

## LA APUESTA LITERARIA DE NIETZSCHE

MARCIAL MORENO MONTORO

La imagen más inmediata que Nietzsche ofrece a quienes se acercan a su obra es la de un rupturista. En él se ha querido ver por parte de algunos autores el punto de inflexión de una tradición filosófica que arrancaba en la antigua Grecia, y que por primera vez se ve subvertida en sus posiciones más fundamentales, superando incluso el alcance del giro copernicano que Kant quiso establecer con su filosofía. Esta imagen se ve ratificada por los escritos del propio Nietzsche, donde se expresa la misma voluntad innovadora<sup>1</sup>: en reiteradas ocasiones el autor presenta sus textos investidos de cierto carácter fronterizo, como la llave que hace posible adentrarse en una nueva época en la que las viejas categorías metafísicas no tienen ya ningún peso específico, y en la que la totalidad del campo filosófico se estructura no sólo con elementos diferentes, sino con una noción distinta del mismo concepto de estructura. La crítica nietzscheana no pretende ser, sin más, el recambio de un modelo gastado para el cual la única solución estriba en encontrar nuevos materiales que rellenen sus huecos, sino que se dirige contra la base misma de este modelo, pretendiendo derrumbar el esqueleto que lo sustenta. Mientras el giro copernicano imponía una nueva óptica sobre un mismo estado de cosas, la ruptura nietzscheana intenta ser una alternativa radical, y por lo tanto la única alternativa real, al orden propuesto por la larga tradición metafísica.

En este sentido la crítica nietzscheana se dirigirá contra las nociones más fundamentales de la filosofía anterior. En el aspecto moral son cuestionadas las categorías de bien y de mal, mostrando los orígenes poco "éticos" que poseen. De la misma manera, Nietzsche arremete contra el papel de garante que Dios desempeña en estas construcciones morales. Desde el punto de vista epistemológico se pone en duda la neutralidad filosófica de conceptos

---

<sup>1</sup> Nietzsche se refiere a sí mismo, en diversas ocasiones, como alguien adelantado a su tiempo. Cf. *Ecce homo*, Madrid, Alianza editorial, 1984, p. 55. También: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza editorial, 1984, p. 31, parágrafo 15, y *El anticristo*, Madrid, Alianza editorial, 1983, p. 25.

tan básicos como los de verdad, mentira, conocimiento, e incluso el viejo papel que se reservaba la filosofía. En el plano ontológico la "Voluntad de Poder" desplaza a las nociones de objeto o cosa, haciendo inviables, incluso, las antiguas concepciones de objetividad, unidad ontológica o alteridad. Todo ello converge en la sustitución de la imagen del hombre que la tradición metafísica ha forjado por el Superhombre nietzscheano, quien asume un papel bien diferente al del viejo y ya moribundo último hombre.

Esta quiebra de la tradición se encuentra también reflejada en el propio texto filosófico nietzscheano. Se puede decir que en este autor se pone en práctica un nuevo estilo de escritura, el cual, por otra parte, no es homogéneo, sino que se expresa en una diversidad de estilos, en el abandono de lo que podría ser interpretado como un estilo unívoco o en sí.<sup>2</sup> Esto se plasma en el uso de elementos de alguna forma novedosos en este tipo de discurso. Así, la escritura nietzscheana se expresa en muchas ocasiones en forma de aforismo, como queriendo apresar un máximo de significado en un mínimo de significante;<sup>3</sup> o recurre al abundante uso de comillas, elemento que transmite la sospecha de un sentido oculto, la vacilación en la referencia literal.<sup>4</sup> También la parodia está presente en Nietzsche, llegando a constituirse, con todo ello, un espacio de lectura dotado de cierto carácter jeroglífico, y en el que se hace necesario un esfuerzo de penetración en los entresijos de un texto que nos hurta la presencia inmediata de un significado rector. Lo que en última instancia se produce es una revalorización del significante, no ya *frente* a su significado oculto, sino *junto* a un significado que se encuentra en estrecha conjunción con aquel significante. Como Gadamer ha indicado, en el discurso literario, y sobre todo en el poético, se da una unión indisoluble entre significado y significante, hasta el punto que se hace imposible una traducción que posea un mínimo de fidelidad.<sup>5</sup> En este sentido la escritura filosófica nietzscheana adquiere una forma deliberadamente literaria, en la que desempeña un papel decisivo, junto a los recursos citados, el constante empleo de metáforas, elemento específicamente característico de este tipo de discurso.

No debemos pensar, sin embargo, que esta forma literaria responde únicamente a una pretensión ornamental o decorativa, la cual intentaría recubrir o disimular una carencia de contenido filosófico propio. El que afirmemos que en la literatura significante y significado permanecen indisolubles, no

---

<sup>2</sup> Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, edición citada, p. 61.

<sup>3</sup> Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, edición citada, p. 130.

<sup>4</sup> Cf. E. Blondel, "Les guillemets de Nietzsche", en *Nietzsche aujourd'hui?*, vol. II, París, Unión générale d'éditions, 1018, 1973, pp. 153-178.

<sup>5</sup> Cf. H. G. Gadamer, "Filosofía y Literatura". Versión inglesa en *Man and World*, Nº 18, 1985, pp. 241-259. Trad. Anthony J. Speinbock.

conlleva necesariamente una vacuidad temática: de hecho el particular estilo de escritura que encontramos en Nietzsche responde a una determinada voluntad de estilo, la cual no puede ser entendida si no se pone en relación con los planteamientos filosóficos fundamentales de este autor, a los cuales debe su existencia y con los que se desarrolla coherentemente, corroborándolos en su mismo transcurrir.

Así pues, si queremos entender las razones del peculiar estilo de escritura de Nietzsche, tenemos que revisar su concepción del discurso y, más en general, del lenguaje. Para caracterizar esta posición debemos comenzar exponiendo la concepción lingüística que motivará la crítica nietzscheana: ésta no es otra que la que podríamos llamar la concepción del lenguaje como espejo del mundo. Según esta concepción, que es la que de una manera u otra ha imperado a lo largo de la historia de la filosofía, el lenguaje se entiende como una herramienta, de la cual se sirve el sujeto para hablar sobre el mundo.<sup>6</sup> A este planteamiento, a primera vista tan elemental, subyacen una serie de presupuestos que serán los que en última instancia cuestione Nietzsche, para de esta manera derrumbar el modelo mismo en su conjunto.

En primer lugar la concepción tradicional del lenguaje supone la separación de la totalidad de lo real en dos ámbitos: el ámbito del sujeto, y el ámbito del mundo externo o de los objetos. Al primero habría que adjudicar el lenguaje, si bien no se quiere decir con ello que lo recluyamos en los estrechos márgenes de una subjetividad individual, sino que, como es lógico, debe ser comprendido con un carácter intersubjetivo, lo que constituye su razón de ser última en tanto que tiene que servir para la comunicación. El mundo de los objetos (*Gegenstand*) es lo que se sitúa *frente* al sujeto, y a lo que el sujeto tiene la capacidad de acceder para expresarlo en su lenguaje. Por lo tanto, la segunda suposición de esta teoría es la de la accesibilidad y cognoscibilidad del mundo externo. Sólo así es susceptible de ser transmitido por un lenguaje. Esto conlleva asimismo la objetivación (*Objekt*) de esa alteridad. Si ha de ser una realidad apta para llenar de contenido un lenguaje, quiere decirse con ello que ha de superar el mero carácter de "estar frente a" para adoptar una entidad ontológica independiente y autónoma que posibilite la referencia múltiple y desde diversas posiciones, sin que por ello pierda el nivel de constancia necesario de toda objetividad. Por último, la que podemos llamar teoría del lenguaje-espejo del mundo, ha de suponer una correcta adecuación entre lenguaje y objeto. Esta es la gran presuposición que, por ejemplo, tenía que hacer el primer Wittgenstein en su teoría pictórica de la proposición<sup>7</sup> para sostener el entramado entero de su propuesta

---

<sup>6</sup> Cf. Platón, *Cratilo*, 388a.

<sup>7</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza editorial, 1984.

filosófica. A lo largo de la historia de la filosofía este supuesto ha cobrado las más diversas configuraciones, desde el naturalismo de Platón<sup>8</sup> hasta las posturas más recientes como la sostenida por el segundo Wittgenstein en su teoría de los juegos del lenguaje,<sup>9</sup> o incluso el pragmatismo de Quine.<sup>10</sup> Pero en todos ellos está presente en mayor o menor grado esta aceptación de la correspondencia entre lenguaje y mundo.

Todas estas características configuran no sólo una determinada comprensión del lenguaje, de su naturaleza y sus funciones, sino que trascienden el reducto lingüístico y afectan a la relación misma del hombre con su entorno, relación que según lo que acabamos de ver se estructura en base a la contemplación. La vieja concepción aristotélica según la cual la más alta tarea del hombre es la contemplativa, está perpetuada en esta visión del lenguaje: sólo desde un hombre que ve un mundo situado frente a él para trasladarlo al lenguaje, pueden comprenderse las implicaciones últimas de la teoría del lenguaje que estamos describiendo.

Como decíamos, ésta es la posición frente a la cual se situará Nietzsche. Mostrando la incoherencia de sus presupuestos, invalidará una forma de escritura y de comunicación basada en la representación o duplicación, propiciando así, con una necesidad teórica plena, su apuesta por un nuevo estilo que se caracterizará básicamente por la componente literaria.

En esta línea, lo primero que va a cuestionar Nietzsche será la supuesta conexión entre el lenguaje y el mundo, de tal forma que acabará recluso en el mundo en las tinieblas de la incognoscibilidad, imposibilitando así un reflejo adecuado de este mundo en el lenguaje. Para comprender esta postura debemos reconstruir la epistemología nietzscheana, y comprobar como queda descartada toda componente de objetividad en el sistema categorial humano, en la comprensión conceptual del mundo que el individuo cree tener.

El punto de partida lo sitúa Nietzsche en el estímulo nervioso, el cual, mediante una extrapolación metafórica,<sup>11</sup> da paso a una imagen, y ésta, de igual forma, a un sonido articulado (*Laut*):

Este [el creador del lenguaje] designa tan sólo las relaciones de las cosas con los hombres y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas. ¡Un estímulo

---

<sup>8</sup> Cf. Platón, *Cratilo*, 390d-e.

<sup>9</sup> Cf. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Laia, 1983.

<sup>10</sup> Cf. W. V. O. Quine, "Relatividad ontológica", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974. También su artículo "Acercas de lo que hay", en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1984.

<sup>11</sup> El término metáfora tiene en este contexto un sentido muy particular, que no se corresponde con la concepción clásica de esta figura lingüística, pues aquí no se refiere a un elemento dentro del lenguaje, sino a la relación constitutiva del lenguaje mismo.

nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen!, primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido articulado!, segunda metáfora.<sup>12</sup>

Todo este proceso ha de ser considerado como subjetivo y privado: Las relaciones entre los diversos elementos se producen de manera lineal, uno a uno, y por lo tanto no puede ser trascendida la individualidad del estímulo nervioso originario. Así, el sonido articulado no puede ser considerado aún como pieza de un lenguaje, por rudimentario que éste sea, pues carece de la intersubjetividad necesaria para que dicho lenguaje pueda constituirse como tal. Nietzsche recalca expresamente la escisión que existe entre el estímulo nervioso inicial y cualquier tipo de exterioridad.

Pero, partiendo del estímulo nervioso inferir además una causa existente fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón.<sup>13</sup>

El paso de la subjetividad radical con la que comienza la sensación a la necesaria intersubjetividad viene dado por la instauración de los conceptos. Este elemento es el resultado de la necesidad humana de enfrentarse con un mundo homogéneo y regular, un mundo que permita la previsión, y que por lo tanto signifique un transcurrir vital tranquilo y sosegado, alejado de la imprevisión característica de la creación individual. Para ello se constituye un sistema conceptual que viene a ser como una especie de mundo de las ideas platónico, aunque sólo en cuanto al resultado definitivo, no en cuanto a la génesis: el sistema conceptual para Nietzsche no es un modelo que explique los casos concretos sino, al contrario, el producto de una abstracción sobre esos momentos particulares, y por lo tanto sólo por remisión a ellos puede ser explicado, aunque en la conciencia del individuo la dirección sea la inversa.<sup>14</sup> El concepto es algo así como la impresión media, la evaluación de la mayoría, aunque sin concretarse fielmente en ninguno de los casos individuales, pues supone, precisamente, el desprecio de toda individualidad. El mismo Nietzsche nos relata este origen:

Pensemos un poco más sobre todo en la formación de los conceptos: toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en cuanto que, justamente, no ha de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, a la que le debe su origen, por ejemplo, de recuerdo, sino que tiene que ser apropiada al mismo tiempo para innumerables vivencias más o menos similares, esto es, nunca idénticas hablando con rigor, así pues, ha de ser apropiada para casos claramente diferentes. Todo

---

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en el volumen *Nietzsche*, Barcelona, Península, 1988. Traducción de J. B. Llinares Chover, p. 44.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>14</sup> Cf. *Crepúsculo de los ídolos*, ed. citada, pp. 61 y ss. Allí expone Nietzsche el error de confundir la causa con la consecuencia.

concepto se forma igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto hoja se ha formado al prescindir arbitrariamente de esas diferencias individuales, al olvidar lo diferenciante, y entonces provoca la representación, como si en la naturaleza, además de las hojas, hubiese algo que fuese la "hoja", una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial.<sup>15</sup>

A partir de aquí podemos empezar a hablar de palabras y de lenguaje, pues el sistema conceptual se constituye como un punto de referencia intersubjetivo y validador. Sin embargo no por ello podemos aceptarlo como verdadero, como adecuada descripción del mundo al que pretende representar. Tal y como hemos visto, la interpretación nietzscheana nos presenta un sistema conceptual cimentado, en última instancia, en la individualidad y subjetividad que suponen las excitaciones nerviosas, y únicamente tras diversos procesos de extrapolación y abstracción crea la ilusión de proporcionar un contacto directo con el mundo. El sistema conceptual necesita simular esta conexión con un ámbito ontológicamente estable para asegurarse así la validez intersubjetiva, para perder el lastre de subjetividad que lo constituye desde su origen. Frente a esto, la crítica de Nietzsche se dirige a mostrar precisamente la escisión entre el sistema conceptual y el mundo, y por lo tanto su incapacidad para proporcionar un conocimiento fiable de este mundo:

El no hacer caso de lo individual y lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible. Pues también nuestra contraposición entre individuo y género es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos atrevemos a decir que no le corresponda: porque eso sería una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como su contraria.<sup>16</sup>

Por lo tanto Nietzsche no admite un conocimiento del mundo al que se adecúe el sistema conceptual, sino que más bien ocurre lo contrario: las cosas son el resultado de la homogeneización llevada a cabo por los conceptos, de tal forma que su unidad e independencia ontológica no son la condición previa al conocimiento en su conjunto, sino la consecuencia de la estabilidad de los conceptos, o lo que es lo mismo, la consecuencia de la necesidad de regularidad que tiene el individuo.

---

<sup>15</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. citada, p. 44. Ver también *Crepúsculo de los ídolos*, ed. citada, p. 103, parágrafo 26.

<sup>16</sup> *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. citada, p. 45.

Por otra parte el sistema conceptual supone la tergiversación de su origen: frente a la diversidad e incoherencia del mundo original de imágenes y sonidos articulados, los conceptos basan su eficacia en eliminar a toda costa la diferencia, en hacer entrar a diversidad originaria en el campo cuadrículado que ellos diseñan. Nietzsche se sirve de metáforas como la de la abeja y su panal, o como la de la pirámide, para ejemplificar estas características.

Todo ello nos permite comenzar a calibrar lo alejado que se encuentra Nietzsche de la concepción del lenguaje con la que comenzábamos este estudio. Los puntos básicos sobre los que se asentaba han sido cuestionados, volviéndose insostenible la totalidad de la construcción. Así, Nietzsche rechaza en primer lugar la cognoscibilidad del mundo, la capacidad del individuo para tener un acceso primigenio a él: hemos visto que el sistema conceptual se basa en última instancia en la subjetividad, y el exterior permanece incognoscible. Por esta misma razón tampoco estamos en condiciones de afirmar la ontologización de este mundo, su constitución en objetos ontológicamente definidos. Lo que Nietzsche hace es invertir la jerarquía que la concepción del lenguaje como espejo del mundo instauraba, de tal forma que ahora el lenguaje no es el espejo del mundo, sino al contrario, es el mundo quien refleja las regularidades exigidas por el lenguaje. El mundo no se ve reflejado en el lenguaje, sino que es él mismo el reflejo de este lenguaje.

De esta manera puede formular Nietzsche lo que se ha llamado teoría perspectiva del conocimiento: a partir del análisis del origen de nuestro sistema conceptual, se constata su inutilidad en lo referente al conocimiento, fruto de la incognoscibilidad radical del mundo. Por ello Nietzsche puede afirmar que el sistema conceptual no constituye sino una perspectiva entre otras muchas, si se quiere la más general, la perspectiva del rebaño, pero desde el punto de vista cognoscitivo, tan válida como cualquier otra. De esta forma se sustrae la pretensión de exclusividad que el sistema conceptual se otorga, aceptándose otras formas de acercamiento al mundo, lo que supone otras formas de relación y, en definitiva, una estructuración del mundo diferente a la rigidez conceptual. La incognoscibilidad del mundo nos permite, desde el perspectivismo epistemológico, la instauración de un perspectivismo ontológico que de alguna manera preserva la riqueza de matices que el concepto usurpaba en su abstracción sobre aquellas imágenes y sonidos articulados originales. Ciertamente el perspectivismo nietzscheano no es un recambio que nos devuelva un conocimiento fiable, pero, al afirmar la diferencia, conserva y afirma al mismo tiempo la creatividad que el conocimiento tradicional negaba, una creatividad que para Nietzsche es el rasgo fundamental del hombre:

Ese impulso hacia la formación de metáforas, ese impulso fundamental del hombre que en ningún momento se puede eliminar porque con ello se eliminaría al hombre mismo.<sup>17</sup>

Desde aquí podemos comprobar la pertinencia de la comparación que establece O. Reboul<sup>18</sup> entre Kant y Nietzsche: su relación sería la misma que la que existe entre el testigo y el creador. Kant sería el testigo de una verdad que, aunque el espíritu la crea (en parte) y asume, no dependería de él, mientras que Nietzsche reconoce la estrecha dependencia de la verdad con el acto humano que la crea, y por lo tanto admite y practica la creación humana como el camino hacia la verdad (siempre producto, nunca establecida de antemano).

Todo ello podría bastar para comprender la oposición de Nietzsche a la concepción del lenguaje sostenida por la tradición metafísica, y a partir de ahí entender la apuesta nietzscheana por un nuevo tipo de escritura. Pero al margen de esta crítica epistemológica, cabe encontrar posturas teóricas que reincidirán en el abandono de la teoría clásica del lenguaje, haciendo más hincapié en los posicionamientos ontológicos que a esta teoría subyacen. Se trata de la tan traída y llevada inversión del platonismo que supuestamente Nietzsche lleva a cabo.

Sin entrar en la cuestión de si Nietzsche consigue realmente o no invertir el platonismo, o si lo que en última instancia está haciendo es perpetuarlo bajo otro nombre y con otros elementos, nos vamos a ocupar aquí únicamente de las consecuencias que esa pretendida inversión<sup>19</sup> tiene para el ámbito del lenguaje que nos ocupa.

Cuando se habla de platonismo sin más se corre el peligro de estereotipar la magna obra del filósofo griego. Pero al margen de cual sea la correcta exégesis de Platón, a lo largo de la historia de la filosofía puede rastrearse una línea de pensamiento más o menos clara que reproduce el esquema básico de su metafísica. M. Heidegger nos resume así este esquema:

Para Platón lo suprasensible es el mundo verdadero. Se sitúa en las alturas en tanto que es quien da la medida de todas las cosas. Lo sensible se sitúa en las regiones inferiores, en tanto que mundo aparente. El mundo superior en tanto que medida exclusiva de todas las cosas constituye desde el comienzo el mundo deseable.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 49.

<sup>18</sup> Cf. O. Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1974, p. 136.

<sup>19</sup> Nietzsche al menos así lo cree. Cf. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza editorial, 1981. En especial el apartado "De los trasmundanos", pp. 56 ss.

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*. 2 vols. Traducción francesa en París, Gallimard, 1971, por P. Klossowski, vol. I, p. 182. Ver también M. Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1953. Traducción de J. D. García Bacca.

Así pues, el platonismo representa, en primer lugar, una escisión de la totalidad de lo real en dos órdenes que no forman un continuo, sino dos ámbitos diferenciados. En segundo lugar se introduce una relación jerárquica entre estos dos ámbitos de tal manera que el mundo superior supone el modelo, bien de orden moral, bien de orden esencial, o ambas cosas a la vez, que se impone al mundo inferior. Las diferentes concretizaciones históricas de estos dos ámbitos ejemplificarán los diversos modos de subsistencia del platonismo. A partir de ahí, hablar de inversión del platonismo ha de suponer alterar este orden de cosas básico, algo que no puede hacerse únicamente con llenar el espacio que el platonismo diseña con elementos ajenos a esta doctrina. De nuevo Heidegger nos muestra el alcance de una verdadera inversión del platonismo:

Pero ¿qué significa: lo sensible se sitúa *en lo alto*? Es la verdad, lo propiamente ente. Si se toma la inversión únicamente en este sentido, los lugares de lo 'alto' y lo 'bajo' se mantienen, aunque vacantes, por así decir, y sólo están entonces ocupados de diferente manera. Pero en tanto que este *alto* y este *bajo* determinen la estructura del edificio platónico, éste subsiste en su esencia. La inversión sólo efectúa lo que necesita efectuar, en tanto que reducción del nihilismo, como reducción del platonismo de arriba a abajo. Esto sólo puede conseguirse cuando lo alto, en tanto que tal, sea suprimido, mientras que se omite la anterior posición de una verdad y un deseable, cuando el mundo verdadero —en el sentido de un ideal— sea liquidado. ¿Qué pasa si el mundo verdadero es liquidado? ¿El mundo aparente puede aún subsistir? ¡De ninguna manera! Pues el mundo aparente no puede ser de otra manera lo que es, sino como contrapartida del mundo verdadero. Si éste desaparece es necesario que el mundo aparente desaparezca con él. Es sólo entonces cuando se habrá sobrepasado el platonismo, es decir, se lo habrá invertido de forma que el pensamiento filosófico se encontrará abandonado.<sup>21</sup>

Más que de inversión del platonismo, si por tal entendemos únicamente un ponerlo de cabeza, habría que hablar de destrucción del platonismo, pues se ataca a la estructura misma que lo constituye, a su núcleo esencial.

Este esquema básico está contenido también en la concepción clásica del lenguaje, por lo que una inversión como la que hemos descrito acarrearía una nueva comprensión del hecho lingüístico. Nietzsche constata esta presencia del platonismo desde dos aspectos fundamentales: en primer lugar, considerando el lenguaje como un todo, puede apreciarse como su operatividad vive también de una escisión, la que se establece entre él mismo y el mundo al que pretende reflejar. Esta era una de las características esenciales que

---

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, pp. 182-183 de la traducción francesa. Ver también M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'," en *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969. Traducción de J. Rovira Armengol.

descubríamos al describir la concepción del lenguaje como espejo del mundo: si el lenguaje se comporta como un espejo, es porque frente a él ha de tener un mundo susceptible de ser reflejado. En segundo lugar, y centrándonos en el ámbito intralingüístico, la escisión jerárquica platónica se deja ver en la distinción entre significante y significado, con el consiguiente dominio de éste sobre aquél. El lenguaje, considerado como un signo, mantiene la polaridad propia de todo signo, y nos aparece como un espacio (el significante) que pretende diluirse para hacer aparecer a través de sí mismo un ámbito que permanece oculto (el significado), y al cual se ordena como función última a la que está destinado. En este sentido podemos decir que el significado se sitúa en lo alto como mundo suprasensible verdadero, mientras que el significante constituye el escalón inferior, el mundo sensible y aparente cuya razón de ser hay que buscarla en el otro extremo de la dualidad.

La inversión nietzscheana va a suponer una forma de entender el lenguaje que elimine todas estas oposiciones. En primer lugar se abandona el mito de un significado rector del texto, de tal forma que el significante constituye el texto en su totalidad, haciendo brotar desde sí mismo el sentido, el cual no podrá ser considerado como único, ya que no hay *un* sentido inscrito en el texto que dé cuenta de él, sino que este sentido permanece inacabado y pendiente de ser construido, diversamente construido, a partir de la base sensible de la que brota. No se acepta un lenguaje que soporte tras de sí un mundo de ideas entendidas como correlatos significativos de las palabras, sino que es desde el propio contexto lingüístico desde donde hay que aprehender el sentido del texto.<sup>22</sup> Paralelamente a esto, y en segundo lugar, se reconduce la escisión entre lenguaje y mundo. El lenguaje deja de ser la vieja herramienta que se utilizaba para decir cómo es el mundo, y pasa a ser comprendido como un elemento más dentro de ese mundo, abandonando así su carácter simbólico, pues tal carácter no puede subsistir sin la escisión inherente a todo símbolo. En todo caso, el lenguaje ha de ser considerado como un síntoma; síntoma que delata, sin representar, un mundo con el cual forma una unidad, cuyas características comparte, y respecto al cual no se comporta como un elemento de rango superior. En la ciencia médica, el síntoma denuncia la enfermedad, pero no porque la represente, sino porque forma parte de la misma, siendo el elemento sensible, la punta del iceberg de un proceso mucho más amplio. De la misma manera el lenguaje nos remite sin simbolizar a un mundo que es algo más que lenguaje, pero cuyo

---

<sup>22</sup> Cf. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980; M. Black, *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1966; J. Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, en *Obras completas*, tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1961. En todos ellos se alude a la concepción contextualista del lenguaje.

acceso tiene que realizarse mediante el juego de interpretaciones, mediante el ejercicio de la perspectiva inducido, entre otros medios, por este mismo lenguaje.

Con ello queda completado el recorrido que nos proponíamos hacer por la crítica nietzscheana a la teoría clásica del lenguaje, al mismo tiempo que hemos visto emerger una concepción distinta de este lenguaje, la cual constituirá la base que nos permita de alguna forma explicar el peculiar estilo de escritura que advertíamos en Nietzsche. En efecto, coherentemente con su nueva visión del lenguaje, Nietzsche tiene que abandonar una forma de escribir que él mismo ha demostrado como caduca, y aventurarse en una escritura que, más que imponer una visión, proponga un ejercicio interpretativo. El texto nietzscheano adopta por ello una forma jeroglífica, en la que se conjuga la necesaria pluridimensionalidad que permita una apropiación diversa de este texto, con la puesta en práctica de la creación en su más amplia acepción; Nietzsche ha mostrado como en la base del sistema conceptual y del conocimiento, así como de la interpretación del lenguaje tradicional, se encuentra encubierta la creación humana, punto de referencia último que no puede ser trascendido. Con su ejercicio de estilo Nietzsche reproduce esta actividad creadora, muestra un texto que aparece como síntoma de un mundo que no puede considerarse como establecido de antemano en su forma definitiva, sino que se constituye en íntima conexión con la actividad creadora humana, la cual alcanza tanto al texto como al conjunto de la realidad de la que éste ineludiblemente forma parte.

Abandonada la pretensión de presentar un significado oculto en el texto, la escritura de Nietzsche ni siquiera puede permitirse, frente a la tiranía de la lógica de la identidad que ha dominado la totalidad de la historia de la filosofía, representar la diferencia. No se trata, como decíamos a propósito de la inversión del platonismo, de sustituir unos contenidos por otros, sino de disolver el esquema mismo. Por ello, y como bien ha indicado G. Vattimo, la escritura de Nietzsche pone en práctica la diferencia, se constituye ella misma como diferencia:

El lenguaje poético-filosófico nietzscheano, al rechazar la descripción del ser en términos conceptuales como algo firmemente dado fuera del discurso, reconoce y practica la diferencia como interna al discurso mismo. [...] No hay hechos, sólo interpretaciones. El texto filosófico poético de Nietzsche es la puesta en práctica de esta 'teoría'; la cual, por otra parte, se contradiría si quisiera presentarse como teoría, como descripción y contemplación objetiva de un estado de cosas.

[...] la diferencia es recordada en cuanto que, en el texto de Nietzsche y, más en general en el pensamiento de la diferencia, es 'puesta en acto'. No es un puro y simple

contenido del discurso: el discurso la recuerda en cuanto la practica, es un momento de su acontecer".<sup>23</sup>

El lenguaje pierde de esta forma su carácter representacional, aun cuando su misma estructura lo mantenga constantemente en su apertura hacia el exterior, para asumir una función retórica, en la que la demostración deja paso a la seducción, en la que los argumentos no se miden por el valor intrínseco que poseen, sino por los efectos que consigan,<sup>24</sup> y en la que el texto queda diseñado como un campo de fuerzas que coactúa con otras fuerzas externas pero simultáneas a dicho texto.

Esta nueva concepción precisa, claro está, un nuevo lector, el cual no puede permanecer como mero espectador, como receptáculo vacío dispuesto a asimilar aquello que el texto le presenta, pues tal texto no se deja asimilar si no es a cambio de un esfuerzo de lectura. El lector tiene que responsabilizarse de lo que está leyendo, construir un sentido que, lejos de agotar el texto, lo concrete en una coyuntura particular, y de esta manera desarrollar la actividad creadora que el texto exige desde su misma estructura.<sup>25</sup> Con ello conseguiremos ser fieles a la propuesta de Nietzsche, aunque quizá para ser radicalmente nietzscheanos tengamos que abandonar, incluso, las pretensiones de codificar filosóficamente la obra de Nietzsche. Quizá no nos esté permitido ni siquiera leer o escribir artículos como éste, sino tan sólo dialogar, disfrutar, saborear pausadamente los textos de uno de los autores más enigmáticamente ricos de la historia de la filosofía.

---

<sup>23</sup> G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986, pp. 70-71.

<sup>24</sup> La referencia a los sofistas es aquí obligada. Nietzsche tenía de ellos una concepción ciertamente positiva. Ver *Crepúsculo de los ídolos*, ed. citada, p. 31, especialmente la nota 198 del traductor.

<sup>25</sup> La alusión a un lector nuevo es constante en la obra de Nietzsche. Ver, a título de ejemplo, *El anticristo*, ed. citada, pp. 25-26, y *Así habló Zaratustra*, ed. citada, pp. 69-71 (capítulo "Del leer y el escribir").