente inclasificabilidad encarnada en su estilo: «¿Puede aún ser medido el pensar de Nietzsche por sistemas surgidos antes que él, o bien es la obra “aforística” de Nietzsche negación de todo sistema? ¿No será que este “o bien - o bien” es insuficiente dado que se mueve en una alternativa insatisfactoria, o sea totalmente en lo ya manido? La unidad de estas palabras básicas reside en el hecho de que, en cuanto palabras metafísicas, dan la palabra a una sola cosa: a la verdad de lo ente en total, tal como es proferida en un determinado lugar del acontecer histórico de la verdad» (Pöggeler (1986), p. 135s.).

¹⁰ Traduzco aquí la versión del manuscrito de Heidegger que se encuentra en GA 47, p. 3.

¹¹ Müller-Lauter (1971), p. 31s. Deleuze presenta también la voluntad de poder como un concepto no metafísico, como un principio que subvierte la habitual lógica de los principios: «Si [...] la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada

A pesar del andar dubitativo y experimental que caracteriza el estilo de las lecciones de Heidegger sobre Nietzsche, en comparación con el estilo conclusivo y aseverativo de otros textos suyos, no se puede afirmar que su lectura sea justa con el andar dubitativo y experimental de los textos de Nietzsche. Como ya he apuntado más arriba, Heidegger decide centrar su lectura en la compilación de fragmentos póstumos, si bien hace también referencia más o menos arbitraria a textos previos como, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, cuando cree encontrar en ellos pruebas de la centralidad metafísica de la voluntad de poder.

De aquí en adelante me propongo deslindar algunos aspectos centrales de la obra de Nietzsche evitando las coerciones propias de la metafísica que se siguen de la presuposición de la voluntad de poder como eje de todo el pensamiento nietzscheano. A diferencia del proceder heideggeriano que tiende a elegir aquellos fragmentos con apariencia aseverativa para conformar una imagen de la totalidad del pensamiento de Nietzsche, quisiera a continuación hacer hincapié, en clave crítica con la interpretación de Heidegger, en aquellos fragmentos y aforismos cuya exégesis nos conduce a un pensar descentrado e inconclusivo, un pensar terapéutico y aporético, desde el cual debe ser posible apreciar tanto aquellas estructuras esenciales que mantienen el pensamiento de Nietzsche anclado en la metafísica, cuanto las cuestiones, reducciones al absurdo, proposiciones condicionales, experimentos y aporías, que se entienden principalmente como corolarios correctores de la lógica interna de la metafísica.

La experiencia de la lectura de textos de Nietzsche es la experiencia de la imposibilidad de subsumir lo leído bajo categorías ajenas al texto. Nietzsche

caso con lo que determina. En efecto, la voluntad de poder no se puede separar nunca de tal o cual fuerza determinada, de sus cantidades, de sus cualidades, de sus direcciones; nunca superior a las determinaciones que opera en una relación de fuerza, siempre plástica y en metamorfosis» (Deleuze (1967), p. 74).

impone un vocabulario y acota de este modo las posibilidades exegéticas. El texto no se deja reducir a conceptos previamente conocidos, no permite ser encuadrado en esquemas preestablecidos. Y esto no sólo por lo que se refiere a cada libro concreto, sino también a cada fragmento, cada aforismo. La lógica del texto no se despliega en frases aseverativas, que se siguen mutuamente formando una cadena causal argumentativa, sino que se sincopan, se cuestionan y se condicionan. Se usa el condicional, el diálogo y la interrogación.

Frente a este procedimiento, el exegeta puede optar por aferrarse a las sentencias aseverativas que aparecen aquí y allá. De este modo, sólo conseguirá aferrarse, como acostumbra a decirse, a un clavo ardiendo. El clavo ardiendo es la voluntad de poder. Hay varias sentencias esparcidas por la obra susceptibles de ser tomadas por moneda de curso y en ellas es fácil encontrar los llamados conceptos fundamentales de Nietzsche: la voluntad de poder y el eterno retorno. Hay también otras sentencias que no ofrecen tal unidireccionalidad y en las que el lector atento encontrará, casi siempre, un condicional, un "si", que ilumina lo experimental, lo fabulado que le sucede. Me permito afirmar aquí, que unas y otras lecturas son lícitas, todas están permitidas.

Sólo la malignidad me podría llevar a afirmar que el Heidegger lector de Nietzsche basa su exégesis en un clavo ardiendo, el cual una vez agarrado ya no se puede soltar. Ya no es la mano la que agarra el clavo, sino éste el que se ha clavado, al rojo vivo, en la mano ansiosa de conclusiones. Porque eso es lo que nos lleva a agarrarnos a un clavo ardiendo: la pulsión conclusiva de toda lectura cuya finalidad siempre consiste en hacer desaparecer el texto bajo la interpretación (BM § 38), en conseguir una apropiación del texto que anule la lógica de éste en favor de la propia. Entender un texto es a veces esto: un querer entender a toda costa, aunque lo que se haya entendido no sea más que lo que se ha sepultado del texto original, sepultado bajo la propia interpretación. Cuando la interpretación

parece que va a fracasar, cuando el intérprete se resbala por el texto inclinado, descendiendo rodando por las resbaladizas e inaprensibles cuestas textuales, entonces, de repente, se atisba el clavo, un punto inmóvil en las arenas movedizas, la última rama a la que agarrarse antes de ser absorbido por las imágenes y figuras que se suceden sin pausa: la frase aseverativa, lo conclusivo. El que se agarra se ha salvado, pero la experiencia no lo ha dejado incólume, la rama está plagada de espinas que se clavarán en su piel, y de ella sólo podrá ascender a un árbol para contemplar, sin otra alternativa, el curso de las imágenes a sus pies. El árbol aseverativo es el único punto quieto y sobresaliente en el horizonte y da sensación de seguridad: el texto ha sido sometido, aunque haya habido que pagar un precio por su sumisión, a partir de ahora, sólo se podrá saltar de árbol en árbol, de seguridad en seguridad, de aseveración en aseveración, salvando enormes distancias por encima del texto rico, pero inconclusivo, fluyendo allá abajo. Quizás todo intérprete deba en algún momento imitar la sabiduría de los primates y optar por una seguridad caduca, en menoscabo de lo fluido e inaprensible.

Van errados también los que creen que, por elegir agarrarse al clavo de las figuras del lenguaje y de la ironía autodestructora de toda reducción conceptual, el clavo va a arder menos. *Todo* comprender es un discriminar y, aunque es posible establecer algún criterio de comparación entre varias exégesis, todas son un someter, ninguna es más *libre* que otra; con mucho, lo que se logra es distinguir los grados de consciencia de su propio estatuto de interpretación. Vaya esto dicho de antemano.

2. Metafísica y antropomorfismo.

Heidegger centra la argumentación sobre el subjetivismo como rasgo esencial del pensamiento de Nietzsche en el concepto de antropomorfismo

(*Anthropomorphie*)¹², que ya he presentado en el capítulo anterior. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche parece denunciar, en un gesto heredero y culminador de la filosofía de Kant, la esencia antropomórfica de todo lo que se da por trascendental, de todo aquello que eleva la pretensión de validez universal e incondicionada. Heidegger se apoya en el siguiente fragmento¹³:

«Toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginarias, la reclamo como propiedad y producto de los hombres: como su más bella apología. El hombre como poeta, como pensador, como Dios, como amor, como poder» (KSA 13, 11 [87]).

Prescindiré por ahora de cuestionar la validez de la argumentación de Heidegger, quien, tras la transcripción del fragmento, afirma que el ser humano debe, según Nietzsche, retrotraer hacia sí mismo los valores que ha proyectado en el mundo, hacerse con el poder que ha prestado al mundo, lo cual significa que «él mismo es voluntad de poder incondicionada» (N II, p. 124). En la lección del semestre del verano de 1937 (“El eterno retorno de lo mismo”), Heidegger presenta la auto-referencialidad dirigida hacia el ser humano presupuesta en la acusación de “humanación”:

«Si a la interpretación del mundo (*Weltauslegung*) le corresponde ineluctablemente la humanación, entonces todo ensayo de querer deshumanar (*entmenschen*) esta humanación es también inútil; puesto que este ensayo de deshumanación sólo es de nuevo un ensayo del ser humano, o sea, en definitiva una humanación en “potencia”» (N I, p. 359)¹⁴.

La atribución de carácter antropomórfico a la realidad parte, así Heidegger, de la facultad humana de proyectar significados en ésta, con lo cual se le atribuye al ser humano la responsabilidad de las interpretaciones de mundo que él mismo ha creado. Nietzsche arroga al hombre la proyección de valores (significados) estructuradores del mundo y de toda experiencia, una proyección cuyo criterio

¹² Heidegger usa también el concepto de humanización (*Vermenschlichung*). En la lección del verano de 1937 sobre el eterno retorno de lo mismo (N I, pp. 255-472), se trata el tema del antropomorfismo a partir del neologismo “humanación” (*Vermenschung*).

¹³ Heidegger lo numera como nº 241 de *La voluntad de poder*, si bien en la edición de Ferraris consta como fragmento no numerado entre los números 134 y 135.

¹⁴ En GA 44 Heidegger añade tras “potencia”: «(Münchhausen!)» (GA 44, p. 105).

diferencial radica en la consciencia de la propia actividad otorgadora de sentido: «la deficiencia no es la humanización de las cosas, sino que la humanización no se consume *conscientemente*» (N II, p. 122). El paso a un mundo conscientemente antropomórfico se consume con la elevación de la voluntad de poder a principio metafísico que determina la «*relación del hombre con el ente en su totalidad*» (N II, p. 127) a partir de la «doctrina del superhombre, que sitúa el hombre, como ninguna otra metafísica anterior, en el rol de criterio incondicionado y único para todas las cosas» (íbid.).

Frente al antropomorfismo como denuncia que se consume en un antropomorfismo consciente, que constituye la clave del pensamiento nietzscheano, Heidegger propone otro modo de preguntar por el ser humano sin situar en él la responsabilidad de las construcciones de sentido. Mientras que Nietzsche, escribe Heidegger —«Nietzsche, a causa de la voluntad de deshumanación de la interpretación del mundo se ve conducido a la máxima humanación» (N I, p. 364)—, refiere todo mundo, todo sentido y todo valor a las facultades humanas, Heidegger establece otro modo de preguntar por el ser humano, que no pase por la autoridad de éste y que tampoco sea subsumido bajo una instancia suprasensible y trascendental:

«La pregunta por quién es el ser humano debe movilizarse ahí desde donde incluso para la más burda apariencia se inicia la humanización de todos los entes, en el mero denominar y nombrar el ente por el ser humano, en el *lenguaje*. Quizás las cosas son de tal modo, que el ser humano no humaniza (*vermensch*) en absoluto el ente, sino que, al contrario, el ser humano ha mal comprendido y mal interpretado fundamentalmente hasta ahora la esencia del lenguaje mismo y, con ello, su propio ser y la procedencia de su esencia. Pero con la pregunta por la esencia del lenguaje ya se ha puesto también la pregunta por el ente en su totalidad, en el caso de que el lenguaje no sea una acumulación de palabras para designar cosas singulares conocidas, sino *el resonar originario de la verdad de un mundo*» (N I, p. 363s.).

La hipostatización del lenguaje que se lleva a cabo en *De camino hacia el lenguaje* se intuye ya en las lecciones sobre Nietzsche. La autoría del lenguaje,

verdadero lugar de toda antropomorfización, o mejor, instancia desde la cual es posible determinar lo que sea el ser humano, no le corresponde al sujeto, no se encuentra en manos del sujeto, sino toda actividad del ser humano (no entendido como sujeto, puesto que tal concepto arrastra el esquema de la objetividad) se encuentra siempre ya subsumida bajo la autoridad incontestable del lenguaje como acontecer.

Heidegger concluye que para Nietzsche «metafísica es antropomorfismo» (N II, p. 127), lo cual debe entenderse en directa oposición con la afirmación, esta sí heideggeriana, presente en el texto de una lección programada para el semestre de invierno 1941-42, que al fin fue sustituida por el curso sobre el poema de Hölderlin *Andenken*: «La metafísica no es un producto (*Gemächte*) del hombre» (N II, p. 332). Tal es la diferencia decisiva entre Heidegger y Nietzsche: la pregunta por la responsabilidad de las proyecciones de sentido. Nietzsche interpreta “moralmente” la metafísica¹⁵, es decir, mantiene aparentemente un concepto de responsabilidad, de llevar a alguien ante el tribunal de las preguntas y exigir respuestas, responsabilidades. Heidegger, por su parte, elude toda conceptualidad que sitúe al ser humano en el banco de los acusados: lo que hay es el acontecer, la historia de la metafísica es la historia del acontecer del ser en Occidente, un acontecer que es olvido del ser (*Seinsvergessenheit*). El olvido no se puede revertir, como tampoco se puede revertir el olvido de las diferencias que origina la metonimia platónica entre las apariencias y las ideas. En este caso, Platón no es responsable, ya que de hecho no hay nada de lo que responsabilizarse, no hay un error, sino un olvido, decisivo, eso sí.

Si se centra el pensamiento de Nietzsche en la voluntad de poder, cuya forma activa es aquella propia del superhombre, si con ello se sitúan en el hombre las

¹⁵ Como anuncia el título de la subsección de la lección sobre el nihilismo europeo: “La interpretación “moral” de la metafísica por Nietzsche”, N II, pp. 117-127.

facultades de superación de las interpretaciones de mundo existentes, si además se concibe toda interpretación de mundo como un poner valores en el mundo y se le atribuye al sujeto, al individuo, la decisión sobre qué valores, qué instancia suprasensible, deben determinar el cómo del mundo, entonces es manifiesta la aporía ínsita en tal proyecto, representada en la figura de Münchhausen. Al ser humano le ha correspondido la proyección de los valores y al ser humano (aunque sea en la forma aparentemente no-humana del superhombre) le corresponde también la proyección de nuevos valores conscientes de su procedencia humana, de su esencia perspectivista, esto es, conscientes de que no son «nada más que interpretación» (BM § 22). Para Heidegger tan sólo hay un *factum* en el pensamiento de Nietzsche, la voluntad de poder, única realidad de la que surge y a la que retorna toda interpretación, conjunto vacío que cada cultura y cada individuo se apropia y utiliza para dominar el mundo. Las interpretaciones son susceptibles de ser revertidas a su origen en la voluntad de poder y ésta no es más que aquello que se hace con las perspectivas y las conduce en sus interpretaciones del mundo. La perspectiva, a su vez, presupone siempre una mirada de la que surge, una esquina o un rincón, un horizonte cuya estructura es la de la metafísica. La voluntad de poder que se apropia de una perspectiva y que propone una interpretación a partir de ésta se encuentra necesariamente ligada a las posibilidades que le ofrece el horizonte metafísico y toda inversión de los valores, toda revalorización se lleva a cabo entre los extremos, lo sensible y lo suprasensible, inherentes al hecho de que la perspectiva sólo puede ser siempre una perspectiva situada, sea en un individuo, sea en una cultura. Este es, a grandes rasgos, el *pendant* adoptado por la lectura heideggeriana de Nietzsche. Cualquier intento de escapar a la esencia situada de las perspectivas se ve absorbida por las antítesis metafísicas esenciales a éstas.

Se ha argumentado que, en sus lecciones, «Heidegger se autointerpreta a través de los textos de Nietzsche»¹⁶, que, en general, Nietzsche no es más que la excusa para finalmente otorgarse a sí mismo un lugar privilegiado en la historia de la metafísica y que su interpretación es un ejemplo de lo que Heidegger mismo en *Ser y Tiempo* define como exégesis textual:

«Cuando esa especial concreción de la interpretación que es la exacta exégesis de textos gusta de apelar a lo que “ahí está”, esto que “ahí está” inmediatamente no es nada más que lo comprensible de suyo, la no discutida opinión previa del intérprete que interviene necesariamente en todo conato de interpretación como lo “puesto” (*gesetz*) ya con la interpretación en cuanto tal» (SyT, p. 150/168s.).`

No obstante, no me parece justo ni justificado reducir todo el Nietzsche de Heidegger a un mero proceso de sepultar el texto bajo la interpretación. Ciertamente, como propone Heidegger, en los textos de Nietzsche encontramos tanto una crítica al antropomorfismo, cuanto una conceptualidad centrada en el sujeto, y la argumentación presenta tanto una tendencia hacia un origen explicativo cuanto una articulación según pares antitéticos, esto es, el pensamiento de Nietzsche posee algunos rasgos argumentativos propios de la metafísica. Pero, especialmente los elementos estructurales metafísicos aquí señalados —la búsqueda de un origen o principio fundamentador y la oscilación entre extremos antitéticos— apuntan igualmente hacia una disolución del propio discurso basado en ellos, son practicados desde un talante no conclusivo, sino terapéutico, destinado a revertir la tradicional alusión a un principio y la exclusión de las antítesis en los que la metafísica ha confiado acríticamente sus proyectos. Nietzsche es quizás metafísico en la medida en que a veces debe aparentar orígenes ahistóricos y contraposiciones argumentales, pero esta semejanza estructural se halla en todo momento al servicio de la crítica, del cuestionamiento y reducción al absurdo de los orígenes y las

¹⁶ Müller-Lauter (1981-82), p. 135. En este artículo el autor presenta los rasgos principales de la confrontación entre Nietzsche y Heidegger en el marco de la totalidad de la obra de este último.

contraposiciones en las que se funda el pensamiento metafísico. En la siguiente sección, intentaré ahondar en este fingimiento de una mirada metafísica con fines no metafísicos, inconclusivos, esencialmente filosóficos en la medida en que no se conforman con ninguna respuesta ni se rematan en ninguna conclusión.

3. Heidegger: Descartes y Nietzsche.

En la lección del segundo trimestre de 1940 —de la cual poseemos el manuscrito incluso de las lecciones que no tuvieron lugar, puesto que el curso fue interrumpido el 18 de julio «a causa del servicio de cosecha» (GA 48, p. 338) que debían prestar los estudiantes— titulada “El nihilismo europeo” (N II, pp. 31-256), Heidegger sitúa el pensamiento de Nietzsche en directa conexión con los de Protágoras y Descartes. El hilo del pensamiento europeo que se inicia en Protágoras y desemboca en Nietzsche pasando por Descartes debe iluminar el concepto de subjetividad y su íntimo enlace con la historia de Occidente, en tanto que la historia cuya lógica interna es el nihilismo.

La comprensión del significado de la humanización en la obra de Nietzsche se hace evidente si se la contempla como el último escalón de un proceso histórico-metafísico que se hace explícito en el pensamiento de Descartes, en el cual se funda el sujeto como criterio último de toda verdad:

«La doctrina de Nietzsche que hace de todo lo que es y como es “propiedad y producto del hombre”, consume sólo el despliegue extremo de la doctrina de Descartes, según la cual toda verdad es retrofundamentada (*zurückgegründet*) en la auto-certidumbre del sujeto humano» (N II, p. 129).

La subjetividad se hace manifiesta en la frase de Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. En la modernidad, Descartes fundamentará teóricamente la centralidad del sujeto en un principio o axioma, es decir, en aquello que «ni precisa de la demostración ni es accesible por la demostrabilidad» (N II, p. 159). Lo axiomático del *cogito* cartesiano no afecta únicamente al carácter

fundamentador de la misma sentencia, sino supone también una «nueva determinación de la esencia de “fundamento” y “principium”. “Fundamento” y “principium” son ahora el subiectum en el sentido del representar que se representa (*sich vorstellenden Vorstellens*)» (N II, p. 167). La recalificación de lo fundamentador del fundamento supone una anulación de toda crítica del *cogito* que acentúe el carácter derivado que se sigue del *ergo* de la sentencia. Ya en las quintas objeciones a las *Meditaciones metafísicas*, aparece la crítica basada en la naturaleza silogística de lo que Descartes presenta como principio. En contraposición con el tratamiento correcto que Descartes deparó a sus objetores, su reacción a las quintas objeciones de Pierre Gassendi, destaca por la rudeza del tono de Descartes y por su decisión, luego retirada, de no publicarlas. Descartes afirma que Gassendi no ha querido entender nada, y que sus extensísimas objeciones más tarde publicadas con nuevas objeciones a las respuestas de Descartes a las quintas objeciones originales¹⁷ no son otra cosa que un conjunto de despropósitos. Entre las objeciones del epicúreo, libertino y empirista Gassendi, destaca la de silogismo ínsito en la propia estructura de lo que Descartes clama como principio infundado, incondicionado:

«Cuando vos decís *Yo pienso, luego soy*, se trata de un entimeme, lo cual conlleva que no tiene valor de prueba, a no ser en virtud de una firme consecuencia, derivada de este principio que, en otro lugar, no se os ha pasado por alto: *Aquel que piensa, es*, por lo tanto es por fuerza necesario construir un silogismo bajo la forma y, por así decir, perfecta figura de la primera, como sigue: *Aquel que piensa es, [o] yo pienso, luego soy*.

o que sea la forma de la cuarta figura, generalmente rechazada y denominada Galénica, como sigue: *yo pienso; aquel que piensa es; luego soy*»¹⁸.

Descartes responde brevemente en carta a Clerselier del 12 enero 1646, que más tarde será incluida como respuesta a la objeción de Gassendi:

¹⁷ Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*.

¹⁸ Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, Contre Méditation II, Doute I, Inst. V, p. 84.

«La segunda objeción que aquí notan vuestros amigos es que, *para saber que se piensa, es preciso saber qué es pensamiento; y yo no lo sé, dicen, porque lo he negado todo*. Pero yo he negado sólo los prejuicios, y no las nociones que, como ésta, son conocidas sin afirmación ni negación»¹⁹.

Más extensamente defenderá Descartes de nuevo lo axiomático de su proposición en *Los principios de la filosofía*:

«al afirmar que esta proposición, yo pienso, luego yo soy, es la primera y más cierta que se presenta a quien conduce sus pensamientos por orden, no he negado que no fuera preciso conocer lo que fuera el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes»²⁰

Heidegger aporta también esta cita para argüir en contra de la lectura nietzscheana de Descartes que expondré seguidamente. La crítica de Nietzsche a Descartes que encontramos en algunos aforismos de *Más allá del bien y del mal* y en algunos fragmentos póstumos es anulada, al parecer de Heidegger, por la anterior cita de Descartes. Heidegger afirma que las «anotaciones más importantes de Nietzsche, que se ocupan de la sentencia directiva de Descartes pertenecen a los trabajos preparatorios para *La voluntad de poder*» (N II, p. 174). De este modo, Heidegger se concentra únicamente en lo póstumo y no toma en consideración los aforismos dirigidos implícitamente contra el *cogito* en *Más allá del bien y del mal* (§§ 16, 17, 54). E incluso los análisis más o menos extensos de algunos fragmentos, presuponen que la lectura nietzscheana de Descartes «es una mezcla de interpretaciones fallidas e ideas esenciales» (N II, p. 175), su mirada pasa por el filtro del complejo siglo XIX con lo que se puede afirmar, en general, que «la relación de Nietzsche con Descartes está muy enmarañada» (N II, p. 175). Según Heidegger, Nietzsche no fundamenta sus críticas en los textos de los autores criticados, sino que casi siempre su acercamiento a éstos se produce a través de

¹⁹ Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 308.

²⁰ Descartes, *Los principios de la filosofía*, I, 10, p. 177. Véase también *Conversación con Burman*, p. 128-129.

monografías sobre éstos: «Las confrontaciones de Nietzsche con los grandes pensadores se llevan a cabo en la mayoría de los casos a través de textos filosóficos *sobre* estos pensadores y son, por lo tanto, dudosas, por lo que no vale la pena realizar una elucidación en detalle» (N II, pp. 174s.)²¹. En definitiva, Nietzsche no tiene nada sustancial que decir sobre Descartes, porque no posee un acceso directo a sus textos y porque no hace más que repetir las objeciones a las que Descartes ya respondió extensamente²². Por lo tanto, Heidegger rehusa una lectura en profundidad y pasa directamente a afirmar «que tras el agudo rechazo nietzscheano del cogito cartesiano, se encuentra un *vínculo todavía* más fuerte con la subjetividad puesta por Descartes» (N II, p. 174).

Heidegger apunta dos críticas de Nietzsche a Descartes, sobre las que me explayaré a continuación:

a) Descartes define el *cogito* como certeza inmediata. La idea misma de certeza inmediata es una contradicción en términos. Lo que parece inmediato no es más que el resultado de una multitud de presupuestos previamente aceptados. Por lo tanto, la naturaleza fundamental y fundamentadora del *cogito* cae por su propio peso.

b) El *cogito* presupone que el yo es la condición y el pensamiento lo condicionado, lo cual supone una alteración del verdadero orden de la

²¹ Parece ser que, efectivamente, las críticas nietzscheanas de autores modernos no siempre son el fruto de lecturas directas de éstos. Heidegger afirma que «a pesar de su [la de Nietzsche] procedencia de la filología clásica, sólo conocía justamente los grandes autores alemanes de *Leibniz* hasta *Hegel* de segunda mano y, por añadidura, de la muy cuestionable mano de la “Historia de la nueva filosofía” de *Kuno Fischer* o a través de *Schopenhauer*» (GA 48, p. 37). No he conseguido averiguar si Nietzsche estableció un contacto de segunda mano con la filosofía de Descartes; lo que sí parece incuestionable es que toda referencia a Spinoza en los fragmentos póstumos se realiza por referencia al segundo volumen de la obra de Fischer (v. KSA 15, p. 117); por lo que concierne al primer volumen de la susodicha obra, dedicado a Descartes, no he encontrado ningún documento que indique que Nietzsche lo haya consultado.

²² En la reseña del libro de Heidegger, poco después de su aparición, Löwith ya apunta que la interpretación de Heidegger «despoja tanto como es posible la crítica de Nietzsche a Descartes de su agudeza crítica» (Löwith (1962), p. 79).

fundamentación, para el cual el pensamiento es la condición y el yo lo condicionado.

a) Nietzsche afirma que la certeza inmediata, la idea clara y distinta en la cual se fundará el resto del saber, el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, el lugar en el que Descartes decidirá finalmente plantar los cimientos del resto de las ciencias, el *cogito*, es una creencia, una cuestión de fe (*Glaube*). Atestiguan esta crítica el aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal* y algunos fragmentos póstumos del verano de 1885:

«Seamos más cautos que Cartesio, quien se quedó colgado en la trampa de las palabras. Es claro que cogito sólo es Una palabra: pero significa varias cosas. [...] En ese conocido cogito se esconde 1) se piensa (*es denkt*) 2) y yo creo que yo soy el que ahí piensa, 3) pero también suponiendo que este segundo punto se mantuviera en suspenso, como asunto de la creencia, este primero “se piensa” contiene todavía una creencia: a saber, que “pensar” es una actividad a la cual se le debe pensar un sujeto, por lo menos un “ello” (*es*) — ¡y más allá de esto el *ergo sum* no significa nada! Pero esta es la creencia en la gramática, en ella ya se ponen “cosas” y sus “actividades” y estamos muy lejos de la certeza inmediata» (KSA 11, 40 [23]).

Heidegger concluye de esta crítica que Nietzsche contempla el cogito cartesiano como una conclusión (*Schlussfolgerung*), es decir, como el resultado de una serie de saberes previos, y con ello considera que se trata de la misma crítica elevada por Gassendi a la que Descartes ya respondió con el fragmento de *Los principios de la filosofía* (I, 10) citado más arriba. Tras citar a Descartes, añade Heidegger:

«Descartes admite claramente que “antes” de este conocimiento es necesario un saber sobre el ser, conocimiento y semejantes. La pregunta de contenido que persiste es: cómo debe ser entendido este “antes”, dónde se fundamenta este pre-saber de lo más conocido y desde dónde se determina la esencia del ser conocido de lo más conocido (*das Wesen der Bekanntheit des Bekanntesten*). La observación mencionada de Descartes debe entenderse así: La sentencia que es puesta como “principio” y primera certeza representa de este modo el ente como cierto

(certeza entendida como esencia de la representación e incluida en ella²³), de tal manera que precisamente mediante esta sentencia se co-pone por vez primera lo que significan ser, certeza, pensamiento» (N II, p. 177).

El *cogito* es una sentencia otorgadora del sentido de los términos que ella misma utiliza. Lo que se pone con la frase es el sentido de la certeza, o sea, antes del *cogito* no hay certeza, el concepto mismo de certeza no posee sentido, ya que es por vez primera en el *cogito* donde se comprende la verdad como aquello que debe ser enjuiciado por el sujeto, es decir, aquello sobre lo que el sujeto está en lo cierto. Estar en lo cierto, poseer certeza de algo es un rasgo moderno. Desde esta determinación de la certeza como aquello puesto por Descartes en el *cogito*, la pregunta retórica de Nietzsche: «¿no es quizás la certeza inmediata una *contradictio in adjecto*?» (KSA 11, 40 [23]), es expresión de ingenuidad conceptual.

No obstante, la objeción de Gassendi y la de Nietzsche no apuntan a la misma deficiencia, aunque sí parten de la misma sospecha. Ambos sospechan de la sinceridad de Descartes, ambos intuyen que el proceso que ha llevado a la “certeza inmediata” no es en vano, que hay algo previo sobre lo cual debe fundamentarse el principio y que, por lo tanto, cuestiona el carácter fundamentador del fundamento, lo principal del principio, lo inmediato de la inmediatez. Gassendi identifica lo previo en lo silogístico, en las premisas de las que se debe seguir el principio, que no han sido eliminadas por la suspensión heurística de todo saber. Descartes, y Heidegger lo apoya, alega que la suspensión no ha afectado a su propia condición como ser pensante, es decir, como ser poseedor de un conjunto de saberes («que para pensar fuera necesario ser») inherentes al propio hecho de pensar. No es esta la objeción de Nietzsche y, consecuentemente, no es tampoco pertinente la respuesta cartesiana. Nietzsche no sólo señala que hay un conjunto de saberes propios de cada individuo que colaboran activamente en el proceso de

²³ He elegido aquí la versión corregida del fragmento en GA 48, p. 238.

consolidación del *cogito*, sino que en un movimiento más radical, se explican las premisas supuestas por Gassendi, no en tanto que premisas, pero en tanto que elementos constituyentes del lenguaje, el cual *no* ha sido suspendido por la duda totalitaria²⁴. Descartes se encuentra colgado de la trampa de las palabras, seducido por éstas (BM § 16), es decir, lo que parece una certeza inmediata y el fruto del arduo trabajo de la razón, no es más que una consecuencia de la propia estructura del lenguaje. Que a toda actividad se le presupone un actor (aunque éste sea impersonal, como en la forma propuesta por Nietzsche “se piensa”) es un presupuesto del lenguaje mismo: un sujeto para todo predicado, un agente para toda acción, un creador para toda creación, una causa para todo efecto. Lo presupuesto no son las premisas de un silogismo, sino la naturaleza conclusiva ínsita en la gramática, la cual ha actuado bajo mano, en silencio pero eficazmente, mientras Descartes ponía en suspenso todo aquello que podía controlar. Descartes busca reconocer aquello que mejor se conoce, lo archiconocido, y lo reconoce en el *cogito*, lo que se afirma que es lo más cercano es aquello que más ha costado reconocer. Nietzsche sitúa al lenguaje como lo más cercano, como aquello a lo que siempre ya estamos acostumbrados, y concibe el saber, el *gai saber*, como aquél que está atento a lo que *realmente* se halla más cerca, es decir, al conjunto de valores, de interpretaciones que en todo momento han articulado el mundo, que han dispuesto las posibilidades a las que el ser humano posee acceso en el mundo: el lenguaje. En lugar de dirigirse hacia aquello que inmediatamente nos viene al encuentro, el mundo en tanto que conjunto de interpretaciones, las interpretaciones mismas, el símbolo, Descartes se dirige hacia lo que *parece* más cercano:

«Nos proponemos metódicamente partir desde el “mundo interior”, de los “hechos de la conciencia”, ¡porque son *para nosotros* el mundo *más conocido*! ¡Error de los errores! Lo

²⁴ Sobre la “consciencia lingüística” de Descartes véase Cavallé (1991), pp. 75-100, en donde, sin embargo, no se analiza la actividad constitutiva del lenguaje en la creación del *cogito*.

conocido es lo acostumbrado; y lo acostumbrado es lo más difícil de “conocer”, esto es, de verlo como problema, verlo como extraño, como “fuera de nosotros”...» (GS § 355).

Lo más difícil de conocer es la gramática, la estructura de base que decide respecto a todo nuevo proyecto, en la cual se encuentra *in nuce* toda posible reflexión²⁵. Descartes acepta los conceptos de sujeto y de objeto, de yo como causante del pensamiento, de ahí que el principio que a partir de ellos establece no sea más que producto derivado, no inmediato.

Tal crítica refleja el talante filosófico-lingüístico propio de los escritos de Nietzsche en la década de 1880. La causalidad, que en los primeros escritos es reformulada en términos de salto entre dos instancias irrelacionables, es ahora retrotraída a la propia estructura de la gramática, designando ésta la instancia cuasi-trascendental determinadora de las posibilidades en punto a la reflexión. La necesidad de anteponer un sujeto a toda proposición gramaticalmente correcta es el origen del concepto de sujeto, incluso la creencia en Dios mismo no es más que la proyección última de un sujeto agente y creador de todo lo producido, de todo lo predicado. La causalidad no es el resultado de las observaciones de la realidad, sino el a priori de la mirada, la cual, a su vez, ha sido siempre ya previamente estructurada con base en los procesos gramaticales que mediatizan toda experiencia del mundo. El pensamiento de las causas arrastra consigo el de los fundamentos, ya que de la imposibilidad de la existencia de algo incausado se sigue la necesidad de un principio fundamentador que detenga la recursividad de las causas.

En la segunda crítica, b) , Nietzsche, según Heidegger, le objeta a Descartes que el “yo” no puede ser condición del “pensar”, sino que, al revés, el “pensar” es

²⁵ La crítica de Nietzsche a Descartes sigue la misma lógica que la refutación lingüística de la crítica de la razón kantiana llevada a cabo por Hamann, para quien «la capacidad de pensar en cuanto tal descansa en el lenguaje» (citado en Lafont (1993), p. 26). La investigación entendida como estudio de lo más inmediato, es decir, del filtro simbólico e interpretativo con el mundo, ofrece también paralelismos con el proyecto heideggeriano de una hermenéutica de la facticidad, es decir, con el estudio de la realidad, que debe hacer manifiesto lo que se produce en la cotidianidad solapándole a ésta un aparato conceptual que la describe sin alterarla.

condición del “yo”, lo cual es un argumento radicalizado de las críticas a las categorías de los empiristas ingleses, para quienes éstas «surgen de asociaciones y costumbres del pensamiento» (N II, p 180). Encontramos esta objeción en *Más allá del bien y del mal*, en un aforismo inspirado en una sentencia de Rousseau:

«En lo que concierne a la superstición de los lógicos: no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan a disgusto, — a saber, que un pensamiento viene cuando “él” quiere y no cuando “yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva (*Thatbestand*) decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”» (BM § 17).

Heidegger considera de nuevo que Descartes ya ha respondido a esta objeción, y que, de hecho, Descartes mismo incluye lo presupuesto en esta objeción en su propio pensamiento:

«La citada observación de Descartes sobre los “conceptos” generales pensados ya en el cogito, contiene también esto: que los conceptos más generales y más conocidos no sólo son creados *mediante* el pensamiento como cada concepto en tanto que concepto, sino que son alcanzados y determinados en su forma *al hilo* del pensar y afirmar» (N II, pp. 180s.).

Nietzsche no aporta nada nuevo a la interpretación de Descartes, más bien al contrario, sus objeciones se refieren a aspectos del pensamiento de Descartes que éste mismo ya ha tomado en consideración. Y, siempre según Heidegger, no se trata únicamente de que las objeciones de Nietzsche no sean pertinentes, sino que su pensamiento no se mueve un ápice respecto a la fundamentación de la modernidad en Descartes. Nietzsche retoma el carácter fundacional del yo y la necesidad de un fundamento, la necesidad de un principio sobre el cual edificar el resto de los conceptos, al cual referir la totalidad de los entes. La única diferencia o traslación conceptual que cabe destacar en el pensamiento de Nietzsche es el cambio del “yo” pensante por el cuerpo deseante. Tras haber citado a modo introductorio el tan interpretado aforismo 36 de *Más allá del bien y del mal*, Heidegger decide agarrarse a la seguridad que ofrece la aparente afirmación incondicionada y metafísica de que la única cosa “dada” realmente es el mundo de los apetitos y las

pasiones, y olvida el «suponiendo (*Gesetz*)» con el que se inicia el aforismo. La posesión de la frase aseverativa le permite afirmar a Heidegger que «lo fundamental para Nietzsche no es el “yo” sino el “cuerpo”» (N II, p. 186). En Nietzsche, como en Descartes, encontramos un principio: el cuerpo, los apetitos, los afectos, las pulsiones, es decir, la voluntad de poder²⁶. La confrontación con las objeciones de Nietzsche no ha dado lugar a otra cosa que a la constatación de la esencia metafísica y moderna de su pensamiento.

En las siguientes páginas expone Heidegger cuál es el concepto de metafísica desde el cual es posible subsumir las diferencias, en este caso, entre dos pensadores, bajo el mismo paraguas conceptual.

«La metafísica moderna [...], como metafísica de la subjetividad, convierte en evidencia la opinión: como si la esencia de la verdad y la interpretación del ser fueran determinadas por el ser humano como el sujeto auténtico. Pensado más esencialmente se muestra, en cambio, que la subjetividad se determina por la esencia de la verdad como “certeza” y por el ser como representabilidad (*Vorgestelltheit*). [...] Que el ser humano sea el consumidor y administrador e incluso el poseedor y portador de la subjetividad, no prueba de ninguna manera que el ser humano sea la esencia fundamental de la subjetividad» (N II, p. 193).

La modernidad, su confianza en el sujeto y su atribución de facultades creativas y autoritativas al sujeto son la consecuencia de una determinada interpretación de la verdad, en este caso, verdad como certeza, como el estar en lo cierto. No está en poder del ser humano como sujeto el decidir, el ponerse a sí mismo como condición de la verdad. La situación del principio en el sujeto no es el producto de la actividad de este sujeto. Las posibilidades que se dan en el momento histórico metafísico son aquellas que no ven más allá de la determinación del ser humano como animal racional, es decir, o bien como racional, o bien como animal.

«¿No es cada interpretación respectiva del hombre y con ello el ser hombre en cada caso respectivo sólo la consecuencia *esencial* de cada “esencia” respectiva de la verdad y del ser

²⁶ «La doctrina nietzscheana de la preeminencia metódica del cuerpo es el cartesianismo más radical y más puro que en absoluto se deja pensar» (GA 48, p. 257).

mismo? En caso de que fuera *así*, entonces la esencia del hombre nunca puede ser determinada de modo originario *suficientemente* mediante la interpretación *pasada, es decir, metafísica* del hombre como animal racional» (N II, p. 193).

Toda interpretación metafísica se mantiene en uno de ambos extremos de las posibilidades abiertas por la verdad entendida como subjetividad. En el pensamiento de Nietzsche se agotan las posibilidades ofrecidas por la metafísica. Mientras que el resto de los pensadores modernos, finalizando en Hegel, optan por la parte racional del animal racional, Nietzsche invierte la metafísica, pero se mantiene en el interior de las posibilidades abiertas por ésta, al elegir al animal, la *animalitas*, encarnada en las pulsiones, los instintos y, en definitiva, en la voluntad de poder, como principio de su edificio filosófico (N II, pp. 200s.).

4. Nietzsche y la concepción trágica de la metafísica.

Los libros de Nietzsche atestiguan las tensiones creadas por la ubicuidad de una esencia de la verdad determinadora de todo proyecto e interpretación del mundo. El pensamiento de Nietzsche es dolorosamente, trágicamente, consciente de su enraizamiento en las ubicuas estructuras metafísicas. Pero, ¿qué caracteriza estas estructuras? ¿Qué presupuestos ineludibles o qué decisiones irreversibles constituyen el momento histórico que Heidegger denomina metafísica? ¿De qué modo se encarna la consciencia nietzscheana de las coerciones impuestas por la metafísica? ¿En qué sentido se puede hablar aquí de consciencia?

Heidegger le atribuye al pensamiento de Nietzsche los rasgos característicos de la metafísica, es decir, la tendencia a considerar los entes en su totalidad por referencia a un fundamento. El gesto antiplatónico o inversor del Platonismo propuesto por Nietzsche se mantiene en la metafísica que pretende superar, puesto que propone una mera inversión y no un rechazo de la tradición. Al Nietzsche metafísico de Heidegger se le podría contraponer una interpretación que recalque la

esencia descentrada y anti-antitética de la obra de Nietzsche. Esta lectura, crítica y negadora de las consecuencias establecidas por Heidegger, tiende hacia una descripción del pensamiento de Nietzsche como aquel que no se despliega bajo las coerciones impuestas por la metafísica, puesto que no se compromete con ninguna decisión incondicionada y determinante de la realidad, ni tampoco se reduce a una confrontación negadora de los presupuestos de su contrincante. En caso de que una lectura así concluyera con éxito, cabría concebir el pensamiento de Nietzsche en términos anti-metafísicos.

Quizás ambas opciones sean justificables en base a diferentes fragmentos de la obra que testimonien la filiación del pensamiento del autor a lo metafísico o a lo antimetafísico. Aunque, como lo demuestra el método interpretativo heideggeriano, quizás no sea en los fragmentos de Nietzsche donde se encuentre la justificación de la pertenencia de éste a la tradición, sino en lo que estos fragmentos no dicen, es decir, en lo que dan por supuesto. La atribución de una intención autorial difícilmente ofrecerá una mediación a la alternativa, ya que, de una parte, lo fragmentario acaba situando al autor en una nebulosa de compleja determinación y, de otra, el esfuerzo por deshacerse de las coerciones de la metafísica no es equivalente al desasimiento efectivo de ésta.

En esta última sección, quisiera, así pues, ofrecer las estrategias textuales y argumentales, así como los esfuerzos conceptuales presentes en la obra de Nietzsche, que hacen manifiesta la tensión de su pensamiento con las estructuras inherentes a la metafísica. La tensión con la metafísica le presta el componente trágico al pensamiento de Nietzsche, a saber, todo intento de deshacerse de la tradición lleva en sí el sello de ésta, el sello del fracaso, puesto que las condiciones del éxito serán determinadas desde la lógica que precisamente se pretende superar (contradicción performativa, universalización de la ilusión, ausencia de criterios que afecta a los fundamentos de la misma y otras trampas autoreferenciales). Las varias

estrategias y argumentos que se presentan a continuación poseen una raíz común, en la que, tal vez, cabría situar la posibilidad de desprenderse efectivamente de los enlaces metafísicos: la consciencia o el escepticismo lingüísticos. Quizás las reflexiones sobre el lenguaje de Nietzsche sean la condición de posibilidad de que, aunque no se establezca definitivamente un pensar más allá de la metafísica, se abra la posibilidad del cuestionamiento del ámbito de validez de ésta.

El pensamiento de Nietzsche despliega su potencialidad, su arsenal explicativo, crítico o interpretativo en la confrontación, ya sea oposición o mera prosecución, con la tradición, con la historia del pensamiento en Occidente, con la metafísica. En la metafísica, con la metafísica y contra la metafísica se enmarcan las disquisiciones de Nietzsche sobre el lenguaje, las figuras retóricas, la interpretación y el origen de los conceptos fundamentales. La “filosofía del lenguaje” de Nietzsche no se resuelve en una mera especulación abstracta sobre las capacidades designativas del lenguaje y, por lo tanto, no es “filosofía del lenguaje” en sentido estricto, no es teoría del lenguaje, sino que el impulso del que surgen las reflexiones sobre el lenguaje, a saber, la denuncia de los presupuestos lingüísticos incuestionados por la tradición, acaba ocupando el lugar que le correspondería a la “filosofía del lenguaje”. El texto de Nietzsche no imita el gesto riguroso de la denominada “filosofía analítica” del lenguaje de filiación anglosajona y no somete sus textos a la reflexión sobre los vínculos cognitivos entre el lenguaje como un todo y la realidad, sino que esta reflexión se produce siempre a expensas de una denuncia de los supuestos homogeneizantes y de la economía de las esencias de la metafísica.

En el lenguaje se concentra la mirada casi médica de Nietzsche. La filosofía es como un cuerpo enfermo necesitado de una terapia, que no debe ser un tratamiento purificador. Demasiado se ha querido purificar la filosofía, cuando es la mezcla, lo impuro aquello que constituye su raíz generadora. La terapia va a prescribir el

ayuno de toda referencia a instancias no mediadas, la continencia de lo trascendental, la precaución con la gramática. El pensamiento de Nietzsche pergeña un “sistema” (tomo esta expresión con todas las pinzas que sean necesarias) de abstinencia de incondicionados, indeterminados, eternos, trascendentales e inmediatos. Nada hay puro. Los sentidos proyectados, por las generaciones, los individuos o por la esencia del ser, son lo primero y último, son el lugar al que se ve referida toda experiencia de la cotidianidad.

4.1. El discurso de los orígenes.

La genealogía, al igual que la metafísica, encuentra en el origen una explicación del presente. Pero, sin embargo, las semejanzas entre ambas propuestas explicativas finaliza aquí, ya que mientras la metafísica imagina un origen como justificación de lo establecido, la genealogía no tiende hacia una justificación sino hacia una puesta en cuestión crítica. La semejanza gestual hacia el pasado queda anulada cuando se la contempla desde la divergencia en los modos de interpretarlo.

En la primera parte de *Humano, demasiado humano*, justo en el inicio del libro, se propone un esfuerzo por deshacerse de la tendencia de la humanidad a sacarse de la cabeza las cuestiones sobre el origen, cuando no a atribuir a los inicios una naturaleza milagrosa:

«Los problemas filosóficos adoptan ahora de nuevo casi en todos sus incidencias la misma forma de la cuestión, que hace dos mil años: ¿Cómo puede algo surgir de su antítesis, por ejemplo, lo razonable de lo carente de razón, lo sentiente de lo muerto, lógica de lo ilógico, contemplación desinteresada del querer codicioso, vivir para los otros del egoísmo, verdad de los errores? La filosofía metafísica se las compuso para alejarse más allá de esta dificultad, al negar que lo uno surja de lo otro y supuso para las cosas valoradas más altamente un origen milagroso, procedente de modo inmediato del núcleo y la esencia de “cosa en sí”» (HdH I, § 1).

Frente a este procedimiento, la mirada propuesta por Nietzsche es la propia de la filosofía histórica:

«La filosofía histórica, al contrario, la cual ya no puede ser pensada en lejanía con las ciencias de la naturaleza, el más reciente de todos los métodos filosóficos, concluyó en algunos casos (y supuestamente éste sea en total su resultado), que no hay antítesis, mas que en la usual exageración de la visión popular y metafísica y que esta contraposición se fundamenta en un error de la razón; según su explicación no existe, concebido estrictamente, ni una acción egoísta ni una contemplación totalmente desinteresada, ambas son sublimaciones, en las que el elemento fundamental casi aparece huidizo y sólo se muestra presente para la observación más refinada» (HdH I, § 1).

En consonancia con el tono “positivista”, o quizás, cabría hablar de un tono en rebeldía con la divinización del arte en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche propone un origen no milagroso, sino producido por la reacción específica de la «química de las ideas y de las sensaciones morales, religiosas, estéticas» (HdH I, § 1). Es apreciable que el uso del concepto de química posee aquí una función estratégica, puesto que no se puede tratar de la química en sentido estricto, sino de un concepto semejante por analogía. La referencia al “origen milagroso” es contrarrestada por una mirada hacia el origen que no pretende la justificación del presente, es decir, que no ambiciona contar la historia que va del pasado al presente como la historia del aumento de la racionalidad y del progreso de la homogeneidad. Esta mirada al origen es atribuida significativamente, en un refundido inédito del citado fragmento de HdH en enero de 1888, a la «auténtica filosofía del devenir», a «una filosofía antimetafísica» (KSA 14, p. 119).

Más allá del bien y del mal se inicia también con una caracterización de los rasgos propios de los metafísicos, cuyo proceder inquisitivo es descrito en los siguientes términos:

«”¿Como *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan un origen distinto, *propio*, — ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo

no pasajero, en el Dios oculto, en la “cosa en sí” — *!ahí* es donde tiene que estar su fundamento y en ninguna parte!” — Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentran en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos. [...] La creencia básica de los metafísicos es *la creencia en la antítesis de los valores*» (MB § 2).

La mirada al origen no encuentra lo homogéneo sino lo híbrido; ni encuentra la pureza de un principio que se corrompe o que se despliega hasta alcanzar su grandeza en el presente, no, la mirada del filósofo es la que quiere «mostrar de qué metáforas y antropomorfismos olvidados, esquematizados, de qué relaciones humanas transferidas y embellecidas, de qué cruces azarosos o interesados entre cuántas sinrazones han surgidos esas verdades —ésas que han envilecido nuestra existencia, conformándola a los fines del Estado»²⁷.

La “filosofía antimetafísica” basada en la mirada genealógica sigue en apariencia la misma lógica estructural que la metafísica a la que se opone: la explicación se encuentra en el origen. El texto de Nietzsche calca las metáforas de la profundidad y del origen que han conducido el pensamiento a lo largo de la historia, pero el origen que este texto presenta no contribuye a justificar lo establecido, ni reduce el todo a un motivo único, sino que acentúa la pluralidad, la dependencia de los intereses en el núcleo de la generación. Del mismo modo, el otro rasgo típico del pensamiento metafísico, esto es, la creencia en las antítesis de

²⁷ Morey (1986), p. 115. La obra de Michel Foucault, especialmente sus estudios genealógicos sobre la medicina, la sexualidad o el sistema penitenciario, ejemplifica magistralmente las posibilidades filosóficas y críticas de la filosofía nietzscheana. Foucault parte de que «lo que encontramos en el origen histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate» (Foucault (1988), p. 19). Indudablemente, la práctica genealógica de Foucault no posee una finalidad en sí misma, sino que surge de un espíritu crítico con el “hoy” y tiende hacia la agitación de lo establecido: «La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se piensa unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo» (Foucault (1988), p. 29). No dudo en afirmar que tal proceder (que incontestablemente es atribuible también a la genealogía nietzscheana) se enmarca en el ideal emancipador inherente al proyecto ilustrado. Habermas, por su parte, saca conclusiones opuestas del proceder genealógico, “ilustrado-positivista” de Nietzsche: «El proceso de ilustración que las ciencias hacen posible es crítico, pero la disolución de los dogmas nos libera, nos hace indiferentes: no es emancipadora, sino nihilista» (Habermas (1986a), p. 288).

los valores, es puesto fuera de juego. Los valores no siguen una lógica de exclusión mutua y la oscilación entre extremos es complementada por las diferencias de grado entre éstos.

4. 2. El sueño.

A lo largo de los textos de Nietzsche aparecen varios modelos de refutación de lo establecido. Lo establecido es la conceptualidad que se ha apropiado del mundo, que lo ha sometido a un sentido que tiende en todo momento a eliminar las huellas de su historia y a erigirse en interpretación única de la realidad, en la realidad misma. Pero, si el sentido o el mundo consolidado es ubicuo, si se han borrado los rastros de su procedencia, es necesario acudir a algún mecanismo o artificio que justifique su cuestionamiento, que permita observarlos desde una perspectiva ajena a sus estrategias eliminadoras de alternativas. En el capítulo anterior se ha hecho manifiesta la estrategia eminentemente textual de recurso a la fábula, al ojo divino o semi-divino, tal y como se presenta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En otras obras, Nietzsche finge otros procedimientos, acude a otras imágenes para traer al recuerdo los orígenes olvidados y los errores originales. El sueño, el mundo onírico es el principio heurístico al que se acude para rememorar el pasado, para salvar las distancias con la génesis. Mediante el sueño no se pretende explicar de nuevo la historia de los valores como una historia de un error, lo cual al fin sería otra forma de orgullo, otra historia falsa, simplemente el revés de la historia de la racionalidad. La pervivencia de formas primigenias en el presente, la convivencia de dos mundos con lógicas opuestas es una imagen de lo híbrido de toda génesis.

«La perfecta nitidez de todas las representaciones oníricas, que tiene como presupuesto la creencia incondicional en su realidad, nos recuerda a su vez estados de la humanidad primitiva en que la alucinación era extraordinariamente frecuente y a veces hacía presa simultáneamente

en comunidades enteras, en pueblos enteros. De modo que al dormir y en el sueño recapitulamos la humanidad anterior» (HdH I, § 12)²⁸.

Se nos propone aquí un mecanismo de retorno a las intuiciones originarias, un 'como si' que se ha generalizado a la totalidad de los procesos que basan su validez en la narración de sus orígenes racionalizada a posteriori. La apariencia de realidad del mundo onírico y la confusión que se produce entre la lógica del sueño y los hechos propios de la vigilia, los monstruos conceptuales que se manifiestan en el duermevela explicitan el fundamento ilusorio de la "racionalidad" contemporánea. Al hilo de la confusión metonímica producida por la asimilación de hechos reales a la narración onírica, Nietzsche lleva a cabo una universalización de lo metonímico-onírico a la totalidad de las expresiones humanas:

«Todo el mundo sabe así por experiencia con qué rapidez el soñador incorpora a su sueño un fuerte sonido que le llegue, por ejemplo, campanadas, cañonazos, es decir, los explica a partir de aquél *hacia atrás*, de modo que *cree* vivenciar primero las circunstancias ocasionales y luego ese sonido. — Pero, ¿cómo es posible que el espíritu del soñador sea tan imperfecto, mientras que el mismo espíritu en la vigilia acostumbra a ser tan escéptico en relación con las hipótesis? ¿De tal modo que para él la primera hipótesis aceptable le es suficiente en la explicación de un sentimiento, para creer inmediatamente en su verdad? (ya que nosotros creemos en sueños en el sueño, como si fuera verdad, es decir, consideramos nuestras hipótesis perfectamente demostradas). — Creo: tal y como el hombre saca conclusiones en sueños, así sacó conclusiones también la humanidad en la vigilia durante milenios: la primera causa que se le ocurría al espíritu, para explicar cualquier cosa que precisara explicación, le era suficiente y le sirve como verdad. (Así proceden según los relatos de los viajeros todavía hoy los salvajes.) En el sueño se perpetúa ese antiquísimo pedazo de humanidad, ya que es el fundamento sobre el que la razón más elevada se desarrollaba y en cada ser humano todavía se desarrolla» (HdH I, § 13).

²⁸ La recapitulación de estados previos de la humanidad se consigue también recurriendo a la ingestión de productos, a la pura fisiología que aparentemente se mantiene constante con el paso de las generaciones: «Mediante alcohol y hachís uno se retrotrae a estadios de la cultura que uno ha superado (o que por lo menos ha *sobrevivido*) Todos los alimentos ofrecen alguna revelación sobre el pasado del cual *devenimos*» (KSA 13, 11 [85]).

Tras siglos de aprendizaje, observación y estudio de la naturaleza, la humanidad le otorga a la causalidad el fundamento de la interacción con la realidad: previsión de sucesos, aprovechamiento de la naturaleza y aumento en el saber. Nietzsche no relata de nuevo la historia de la causalidad, no le niega la utilización pragmática del mundo que ha posibilitado, se limita a situar la confusión metonímica en su origen. Así, se cuestiona la validez absoluta que se atribuye la narración de la historia de la humanidad como la historia de un aprendizaje, como si de un *Bildungsroman* se tratara²⁹. El personaje principal de esta novela no es el sujeto que va superando etapas, sino aquel que en la creencia de que las supera, no hace más que hacer manifiesto el origen casual e inventivo de lo que sólo el paso del tiempo (el olvido) convierte en la historia de la racionalidad.

La causalidad es aquí presentada como arquetipo de los procesos de universalización por los que pasan todos los conceptos fundamentales de la metafísica. Lo que aparentemente es una historia de aprendizaje es reducido a la universalidad de las ilusiones. La «historia de la génesis» (HdH I, § 16) del pensamiento parece querer sustraerse a la ubicuidad de las ilusiones, al otorgarse un lugar desde el cual enjuiciar la verdadera naturaleza de los fundamentos de la civilización. Si no se presta atención a la naturaleza perspectivista de la propia historia del surgimiento de los conceptos, cabe entonces señalar, una vez más, la ilegítima contradicción performativa en la que cae incondicionalmente el talante descubridor de ilusiones que encontramos en la obra de Nietzsche. Habermas se encarga de indicar, de nuevo, la inconsistencia: «En modo alguno se ve por qué las condiciones transcendentales, aunque ya no puedan pensarse como inventario válido a priori de un sujeto sustraído al devenir y sólo definido por la unidad de sus

²⁹ «Error de las causas imaginarias. — Para partir del sueño: a una sensación determinada, surgida, por ejemplo, a consecuencia de un lejano disparo de cañón, se le imputa retrospectivamente una causa (a menudo toda una pequeña novela, en la que precisamente el que sueña es el personaje principal)» (CI, “Los cuatro grandes errores”, 4).

operaciones sintéticas, no pueden, empero, seguirse entendiendo como condiciones subjetivas de la posible objetividad del conocimiento»³⁰. Para Habermas, las ficciones han adquirido una validez con el paso de las generaciones, son «ficciones “acreditadas” en la historia de la especie»³¹ que permiten la intersubjetividad de la experiencia y la igualdad de los significados en un mundo histórico determinado, es decir, se trata de un proyecto de mundo contingente, aunque «no por ello es arbitrario»³². Los proyectos constituidos por la humanidad y constituidores, al mismo tiempo, de ésta, no son arbitrarios, sino que siguen una necesidad, de ahí que impongan una coerción sobre el modo como son, deben o pueden ser reconstruidos (la “historia del surgimiento de los conceptos” de Nietzsche), es decir, la *reflexión* que se apodera del pasado en términos de creación arbitraria de una cultura es ella misma sólo posible sobre la base de esta misma cultura³³ y por lo tanto, debe ser considerada un eslabón más de ésta.

Habermas señala acertadamente que Nietzsche no va más allá de la tradición en la que ya se encuentra, que los instrumentos y estrategias que aplica para desgajarse de su propia tradición, son los que lo anclan todavía más firmemente en ella. Pero, el anclaje ilustrado o reflexivo de la mirada nietzscheana al origen (lo que, en general, se llama “genealogía”) no echa por los suelos la pretensión crítica, sobre la que se fundamenta el texto de Nietzsche. Apuntar a los orígenes desconocidos, sorprendentes en su amalgama de antítesis (en el hecho de que los contrarios surgen unos de otros y no todos de un origen único y metafísico), es, sin

³⁰ Habermas (1968b), p. 523/437.

³¹ Habermas (1968b), p. 524/438.

³² Habermas (1968b), p. 524/438. Que del carácter ilusorio o fictivo de los conceptos originarios no se sigue necesariamente su arbitrariedad, es atestiguado por el siguiente fragmento inacabado de 1885: «Liberado de la tiranía de los conceptos “eternos”, estoy por otra parte muy lejos de lanzarme a causa de esto en el abismo de una arbitrariedad escéptica: en cambio, pido que se contemplen los conceptos como ensayos con ayuda de los cuales determinados tipos de seres humanos son criados y — — — su abstinencia y duración» (KSA 11, 35 [36]).

³³ Véase Habermas (1968b) p. 527/440.

duda, una herencia de la mirada ilustrada. No obstante, esta mirada descubre ahora lo opuesto a aquello que la impulsaba en su origen. La razón lleva a interrogar por el origen de lo establecido y lo que encuentra es el contrario de la razón, o mejor, su sombra. Nietzsche parece expresarse, especialmente en estos textos alrededor de HdH, en estos términos tan poco matizados: razón y sinrazón, lo alto y lo bajo; y no hay duda que la lógica de la mirada hacia el pasado encierra en sí una paradoja: ¿cómo es posible que la búsqueda del origen se otorgue una racionalidad que los resultados de ésta misma búsqueda han demostrado es una ilusión?

Una mirada al detalle del texto de Nietzsche descubrirá que las oposiciones no presentan tal simetría, que las antítesis no están enfrentadas una a una como pares ordenados y que la amalgama de los orígenes es indiscernible de la presunta racionalidad del presente, ya que ambas se interpenetran en todo momento histórico, coexisten de hecho tanto en el origen como en el presente. Y es que, efectivamente, el mundo de la vigilia y el mundo onírico no se vertebran cual reflejos opuestos, sino los restos del uno subsisten deformados en el otro, siendo en algunos casos imposible discernir, no tanto si nos encontramos despiertos o dormidos, pero sí si los recuerdos o las ideas que poseemos han sido originados en el sueño o en la vigilia.

La ilusión, el error, la ficción o la hipótesis, varias denominaciones de lo mismo, se articulan necesariamente en función de su antítesis. La antítesis de lo erróneo es lo correcto, la de la ilusión, el conocimiento. Si la interpretación de Habermas es, pues, correcta, la prosa de Nietzsche se atribuye un conocimiento que niega al resto de la historia de la metafísica, y por añadidura este conocimiento sólo es posible sobre la base de lo que, en un principio, niega. La mirada negadora hacia el pasado no descubre, sin embargo, según Habermas, que, si lleva esta negación a sus últimas consecuencias, acabará ella misma, la mirada histórico-científico-filológica, negada y destruida al estar ella misma integrada en la lógica de

estos errores. Apoyándose en la dualidad intrínseca de los conceptos de la argumentación (error-corrección, conocimiento-ilusión) la interpretación basada en la contradicción performativa aplica estrictamente las reglas del juego y acaba de modo esterilizante con toda lógica textual que no se someta a sus normas.

Heidegger se enfrenta a la contradicción performativa aplicada a la equivalencia entre la verdad y la ilusión afirmada por Nietzsche en los fragmentos de *La voluntad de poder*³⁴ arguyendo que tal argumento parte de la renuncia a querer «entender lo que quiere decir la frase» (Nietzsche I, p. 502). El modo de pensamiento usual y sus reglas del juego, según Heidegger, no logrará comprender el pensamiento de Nietzsche, sus reflexiones a propósito de la verdad y la ilusión.

Según Heidegger, para entender a Nietzsche, para dejarse hablar por él y escuchar correctamente, es preciso querer entender, así pues quienes proyecten una contradicción performativa a priori en el pensamiento de Nietzsche están condenados a no entenderlo, o sea, a buen entendedor pocas palabras bastan.

Pero, quizás no sea necesario recurrir a la estrategia del iniciado que se encuentra siempre ya predispuesto a averiguar las intenciones ocultas del texto, para así evitar enfrentarse a los cuestionamientos que, como, por ejemplo, en el caso de Habermas, arguyen contradicciones fundamentales en el núcleo de las razones aportadas por Nietzsche. Igualmente, tampoco hay suficiente con la presuposición que Nietzsche (sus textos) no toma en consideración hasta sus últimas consecuencias de qué modo los resultados de sus argumentaciones destruyen el fundamento sobre el que éstas se apoyan. Contrariamente, creo que la sospecha contraria se encuentra más cerca de la verdadera naturaleza de los textos de Nietzsche.

³⁴ *La voluntad de poder*, n° 602: «que la adoración de la verdad es ya la consecuencia de una ilusión» KSA 11, 25 [505].

¿Sobre qué se sostiene una argumentación que afirma la naturaleza ilusoria de la reflexión? ¿Cómo se justifica una genealogía que reduce a la costumbre, la mezquindad y el afán de dominación de los otros, la totalidad de los conceptos rectores de la experiencia?

La historia de Occidente o el tradicional relato que va desde el progresivo alejamiento respecto del mito de los presocráticos hasta el fin de la metafísica a finales del siglo XIX y principios del XX es calificado por Nietzsche como la historia de un error, o como la fábula del mundo verdadero. De este modo, acostumbran a leerse los capítulos del *Crepúsculo de los ídolos*: “De cómo el mundo verdadero finalmente devino fábula” y “Los cuatro grandes errores”. Si la historia de la metafísica, el resultado del progreso de la razón, “lo más elevado que ha creado la humanidad” en esta parte del mundo se caracteriza por una serie de errores y confusiones, la conclusión que, a primera vista, parece seguirse necesariamente reza: habría una posibilidad de que tuviera lugar tal historia sin caer en los errores, es decir, cabe la posibilidad de pensar en una historia de la metafísica (aunque quizás en este caso habría tenido otro nombre) según un uso correcto de la razón. Que el mundo verdadero, el presupuesto fundamental de toda metafísica, deviene al fin una fábula, significa que el texto de la historia de Occidente no es una sucesión de sentencias sobre estados de cosas, no es un texto descriptivo o prescriptivo, sino que se asemeja a cualquier otro texto de ficción, es decir, a todo texto que imagina un mundo, más o menos parecido al mundo real pero en ningún caso idéntico a éste, en el cual todo es posible y lo que importa es mantener la atención de los lectores, divertirlos o entristecerlos, en definitiva, un texto en el que de lo que se trata es de contar historias, cuentos. Que lo que parece real es ficticio y que lo que parece correcto es un error. Si esto es así, Nietzsche es aquél privilegiado que pone las cosas en su sitio, señala a los culpables de los errores e informa de qué modo se debería haber razonado para evitar los errores y

como se debería haber escrito para relatar los estados de cosas reales y no los meramente ficcionales.

Es indudable que los escritos de Nietzsche muestran tal tendencia a corregir los errores, a meter el dedo en la llaga, pero su prosa no se articula según una lógica como la presupuesta en el párrafo anterior, es decir, una lógica bipolar, en la cual cada polo excluye y es la negación (copia negativa) del otro. Cuando Nietzsche afirma que los errores de la metafísica consisten en haber confundido las causas con los efectos y viceversa y que los grandes conceptos de la tradición son el fruto de procesos oníricos, no puede estar diciendo que el caso contrario, a saber, una tradición fundamentada *únicamente* en los productos de la más pura de las vigilias, habría resultado en la verdadera historia de la metafísica, la cual, evidentemente, ya no sería la historia de la metafísica, sino otra cosa. La negación o crítica no implica necesariamente la afirmación de lo contrario o, en cualquier caso, tal parece ser el modo como se articulan los textos de Nietzsche.

En capítulos anteriores ya he hecho referencia a la ausencia de contrarios autoexcluyentes en la argumentación de los textos de Nietzsche. En estos se encuentra un enemigo en contra del cual se va a desplegar la argumentación, pero tal direccionalidad del texto no implica directamente que se pretenda afirmar lo contrario o lo antitético de aquello a lo que se opone el texto³⁵. Se trata más bien de desbaratar la lógica de las antítesis propia de la metafísica, de deshacer el prejuicio de la antítesis de los valores. Gilles Deleuze considera que «no entenderemos bien el conjunto de la obra de Nietzsche si no vemos “contra quién” van dirigidos los

³⁵ Bertrand Russell no parece ser de esta opinión a juzgar por la cita que encontramos en su famosa historia del pensamiento occidental, entre cuyas virtudes no cabe destacar la sección dedicada a Nietzsche: «Nietzsche utiliza las palabras “bien” y “mal” en sus connotaciones ordinarias y luego dice que prefiere el “mal” al “bien”» (Russell (1946), p. 790). Prefiero inclinarme hacia la propuesta de Klein de echar una mirada a la obra de Nietzsche tomando en consideración que «el pensamiento de Nietzsche raramente adopta la forma de una decisión del tipo “o bien, o bien” entre dos polos o posiciones» (Klein (1997), p. 77).

principales conceptos. Los temas hegelianos están presentes en esta obra como el enemigo que se combate»³⁶. Los temas hegelianos son aquí la dialéctica, la cual, entre otras cosas, se define por «la idea de un poder de lo negativo como principio teórico que se manifiesta en la oposición y en la contradicción»³⁷.

Por lo tanto, si el enemigo a combatir es el hegelianismo en tanto que dialéctica, entonces el combate no se debe producir con las armas del opositor, a saber, las oposiciones y las contradicciones, sino con principios conceptuales o estilísticos propios e irreductibles a la exclusión de los contrarios. Si la dialéctica fuera un boxeador diestro, el mejor modo de enfrentarse a ella sería alterando la lógica propia de los boxeadores diestros, esto es, mientras que dos boxeadores diestros tienden a desplazarse girando en sentido contrario a las agujas del reloj, creándose así un movimiento en cierta manera previsible y controlable por ambos combatientes, la entrada en el cuadrilátero de un luchador zurdo acaba con la lógica usual, abre las posibilidades combinatorias y reduce lo previsible. El combate se altera así hasta sus fundamentos, sin que haya sido necesario modificar regla alguna, sin haber destruido los límites del ring. El cuestionamiento de la validez de los pares conceptuales opuestos es él mismo una subversión de las categorías y de los principios de la reflexión y de la racionalidad occidentales. Al fin, si se cuestiona la validez de la exclusión de todo extremo conceptual en beneficio de su contrario, se cuestiona también el pilar sobre el que se edifica la racionalidad, en tanto que aquello que se distingue del pensamiento mítico. Aristóteles ya advertía en la *Metafísica* contra aquellos que demandaban razones para todo, incluso razones para las razones mismas (lo cual es comparable a la crítica de Nietzsche a la filosofía como la voluntad de verdad no sometida ella misma a crítica). Aristóteles

³⁶ Deleuze (1968), p. 228.

³⁷ Deleuze (1968), p. 271.

escribe sobre Heráclito y aquellos que quieren razones para aceptar el principio de no contradicción:

«Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden, por una parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. [...] Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente, y de este modo hemos demostrado que éste es el más firme de todos los principios. Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se puede buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas, ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración.» (Metafísica, 1005b35-1006a10).

Tal vez, Nietzsche no sea uno de estos ignorantes que demandan razones para todo con un gesto que podríamos denominar hiper-ilustrado. Nietzsche no suspende efectivamente el principio de contradicción, sino que finge mecanismos para ilustrar la exigüidad del principio ante las concreciones de la realidad. Así como la lógica de la profundidad de la metafísica, esto es, la necesidad de una fundamento, no es radicalmente abandonada, sino que desde la genealogía se imita su gesto fundamentador, pero se sustituyen las referencias a elementos trascendentales y no mediados por figuras heterogéneas y situadas, para de este modo propiciar una redefinición que no se limite a una mera lógica oposicional; también se conserva el gesto antitético, o sea, aquél que contempla en cada extremo de la oposición la negación del otro, y que al fin y al cabo refiere al principio de no contradicción. Pero el gesto antitético es simultáneamente combatido o, mejor, reducido al absurdo mediante la aplicación de antítesis aparentes que únicamente conservan el gesto propio de las oposiciones, pero que esencialmente presentan una vertebración en grados. Sueño y vigilia no son antítesis mas que para quien quiera comprenderlas desde un esquema lógico de oposiciones, sin atender a sus concreciones en la realidad.

4.3. Lo orgánico.

La acusación de antropomorfismo que caracteriza algunos aspectos centrales de la crítica de Nietzsche a la metafísica apunta a las antítesis y a la necesidad de fundamentos como grados más elevados de proyección de estructuras meramente humanas sobre una realidad, de la que no se puede afirmar con razones que posea una estructura humana. Nietzsche afirma que las estructuras lógicas de las que surge la determinación de la realidad en términos de articulación entre extremos son un producto humano. Pero no se detiene aquí y afirma, a continuación, que los esquemas lógicos proceden exclusivamente de las facultades humanas: «en la realidad no hay ningún pensamiento lógico» (KSA 11, 34 [249])³⁸. La lógica se articula forzando la realidad a adoptar esquemas ajenos a ella, o mejor, la realidad como lógica no es más que la construcción a placer con la finalidad de facilitar y permitir la interacción del ser humano con ella.

Nietzsche introduce lo orgánico, el cuerpo y la animalidad en el núcleo de la filosofía. El gesto fundamendador que hereda de la metafísica y del que simultáneamente intenta deshacerse se encarna en varios modelos de explicación de la realidad que se suceden, de modo más explícito, en los fragmentos póstumos. La

³⁸ Richard Rorty señala, acertadamente, los problemas autoreferenciales que se siguen de la afirmación, para la cual no hay prueba posible, sobre la naturaleza de la realidad: «Nietzsche ha causado muchas confusiones al inferir de “la verdad no es una cuestión de correspondencia con la realidad” que “lo que llamamos ‘verdad’ son sólo mentiras útiles”. [...] Tales confusiones hacen que se le puedan atribuir a Nietzsche [...] cargos de inconsistencia auto-referencial — afirmar que se conoce lo que él mismo ha afirmado que no se puede conocer». Frente a lo cual opone Rorty una estrategia desdramatizadora: «Decir que debemos desechar la idea de verdad como aquello ahí fuera que está esperando ser descubierto [...] es decir que nuestras intenciones estarían mejor servidas si dejáramos de ver la verdad como un tema profundo, como un tópico de interés filosófico» (Rorty (1989), p. 8). Igualmente, a la comprensión nietzscheana de la realidad como un devenir perpetuo, que nunca puede ser captado por la esencial naturaleza fijadora del lenguaje, le puede ser atribuida la siguiente caricatura platónica de la visión heraclítica de la realidad: «Por el perro, yo creo tener una buena intuición que me acaba de llegar, a saber, que los hombres de la antigüedad que inventaron los nombres se asemejan a la mayoría de los filósofos actuales que siempre se marean de tanto dar vueltas y vueltas en su búsqueda de la naturaleza de las cosas y entonces las cosas les parece que giran y giran y que están en movimiento. Creen que la causa de esta creencia no es una afección en sí mismos, sino que la naturaleza de las cosas es realmente tal que nada está en reposo o es estable, sino que todo se mueve y constantemente está repleto de constante movimiento y generación» (Crátilo 411 B-C).

lógica es referida, en algunos casos, como el origen de los proyectos del mundo, en otros casos éste es atribuido a las facultades creativas del sujeto, en otros al deseo de interactuar exitosamente con la realidad, también se hallan citas que defienden la fundamentación de toda la realidad en los juicios de los músculos y en las pulsiones y, finalmente, la gramática ocupa, especialmente en algunos textos publicados, el lugar último de fundamentación de la realidad. Los fragmentos de Nietzsche nos permiten, así, echar una ojeada al laboratorio de pruebas del autor, en sus diversas tentativas fundadoras.

De entre la maraña de instancias propuestas para la fundamentación destaca lo orgánico, lo que Heidegger denomina el componente animal del “animal racional”. Tal interpretación puede ser refrendada, por ejemplo, por la siguiente cita: «Nuestras convicciones más sagradas, aquello nuestro inmutable en relación con los valores más elevados son *juicios de nuestros músculos*» (KSA 13, 11 [376]). El fundamento es, así pues, muscular, orgánico, no racional.

En lugar de darnos por satisfechos con el descubrimiento de la base sobre la que parece erigirse la descripción, más o menos prescriptiva, de Nietzsche, propongo contemplar de qué modo el argumento orgánico permite aproximarse a la lógica de los fundamentos sin caer en las coerciones impuestas por éstos, sino cuestionando su necesidad. Wayne Klein propone, en oposición a las lecturas esencialistas como, por ejemplo, la de Heidegger, considerar los elementos orgánicos y las explicaciones de corte naturalista en términos «estratégicos y no ontológicos»³⁹.

Lo orgánico ofrece una alternativa a los esquemas lógicos, pero no constituye de por sí una realidad efectiva (*Thatbestand*) que haga manifiestas las carencias de lo lógico. Lo orgánico existe como tal sólo en tanto en cuanto es interpretado y es

³⁹ Klein (1997), p. 179.

susceptible de ser interpretado bajo categorías también antitéticas. Enfermedad y salud no son claramente determinables en sus relaciones de exclusión, sino que en toda salud hay algo enfermo y viceversa. No existen grados puros de salud y de enfermedad, como no existe la racionalidad pura ni la sensualidad excluyente de elementos racionales.

«*Salud y enfermedad* no son esencialmente distintos, como creían los antiguos médicos y todavía creen algunos practicantes. No se debe hacer de ellos principios o entidades distintos que luchan por el cuerpo viviente para hacer de él su campo de batalla. Esto es una antigüalla y palabrería que ya no sirve para nada. En realidad, entre estos dos tipos de existencia hay sólo diferencias de grado: la exageración, la desproporción, la no-harmonía de los fenómenos normales constituyen el estado enfermizo» (KSA 13, 14 [65]).

El cuerpo y sus modificaciones ofrece tan sólo el material que debe ser apropiado e interpretado. El cuerpo enfermo puede ser interpretado metafísicamente como aquél que carece de salud, siendo ambos extremos, salud y enfermedad, autoexcluyentes, esto es, cuando se da el uno, el otro ha sido eliminado. Frente a tal apropiación de lo orgánico, Nietzsche propone una gradación en la que siempre se encuentran presentes ambos extremos, no existiendo ni la salud ni la enfermedad en sí; lo cual, a su vez, permite explicar también más razonablemente las transiciones entre ambos estados, puesto que la vertebración según opuestos radicales se enfrenta a la imposibilidad de determinar cómo se ha apoderado *de golpe* la enfermedad de un cuerpo sano.

El cuerpo, lo orgánico, representa el conjunto vacío que cada vez debe ser interpretado para constituirse como tal. A diferencia de lo afirmado por Heidegger, el cuerpo en sí no es el *factum* de Nietzsche, el único resto no afectado por las interpretaciones. Quizás en la obra de Nietzsche no se nos ofrezca una realidad efectiva última de la que procedan y a la que se dirijan al fin todas las interpretaciones. Esta sospecha se ve ratificada por el siguiente fragmento fechado entre 1885 y 1886:

«Una “cosa en sí” tan errónea como un “sentido en sí”, un “significado en sí”. No hay ninguna “realidad efectiva (*Thatbestand*) en sí”, sino que un sentido debe siempre ser proyectado (*hineingelegt*), para que pueda haber una realidad de hecho» (KSA 12, 2 [149]).

Es real sólo aquello que posee un sentido, aquello sobre lo cual se ha proyectado un sentido y que, por consiguiente, posee un valor. No vemos, oímos, sentimos y entendemos la realidad, sino aquello que vemos, oímos, sentimos y entendemos son los sentidos, valores o significados que ponen el mundo, que lo han siempre ya interpretado. El valor y el sentido son conceptos intercambiables, cuya esencia consiste en anular toda referencia a su propio origen. Heidegger ya apunta a la centralidad del concepto de valor para comprender el pensamiento de Nietzsche: «La transvaloración piensa por vez primera el ser como valor» (N II, p. 35). Lo cual equivale a decir que la transvaloración, o sea, la intención de señalar la contingencia y mezquindad de los valores que se han puesto en la realidad, es el resultado de la consciencia simbólica, valorativa o de significado de todo lo que nos viene al encuentro.

«La esencia de una cosa sólo es una *opinión* sobre la “cosa”. O mejor: el “vale” (*es gilt*) es el verdadero “es” (*das ist*), el único “es”» (KSA 12, 2 [150])⁴⁰.

El ser es lo que vale, y lo que vale no es remontable a un individuo establecedor de sentido: «No se debe preguntar: ¿Y entonces, quién interpreta?» (KSA 12, 2 [151]). El pensamiento de Nietzsche, para Heidegger, surge y se encarna en la consideración del ser como valor, el cual implica necesariamente el concepto de sujeto moderno, responsable de los valores. Contrariamente, creo que cabe imputar los valores a una instancia no tanto subjetiva o individual, como a los intereses, a las necesidades o a las precipitaciones de una perspectiva, que busca hacerse con la realidad. La pregunta por la responsabilidad de los valores no corresponde. Lo que se trata de desentrañar es qué mecanismos fuerzan la

⁴⁰ Véase también el fragmento KSA 11, 40 [27], en el que se apunta al paso del “es” (*das ist*) mítico al “significa” (*das bedeutet*) que se esconde tras toda proposición cognitiva.

proyección de valores. En la tercera parte de GM se presenta una posible causa de las interpretaciones, un “fundamento” al cual retrotraer el mundo como conjunto de valoraciones. Se parte de un hecho incontestable, casi se podría decir, de una realidad efectiva inmune a las oscilaciones y arbitrariedades interpretativas: el dolor y la enfermedad. Que el ser humano nace, enferma y muere es, sin lugar a dudas, verdad. Pero también es cierto que tal sucesión natural de fenómenos que es la vida se ha consolidado como un anhelo de sentido. Nacer, vivir, enfermar y morir no poseen sentido por sí mismos. Se nace en una determinada dirección, se vive con o sin sentido, se enferma a causa de algo y se muere con mayor o menor dignidad. La vida consiste, pues, en una sucesión de estados que quieren ser interpretados, que precisan un sentido, una direccionalidad, un valor. Se afirma que Nietzsche fue el primero en tematizar filosóficamente la pregunta por el sentido de la vida. Sea o no cierto, lo que es indudable es que en el pensamiento de Nietzsche se presenta el fenómeno de la vida como aquello susceptible y necesitado de interpretación por antonomasia. El resentimiento es un valor que el sacerdote ascético inventa para de este modo apropiarse del anhelo de sentido, de la búsqueda de un culpable del dolor que todo individuo alguna vez siente:

«Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o, dicho con más precisión, un causante, o, expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir. [...] La verdadera causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y sus afines se ha de encontrar, según yo sospecho, únicamente en esto, es decir, en una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva*: [...] “Alguien debe ser culpable de que yo me encuentre mal” —esta especie de raciocinio es propia de todos los enfermizos, y ello tanto más cuanto más se les oculta la verdadera causa de su sentirse-mal, la causa fisiológica. [...] Los que sufren tienen, todos ellos, una espantosa predisposición y capacidad de inventar pretextos para efectos dolorosos; disfrutan ya con sus suspicacias, con su cavilar sobre ruindades y aparentes perjuicios, revuelven en las entrañas de su pasado y de su presente en busca de oscuras y ambiguas historias donde poder entregarse al goce de una sospecha torturadora y embriagarse con el propio veneno de la maldad —abren las más viejas heridas, sangran por cicatrices curadas mucho tiempo antes, convierten en malhechores al amigo, a la mujer, al hijo y a todo

lo que se encuentra cerca de ellos. “Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto” —así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: “¡Esta bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto, —¡tú misma eres la única culpable de ti!...” Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento, como hemos dicho, queda *cambiada*.» (GM III, § 15).

El sacerdote ascético es el que sabe apropiarse de los hechos puramente fisiológicos y del anhelo inherente a éstos de una justificación de sí. El dolor y la enfermedad convierte a los seres humanos en material susceptible de ser interpretado. Nietzsche ofrece la misma argumentación basada en la proclividad del sujeto del dolor a encontrar culpables, o, por lo menos, justificaciones de éste, al hilo de su crítica a Descartes. Leemos que un pensamiento viene cuando él quiere y no cuando nosotros queremos, es decir que viene independientemente de nuestra voluntad. Si se radicaliza esta idea, se puede igualmente concluir que no somos nosotros los creadores del pensamiento y que la conclusión de que existimos, porque un pensamiento se ha alojado en nosotros deviene una mera interpretación del fenómeno. Muchas otras cosas suceden, y entre todas ellas, se elige el hecho de que se piensa como rasgo característico, si no esencial, del ser humano.

«Que todo pensamiento primero viene bajo una forma ambigua y nadando y que en sí sólo es una ocasión para un ensayo interpretativo o de establecimiento arbitrario, que en todo pensamiento parecen participar una multiplicidad de personas —: esto no es fácil de observar, en el fondo estamos educados en lo contrario, a saber, a no pensar en el pensamiento cuando pensamos. El origen del pensamiento permanece oculto; la probabilidad es alta de que sólo sea el síntoma de un estado mucho más amplio. [...] Lo mismo sucede con todo sentimiento, no significa nada en sí: cuando viene es interpretado por nosotros y a menudo ¡de qué modo tan *extraño*! Sólo hay que pensar en la necesidad “inconsciente” de las entrañas, en las tensiones de la presión sanguínea en el abdomen, en los estados enfermizos del *nervus sympathicus* —: ¡Y cuántas cosas hay de las que apenas vislumbramos con el *sensorium commune* algo en la consciencia! — Sólo el que sabe de anatomía adivina en tales inciertas sensaciones no placenteras la correcta especie y *ámbito* de las causas; pero todos los otros, en general casi todos los seres humanos, mientras todavía los haya, no buscan en este tipo de dolores una explicación física, sino una psíquica y moral, e imputan a las desavenencias del cuerpo una

fundamentación falsa, al encontrar un fundamento en el ámbito de sus experiencias y temores más desagradables, de que se encuentren tan mal. Bajo tortura, casi todo el mundo se declara culpable; bajo el dolor, cuya causa física se desconoce, el torturado se cuestiona de modo tan prolongado e inquisitorio hasta que se *encuentra* o *encuentra* otros *culpables*» (KSA 11, 38 [1]).

Quizás el cuerpo y el dolor sean, como dice Heidegger, el fundamento del pensamiento de Nietzsche; pero, en caso de que así sea, se trata de un fundamento cuyo poder consiste en ofrecer una coerción en el proceso de interpretación, de facilitar un fin al dolor, de que se detenga la sucesión de la vida como la sucesión de un sinsentido. Las interpretaciones poseen el mismo valor que la confesión de un torturado. Así como ésta permite que la “justicia” siga su rumbo, las interpretaciones ofrecen también una dirección a la vida. La naturaleza fundamentadora de lo orgánico debe ser radicalmente matizada, puesto que no se trata de un sustrato último al cual se puedan retrotraer todos los entes, sino de un material informe y susceptible de ser maleado, transformado y apropiado por las fuerzas interpretadoras. Lo orgánico no posee un sentido en sí mismo. Lo orgánico fuerza el establecimiento de un sentido, de un valor.

La imagen del torturado que confiesa ilustra la tendencia del pensamiento, en general, a decansar sobre un fundamento, a detener el paso del tiempo carente de sentido y a concederle a éste una dirección, una base, un principio o un axioma en el cual aposentar el sentido, detener el sufrimiento. La metafísica retrotrae la singularidad de los fenómenos a una raíz común. Nietzsche presenta este fenómeno por analogía con la atenuación del dolor: lo singular y plural de la existencia es inaguantable, ya que no hay manera de entenderlo. Una realidad como la de Funes el memorioso es insoportable, ya que no hay manera de orientarse en ella, y sólo es por recurso fictivo a tal imagen de un mundo imposible, que se aprecia el proceso de transformación y de reducción a un fundamento unitario, del cual surge la metafísica. Lo orgánico es estratégico: el cuerpo y el dolor no representan los