



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta tesis está dedicada con
enorme cariño a mi hermanita
Azucena

Agradecimientos

A mi madre, a mi madrina Gertrudis, a mi hermanita Alejandra, a mis hermanos y a mi tío.

Al Mtro. Eladio Cornejo Serrato, que aceptó asesorarme en esta tesis, por su tiempo, su apoyo y su consideración.

A mis maestros en la Facultad de Filosofía y Letras; al Dr. Marco Antonio López Espinoza, a la muy apreciada Dra. Elizabeth Valencia Chávez, asimismo a la Dra. Elsa Elia Torres Garza. Muy especialmente y con sincera admiración al Dr. Crescenciano Grave Tirado.

También a la Dra. Rosalba Ugalde González, por sus clases de inglés, en aquellos sábados que disfrutamos muchísimo.

Por supuesto, al insigne profesor Dr. Gonzalo Celorio Blasco por sus *Cátedras Extraordinarias* de Literatura.

Al programa *En contacto contigo*, que un día nos trajo un universo de cultura.

Al personal que labora en el Centro Cultural Universitario, en la Biblioteca Central, en la Biblioteca Samuel Ramos y en Servicios Médicos. A todos los que hacen posible que este grandioso proyecto que es la Universidad Nacional siga adelante.

A Scarlett, que antes se llamaba Manzanita y ahora se llama Mitzy; a Mónica y a Blanquita.

A la señora Rosita, que con enchiladas, puntas de res y bistec encebollado alimentó este sueño.

Índice

Introducción.....	1
<i>Crátilo</i> , una preocupación por el lenguaje.....	5
Vida y obra de Nietzsche.....	13
Acerca de la obra <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>	25
El origen metafórico del lenguaje.....	31
Nietzsche y su idea del lenguaje.....	48
Lenguaje y verdad como ficciones útiles.....	55
Verdad como falta de correspondencia entre la palabra y la cosa.....	73
Conclusión.....	94
Bibliografía.....	100

Introducción

Friedrich Nietzsche fue un pensador que en su fructífera vida intelectual propuso más de una forma de entender la verdad.

En su abundante obra no hay una respuesta única a lo que sea la verdad. Por ejemplo, la tesis doctoral de José Manuel Romero Cuevas, que defendió en la Universidad de Granada en marzo de 2001, cuyo título es «Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche», y que después ha sido publicado como *El caos y las formas*, sostiene que existen al menos tres respuestas para qué es la verdad, las tres propuestas ahí vertidas son, verdad como: a) ficción útil; b) aproximación a la realidad (verdad científica); c) como lo que realmente es.

En el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la concepción que Nietzsche tiene de la verdad va ligada y no se puede separar de su concepción del lenguaje.

La verdad desde el lenguaje ha sido estudiado entre otros por Luis Enrique de Santiago Guervós en su libro *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, asimismo por Jesús Conill Sancho, en *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, ambos autores son especialistas en el pensamiento de Nietzsche y participan en la traducción de las *Obras completas* de Nietzsche auspiciado por la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN).

El breve escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, constituye una crítica al lenguaje objetivo y por ende a la verdad objetiva. En este texto, Nietzsche muestra que no es el entendimiento ni tampoco la razón, sino que es el lenguaje el que lleva a cabo la estructuración intelectual del mundo. Y que nuestra relación con la realidad debe entenderse partiendo de cómo construimos el lenguaje a partir de una cierta percepción. Una palabra surge cuando una excitación nerviosa se transpone en una imagen y después esa imagen en un sonido articulado. En este proceso Nietzsche identifica dos metáforas; y las transposiciones metafóricas se pueden realizar de distintas maneras, por eso la diversidad de lenguas.

Nuestra percepción sensible y el paso de una esfera a otra son causas de que nuestro lenguaje no sea el reflejo del mundo, sino una traducción alusiva. El lenguaje no muestra una realidad en sí, sino la experiencia, la sensación, que los creadores del lenguaje tuvieron y expresaron en palabras. Esa conexión original entre sensación y palabra se ha perdido, en su lugar se encuentra un vínculo establecido por la convención.

En esta tesis se asumen las hipótesis generales de que el lenguaje tiene una naturaleza metafórica, la cual tiene que ser olvidada para que el lenguaje se pueda usar al servicio de la comunicación; asimismo, que el lenguaje es una ficción útil para vivir en sociedad (esta idea que aparece en un Nietzsche muy joven, atraviesa su obra y alcanza a llegar hasta múltiples pasajes de *La voluntad de poder*); además, que la convención social es un factor determinante en el origen del lenguaje. Para su concepción del lenguaje, Nietzsche aprendió mucho de Gustav Gerber, de

cuya obra *Die Sprache als Kunst* [El lenguaje como arte], formada por dos volúmenes, había leído la primera parte seis meses antes de la redacción de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

El antecedente se aborda desde el diálogo platónico *Crátilo*, por considerar que Platón muestra ahí una preocupación por el lenguaje. Aunque el tema específico y puntualmente limitado del diálogo es acerca de la exactitud de los nombres, se evidencia la inquietud por investigar si el lenguaje constituye un medio idóneo para acceder al conocimiento de la realidad o no. Además, en el diálogo se propone que la imposición de nombres es el fruto de un acuerdo social; de esta manera, teniendo en cuenta el tema de la exactitud del nombre, Hermógenes sostiene que los nombres son objeto de convención y que manifiestan las cosas a quienes los han pactado y los conocen, que la exactitud del nombre es convención. Lo que los seres humanos han establecido para los nombres es lo que los nombres contienen.

La hipótesis específica que aquí se sostiene y se busca probar es la concepción de la verdad como falta de correspondencia exacta, de coincidencia adecuada entre las designaciones y las cosas, entre la palabra o nombre y la cosa.

Esto conlleva que desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la verdad es inaccesible para el hombre, que en lugar de la pretendida verdad ha estado hasta ahora una metáfora, en otras palabras, que no hay verdad, porque el lenguaje no está hecho para decir la verdad, no lo capta, ni lo presenta. El lenguaje solo señala. Connota, no denota.

La verdad pura y sin consecuencias sería la «cosa en sí», dice Nietzsche. Y lo que nosotros tenemos, es solamente una relación subjetiva con las cosas. Ya que nuestro lenguaje no comunica contenidos objetivos, sino que transmite una aprehensión subjetiva. Nuestro lenguaje no puede dejar aparecer la verdad porque es metafórico, incluso el lenguaje científico de las teorías abstractas, es también metafórico.

En lugar de un lenguaje que capte la verdad, tenemos uno que es instrumento al servicio de la vida, útil para la supervivencia. El entendimiento mismo funciona como un instrumento al servicio de la vida, que simplifica, reduce lo múltiple a la unidad o crea ilusiones con las que es posible vivir. El conocimiento que elaboramos partiendo del lenguaje no es ni universal ni necesario.

En definitiva, a lo que se ha dado en llamar verdad, es una falta de coincidencia adecuada entre la palabra que nombra y la cosa que se nombra.

Esta falta de correspondencia trae consigo que tampoco entre el concepto y la cosa haya coincidencia; y como se verá en su momento: el concepto se encuentre doblemente alejado de la verdad.

Crátilo, una preocupación por el lenguaje

Si (como afirma el griego en el *Crátilo*)
 El nombre es arquetipo de la cosa,
 En las letras de *rosa* está la rosa
 Y todo el Nilo en la palabra *Nilo*.

Jorge Luis Borges, *El otro, el mismo*

Crátilo es un diálogo platónico en el que aparecen dos conversaciones, la primera de ellas, es la de Sócrates con Hermógenes y en seguida, la de Sócrates con Crátilo. El diálogo comienza con una invitación de Hermógenes a Sócrates para que se haga partícipe de la discusión que este ha estado sosteniendo con Crátilo acerca de la exactitud de los nombres.

Hermógenes le plantea la cuestión a Sócrates diciéndole que Crátilo «afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza»¹. A este hecho, que los nombres sean exactos por naturaleza, se le ha llamado *teoría naturalista del lenguaje*; e implica que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en los nombres, que los nombres que dan responden a la realidad.

Sin embargo, en el comienzo mismo del diálogo, se expone que los nombres propios «Sócrates» y «Crátilo» corresponden a la realidad; pero que el nombre «Hermógenes» no. Hermógenes significa «de la progenie de

¹ Cfr. Platón, *Diálogos*, vol. 2: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid, Gredos, 2008, 383a.

Hermes», y en este caso a Hermógenes, la persona que lo lleva, no le corresponde ese nombre aunque todo el mundo lo llame así.

Hermógenes por su parte piensa que la exactitud de los nombres no es otra cosa que pacto, consenso, convención y hábito. Que los nombres son aquellos que algunos «imponen llegando a un acuerdo para nombrar»². A esto se le conoce como *teoría convencionalista del lenguaje*.

En ella, Hermógenes asume que cualquiera que sea el nombre que se le asigne a alguien, este es el nombre exacto. Y que en el caso de que se cambie un nombre por otro nuevo, no es menos exacto este que le sustituye que el primero; como en efecto sucede con los esclavos, a quienes sus amos suelen cambiar de nombre. No hay menor exactitud, tanto en un nombre como en otro, porque, para Hermógenes ningún hombre tiene su nombre por naturaleza, «sino por convención de quienes suelen poner nombres»³. Así, pues, todos los nombres son exactos por convención.

Planteado así por Hermógenes, el punto de partida es muy estrecho, pues no se trata de la exactitud del lenguaje en general, sino de la exactitud de los nombres; y dentro de estos, más específicamente, de los nombres propios. Hermógenes expresa que le resultaría muy agradable saber qué opina Sócrates acerca de la exactitud de los nombres. Sócrates acepta ponerse en el centro e investigar si es como dice uno o el otro, y la primera postura que abordan es la *convencionalista*.

² Cfr. *Idem*

³ Cfr. *Crátilo*, 284d.

Esta postura es destruida inmediatamente por Sócrates; quien, le pregunta expresamente a Hermógenes: «¿aquello que se llama a cada cosa es, según tú, el nombre de cada cosa?», él responde «Pienso que sí»⁴. A partir de allí, Sócrates lleva a Hermógenes a «admitir que se puede hablar falsamente, con lo cual se viene abajo definitivamente la teoría de que *todos* los nombres son exactos por convención»⁵.

Cuando Hermógenes admite que se puede hablar falsamente, Sócrates considera liquidada la teoría convencionalista.

En seguida, para la formación de los nombres propios, Sócrates establece una similitud entre dos actividades. Por un lado están las actividades artesanales como taladrar o tejer, en las cuales se usan instrumentos, ya sea el taladro o la lanzadera. Estas herramientas son empleadas por el artesano taladrador o tejedor. Existen asimismo fabricantes de tales instrumentos, ellos son el herrero y el carpintero.

Teniendo en cuenta este precedente, Sócrates llega a la conclusión de que la acción del nombrar tiene también un instrumento, puesto que, así como al tejer hacemos uso de la lanzadera, para nombrar se necesita «un cierto instrumento que es el nombre».

Cuando se teje, lo que se hace con la lanzadera es «separar la trama de la urdimbre». Por su parte, el nombre en calidad de instrumento nos permite «distinguir las cosas tal como son», el nombre es «un instrumento para enseñar y distinguir la esencia». El artesano es el dialéctico. Y el fa-

⁴ Cfr. *Ibidem*, 285a.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 343.

bricante, el legislador-nominador del lenguaje; quien impone nombres⁶.

El legislador construye el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos. Sócrates le dice a Hermógenes que no es banal la imposición de nombres ni obra de cualesquiera hombres; además, le da la razón a Crátilo, cuando este afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres «se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas»⁷.

Después de haber emprendido un análisis etimológico de los nombres de dioses, héroes, fenómenos naturales o nociones intelectuales y morales, Sócrates conduce a Hermógenes hasta la *teoría de la mimesis*.

Sócrates manifiesta que la exactitud de los nombres consiste en revelar cómo es cada uno de los seres, o en su defecto, el nombre ha de revelar lo mejor posible a los seres. Lo que son los seres, el nombre lo revela mediante imitación, lo manifiesta imitando la naturaleza misma de la cosa.

Así, cuando queremos manifestar algo con la voz, la lengua o la boca, lo que resulta de ello es la manifestación de la cosa de la cual hacemos imitación. Por eso, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita.

Sócrates precisa aun más, lo que se imita es la esencia de la cosa, lo que el nominador hace es revelar lo que es cada cosa por medio de le-

⁶ Cfr. *Ibid.*, 287d-390c.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 390d-e.

tras y sílabas. El que pone los nombres capta el ser por medio de letras y sílabas hasta el punto de imitar su esencia. Con lo que el lenguaje es un arte imitativo más. Si el pintor realiza su imitación de los colores presentes en la naturaleza por medio de una mezcla de pigmentos, el nominador imita la esencia de las cosas valiéndose de letras y sílabas⁸.

Con su teoría de la imitación Sócrates parece adherirse a la teoría naturalista de Crátilo, ya que en el arte imitativo, la exactitud del nombre consiste en que este revele la esencia de la cosa. No obstante, le parece manifiestamente ridículo que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas⁹.

Hace aparición la figura de Crátilo, con su postulado de que hay una exactitud de los nombres¹⁰. Sócrates, teniendo como base que el nombrar es un arte imitativo, cuyo fin es manifestarnos cuál es la cosa, lleva a que Crátilo acepte que la imposición de nombres es un arte y que asimismo hay artesanos de ella. En el arte de la pintura o la arquitectura hay algunos que son peores y otros mejores; empero, según Crátilo, con los legisladores del lenguaje de ninguna manera se aplica esta condición. Para él, al menos, «todos los que son nombres están correctamente puestos»¹¹.

Para Crátilo, el nombre debe corresponder a la naturaleza del que lo tiene, además, todos los nombres están correctamente puestos, también asume que «cuando uno dice lo que dice dice lo que es» y no lo que no es;

⁸ Cfr. *Ibid.*, 422d-424c.

⁹ Cfr. *Ibid.*, 425d.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 427d-e.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, 429b.

asegura que no es posible hablar falsamente, ni siquiera afirmar cosas falsas. Para el caso concreto del nombre «Hermógenes» y puesto que quien lo lleva no le corresponde, cuando alguien pronuncia tal nombre lo único que sucede es «que tal individuo emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien agitara y golpeará una vasija de bronce»¹². De modo que, el emplear un nombre de manera inadecuada no es hablar falsamente, sino emitir sonidos sin sentido¹³.

Mucho más, el naturalismo de Crátilo asevera que la exactitud del nombre conllevaría a que el nombre fuera un duplicado exacto de la cosa y no solamente una imagen de ella¹⁴, con lo que el nombre proporcionaría información exacta sobre la realidad y «conocer el nombre sería conocer la realidad»¹⁵.

Una imagen es una muestra; algo que no reproduce absolutamente todo lo imitado, tal cual es.

Sócrates toma en cuenta la afirmación de Crátilo y su teoría naturalista de que «no es posible, en absoluto, hablar falsamente»¹⁶. Y hecha mano de la teoría de la mimesis para demostrar en contra de Crátilo que se puede hablar falsamente.

Según la teoría de la imitación, la exactitud del nombre radica en que revele la esencia de la cosa, por esto, el lenguaje es un arte imitativo.

¹² Cfr. *Ibid.*, 430a.

¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 353.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 432a-c.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 353; tb 435d-e.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, 429d.

Siendo así, el nombre es un retrato, algo distinto de aquello de lo que es nombre, es una imitación.

Cuando un pintor imita la imagen de un hombre, lo que hace es buscar una exactitud distinta a la duplicación exacta. Por fuerza a la imagen le debe faltar o sobrar algo, puesto que no puede tener lo mismo que aquello de lo que es imagen. De otra manera, cuando menos, todo sería doble, y «nadie sería capaz de distinguir cuál es la cosa y cuál es el nombre»¹⁷, quien sea Crátilo y quien la imagen de Crátilo.

Y de la misma manera que un retrato puede atribuirse a quien no le es propio, de igual forma el nombre puede asignarse a quien no le corresponde. De manera que, en la teoría naturalista los nombres pueden atribuirse y asignarse de forma incorrecta y falsa¹⁸.

Sócrates se opone tanto a una teoría como a la otra, revelando sus contradicciones y rechazándolas en último término¹⁹. Estas dos teorías pretendían constituir cada uno por su lado, al lenguaje derivado de ellas, en el método único y más idóneo para conocer la realidad. Ante el rechazo de las dos teorías «lo que queda bien claro es la intención de Sócrates de descalificar al lenguaje como medio para acceder a la realidad»²⁰, que, «el lenguaje es un camino inseguro y engañoso para acceder al conocimiento de la realidad»²¹, no sirve para proporcionarnos

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, 432d.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 430c-d.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 356.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 358.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 349.

certeza.

Por eso se ha dicho que el *Crátilo* «no es un estudio del lenguaje en su estructura y funcionamiento», sino «un debate sobre la validez del mismo para llegar al conocimiento» y que «tampoco hay que buscar en él, por consiguiente, una indagación sobre el origen»²².

La preocupación inicial del diálogo es sobre la exactitud del nombre y con el término exactitud «se refiere Platón a la adecuación del lenguaje con la realidad, lo que pone de manifiesto que el problema es epistemológico»²³. Las dos posturas desembocan en que se puede hablar o describir falsamente la realidad.

Muchos siglos después, con su crítica del lenguaje, Nietzsche también nos mostrará que no se puede hablar de manera cierta de las cosas y de la realidad.

²² Cfr. *Ibid.*, pp. 349-350.

²³ Cfr. *Ibid.*, p. 350.

Vida y obra de Nietzsche¹

Educación del filósofo.

Hacerlo insensible frente a lo nacional, que viaje desde joven.

Conocer a los hombres, leer poco.

No una cultura de salón.

Aceptar simplemente el Estado y las obligaciones. O emigrar.

No a la erudición. Ninguna universidad.

Tampoco ninguna historia de la filosofía; el filósofo debe buscar la verdad para sí mismo, no para escribir libros.

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos I*, 32 [73]

En el verano de 1858, cuando contaba con 13 años, Friedrich Nietzsche se preparaba para los exámenes de admisión de la Escuela de Pforta (*Schulpforta*). La escuela regional de Pforta había sido fundada en 1543, estaba situado en el valle del río Saale, cerca de Naumburg; alemanes insignes como el poeta Novalis, el historiador Leopold von Ranke o el filósofo Johann G. Fichte, entre otros, habían asistido a ella. Era una prestigiosa escuela, con una historia influyente. Fue en esa época cuando Nietzsche comenzó a escribir su primera autobiografía, en los años siguientes redactará otros esbozos autobiográficos como trabajo escolar, trabajo para los cuales se apoyará en el primer esbozo de 1858.

Una gran cantidad de estos materiales juveniles, entre los que se encuentran los esbozos autobiográficos, poesías, apuntes de clases, dicta-

¹ Esta reseña fue realizada a partir de las notas de lectura de las *Obras completas* de Friedrich Nietzsche, así como del *Diccionario Nietzsche* y de la biografía nietzscheana escrita por Rüdiger Safranski; textos que se citan de manera adecuada en la «Bibliografía».

dos, resúmenes, traducciones de los clásicos, fragmentos de sus diarios o chistes fueron conservados gracias al trabajo de su hermana Elisabeth, en la meritoria labor del Archivo Nietzsche, material que actualmente se encuentra en el Archivo Goethe-Schiller de Weimar; todos ellos clasificados y ordenados cronológicamente.

En aquel primer escrito de agosto-septiembre de 1858 al cual el jovencísimo Nietzsche tituló «De mi vida», escribió en el segundo párrafo:

Nací en Röcken, junto a Lützen, el 15 de octubre de 1844, y en el santo bautismo recibí el nombre de Friedrich Wilhelm. Mi padre era pastor de esta aldea y de las cercanas Michlitz y Bothfeld. ¡El perfecto modelo de cura rural! Dotado de corazón e inteligencia, adornado con todas las virtudes de un cristiano, tuvo una vida callada y simple, pero feliz, y fue estimado y querido por cuantos le conocieron. Sus maneras refinadas y su ánimo sereno embellecían las reuniones a las que se le invitaba y lo hacían estimable para todos desde el momento en que aparecía. En sus horas de ocio cultivaba la literatura y la música. Tenía un notable talento para el piano, y especialmente para las variaciones libres [...]. La aldea de Röcken está situada a casi media hora de Lützen, pegada a la carretera comarcal. Seguramente no hay caminante que pase por este paraje que no la mire con cariño, pues está rodeada de bosques y pequeños lagos. Sobre todo destaca la torre de la iglesia cubierta de musgo. Aun puedo acordarme de una vez que iba con mi querido padre de Röcken a Lützen cuando, de pronto, en medio del camino, las campanas anunciaron, con solemnes repiques, la fiesta de Pascua. Este tañido me viene con frecuencia a la memoria, y en seguida la melancolía me transporta a la lejana y querida casa paterna².

² Cfr. *Esbozos autobiográficos* en Friedrich Nietzsche, *Obras completas: vol. I. Escritos de juventud*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011, p. 67 (en adelante OC, seguido del volumen).

Cuando Nietzsche redactó este texto ya no vivía en Röcken, su padre había muerto hacía nueve años, ahora vivía en Naumburg, a donde su familia se había trasladado a principios de abril de 1850, meses después de la muerte de su padre. No se sabe si Nietzsche escribió esta primera autobiografía para él mismo, para ofrecérselo a su madre Franziska o para su hermana, que era dos años menor que él.

Él se acordaba de Röcken y de la casa parroquial como de un lugar en el que habían vivido «tranquilos y felices»; imágenes imborrables tenía de aquel lugar, rememoraba:

Pero si conservo en el alma estas imágenes, la que menos podía olvidar es la de la casa parroquial: la tengo graba en mi alma con caracteres imborrables [...]. Recuerdo aun el estudio en la planta superior. Las filas de libros, algunos de ellos con ilustraciones, y los pergaminos hacían de esta estancia uno de mis lugares preferidos³.

Nietzsche fue el primogénito de los tres hijos del pastor protestante Carl Ludwig Nietzsche con Franziska Oehler. El tercer descendiente de este matrimonio también fue varón. Acerca de él anotó Nietzsche:

[...] tuve otro hermanito que en el santo bautismo recibió el nombre de Karl Ludwig Joseph, un niño de lo más adorable. Hasta entonces la felicidad y la alegría siempre nos habían sonreído, y nuestra vida transcurría serena como un luminoso día de verano⁴.

El padre de Nietzsche, Carl Ludwig Nietzsche nació el 10 octubre de 1813 en Eilenburg, en el actual Estado Libre de Sajonia y falleció de forma tem-

³ *Ibid.*, p. 68.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

prana a los 35 años, en julio de 1849 en Röcken. En aquel entonces Friedrich Wilhelm Nietzsche contaba con apenas cuatro años, nueve años después habría de escribir sobre este acontecimiento:

En septiembre de 1848, mi amado padre entró de pronto en «depresión». No obstante nos consolaba, a nosotros y a él, la esperanza de una rápida curación. Cada vez que un día se encontraba mejor, pedía que le dejaran predicar e impartir horas de catequesis; pues su espíritu inquieto no podía permanecer ocioso. Varios médicos trataron de diagnosticar la naturaleza de su enfermedad, pero fue en vano. Entonces hicieron venir hasta Röcken al famoso Doctor Opolcer, que entonces se encontraba en Leipzig. Este hombre extraordinario reconoció enseguida el lugar donde había que localizar la enfermedad. Para nuestro espanto diagnosticó un reblandecimiento cerebral, ante el que no había por qué perder la esperanza, pero que sí era, no obstante, muy peligroso. Terribles dolores tuvo que sufrir mi querida madre; mas la enfermedad no remitía sino que se agravaba de un día para otro. Finalmente hasta le privó de la vista, por lo que tuvo que soportar en continua oscuridad el resto de sus sufrimientos. La enfermedad duró todavía hasta julio de 1849; entonces llegó el día de la liberación. El 26 de julio cayó en profundo sueño del que apenas se despertaba. Sus últimas palabras fueron: «¡Francisquita, Francisquita!» ¡Ven! ¡Madre, escucha, escucha...! ¡Ay, Dios!». Después expiró callada y dulcemente el 27 de julio de 1849⁵.

Su padre era descendiente del segundo matrimonio del superintendente Friedrich August Ludwig Nietzsche con Erdmuthe Dorothea Krause. Entre los años 1833 y 1837 había estudiado teología evangélica en la ciudad de Halle. A consecuencia de su actividad como predicador, la corte de Alten-

⁵ *Idem.*

burg se interesó en él, en 1838 el duque le ofreció un puesto como preceptor teológico de la princesa. Después, en virtud de la intercesión de Altenburg, el rey de Prusia Federico Guillermo IV concede en 1842 a Carl Ludwig Nietzsche, tras el segundo examen de teología (1841), el puesto de párroco en Röcken. En esa iglesia local contrajo matrimonio el 10 de octubre de 1843 con Franziska Oehler, la hija tímida de diecisiete años de edad del también párroco en Pobles, David Ernst Oehler. A casi un año de contraer nupcias nace Friedrich Wilhelm; el 10 de julio de 1846, Elisabeth; y Joseph en 1848.

Fue en Röcken en donde Nietzsche aprendió sus primeras letras; al cumplir cinco años, el 15 de octubre de 1849 comenzó a presentarse a las clases de la escuela del pueblo.

El padre de Nietzsche había fallecido de una enfermedad que fue diagnosticada como «reblandecimiento cerebral», la corte de Altenburg en donde él había servido como preceptor teológico le asignó una pensión a la madre de Nietzsche, quien recibía asimismo otra pensión por viudedad.

Seguían viviendo en Röcken, pero el cielo aun descargó un golpe demoledor más, que fue la muerte de Joseph el 9 de enero de 1950. De estos dos acontecimientos fatales escribió Nietzsche:

Cuando se despoja a un árbol de su copa se marchita, y los pájaros abandonan sus ramas. A nuestra familia se le había despojado de su cabeza; la alegría desapareció de nuestros corazones, y nos invadió una profunda tristeza. Pero cuando apenas las heridas empezaban a cicatrizar, de nuevo se vieron dolorosamente abiertas. En aquellos días soñé que había música de órgano en la iglesia, como la de un funeral. Mientras

buscaba su causa, se abrió de pronto una tumba y vi que mi padre salió de ella envuelto en el sudario. Entró deprisa en la iglesia y volvió enseguida con un niño en los brazos. La losa de la sepultura se abrió, él entró y la tapa volvió a caer sobre la fosa. En ese instante cesó el sonido del órgano y yo me desperté. Al día siguiente, el pequeño Joseph se sintió mal de repente, comenzó a tener convulsiones y murió a las pocas horas. Nuestro dolor fue enorme. Mi sueño se había cumplido completamente. El pequeño cuerpo pudo ser depositado en los brazos de nuestro padre⁶.

A principios de abril de 1850 llegó un nuevo pastor para hacerse cargo de la parroquia. Tras este último acontecimiento, la familia de Nietzsche: formada por la madre viuda, su hermana Elisabeth, la abuela paterna y las dos hermanas de su padre, Rosalie y Auguste, además de una sirvienta tuvieron que abandonar la casa parroquial y trasladarse a Naumburg, una ciudad de funcionarios, dominada cultural y socialmente por los círculos en torno al Tribunal Superior Territorial.

En recuerdo de aquel día en que tuvo que abandonar Röcken, Nietzsche redactó:

Aun recuerdo el último día y la última noche que pasamos allí. Por la tarde había jugado con otros niños sabiendo que ésa sería la última vez [...]. ¡Que doloroso era dejar el pueblo que había visto nuestras alegrías y nuestros dolores, en las que se encontraban las queridas tumbas del padre y del hermanito, en el que sus habitantes nos habían demostrado siempre afecto y cordialidad! Apenas la aurora iluminó los campos cuando el carro avanzaba por la carretera llevándonos hacia Naumburg, donde nos esperaba un nuevo hogar. ¡Adiós, adiós, querida casa paterna!⁷.

⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁷ *Ibid.*, p. 70; *tb.*, pp. 129 y 140, en donde años después reelabora este episodio.

En Naumburg, Nietzsche fue presentado como alumno al director de la escuela primaria pública, a esta escuela asistió desde su llegada en la primavera de 1850 hasta febrero de 1851. Él mismo dijo después que a causa de que en su corta vida había visto ya mucho dolor y aflicción, no era tan gracioso y espontáneo como suelen ser los niños, además:

Mis compañeros solían burlarse de mí a causa de mi seriedad [...]. Desde niño buscaba la soledad, y me encontraba mejor donde podía entregarme a mí mismo sin ser molestado. Y por lo general, esto sucedía en el abierto templo de la naturaleza, y era allí en donde experimentaba las alegrías más verdaderas⁸.

Fue en este tiempo cuando conoció a sus primeros amigos: Wilhelm Pinder y Gustav Krug; en la casa de Krug escuchó por primera vez la música de Wagner. Más tarde, los tres amigos asistieron juntos a un instituto privado y, a partir de enero de 1855 al Instituto de Enseñanza Media de Naumburg. Cuando abandonó el instituto de Naumburg en septiembre de 1858, su certificado de fin de curso hacía constar: «En religión bien, en alemán, en francés, en historia, geografía, ciencias de la naturaleza y matemática [...] regular. Menos satisfactorios son los resultados en latín y griego»⁹.

Los días 4 y 5 de octubre de 1858 Nietzsche se sometió a un examen para ingresar a la famosa Escuela de Pforta, un internado elitista situado a una hora de camino de Naumburg. Obtuvo una plaza gratuita en ella, a

⁸ *Ibid.*, p. 71.

⁹ Cfr. «Instituto de Enseñanza Media de Naumburg» en Christian Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

través de una beca e inició ese mismo año, junto con otros 27 alumnos el primer semestre.

Permaneció en esta escuela por 6 años, realizó notables progresos y durante varios semestres fue el primero de su clase. Es en Pforta en donde Nietzsche se hizo adulto y se convirtió en un pensador independiente, también allí se liberó de la fe cristiana y encontró en la filología clásica el amor profundo por la antigüedad. Dos años después de su ingreso a Pforta Nietzsche conoció a quien fuera su primer amigo íntimo Paul Deussen, con quien mantuvo amistad a lo largo de toda su vida; de esa época también es el inicio de su amistad con Carl von Gersdoff, a quien le dictará en junio de 1873 el opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

En Pforta la materia principal era el latín; en su nota final Nietzsche obtuvo: latín «sobresaliente»; griego, la segunda materia de más importancia, «sobresaliente»; religión, «notable»; historia, hebreo, francés y matemáticas «aprobado»¹⁰. Empero, la filosofía no era una materia que se enseñaba en Pforta, aunque sí existían contenidos relacionados con Platón.

En el transcurso de sus 55 años de vida, Nietzsche padeció constantes problemas de salud. Sus dolores de cabeza y ojos comenzaron a los doce años, en 1856, cuando estudiaba en el instituto de Naumburg, por ese motivo le otorgaron vacaciones especiales. Su débil salud visual y sus constantes dolores de cabeza se manifestaron también durante su estancia en Pforta. Un día, será una presunta «parálisis progresiva de origen sifilíti-

¹⁰ Cfr. «Escuela de Pforta» en C. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche... ob. cit.*

co» la que lo conducirá primero a la demencia y 11 años después a su muerte. El padre de Nietzsche había muerto a una edad temprana a causa de un tumor cerebral y, el hijo vivió después de cumplir los 30 años, con el temor de morir como su padre.

En 1864 terminó sus estudios en Pforta y salió de allí el día 7 de septiembre. Al mes siguiente, en octubre, ingresó a estudiar Teología y Filología clásica en la Universidad de Bonn. Su madre siempre quiso que él estudiara Teología para después convertirse en párroco, al igual que lo habían sido su padre y sus abuelos materno y paterno.

Al año siguiente, en 1865, discute con su madre por su decisión de no continuar estudiando Teología. En octubre de ese año Nietzsche abandonó la Universidad de Bonn y se trasladó a la Universidad de Leipzig siguiendo a su maestro Friedrich Wilhelm Ritschl, uno de los filólogos clásicos más renombrados de su época; para allí, dedicarse al estudio exclusivo de la Filología clásica.

Fue en octubre de 1865; a los 21 años, durante sus estudios universitarios en Leipzig cuando Nietzsche descubrió la filosofía de Arthur Schopenhauer.

Desde su época de docente en la Universidad de Bonn, Ritschl había reconocido el talento filológico de Nietzsche y le ofreció la posibilidad de publicar sus trabajos científicos en el *Rheinisches Museum für Philologie*, una revista que él dirigía. Nietzsche había sido un estudiante modelo para Ritschl.

En febrero de 1869, a pesar de que Nietzsche no había obtenido aun el grado de doctor, gracias a las gestiones y a la influencia de su maestro Ritschl; la Universidad de Basilea, le nombra catedrático extraordinario de Filología clásica. El 23 de marzo la Universidad de Leipzig le otorga el grado de Doctor, sin examen ni tesis, en base a sus trabajos publicados en la revista *Rheinisches Museum* de Ritschl.

El 19 de abril Nietzsche llegó a la ciudad de Basilea. Y, el 28 de mayo, con 24 años de edad, como lección inaugural de su docencia pronuncia la conferencia «Homero y la filología clásica» ante un auditorio repleto. Al final de esta que fue su primera lección como catedrático de Filología clásica enunció: «[...] quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada y rodeada por una concepción filosófica del mundo[...]»¹¹. Llegará el día en por su concepción filosófica Friedrich Nietzsche será conocido y reconocido como uno de los pensadores que han influido grandemente en la configuración de toda la mentalidad contemporánea.

El 17 de mayo Nietzsche conoció por primera vez a Wilhelm Richard Wagner, compositor a quien admiraba y con cuya música había entrado en contacto en la casa de su amigo de escuela primaria Gustav Krug.

En abril de 1870 Nietzsche es nombrado catedrático ordinario en la Universidad de Basilea, de esta época también, es el inicio de su amistad con el teólogo Franz Overbeck. En la ciudad de Basilea permaneció durante diez años, perseguido constantemente por sus problemas de salud,

¹¹ Cfr. *Homero y la filología clásica* en Friedrich Nietzsche, *Obras completas: vol. II. Escritos filológicos*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2013, p. 231.

hasta que el 2 de mayo de 1879, a causa de que su salud marchaba cada vez peor, pide jubilarse de forma anticipada por enfermedad. Abandona la cátedra en la Universidad de Basilea y esta le otorga una pensión anual de tres mil francos. De la ciudad de Basilea salió el 10 de mayo de 1879, tenía 34 años, y comenzó la etapa errante de su vida.

En Basilea vieron la luz sus obras *El nacimiento de la tragedia* (1872), *David Strauss, el confesor y el escritor* (1873), *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1873), *Schopenhauer como educador* (1874), *Richard Wagner en Bayreuth* (1876) y la primera parte de *Humano, demasiado humano* (1878). En los diez años siguiente vendrán una gran cantidad de obras, en las que vale destacar *Así habló Zaratustra* (1885), *La genealogía de la moral* (1887) o *El Anticristo* (1888); hasta que el 3 de enero de 1889, en la *Piazza Carlo Alberto* de Turín, a los 44 años, súbitamente le sobrevino a Nietzsche una crisis nerviosa, un colapso mental que le arrebató el uso de la razón.

Existe la anécdota de que aquel terrible día Nietzsche paseaba por la ciudad y observó el brutal castigo de un cochero a su caballo; con el fin de protegerlo, llorando Nietzsche se abrazó al cuello del animal para después quedar exánime. Su amigo Franz Overbeck llegó a Turín el 8 de enero para hacerse cargo de él. De allí en adelante, la salud mental de Nietzsche fue cada vez peor, y por algún tiempo ingresó a una clínica psiquiátrica. Después, su madre lo llevó consigo a su casa en Naumburg y cuando ella falleció, su hermana Elisabeth se hizo cargo de su cuidado.

Nietzsche jamás recuperó la lucidez mental. Falleció el mediodía del 25 de agosto de 1900, a los 55 años, fue sepultado el 28 de agosto junto al muro de la iglesia de Röcken, en la tumba familiar donde descansaban su padre, su hermano pequeño, su madre y donde en 1935 encontrarían descanso los restos mortales de su hermana Elisabeth.

Él, que en agosto de 1859 en un breve poema decía:

Tener que morir un día,
tener que besar la áspera muerte,
apenas lo puedo creer¹².

¹² Cfr. *Esbozos autobiográficos*, Mp III 6, en OC I, p. 93.

Acerca de la obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

Me llamo a mí mismo el último filósofo, pues yo soy el último hombre. Nadie habla conmigo salvo yo mismo, y mi voz llega a mí como la de un moribundo.

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos I*, 19 [131]

Nietzsche padeció constantes problemas de salud en el transcurso de su corta vida, las más recurrentes fueron sus dolores de cabeza y su pésima salud visual. A los 25 años, en 1869, recién nombrado catedrático extraordinario de Filología clásica en la Universidad de Basilea, sufrió «una larga infección ocular, indicio posiblemente de una infección sifilítica crónica»¹. Su extremada cortedad visual y sus severas migrañas, ya desde su juventud en Schulpforta, a menudo le impedían leer. Por eso, con frecuencia pedía que le leyeran textos en voz alta y, aunque prefería escribir a leer, a menudo dictaba.

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral surgió de esta última actividad, Nietzsche la dictó en junio de 1873 a su también joven amigo Carl Freiherr von Gersdoff con quien años antes había entablado amistad en la Escuela de Pforta. Cuando lo dictó, Nietzsche contaba con 28 años, un año antes había publicado su *opera prima*, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*; texto al que en 1886 añadirá un prólogo nuevo, el «Ensayo de autocrítica», y le dará el título definitivo de *El naci-*

¹ Cfr. «Enfermedad (de N.)» en C. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche...* ob. cit.

*miento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo*². También, de enero a marzo de 1872 había pronunciado en la Universidad de Basilea una serie de cinco conferencias recogidas bajo el título *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, estas conferencias estaban dirigidas a los centros educativos, especialmente al Instituto de Bachillerato prusiano y son un exponente de las reivindicaciones crítico-culturales de Nietzsche³.

1873 es asimismo el año de las dos primeras consideraciones intempestivas *David Strauss, el confesor y el escritor* y *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*.

El pequeño escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se considera póstumo. Cuando fue redactado, las únicas personas que se aprestaron a leerlo y a discutirlo fueron Cosima Liszt y la feminista Malwida von Meysenbug. «Pero el manuscrito no rebasó apenas el círculo de los amigos y permaneció largo tiempo impublicado. De hecho, solo vio la luz por vez primera en 1903, tres años después del fallecimiento de su autor»⁴.

En la investigación nietzscheana internacional ha sido invaluable la labor de los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari, quienes ante el deseo original de traducir la obra de Nietzsche al italiano se encontraron con que primero debían preparar una edición fiable de los textos alemanes an-

² Cfr. *El nacimiento de la tragedia* en OC I, p. 326.

³ Cfr. *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas* en OC I, p. 480.

⁴ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ed. Manuel Garrido, 2a ed. Madrid, Tecnos, 2012. p. 11.

tes de acometer aquella tarea. Antes de la edición Colli-Montinari «las ediciones estaban incompletas, mutiladas subrepticamente; los escritos póstumos aparecían ordenados temáticamente y contenían una supuesta “obra magna”: *La voluntad de poder*, basada en una más que dudosa compilación de textos»⁵. La edición Colli-Montinari apareció en 1967, dividida en *Obras* (KGW, KSA) y *Correspondencia* (KGB, KSB).

En la investigación nietzscheana a nuestro escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se le conoce con la sigla *WL*, basándose en el original *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*.

En la bibliografía en lengua española existe desde hace varios años la traducción realizada por el profesor Luis Manuel Valdés Villanueva, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Oviedo, publicada por la editorial Tecnos y que en ocasiones se ha acompañado principalmente del ensayo de Hans Vaihinger *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Una traducción más reciente es la de Joan Bautista Llinares Chover que ha aparecido en el volumen primero de un compendio de obras selectas de Nietzsche, publicadas por la editorial Gredos.

El profesor Joan B. Llinares, catedrático en la Universidad de Valencia, forma parte de un grupo de profesores especialistas en el pensamiento y en la obra de Nietzsche que conjuntados en el marco de la *Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche* (SEDEN), bajo la dirección del Dr. Diego Sánchez Meca han emprendido la traducción al castellano de las *Obras completas* de Nietzsche, así como de los *Fragmentos póstumos*, y

⁵ Cfr. «Colli/Montinari (Edición)» en C. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche...* ob. cit.

son publicados por la editorial Tecnos.

La totalidad de los *Fragmentos póstumos* se han traducido en cuatro volúmenes entre 2006 y 2010. Y de las *Obras completas* se han programado cuatro grandes volúmenes, de los cuales hoy día se han publicado los tres primeros. El texto *WL*, en la traducción del Dr. Joan B. Llinares, acompañado del criterio general de la edición de «ofrecer una traducción fiel al texto, vertiendo al castellano el sentido más exacto posible del texto alemán»⁶, es el que aparece en estas *Obras completas*.

El escrito *WL*, aborda la cuestión acerca del origen del lenguaje, está dividido en dos secciones, el capítulo primero «dedicado a la crítica del lenguaje y de la idea de verdad»⁷, es aquí en donde se encuentra la famosa respuesta de Nietzsche acerca de qué es la verdad.

¿Qué es la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijadas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal⁸.

Y la segunda parte, mucho más breve, aborda el tema de «la importancia

⁶ Cfr. «Criterios de esta edición» en OC I, p. 56.

⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* ob. cit., p. 12.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Obras*, vol. I, *De mi vida; El nacimiento de la tragedia; Sobre verdad y mentira en sentido extramoral; Los filósofos preplatónicos; Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*, Madrid, Gredos, 2011, pp. 193 s.

de la creación artística»⁹.

De acuerdo a la investigación del Dr. Diego Sánchez Meca, vertida en la «Introducción» al volumen II de las *Obras completas* de Nietzsche: «Según Nietzsche, el espíritu griego había florecido esplendorosamente en dos creaciones originales en las que se reflejaría la potencia de su genio singular: la tragedia y la filosofía»¹⁰. Así pues, tras haber dedicado su primer libro a *El nacimiento de la tragedia*, pensó en escribir un segundo libro sobre el nacimiento de la filosofía «que acompañase y complementase lo expuesto en el primero»¹¹.

A ese libro tentativo había pensado ponerle por título *El libro del filósofo*. Hoy día la investigación nietzscheana asume que el *grupo 19* de los fragmentos póstumos forma parte de este proyecto que Nietzsche fue incapaz de elaborar en forma definitiva de libro¹². Estos fragmentos abordan temas como la verdad, el arte, el conocimiento, el valor de la mentira y también consideraciones diversas sobre los filósofos anteriores a Platón. Fueron compuestos en Basilea y la última vez que Nietzsche redactó sobre este cuaderno fue el 2 de septiembre de 1873, pocos meses después de haber dictado *WL*.

Inicialmente Nietzsche redactó dos textos con la intención de que se con-

⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos... I. c.*, p. 12.

¹⁰ Cfr. «Nacimiento y evolución de la filosofía», en OC II, p. 50.

¹¹ *Idem*

¹² Para los textos destinados al libro conocido comúnmente como *El libro del filósofo*, véase Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos, vol. I. (1869-1874)*, ed. Diego Sánchez Meca, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 325-392; que forman el grupo 19, PI 20b (en adelante solo FP, seguido del número del volumen y del fragmento).

virtieran en *El libro del filósofo*, el texto de las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*¹³ de 1872 y la redacción preparada en la primavera de 1873 que Nietzsche sometió a juicio de Wagner, que es el texto hoy conocido como *La filosofía en la época trágica de los griegos*¹⁴. «El texto no agradó al maestro, y Nietzsche abandonó finalmente su proyecto que quedó, de este modo, inacabado y bajo la forma de un conjunto de materiales preparatorios»¹⁵.

No obstante «para *El libro del filósofo*, Nietzsche había previsto una *Introducción*, que es el texto que nos ha llegado bajo el título *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*»¹⁶.

Por último, en la literatura en lengua castellana, existe un librito titulado así *El libro del filósofo* y recoge textos póstumos escritos entre los años 1872 y 1875, que presumiblemente estarían destinados a formar un volumen con este título¹⁷.

¹³ Cfr. OC II, pp. 327-428.

¹⁴ Cfr. OC I, pp. 571-607.

¹⁵ Cfr. OC II, p. 50.

¹⁶ Cfr. OC II, p. 55.

¹⁷ Cf. Friedrich Nietzsche, *El libro del filósofo*, trad. Ambrosio Berasain Villanueva, México, Taurus, 2013.

El origen metafórico del lenguaje

Tiene el amor feroces
galgos morados;
pero también sus mieses,
también sus pájaros.

José Gorostiza, *Muerte sin fin*

Acerca de la metáfora, dice Helena Beristáin en su *Diccionario de retórica y poética*, que se funda «en una relación de semejanza entre los significados de las palabras que en ella participan, a pesar de que asocia términos que se refieren a aspectos de la realidad que habitualmente no se vinculan»¹, y el *Diccionario Nietzsche* asevera que en el pensamiento nietzscheano, la metáfora designa «una operación cognitiva que consiste en la transposición de una “esfera” en otra en virtud de la percepción de una analogía inicial»². Por otra parte; en su *Diccionario de Filosofía*, Nicola Abbagnano asume que en la metáfora hay principalmente una «transferencia de significado»³.

Algo a tener en cuenta es que; para Nietzsche, en la metáfora hay un distanciamiento de la realidad.

¹ Cfr. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 7a ed., México, Porrúa, 1995, p. 308.

² Cfr. «Metáfora» en C. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche...* ob. cit.

³ Cfr. «Metáfora» en Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, 4a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Como regalo de navidad a Cosima Wagner en diciembre de 1872, Nietzsche preparó un cuaderno que contenía cinco textos pequeños, y al conjunto de ellos le dio el título *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. En el primero de esos prólogos llamado *Sobre el pathos de la verdad*, Nietzsche vertió lo que después pasaría a formar el comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; decía él:

De todo lo que nosotros con una vanidosa metáfora llamamos «historia universal», «verdad» y «fama», quizás un demon sin sensibilidad no sabría decir otras cosas que estas palabras:

«En algún apartado Rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal", pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras unas breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Y sucedió a tiempo: pues aunque se jactaron de haber conocido muchas cosas, finalmente se dieron cuenta con gran malhumor de que todo lo que habían conocido era falso. Perecieron, y al morir maldijeron la verdad. Ésa fue la condición de estos animales desesperados que habían descubierto el conocimiento»⁴.

También en *La filosofía en la época trágica de los griegos* encontramos el pensamiento de Nietzsche de que la metáfora opera en base a un distanciamiento con la realidad. En este texto, manuscrito por Nietzsche en abril de 1873 y que al principio tenía previsto el título de «El filósofo como médico de la cultura», dice en el capítulo 3:

⁴ Cfr. *Sobre el pathos de la verdad* en OC I, p. 547.

Y del mismo modo que para el poeta dramático la palabra y el verso no son más que un balbuceo en una lengua extraña, para decir con ese lenguaje lo que él vivió y contempló, así lo es la expresión de toda intuición filosófica profunda a través de la dialéctica y de la reflexión científica que constituye, por una parte, el único medio para comunicar lo contemplado, pero también un medio pobre, y en el fondo una trasposición metafórica completamente infiel, en una esfera y en un lenguaje diferente⁵.

La reflexión de Nietzsche en torno al lenguaje y su condición metafórica lo encontramos también en varios lugares de sus *Fragmentos póstumos*, los dos fragmentos que a continuación se citan fueron redactados entre los años 1870 y 1872. En el primero de ellos se plantea lo siguiente:

Origen del lenguaje: ¿cómo tiene lugar la vinculación del sonido con el concepto? Las alusiones artísticas en la génesis del lenguaje: imagen y sonido: el sonido se utiliza para transportar imágenes. ¿La regularidad en el uso de los sonidos muestra una gran fuerza lógica, una fuerza de abstracción? ¿O no?⁶

En el siguiente fragmento se advierte mejor lo que expondrá de forma definitiva en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

En la multiplicidad de lenguas se revela inmediatamente el hecho de que palabra y cosa no coinciden ni completamente ni necesariamente, sino que la palabra es un símbolo. Pero, ¿qué es lo que simboliza la palabra? Pues, por cierto, nada más que representaciones, sean estas conscientes o,

⁵ Cfr. *La filosofía en la época trágica de los griegos* en OC I, p. 581.

⁶ Cfr. FP I, 8 [72].

como sucede en la mayoría de las veces, inconscientes: pues ¿cómo podría corresponder una palabra-símbolo con esa esencia interior, de la que nosotros mismos y el mundo somos imágenes? Ese núcleo sólo lo conocemos en forma de representaciones y únicamente nos es familiar en sus expresiones simbólicas: fuera de este no hay ningún puente directo que nos conduzca hasta el mismo⁷.

En *La visión dionisiaca del mundo*, al hablar de la posibilidad de la comunicación de un sentimiento; de que la poesía se agota, tiene su límite en la «expresabilidad del sentimiento», al mencionar también otras dos formas de comunicación completamente instintivas, que son el lenguaje de gestos y el lenguaje de los sonidos, Nietzsche afirma que «una imagen solo puede ser simbolizada por una imagen»⁸.

Esta idea, de que *una imagen solo puede ser simbolizada por una imagen*, lo modificará totalmente en su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que considera la percepción como transposición de una excitación nerviosa a una imagen y luego la transposición de la imagen a un sonido. Por tanto, la imagen puede ser simbolizada por algo que no es una imagen.

Es en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en donde Nietzsche propone la metáfora como el lenguaje originario. Sin embargo, ya en un texto de 1872 que es fundamental dentro de la obra del filósofo alemán en cuestiones de retórica, el escrito *Descripción de la retórica antigua*, al que normalmente se le designa con el título genérico *Curso sobre retórica*,

⁷ Cfr. FP I, 12 [1].

⁸ Cfr. *La visión dionisiaca del mundo*, sección 4, en OC I, p. 473.

se encuentra un esbozo de que la metáfora es la esencia misma del lenguaje, en ese escrito dice:

El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos [Reize]: él no transmite sensaciones, sino sólo copia de sensaciones. La sensación, sentida a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es expresada externamente a través de una imagen. Pero hay que preguntarse, sin embargo, como un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora [Tonbild] (...). No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en la que nosotros estamos ante ella⁹.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, hace una exposición detallada de cómo opera ese carácter metafórico del lenguaje. Al principio tenemos: «¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora»¹⁰; después, «¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva»¹¹.

Nietzsche entiende al lenguaje como el resultado de una doble transposición o transferencia y, al mismo tiempo «desenmascara el proceso lingüístico de la denotación como una forma “arbitraria” de entender el signo»¹².

En el mismo escrito, apunta:

⁹ Cfr. *Descripción de la retórica antigua* en OC II, p. 831.

¹⁰ Cfr. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (=WL), en OC I, p. 611.

¹¹ *Idem*

¹² Cfr. Luis Enrique de Santiago Guervós, *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004, p. 421.

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencialidades originarias¹³.

A decir del *Diccionario Nietzsche*, la metáfora señala una transición necesaria en términos generales para el lenguaje: de una excitación nerviosa (que tiene un carácter fisiológico) a una imagen (que es de carácter cognitivo), y luego de esta imagen se pasa al sonido (cuya condición es lingüística) o al concepto (establecido por el uso y la costumbre)¹⁴. Así que tenemos, primero, una excitación nerviosa que se transpone en una imagen y, luego esa imagen que se transfiere a un sonido articulado o a un concepto. Y en cada transición hay un enorme, un abismal salto de un ámbito a otro. Y en esa inexactitud se funda el lenguaje.

Cuando Nietzsche interroga:

Y además: ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad: coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?¹⁵

Ante cuestionamientos como: ¿coinciden las designaciones y las cosas?, o ¿es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?, la respuesta es un rotundo no, ni hay una correspondencia exacta entre lo

¹³ Cfr. WL, p. 612.

¹⁴ Cfr. «Metáfora» en C. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche... ob. cit.*

¹⁵ Cfr. WL, p. 611.

que predicamos de las cosas y ellas mismas, como tampoco nuestro lenguaje es una expresión cierta de la realidad, sino que nuestro lenguaje está basado en una arbitrariedad.

Pregunta Nietzsche: «¿Qué es una palabra?» y la respuesta es: «La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso»¹⁶, y ese salto de un estímulo nervioso a la imagen y de la imagen al sonido o concepto, no tiene una base lógica.

Para Nietzsche; los seres humanos:

Están profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, su mirada se desliza tan sólo sobre la superficie de las cosas viendo «formas», sus sentidos no conducen por ninguna parte a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos jugando, por así decirlo, a tantear el dorso de las cosas¹⁷.

No podemos conocer lo que verdaderamente son las cosas, sino que solo las conocemos de forma parcial. Esa es una consecuencia del carácter metafórico de nuestro lenguaje.

El lenguaje designa tan solo «las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas»¹⁸. Y por ello, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico.

En un fragmento póstumo del verano-otoño de 1873, la época de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, anotó Nietzsche:

La lógica no es más que la esclavitud en las cadenas del lenguaje. Sin em-

¹⁶ Cfr. *Idem*

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 610.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 611.

bargo, el lenguaje tiene en sí un elemento ilógico, las metáforas, etc. La fuerza de la lógica produce la equiparación de lo que no es igual, es por tanto un efecto de la fantasía. Sobre eso se basa la existencia de los conceptos, formas, etc.¹⁹

Y en otro lugar, perteneciente al famoso *grupo 19*, anotó: «Vemos como se sigue *filosofando*, de la misma manera en que *ha surgido el lenguaje*, es decir, ilógicamente»²⁰.

Lo que aquí resalta es la negación de Nietzsche de que el lenguaje tenga una relación esencial con la realidad y eso es porque el lenguaje no se da de una manera lógica, pues:

Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado. En cualquier caso, por lo tanto, la génesis del lenguaje no se da de una manera lógica, y todo el material en el que trabaja y con el cual trabaja y después construye el ser humano de la verdad, el investigador, el filósofo, si no procede del país de Jauja, tampoco procede en ningún caso de la esencia de las cosas²¹.

Toda formación de conceptos se genera igualando lo no igual, y sobre esta cuestión Nietzsche explica que a pesar de que en la naturaleza no existen dos hojas iguales, nosotros hemos formado el concepto «hoja», dejando a un lado y prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales que tales hojas contienen, actuando como si en la naturaleza,

¹⁹ Cfr. FP I, 29 [8].

²⁰ Cfr. FP I, 19 [216].

²¹ Cfr. WL, p. 612.

además de las hojas, existiese la «hoja», una especie de «hoja primordial» a partir de la cual todas las demás hojas fuesen compuestas.

Lo que hacemos es que al sumar formas individuales damos con una forma primordial, como al conjuntar características de las hojas llegamos a la «hoja primordial», o en la que por acciones individualizadas en las que se ha actuado honradamente concluimos que ha sido por honradez.

No obstante:

Ciertamente, no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial que se llame honradez, pero sí de numerosas acciones individualizadas, por tanto desiguales, que nosotros igualamos, omitiendo lo desigual, y a las que llamamos acciones honradas; y a partir de ellas con el nombre acabamos formulando una *qualitas occulta* (cualidad oculta): la honradez²².

El no hacer caso de lo real y lo individual es lo que para Nietzsche nos proporciona el concepto, mientras que para la naturaleza no existe tal concepto «sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible»²³, un concepto no puede revelar la esencia de una cosa, puesto que no procede de esa esencia, tiene como base el vacío, en todo caso su base no es nada más que una operación antropomórfica, un *efecto de la fantasía*.

El lenguaje solo pone de relieve la relación de las cosas con nuestra percepción, pero no nos muestra la esencia de la cosa. Además, al seguir el lenguaje un proceso que no es lógico, el resultado, lo que obtenemos

²² Cfr. *Ibid.*, p. 613.

²³ Cfr. *Idem.*

del lenguaje no es un conocimiento cierto, sino opinión, *doxa*²⁴; eso es todo lo que nos puede proporcionar un lenguaje inexacto.

Nietzsche habla de una aplicación falsa del principio de razón y argumenta: «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»²⁵.

Deducir de una excitación nerviosa una causa fuera de nosotros es una aplicación ilegítima.

Sin embargo es así como aparamos al formar, *verbi gratia*, el concepto «dureza» de la piedra. Así: decimos que la «“piedra es dura”, como si conociéramos lo “duro” de otra manera y no únicamente en cuanto excitación del todo subjetiva»²⁶.

Al decir «duro», estamos expresando una «excitación subjetiva», ahí todo va sin dificultades, en donde nos excedemos es cuando «la naturaleza de esta excitación se atribuye al objeto como al autor de esta excitación»²⁷.

El caso es que la verdad, la certeza, no es lo decisivo en la génesis del lenguaje. Para Nietzsche lo que fundamenta el origen del lenguaje no es la certeza, si así fuera, entonces el punto de vista de la certeza sería lo único decisivo a la hora de fijar las designaciones. Algo que abona y respalda esta condición originaria del lenguaje es que:

²⁴ Cfr. L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder...*, op. cit. p. 421.

²⁵ Cfr. WL, p. 611.

²⁶ *Idem*

²⁷ Cfr. L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder...*, ob. cit. p. 421.

Dividimos las cosas en géneros, ponemos nombre masculino al árbol y femenino a la planta: ¡Que extrapolaciones tan arbitrarias! ¡Qué lejos volamos del canon de la certeza! Hablamos de una serpiente: la designación tan solo atañe al retorcerse, podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Que delimitaciones tan arbitrarias, que preferencias tan parciales, ora de esta, ora de aquella propiedad de una cosa!²⁸

Otro argumento, en este sentido y en el mismo párrafo, es la cantidad ingente de idiomas, pues: «Los diferentes idiomas, reunidos y comparados, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada: pues, de lo contrario, no habría tantos».

Con esto, llegamos a que: «La “cosa en sí” (eso sería la verdad pura y sin consecuencias) es, además, totalmente inaprehensible y no resulta en absoluto deseable para el creador del lenguaje»²⁹. ¿Por qué para Nietzsche la verdad *no resulta en absoluto deseable para el creador del lenguaje?* Porque el ser humano ve en la verdad una ficción útil, una invención creada para desarrollar, organizar y hacer posible nuestra vida sobre la tierra en unas condiciones que nos permitan vivir en sociedad, que nos aseguren la conservación de la vida; pero eso es motivo de otro capítulo.

En *La filosofía en la época trágica de los griegos* Nietzsche da cuenta de que:

Las palabras no son más que símbolos para designar las relaciones recíprocas entre las cosas y las relaciones de las cosa con nosotros, y no tocan nunca la verdad absoluta [...]. Mediante las palabras y los concep-

²⁸ Cfr. WL, p. 611.

²⁹ *Idem*

tos nunca traspasaremos el muro de la relaciones, ni conseguiremos penetrar en alguna especie de fabuloso fundamento primordial de las cosas³⁰.

Así como no existe un único lenguaje, de la misma manera no ha existido ni existe un único tiempo en el cual se han formado o se forman los lenguajes a partir de la metáfora, sino que «existe el impulso hacia metáforas siempre nuevas, dicho impulso se manifiesta en el poeta, en el actor, etc.»³¹.

Ahora podemos describir con un elemento más la forma en que se lleva a cabo la operación metafórica del lenguaje, ya antes se ha mencionado la doble transposición resumida en: de estímulo nervioso a imagen y de imagen a sonido o concepto. En primer lugar tenemos a la «cosa en sí», con la cual si pudiéramos establecer una relación efectiva lograríamos lo que Nietzsche ha dado en llamar *la verdad pura y sin consecuencias*. Desde el momento en que de la «cosa en sí» pasamos al estímulo nervioso, a la percepción o síntesis sensorial, desde este momento, al poner la primera metáfora en el inicio perceptual del lenguaje: «se puede entonces afirmar de una manera categórica y radical que todo lenguaje *desde el principio* y en su propia esencia es metafórico»³².

Si todas las palabras tienen un origen metafórico, como se demuestra en Nietzsche. Naturalmente y de forma inexcusable, el lenguaje asimismo es

³⁰ Cfr. *La filosofía en la época trágica de los griegos* en OC I, p. 601.

³¹ Cfr. FP I, 19 [20].

³² Cfr. L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder...*, ob. cit. p. 422.

en esencia metafórico y, por lo mismo, incapaz de describir la realidad de las cosas; también:

El hombre que cree que el lenguaje es un medio para el conocimiento de la verdad, se engaña continuamente a sí mismo. El lenguaje sólo nos proporciona verdades tautológicas que en su estructura no son más que «cáscaras vacías» en cuanto que en ellas no se «transporta» nada. Y esto es así porque lo que nosotros deducimos del análisis de nuestra intuición es simplemente lo que ya hemos colocado en el mundo, según la estructura de nuestra percepción del mundo³³.

En palabras de Nietzsche:

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además la encuentra, no hay mucho de que vanagloriarse en esa búsqueda y en ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado a un camello, declaro: «he aquí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres³⁴.

La concepción del lenguaje como esencialmente metafórico se mantiene en la redacción de *Más allá del bien y del mal*, en donde Nietzsche indica la relación recíproca que se establece entre palabras, conceptos y sensaciones; él escribe: «Las palabras son signos-sonidos de conceptos;

³³ Cfr. *Idem*

³⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* ob. cit., p. 30.

pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones»³⁵.

En este pasar de palabras, conceptos y sensaciones; sucede lo mismo que con la primera transposición que se lleva a cabo entre la «cosa en sí» y la percepción sensible, que se da un «salto» de un ámbito a otro, de una esfera a otra.

Es apropiado subrayar que incluso la percepción sensible «es ya ella misma una metáfora»³⁶, pues desde este primer momento ya se está pasando de un ámbito a otro completamente distinto, máxime cuando «tampoco hay una equivalencia de las distintas esferas simbólicas, ni ninguna correspondencia entre ellas, ni traducciones dirigidas por reglas analógicas»³⁷, sino que los saltos se dan y no son controlados por ninguna regla.

La metáfora como ese salto que salva la distancia entre dos esferas totalmente distintas, un salto para el que no existe ni puede haber ningún criterio de certeza. Remarca Luis Enrique de Santiago Guervós:

De ahí que a veces se hable de que la metáfora es un lenguaje naciendo, un lenguaje que está siendo, pero que todavía no es, en definitiva la mejor forma de expresar que el lenguaje es devenir y que sólo vive en el movimiento de la metáfora³⁸.

³⁵ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2012, p. 288.

³⁶ Cfr. L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder...*, ob. cit., p. 423.

³⁷ Cfr. *Idem*

³⁸ Cfr. En el mismo lugar.

Nietzsche ha dicho que uno olvida ese sentido original del lenguaje al formar los conceptos, los conceptos no son más que *residuos de metáforas*³⁹, y compara a las verdades y los conceptos con «metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como moneda, sino como metal»⁴⁰.

En la primera transposición un elemento que destaca es nuestra percepción sensible, ya que ella es determinante en ese lugar. Para Nietzsche, en la naturaleza existen distintas percepciones y no solamente una percepción, la nuestra, que podríamos pensar que es la correcta. Tenemos por ejemplo la percepción de las aves o de los insectos. Lo que Nietzsche argumenta, es que no existe la *percepción correcta*, empero, aunque tal percepción existiera no podríamos abandonar la esencialidad metafórica de nuestro lenguaje, y esto porque:

En cualquier caso, la percepción correcta –que sería la expresión adecuada de un objeto en el sujeto–, me parece un absurdo lleno de contradicciones: porque entre dos esferas absolutamente diferentes como son el sujeto y el objeto no hay causalidad, exactitud, ni expresión alguna, sino, a lo sumo, una relación *estética*, quiero decir una extrapolación indicativa, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño. Para lo cual se necesita, en cualquier caso, una esfera intermedia y una fuerza mediadora que libremente poeticen e inventen⁴¹.

³⁹ Cfr. WL, p. 614.

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 613.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 615.

Esa fuerza mediadora ha dicho Nietzsche: que es la fantasía⁴², es «la imaginación, la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos»⁴³.

En unos fragmentos que pasarían a formar parte de *El libro del filósofo*, proyecto que no llegó a cuajar, Nietzsche anotó que de las distintas fuerzas perceptivas que existen en el mundo, entre la de las plantas y la de nosotros, nuestra concepción del mundo nos resulta como más justa, es decir, que se corresponde más con la realidad. Allí mismo apuntó que el hombre ha evolucionado lentamente y el conocimiento continua evolucionando. Y con este ánimo, dijo: «la imagen del mundo es cada vez más verdadera y más completa»⁴⁴, con todo, aunque la imagen del mundo se vaya aclarando cada vez más, nuestra relación con el mundo «no es una relación verdaderamente absoluta», sino una que «está teñida de antropomorfismo».

Más adelante, acerca del conocimiento concluye: «[...] considerado en sentido estricto, sólo tiene la forma de la tautología y está *vacío*. Todo conocimiento que nos estimula es una *identificación de lo no-idéntico*, de lo semejante, es esencialmente ilógico»⁴⁵.

Con esto último y con todo lo aquí expresado, se concluye que los criterios que rigen entre el lenguaje y realidad son criterios antropomórfi-

⁴² Cfr. FP I, 29 [8].

⁴³ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos... loc. cit.*, p. 13.

⁴⁴ Cfr. FP I, 19 [158].

⁴⁵ Cfr. FP I, 19 [236].

cos y pragmáticos. El ser humano hace uso del lenguaje, no para poder expresar el «en sí» de las cosas, sino para expresar su propia relación con la realidad fenoménica, su relación con la vida. Y el lenguaje tiene una función pragmática porque el hombre crea el lenguaje para poder vivir, para conservarse.

En todo caso el lenguaje está aquí para que nosotros podamos sobrevivir.

Nietzsche y su idea del lenguaje

Originalidad. ¿Qué es la originalidad? Ver algo que todavía no tiene nombre, que no puede ser nombrado aunque está a la vista de todos. Tal como son habitualmente los hombres, sólo el nombre les vuelve una cosa visible. Los originales han sido la mayoría de las veces también los que han puesto los nombres.

F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, §261

Se ha dicho que así como Richard Wagner y Arthur Schopenhauer contribuyeron a la comprensión teórica de la música en Nietzsche; de la misma forma, Wilhelm von Humboldt y Gustav Gerber motivaron su concepción del lenguaje¹.

Gustav Gerber (1820-1901) fue director del Realgymnasium (Instituto de enseñanza media) en Bomberg; publicó una obra con el título *Die Sprache als Kunst [El lenguaje como arte]* en dos volúmenes entre 1871-1872, que se considera «un importante influjo contemporáneo para Nietzsche»². Nietzsche «sacó en préstamo el primer volumen de la Biblioteca de la Universidad de Basilea, tal y como aparece en el registro de préstamos, y es posible que no haya leído el segundo volumen»³.

El libro «trata distintos temas de filosofía del lenguaje, no es un manual sino un verdadero estudio de la naturaleza y de los procedimientos artís-

¹ Cfr. Apartado cuarto, «Lenguaje y retórica» en OC II, p. 812, nota 17.

² Cfr. «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» en C. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche...* ob. cit.

³ Cfr. «Lenguaje y retórica» en OC II, p. 811, nota 15.

ticos del lenguaje, que recoge e interpreta las categorías de la retórica antigua a partir de la idea del origen retórico y poético del lenguaje»⁴. El mismo título de la obra, *El lenguaje como arte*, es ya una tesis que se basa en varios autores como Herder, Humboldt, Grimm, Jean Paul, y otros⁵.

Si estamos en septiembre de 1872, la época en que Nietzsche ha tomado en préstamo el primer tomo de la obra de G. Gerber, volvamos unos años atrás. Hallaremos un brevísimo texto, *Sobre el origen del lenguaje*, de entre los años 1869-1870. En este minúsculo escrito encontramos esa preocupación que después florecerá en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el antiguo enigma de: ¿cuál ha sido el origen del lenguaje?

Al principio del texto se encuentra anotado que «*El lenguaje no es ni la obra consciente de alguien ni la de una colectividad*», puesto que, «para ser elaborado por un solo individuo, el lenguaje es demasiado complicado, para ser elaborado por la colectividad es demasiado unitario, todo un organismo»⁶. La propuesta de Nietzsche ante tal disyuntiva es que:

No queda, por tanto, sino considerar el lenguaje como fruto del instinto, como en las abejas o las hormigas, etc. El instinto, sin embargo, no es el resultado de una reflexión consciente, no es la simple consecuencia de la organización corporal, no es el resultado de un mecanismo situado en el cerebro, no es el efecto de algo que le viene al espíritu de fuera, extraño a su esencia, sino que es la obra más propia del individuo o de una colectividad, algo que surge del carácter. El instinto es incluso idéntico con

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 811.

⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 811 y 65.

⁶ Cfr. *Sobre el origen del lenguaje* en OC II, p. 819.

el núcleo más íntimo de un ser⁷.

Con esta propuesta Nietzsche argumenta que quedan rechazados «todos los ingenuos puntos de vista anteriores»; empezando por los griegos, sobre si el lenguaje es por convención o por naturaleza, a saber, si depende de una formación arbitraria o de un contrato, de una convención; este rechazo continua con la alusión al matemático Maupertuis (1697-1759), quien sostenía la idea de que el origen del lenguaje tiene a la convención como fundamento; toca asimismo al Antiguo Testamento, texto que Nietzsche considera como el único documento religioso en el cual se encuentra contenido un mito sobre el origen del lenguaje, en el *Génesis* capítulo XI se sitúa en primer plano la cuestión de si el lenguaje surgió por la simple fuerza del espíritu humano o si fue un don directo de Dios, leemos allí:

Y dijo Jehová: He aquí el pueblo es uno, y todos estos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra, y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer. Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su compañero⁸.

El rechazo a los *ingenuos puntos de vista* alcanza incluso a Jean-Jacques Rousseau, que a decir de Nietzsche, creía imposible que las lenguas hubieran surgido por medios puramente humanos; o al punto de vista opuesto representado en De Brosses (1709-1777), quien sostenía la idea de un origen del lenguaje puramente humano; asimismo a Lord Monboddó, filósofo escocés, cuya teoría atribuía la formación del lenguaje a los hom-

⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 819-820.

⁸ Cfr. Génesis XI, 6-7. *Biblia* Reina-Valera (versión de 1960).

bres más sabios; le alcanzó incluso para llegar hasta Herder, a quien en 1770 la Academia de Berlín premió el escrito presentado al concurso sobre el tema «Sobre el origen del lenguaje»⁹.

El gran interés de Nietzsche por el tema del lenguaje queda muy bien demostrado en el opúsculo *Sobre el origen del lenguaje*, que a pesar de su pequeña extensión, unas tres cuartillas, es un manifiesto de su enorme inquietud. Sobre el lenguaje y la retórica Nietzsche también dejó otros textos como, *Descripción de la retórica antigua* (1872), *Compendio de la historia de la elocuencia* (1872), *Historia de la elocuencia griega* (1872-1873), o *Introducción a la Retórica de Aristóteles* (1874-1875)¹⁰.

Se considera a la obra de Gerber, *Die Sprache als Kunst*, como una influencia fundamental para la concepción del lenguaje de Nietzsche. Gustav Gerber en su escrito *El lenguaje como arte*, cuestionaba que el lenguaje fuera esencialmente un medio de comunicación, y que, el carácter original del lenguaje, ahora olvidado, es ser una «obra de arte». Para Gerber lo fundamental es el *impulso artístico* cuyo producto es ese arte inconsciente, esa creación inconsciente. Así pues:

Desde aquí se puede deducir ya que cuando se habla de tropo y figuras en el lenguaje, no se puede considerar como algo accidental o como un mero *ornatus*, sino que constituye realmente la *esencia del lenguaje*. Ahora bien, si entre los tropos sobresale de modo especial la metáfora, se podrá concluir entonces que *el lenguaje es esencialmente metafórico*¹¹.

⁹ Cfr. *Sobre el origen del lenguaje* en OC II, pp. 820-821.

¹⁰ Todos ellos contenidos en OC II, pp. 823-928.

¹¹ Cfr. «Las fuentes de la retórica nietzscheana» en OC II, p. 812.

Para Gerber, por ser el lenguaje, precisamente, un medio artístico «expresa solamente nuestra relación con las cosas, ya que los signos se consideran productos artísticos humanos sin validez natural»¹².

Las ideas fundamentales que Nietzsche sostiene con Gustav Gerber son: «la idea de que las palabras son desde el comienzo tropos; que el lenguaje es esencialmente metafórico y, finalmente, que es imposible que el lenguaje pueda describir la realidad»¹³.

La tesis sostenida por Gustav Gerber acerca del origen del lenguaje consta de ocho etapas, él expresó que las fases en el desarrollo del lenguaje son de esta manera: «cosa en sí → impulso nervioso → sensación → sonido (imagen externa) → representación (imagen interna) → raíz → palabra → concepto»¹⁴. Tenemos que:

Partiendo de la «cosa en sí», se produce un *impulso nervioso*, y este impulso nervioso provoca una *sensación*, que a su vez se transforma en *sonido*, que es la imagen externa de una sensación. Y al agrupar las distintas observaciones particulares sobre la cosa se forma la *representación*, que es una imagen interna de la sensación [...]. La representación cambia el carácter del sonido y se origina la *raíz* [...]. Siguiendo este proceso, la formación de *palabras* surge de la necesidad de poder determinar el significado de la raíz en orden al hablar y al conocer...]. Después, en una nueva actividad, el espíritu humano une las representaciones y fija los límites, de tal manera que llega a tomar consciencia de que las representa-

¹² Cfr. *Idem*

¹³ Cfr. En el mismo lugar

¹⁴ Cfr. L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder...*, ob. cit., p. 419. Asimismo, «Metáfora» en C. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche...*, op. cit. También, OC II, p. 65

ciones son sus representaciones y de que las palabras no tienen relación inmediata con las cosas, sino que son *signos* de sus propias representaciones; en esta fase surge el concepto¹⁵.

Así tenemos que el lenguaje es una obra de arte, una creación artística inconsciente. El tránsito entre las distintas fases no está forzado, sino que hay una cierta libertad, en la que juega un papel importante el impulso artístico. Un juego en el que el hombre juega a expresar la estructura de lo real¹⁶.

Nietzsche sigue a Gerber en lo fundamental y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* establece un modelo simplificado de las ocho etapas. Para Nietzsche, tenemos: Un estímulo nervioso que es extrapolado en primer lugar en una imagen. Aquí ubica la primera metáfora. Después, la imagen es transformada a su vez en un sonido articulado. La segunda metáfora¹⁷. Y con esta doble transposición es como Nietzsche asimila el modelo extenso de Gustav Gerber.

Amén de su contemporáneo G. Gerber, Nietzsche halló inspiración para sus propios enfoques en la filosofía del lenguaje de Jean Paul (1763-1825), un escritor y filósofo, crítico del lenguaje. Específicamente, para la tesis del concepto como «*residuo de una metáfora*»¹⁸ Nietzsche recurre a la sentencia de Jean Paul de que el lenguaje es un «diccionario de metáforas empalidecidas»¹⁹. También se ha demostrado la influencia de

¹⁵ Cfr. L. E. de Santiago Guervós, *Arte y poder...*, *loc. cit.*, pp. 419-420.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 420.

¹⁷ Cfr. WL, p. 611.

¹⁸ Vertida en WL, p. 614.

¹⁹ Cfr. «Jean Paul» en C. Niemeier (ed.), *Diccionario Nietzsche...*, *ob. cit.*

Ralph Waldo Emerson, sobre todo a través de Gerber, en quien Nietzsche lo encuentra citado²⁰. El influjo de Wilhelm von Humboldt en Nietzsche se presenta de la misma manera, ya que Gerber le dedicó gran atención a este.

Por lo que se refiere al tema del lenguaje, si bien es cierto que Nietzsche se apropia aquí de modelos de interpretación, también es verdad que:

Las representaciones de la naturaleza figurativa de las palabras y el origen natural inconscientes del lenguaje eran conocidos ya por Nietzsche antes de la lectura de Gerber: «con la excepción del marco tropológico, son ideas completamente familiares a Nietzsche y ya adoptadas documentalmente por él como resultado de las primeras influencias de Kant, Schopenhauer, Hartmann, incluso como intuiciones propias de Nietzsche sobre el lenguaje»²¹.

Nietzsche crea su propio texto a partir de las distintas apropiaciones, apropiaciones que convierte en ideas nuevas al proporcionarles una impronta original:

Tenía una capacidad extraordinaria para asimilar y «rumiar» conceptos e ideas de otros pensadores. La información que va recibiendo a través de sus lecturas son elaboradas y transformadas hasta sus últimas consecuencias. «Solo por él y por su interpretación adquirieron esa “apropiaciones” el peso, la forma y el significado con el que sobrevivieron y por el que llegaron a formar parte de la filosofía»²².

²⁰ Cf. «Emerson, Ralph Waldo», también «Metáfora» en Christian Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche...*, ob. cit.

²¹ Cf. «Las fuentes de la retórica nietzscheana» en OC II, p. 810; también p. 64.

²² Cf. *Ibid.*, p. 810.

Lenguaje y verdad como ficciones útiles

Platón como prisionero de guerra, puesto en venta en un mercado de esclavos –¿para qué quieren los hombres al filósofo?– Esto permite adivinar para qué quieren ellos la verdad.

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos I*, 29 [19]

En su discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura, Mario Vargas Llosa habló de la ficción literaria, de cómo esta ha sido indispensable en el desarrollo de la civilización y que, a través de ella se ha menguado la violencia en las relaciones humanas. No obstante que la ficción es mentira, y que cuando se miente se crea una realidad aparte y desvinculada de los hechos “verdaderos”; la ficción tiene un aspecto elogiado, él lo declara así:

Las ficciones de la literatura han multiplicado las experiencias humanas [...]. Nada ha sembrado tanto la inquietud, removido tanto la imaginación y los deseos, como esa vida de mentiras que añadimos a la que tenemos gracias a la literatura para protagonizar las grandes aventuras, las grandes pasiones, que la vida verdadera nunca nos dará. Las mentiras de la literatura se vuelven verdades a través de nosotros, los lectores transformados, contaminados de anhelos y, por culpa de la ficción, en permanente entredicho con la mediocre realidad. Hechicería que, al ilusionarnos con tener lo que no tenemos, ser lo que no somos, acceder a esa imposible existencia donde, como dioses paganos, nos sentimos terrenales y eternos a la vez, la literatura introduce en nuestros espíritus la

inconformidad y la rebeldía, que están detrás de todas las hazañas que han contribuido a disminuir la violencia en las relaciones humanas”¹.

Para Vargas Llosa; la ficción, a pesar de que desfigura la *mediocre realidad*, ayudó al ser humano en el mejoramiento del diario vivir social, ha sido útil para vivir en sociedad.

La ficción en Friedrich Nietzsche la encontramos desde el comienzo mismo de su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, dice Nietzsche: «En algún apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer»². Por este solo hecho, que un conjunto de animales, que un grupo de hombres hayan inventado el conocimiento, se puede decir que el ser humano trae en su naturaleza el ser creador de ficciones.

La ficción en el ser humano es un medio para su conservación³, es una invención del intelecto. El intelecto a su vez:

No es más que un recurso añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros para retenerlos un minuto en la existencia; de la cual, en caso contrario, sin ese añadido, tendrían todos los motivos para huir tan rápidamente como lo hizo el hijo de Lessing⁴.

¹ Vide Mario Vargas Llosa, *Elogio de la lectura y la ficción* (Discurso Nobel), Estocolmo, Fundación Nobel, 2010.

² Cfr. WL, p. 609. En la traducción de Luis Manuel Valdés se lee: «[...] inventaron el conocimiento». Esta idea se plasmó por vez primera el año anterior, en diciembre de 1872, en *Sobre el pathos de la verdad* (OC I, p. 547).

³ Cfr. WL, p. 610.

⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 609.

El hijo del filósofo Lessing del que Nietzsche hace mención aquí, falleció al poco tiempo, a los dos días de haber nacido. Y la suerte del ser humano correría el mismo destino, el hombre sucumbiría al poco tiempo, no podría sobrevivir a no ser por ese recurso que es intelecto.

El intelecto:

En cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia⁵.

Hans Vaihinger sostiene que:

Nietzsche alcanzó a percatarse de que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Ante todo observó que tales concepciones inventadas, y por tanto erróneas, son inconscientemente empleadas por el hombre en bien de la vida y de la ciencia⁶.

La ficción ha sido indispensable para que nuestra especie se adapte al mundo, para que viva en él, para asegurarse la sobrevivencia. Aceptamos el conocimiento que hemos inventado y lo mantenemos en cuanto que nos resultan útiles, aunque este conocimiento «carezca de validez»⁷, por estar fundamentado en el vacío, en lo ilógico.

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 610.

⁶ Cfr. Hans Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche* trad. Teresa Orduña, en F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* ob. cit., p. 87.

⁷ Cfr. «Ficción» en N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, ob. cit.

Pero, ¿por qué la ficción es un recurso que mantiene con vida a los seres humanos? En primer lugar ha dicho Nietzsche que tenemos al hombre, un animal desvalido, que carece de medios para sostener la vida. La naturaleza ha dotado a los otros animales de garras, colmillos, cuernos o corazas, ya sea como medios ofensivos o defensivos; sin embargo, el hombre no tiene nada de esos recursos. El hombre tiene el intelecto, el cual «desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción», quiere esto decir, «que el hombre es, por naturaleza, creador de ficciones»⁸, y ¿que es lo que crea? El lenguaje.

Para Nietzsche «más que el entendimiento o la razón, es el lenguaje el que lleva a cabo la estructuración intelectual del mundo»⁹.

Esa estructuración del mundo que hace posible el lenguaje, permite que, el individuo a fin de conservarse frente a otros individuos y llevado por la necesidad de vivir de forma social busque un tratado «y, conforme a ello, procura que desaparezca de su mundo al menos el más brutal *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos)»¹⁰.

En el lenguaje se establece una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria¹¹, esto, teniendo en cuenta el hecho de que se va a vivir socialmente, y con vistas al motivo primitivo de sobrevivir. Sin embargo, todo lenguaje es de naturaleza figurada, y no existe ningún lenguaje como reflejo adecuado de la estructura del mundo. El lenguaje es

⁸ Cfr. «Arte sin metafísica» en OC I, p. 42.

⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 43.

¹⁰ Cfr. WL, p. 610.

¹¹ Cfr. *Idem*

esencialmente metafórico, es el producto artístico de la creatividad humana, y no la expresión o traducción de la realidad.

El hombre tiene una condición artística; así lo expresa Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, donde dice:

Continuamos actuando así aun en medio de las vivencias más extrañas: la mayor parte de las vivencias nos la imaginamos con la fantasía, y resulta difícil forzarnos a no contemplar cualquier proceso como «inventores». Todo esto quiere decir: de raíz, desde antiguo, estamos *habituados a mentir*. O para expresarlo de modo más virtuoso e hipócrita, en suma, más agradable: somos muchos más artistas de lo que sabemos¹².

Que el lenguaje surja como producto artístico de la creatividad humana conduce a que los conceptos se formen de distinta manera, por ejemplo: «El concepto de lo bello se desarrolla en cada lengua a partir de un significado originario distinto, por ejemplo a partir de lo “puro” o desde “lo que resplandece” (los contrarios son “lo que es impuro” y “lo oscuro”)»¹³; además, sin que pueda ser de otra manera, es la causa de que exista una multitud de lenguas. Asimismo, es responsable de que una palabra sea como una bolsa en la que unas veces se ha puesto esto y otras aquello, como lo explica Nietzsche en el segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, donde expone:

Se pronuncia con mucha facilidad la palabra «venganza»: parece casi que no puede contener más que una única raíz conceptual y sentimental. Y así se las ingenia uno también para hallarla: igual que nuestros economistas no

¹² Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., § 192, pp. 153 s.

¹³ Cfr. FP I, 7 [1].

se han cansado aun de husmear una unidad parecida en la palabra «valor», y de buscar el concepto-raíz originario del valor. ¡Como si todas las palabras no fuesen unas bolsas en las que se ha metido unas veces esto, otras aquello, y otras muchas cosas juntas! Así, también la «venganza» es unas veces esto, otras aquello, y otras algo muy compuesto¹⁴.

Todo esto, a saber, que los conceptos se desarrollen de distinta manera en las diversas lenguas, que exista una gran cantidad de idiomas y que las palabras tengan distintos significados, es debido a que en el fondo, en el origen del lenguaje no hay sino un elemento ilógico. El lenguaje no puede tener un origen lógico, puesto que lo que está en su base es la metáfora.

Para Nietzsche «el lenguaje tiene en sí un elemento ilógico, las metáforas»¹⁵; y en el primer volumen de *Humano, demasiado humano*, dice acerca de lo ilógico: «Está clavado tan sólidamente en las pasiones, en el lenguaje, el arte, la religión y en general en todo aquello que confiere valor a la vida, que no puede ser extirpado sin dañar de manera irreparable esas bellas cosas»¹⁶, y en el párrafo siguiente, el § 32, menciona «somos desde el principio seres ilógicos».

El hombre es un animal que inventó el conocimiento, pero el conocimiento mismo «considerado en sentido estricto, sólo tiene la forma de la tautología y está vacío», ya que «todo conocimiento que nos estimula es una *identificación de lo no-idéntico*, de lo semejante, es esencialmente iló-

¹⁴ Cfr. *El caminante y su sombra*, § 33, en Friedrich Nietzsche, *Obras completas: vol. III. Obras de madurez I*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2013, p. 386.

¹⁵ Cfr. FP I, 29 [8].

¹⁶ Cfr. *Humano, demasiado humano*, § 31, en OC III, p. 90.

gico»¹⁷.

Al hablar de la *identificación de lo no-idéntico* Nietzsche hace referencia a la forma en la que los seres humanos conseguimos el concepto, que lo formamos prescindiendo de todos los rasgos individuales, pues: «*Hacer caso omiso* de lo individual nos proporciona el concepto y con ello comienza nuestro conocimiento: con la *clasificación*, con la formación de *géneros*»¹⁸. De modo que, como dice en el párrafo primero de *Aurora*, cuyo título es «Racionalidad adquirida»: «Todas las cosas que viven mucho tiempo van impregnándose de razón tan lentamente que acaba por parecer increíble que tenga su origen en la sinrazón»¹⁹.

No hay que olvidar que el lenguaje es un recurso para que nosotros podamos vivir en sociedad. Nietzsche ha dejado constancia de esta manera pragmática de entender el lenguaje en distintos pasajes de su obra. Lo encontramos, por supuesto, por vez primera en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuando habla del deseo humano de vivir de forma gregaria; para lo cual es preciso, dice, un *tratado de paz*, que desaparezca la brutal «guerra de todos contra todos».

El tratado de paz trae consigo una «legislación del lenguaje», en esta reglamentación del lenguaje es donde «se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria»²⁰. En el momento en que se fija lo que ha de ser válido y obligatorio para la comunidad, se fija asimismo,

¹⁷ Cfr. FP I, 19 [236].

¹⁸ Cfr. *Idem*

¹⁹ Cfr. *Aurora*, § 1, en OC III, p. 491.

²⁰ Cfr. WL, p. 610.

desde entonces, lo que «deberá ser la verdad»²¹.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche nos ofrece una pista de quienes, en la sociedad, pudieron ser los *legisladores* del lenguaje y establecedores de la verdad, ahí dice:

El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo²².

El resultado de la *constitución del lenguaje* es que el lenguaje termina siendo una convención consolidada, con palabras autorizadas para expresar lo real, para decir la verdad. De este acuerdo convencional del lenguaje, de este pacto, «el hombre desea las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que conservan la vida»²³. De modo que esa convención tiene un carácter instrumental, es una convención útil, un concierto para hacer posible la vida.

En *Los filósofos preplatónicos*, del año 1872, Nietzsche ofrece una perspectiva acerca de la convención en base a Leucipo y Demócrito, en ese lugar declara:

Solo nuestros sentidos nos muestran cosas con diferencias cualitativamente

²¹ Cfr. *Idem*

²² Cfr. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2011, § 2, p. 42.

²³ Cfr. WL, p. 611.

determinadas: Por convención dulce, por convención amargo, por convención cálido, por convención frío, por convención de color, pero en realidad átomos y vacío²⁴.

No hay que olvidar que en el origen del lenguaje, para decirlo mejor, en la invención del lenguaje, es el sentido humano el que a través de una *cierta percepción* realiza la primera transposición que va del estímulo nervioso a la imagen. A la convención, Nietzsche opone en este lugar, la realidad de los átomos y el vacío. Al año siguiente, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, al sonido articulado, es decir a la palabra, por extensión, al lenguaje, lenguaje que es asimismo una convención; a esta convención opondrá la «cosa en sí». Ya no la realidad de átomos y vacío, sino la «cosa en sí».

Esto a lo que Nietzsche llama la *cosa en sí*, sería la verdad pura y sin consecuencias; pero una verdad así no resulta deseable para el animal humano, él desea las consecuencias beneficiosas de la verdad, las que resulten útiles, las que sean valiosas para la conservación de la especie.

En *La gaya ciencia*, en un aforismo titulado «Origen del conocimiento», expone Nietzsche:

Durante enormes períodos de tiempo el intelecto no ha producido más que errores; algunos de ellos resultaron ser útiles y beneficiosos para la conservación de la especie: quien llegaba a ellos, o los recibía en herencia, combatía con mayor fortuna su lucha a favor de sí mismo y de su descendencia. Esos erróneos artículos de fe, que se siguieron siempre heredando y finalmente se convirtieron casi en un componente fundamen-

²⁴ Cfr. *Los filósofos preplatónicos*, en OC II, p. 408.

tal y específico del hombre, son por ejemplo estos: que hay cosas duraderas, que hay cosas iguales, que hay cosas, materias, cuerpos, que una cosa es como aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí también es bueno en y por sí²⁵.

El lenguaje es un error útil, desde luego. Es un error en cuanto que no hay un acierto, no existe una correspondencia exacta entre lo que predica, entre lo que dice y lo que la cosa sea. El error brota en los mismos pasos que se han de seguir para la construcción del lenguaje. Su condición metafórica, su fundamento ilógico, es el motivo por lo cual no refleja la realidad, sino que muestra tan solo la superficie, pues: «la palabra no hace más que sugerir: la palabra es la superficie del mar agitado, que es turbulento en las profundidades»²⁶. Por tanto, los seres humanos:

Están profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, su mirada se desliza tan solo sobre la superficie de las cosas viendo «formas», sus sentidos no conducen por ninguna parte a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos jugando, por así decirlo, a tantear el dorso de las cosas²⁷.

En el mismo aforismo 110, de *La gaya ciencia*, Nietzsche insiste en que hay errores conservadores de la vida, además, acredita al impulso de verdad como un poder conservador de la vida.

Un pasaje que muestra de manera exquisita lo ilógico, el surgimiento de los conceptos en el lenguaje y su utilidad vital es el parágrafo 111, de *La gaya ciencia* denominado «Proveniencia de lo ilógico», que explica:

²⁵ Cfr. *La gaya ciencia*, § 110, en OC III, p. 795.

²⁶ Cfr. FP I, 2 [10].

²⁷ Cfr. WL, p. 610.

¿De dónde ha surgido la lógica en la cabeza humana? Ciertamente desde lo ilógico, cuyo reino tuvo que haber sido originariamente enorme. Pero innumerables seres que razonaban de manera diferente a como lo hacemos ahora nosotros han perecido: ¡y podría haber sido sin embargo más verdadera! Quien por ejemplo, en relación con la alimentación o con los animales hostiles, no sabía encontrar lo «igual» con suficiente frecuencia, quien subsumía por lo tanto con demasiada lentitud, quien era precavido en la subsunción, tenía simplemente menos posibilidades de sobrevivir que quien, entre todo lo similar, daba de inmediato con lo igual. Pero la tendencia predominante de tratar a lo similar como igual, una tendencia ilógica –pues en sí no hay nada igual–, ha sido la que ha creado todos los fundamentos de la lógica. De la misma manera, para que surgiera el concepto de sustancia, que es imprescindible para la lógica aunque en el sentido más estricto no le corresponde nada real, durante largo tiempo no tenía que verse, no tenía que percibirse lo variable en las cosas; los seres que no veían con exactitud tenían ventaja respecto de aquellos que veían todo «en su fluir».

Allí mismo, menciona Nietzsche que la precaución al razonar y toda tendencia escéptica es ya un peligro para la vida. Para él, las conclusiones «lógicas» que se llevan a cabo en el cerebro, tomadas de forma individual corresponden a una lucha de impulsos que son todos muy ilógicos²⁸. Cuántos habrá que se preocuparon por lo lógico o lo ilógico del asunto; si era apropiado para conservar y asegurar la supervivencia, ¿no era ya suficiente?, después de todo: «apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación since-

²⁸ Cfr. *La gaja ciencia*, § 111, en OC III, pp. 796-7.

ra y pura hacia la verdad»²⁹.

Pues es así, que durante mucho tiempo el intelecto ha producido errores, alguno de los cuales han resultado útiles y se han convertido en parte integrante del modo de ser humano. Algunos de estos errores útiles son: «que hay cosas»; «que hay cosas iguales», idénticas; y «que hay cosa duraderas», permanentes. De lo cual se sigue que: “Todos los conceptos básicos que ha manejado la metafísica, el ente, la substancia, la cosa, todo tipo de entidades, no constituyen más que simplificaciones útiles, es decir, falsificaciones que instituyen eso que llamamos «verdad»”³⁰.

Para Nietzsche no es verdad que la necesidad produzca el lenguaje, no es verdad que la necesidad del individuo produzca el lenguaje:

Sino a lo sumo la necesidad de todo un rebaño, de una tribu, pero para que esta necesidad sea sentida como algo común, el alma debe ya haber llegado a ser más que el individuo, debe viajar, *querer* encontrarse de nuevo, ante todo *querer* hablar, antes de que hable; y esta voluntad no es nada individual³¹.

La verdad surge a partir del lenguaje. La verdad, al igual que el lenguaje se presenta como una necesidad social. Es la necesidad la que produce la verdad en cuanto medio de existencia de una sociedad. Después, por medio de una propagación, «mediante una metástasis, [la verdad] se aplica a todo, incluso donde no es necesaria»³².

²⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* ob. cit., p. 23.

³⁰ Cfr. «Prefacio» de *La gaya ciencia*, en OC III, p. 711.

³¹ Cfr. FP I, 37 [6].

³² Cfr. FP I, 19 [175], [177].

Puesto que ha sido la sociedad la que ha inventado, la que ha fijado y designado lo que deberá ser «verdad». La sociedad, la que proporciona las «primeras leyes de la verdad» al inventar «una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria»³³, es esa misma sociedad la que debe velar por ese pacto de la uniformidad en el lenguaje y excluir la mentira, desdeñar al mentiroso perjudicial.

En la *constitución del lenguaje*, cuando se establecen las designaciones válidas para expresar lo real, para decir con ello la verdad, ahí aparece por primera vez el contraste entre verdad y mentira. Una vez que se ha legislado lo que en adelante deberá ser «verdad», se sientan asimismo las condiciones para que aparezca la mentira, para que surja la figura del mentiroso, quien:

Utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer que lo irreal aparezca real; dice, por ejemplo, yo soy rico, cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas efectuando cambios arbitrarios e incluso invirtiendo los nombres. Si esto lo hace de manera interesada y además produce perjuicios, la sociedad dejará de confiar en él y, de ese modo, lo excluirá de ella³⁴.

El mentiroso hace un uso impropio de las palabras; de aquello que sirve a la sociedad de fundamento sólido, sobre la cual ella se asienta.

³³ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos... op. cit.*, p. 24.

³⁴ Cfr. WL, pp. 610-611.

A Nietzsche le resultaba extraordinariamente increíble que hubiera podido surgir entre los seres humanos un impulso sincero y puro hacia la verdad.

Teniendo en cuenta que el ser humano es poseedor de un intelecto, intelecto al cual Nietzsche ha dado en llamar «ese maestro de la ficción»; y que sea el hombre asimismo un *creador artístico de metáforas* nato. Entonces, siendo un animal en quien el arte de la ficción llega a su cima; vale también preguntarse: ¿de donde le viene al hombre ese impulso hacia la verdad? Por suerte, Nietzsche nos brinda inmediatamente esta respuesta.

Para él, ante el deseo de vivir de forma social, el hombre precisa de un convenio, este acuerdo de paz trae consigo una reglamentación del lenguaje, que a su vez proporciona las leyes de la verdad. Y aquí, en donde se fija lo que será la verdad, es donde Nietzsche ubica «algo que tiene aspecto de ser el primer paso en la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad»³⁵.

En otro lugar lo expresa así:

El *impulso a la verdad* comienza con la observación de cómo [...] toda la vida humana es insegura cuando la verdad-convención no tiene validez en absoluto: es una convicción moral de la necesidad de una convención fija para que pueda existir una sociedad humana. Si el *estado de guerra* debe cesar en cualquier parte, entonces debe comenzar con la fijación de la verdad, es decir, con una *designación* válida y vinculante de las cosas. El mentiroso usa las palabras para hacer que lo irreal aparezca como real, es decir, hace un uso impropio del fundamento sólido³⁶.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 610.

³⁶ Cfr. FP I, 19 [230].

Aceptamos al lenguaje como una descripción de la realidad, admitimos la verdad del lenguaje, porque sustenta nuestra vida en sociedad, a todas luces, es una conveniencia moral y política, puesto que:

En la sociedad política es necesario un compromiso firme, éste se fundamenta en el uso corriente de metáforas. Cada cosa inusual las perturba, más aun, las destruye. Por consiguiente, usar así cada palabra, como la utiliza la masa, es una conveniencia política y moral [...]. Por «verdadero» se ha de entender solamente aquello que usualmente es la metáfora habitual, por consiguiente, sólo una ilusión que se ha hecho familiar por un uso frecuente y que no es percibida como ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora de la que se ha olvidado que es una metáfora³⁷.

Nietzsche muestra que el hombre no huye tanto del hecho de ser engañado sino del caso en que, por medio de ese engaño, pueda resultar perjudicado. El ser humano rechaza la mentira y al mentiroso cuando le reporta un daño. Por eso mismo, dice Nietzsche, en sentido estricto tampoco detesta el hombre el fraude, sino hasta que ciertos géneros de fraudes tienen consecuencias graves y odiosas para él. Además, asume, que es de manera semejante, en ese sentido restringido y utilitarista como desea el ser humano la verdad, lo que quiere son sus resultados agradables, las consecuencias que abonen a nuestra pretensión de conservar la vida, por eso recuerda: «El ser humano es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias, y está hostilmente predispuesto contra las verdades que puedan ser perjudiciales y destructi-

³⁷ Cfr. FP I, 19 [229].

vas»³⁸.

No solo debe ser extirpado el hostil mentiroso, sino que incluso la verdad perjudicial debe ser proscrita. Es el bien de la colectividad, la perduración de la vida, lo que está incluso por encima de la verdad.

El establecimiento de la verdad, el hecho de que debemos ser veraces en la vida comunitaria; la obligación de emplear las metáforas más usuales, pues a ello se reduce la verdad: es una exigencia que la sociedad establece para existir.

En beneficio de la comunidad se dictamina:

La obligación de mentir según una convención fija, de mentir borreguilmente en un estilo obligatorio para todos. Ciertamente, el ser humano se olvida entonces de que esa es su situación; por ello miente inconscientemente [...], y justamente *gracias a esa inconsciencia*, gracias a ese olvido llega al sentimiento de la verdad. Con ese sentimiento de estar obligado a llamar a una cosa «roja», a otra «fría», a una tercera «muda», se despierta un movimiento moral referente a la verdad: por contraste con el mentiroso, en quien nadie confía y a quien todos excluyen, el ser humano se demuestra a sí mismo lo venerable, lo fiable y provechoso de la verdad³⁹.

La vida humana en común es la base, teniendo en cuenta este sustento el hombre exige la verdad y la produce en sus relaciones con los otros hombres. El hombre piensa anticipadamente en las graves consecuencias de la mentira, de aquí procede el deber de la verdad.

³⁸ Cfr. WL, p. 611.

³⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 613.

Empero, no toda mentira es perniciosa, pues:

Al narrador épico se le permite la mentira, porque en este caso no se prevé ningún efecto dañino. Por consiguiente, se permite la mentira cuando se considera como algo agradable: la mentira es bella y tiene encanto porque no produce daño. Es así como el sacerdote inventa los mitos de sus dioses [...] ⁴⁰.

En este mismo sentido, mostrando que hay espacios en que la mentira está permitida, señala:

Pero el propio ser humano tiene una invencible tendencia a dejarse engañar y queda como encantado de felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdaderos o cuando en una representación teatral el actor interpreta al rey más regiamente de lo que la realidad lo muestra ⁴¹.

Siguiendo este hilito, podemos llegar hasta Odiseo; en un aforismo nombrado «Ideal griego», Nietzsche se refiere a él de esta manera:

¿Qué es lo que admiraban los griegos en Odiseo? Ante todo, su habilidad para mentir y para vengarse de manera taimada y terrible; el estar a la altura de las circunstancias; si era necesario, el parecer más noble que el más noble; el poder ser *lo que uno quiera*; su perseverancia heroica; el poner todos los medios a su disposición; el poseer espíritu –su espíritu es la admiración de los dioses, que sonrían cuando piensan en él–: ¡Todo esto constituye el *ideal griego*! [...] ⁴².

⁴⁰ Cfr. FP I, 19 [97].

⁴¹ Cfr. WL, p. 618.

⁴² Cfr. *Aurora*, § 306, en OC III, p. 625.

Hago hincapié en que, para Nietzsche, «incluso nuestros impulsos hacia la verdad descansan en el fundamento de la mentira»⁴³, esto es así, porque en su nacimiento el lenguaje surge de un proceso artístico-metafórico. Pero esta particularidad, que la verdadera naturaleza del lenguaje es metafórica, es olvidada, para que el lenguaje pueda ser utilizado por los seres humanos como un medio de comunicación necesario en la vida social. Si la metáfora es la que nos proporciona el lenguaje, y el lenguaje el que nos brinda la verdad, no hay que olvidar que desde el principio hay una fundamental falta de verdad, es decir, no hay que olvidar la mentira, que la verdad es una mentira necesaria para la vida.

⁴³ Cfr. FP I, 29 [4].

Verdad como falta de correspondencia entre la palabra y la cosa

La plegaria de Parménides es: ¡Concededme una única certeza, oh dioses! ¡Aunque sólo sea una tabla sobre el mar de la incertidumbre lo bastante ancha como para sostenerme en ella! ¡Quedaos con todo lo que deviene, lo exuberante, lo variopinto, lo que florece, engaña, excita y lo vivo: y dadme únicamente a cambio una certeza pobre y vacía!

F. Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 11

Para Nietzsche, la verdad es una invención, un producto del intelecto humano. En la obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, se pueden distinguir dos momentos de la verdad; Eugenio Fernández García en su ensayo «Pasión de verdad», llama al primero «historia natural» y al siguiente, «historia política de la verdad»¹.

La historia natural de la verdad es a lo Nietzsche se refiere como aquello que sucede «en un estado natural de las cosas»². Es en donde el «impulso hacia la verdad» forma parte de los impulsos vitales. Donde el entendimiento es un «aparato necesario» para la vida humana, instrumento para la conservación, un recurso utilizado por los más débiles y más necesitados de adaptación. Donde las ideas son sustitutos de los dientes o de los cuernos, instrumentos al servicio de la vida³.

¹ Cfr. Eugenio Fernández García, «Pasión de verdad», en Eugenio Fernández García (ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, 2012, p. 131.

² Cfr. WL, p. 610.

³ Cfr. E. Fernández García, *loc. cit.*, p. 131.

La «historia política de la verdad» aparece cuando se establece una relación directa entre el conocimiento y el deseo humano de existir por necesidad, debilidad y hastío de forma social y gregaria⁴. El recurso del lenguaje surge entonces, por la necesidad de pactos que pongan fin a la brutal guerra de todos contra todos y para establecer normas comunes a los que todos se sometan. Dice Eugenio Fernández que, para «que un pacto sea eficaz debe ser comprendido y aceptado por todos y por eso se requiere que sea formulado de manera inequívoca»⁵, que no admita duda o equivocación.

Un tipo de pacto así es el que se instituye en el lenguaje, y como los pactos deben gozar de autoridad para ser respetados, es la «verdad» la que confiere esta autoridad. Verdad entendida como *la designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria*. La verdad se convierte así, dentro de la sociedad como una convención sólida, imperante, un compromiso firme. Lo importante de esta verdad construida es su función social, que pueda cumplir con el uso para el cual fue concebida.

Usar cada palabra con la designación correcta que se le ha concedido es una conveniencia política y moral, donde aquello que es verdadero es lo que se ajusta al sentido usual de las cosas. La verdad es el fundamento de un pacto en el cual se presupone la subsistencia del género humano, un pacto que busca el bienestar de los hombres.

Que el hombre desee las consecuencias agradables de una verdad que

⁴ Cfr. *Idem*

⁵ Cfr. En el mismo lugar

por necesidad y para conservación de la vida, él mismo ha elaborado, lleva a Nietzsche a sentenciar que el ser humano «es indiferente al conocimiento puro y carente de consecuencias»⁶.

El hombre es un animal astuto que inventó el conocimiento. En la fábula que da comienzo a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche lo expresa de esta manera: «Hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento»⁷. Sin embargo, también en esa época anotó: «Por naturaleza el hombre no existe para conocer», y que: «Dos propiedades necesarias para fines distintos –la veracidad y la metáfora– han producido la tendencia a la verdad», además dejó escrito: «La naturaleza ha rodeado al hombre de puras ilusiones. Este es su elemento propio. Ve formas, siente estímulos en vez de verdades»⁸.

Entre otras cosas, Nietzsche considera lamentablemente patética, caduca y arbitraria la presencia del intelecto humano en la naturaleza, y que hubo enormes periodos en el que no existió. Además, en cualquier momento tendrá un final y de nuevo, no habrá sucedido nada. Considera que el intelecto no tiene misión alguna fuera de la vida humana, que no tiene una misión ulterior. Aun con eso, el hombre se toma tan en serio sus propiedades como si fuesen los goznes del mundo.

En *El caminante y su sombra*, siete años después, retoma esta reflexión y dice:

⁶ Cfr. WL, p. 611.

⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* ob. cit., p. 21.

⁸ Cfr. FP I, 19 [178, 179].

Talvez la hormiga en el bosque se imagine con la misma intensidad que es la meta y el propósito de la existencia del bosque, como hacemos nosotros cuando casi involuntariamente asociamos en nuestra fantasía el hundimiento de la humanidad y el de la Tierra⁹.

Nietzsche asume «que ha sido mediante la conjunción involuntaria de dos cualidades» como «el hombre se ha convertido casualmente en un ser que conoce»¹⁰, éstas han sido: la veracidad y la metáfora.

Hay un momento en la obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en la cual Nietzsche se pregunta explícitamente:

¿Qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son, quizá, productos del conocimiento, del sentido de la verdad: coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?¹¹.

El núcleo de esta tesis es la pregunta ¿coinciden las designaciones y las cosas?, es decir, ¿hay una correspondencia exacta, precisa, o como lo sugiere Nietzsche; una coincidencia adecuada entre las designaciones y las cosas; entre la cosa y el nombre?

Nietzsche cuestiona acerca de si el lenguaje es la expresión adecuada de todas las realidades. Para responder al planteamiento de si *coinciden las designaciones y las cosas* y contestar asimismo al hecho de *si el lenguaje expresa adecuadamente la realidad*, es necesario revisar cómo entiende Nietzsche la formación de los nombres, cuál es la fórmula por la que lle-

⁹ Cfr. *El caminante y su sombra*, § 14, en OC III, p. 378.

¹⁰ Cfr. FP I, 19 [179].

¹¹ Cfr. WL, p. 611.

gamos a la posesión del concepto, pasar por la noción de *cosa en sí*, la *doble transposición*, hasta llegar a cómo la «verdad pura» es inaprehensible. Y si esto es así, entonces, qué es lo que hemos entendido por verdad durante mucho tiempo, todo esto, desde *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

No hay que olvidar el tema de la percepción, ya que es aquí, en la percepción, donde da comienzo el camino que conduce hacia la verdad.

Nietzsche menciona la percepción del insecto y del pájaro y de cómo estos seres perciben un mundo completamente diferente de aquel que el ser humano percibe, y asume que distintas *percepciones* traen consigo *concepciones* totalmente disímiles del mundo. Además, le parece totalmente un sin sentido dedicarnos a cuestionar cuál de las percepciones sea más correcta que la otra. Para él, si quisiéramos llegar al fondo del asunto y dirimir con todos los argumentos en orden, qué percepción resulta ser la más correcta, tendríamos que tomar como criterio la *percepción correcta*; pero este es un criterio del cual no disponemos, porque nuestra percepción es una más dentro del caudaloso río de percepciones.

A pesar de que no disponemos de la *percepción correcta*, Nietzsche nos avisa que en cualquier caso, una percepción así, sería: «la expresión adecuada de un objeto en el sujeto»¹². Sin embargo, continua, tal pretensión es un absurdo lleno de contradicciones. Puesto que entre dos ámbitos totalmente distintos, como en efecto lo son, el sujeto y el objeto,

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 615.

no puede haber expresión exacta alguna.

Sino que, en lugar de una exactitud, en el sitio de la pretendida expresión adecuada, tenemos, a lo mucho, solamente una extrapolación indicativa, que nos muestra mediante señales e indicios. Y no ofrece al sujeto lo que verdaderamente es el objeto.

Lo que obtenemos al pasar de un ámbito a otro es *una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño*.

En el origen del lenguaje, en la formación de los nombres y el apareamiento de la palabra, lo que hace el ser humano es pasar de una esfera a otra. Por medio de una cierta percepción particular que posee el hombre, toma algo del terreno del objeto y lo pasa al del sujeto. Pero en ese pasar de un lugar a otro no hay una expresión adecuada, puesto que nuestra percepción no es la *percepción correcta*; por eso, ahí solo encontramos una extrapolación indicativa.

Y para esa traducción balbuciente indica Nietzsche, el hombre necesita «una esfera intermedia y una fuerza mediadora que libremente poetizen e inventen»¹³, esa fuerza mediadora ha sido identificada con la imaginación, esa «capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos»¹⁴.

En algún lugar de sus *Fragmentos póstumos*, Nietzsche expresa que si comparamos dos fuerzas perceptivas, por ejemplo, la de la planta y la

¹³ Cfr. *Idem*

¹⁴ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos...* ob. cit., p. 13.

nuestra, será nuestra *percepción-concepción* del mundo la que se corresponderá más con la verdad. Y que, puesto que el hombre ha evolucionado lentamente, también el conocimiento a la par que el hombre continúa evolucionando. Y, aunque la imagen del mundo que hemos estado conociendo, no es más que un reflejo; con todo, esta imagen es un reflejo cada vez más claro¹⁵.

Que la imagen que tenemos del mundo sea un reflejo cada vez más claro, es para él una muestra de que las cosas se reflejan de una manera cada vez más pura.

Es decir, en este fragmento escrito en la misma época que *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche asume que nuestra percepción se va aproximando a lo que él mismo ha considerado el criterio de la percepción correcta, que nos vamos acercando a obtener *la expresión adecuada de un objeto en el sujeto*.

Pero no hay que dejar de lado que, aun en este fragmento al hablar de «un *reflejo* cada vez más claro», Nietzsche hace referencia precisa a «un reflejo»; es decir, que seguimos lejos de aquello que constituye la verdadera esencia de las cosas.

Lo que el filósofo alemán muestra al detenerse en el tema de la percepción es que no es posible captar la esencia misma de las cosas. Ya que desde el principio, cuando se debe pasar de un ámbito a otro, de una esfera a otra, del objeto al sujeto, desde ahí mismo no puede haber

¹⁵ Cfr. FP I, 19 [158].

correspondencia exacta.

Y aunque nuestra percepción mejore, y se forme tan bien, tanto que podríamos decir que nuestra percepción es «la expresión adecuada de un objeto en el sujeto», la dificultad aparece en el hecho mismo de que tengamos que pasar de un terreno a otro.

En esto es en lo que repara Nietzsche, en que:

Entre dos esferas absolutamente diferentes como son el sujeto y el objeto no hay causalidad, exactitud, ni expresión alguna, sino, a lo sumo, una relación *estética*, quiero decir una extrapolación indicativa, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño¹⁶.

La palabra y el concepto no siguen el mismo proceso de formación, sino que se crean de manera distinta. En la concepción nietzscheana del lenguaje, únicamente podemos comenzar a trabajar en la elaboración de un concepto cuando en un primer momento hayamos obtenido la palabra.

Nietzsche le llama: «designaciones», «nombres», «palabras», «designaciones válidas», «convenciones consolidadas» o «convenciones del lenguaje» y los usa como términos intercambiables; pero aquí se hará referencia solamente al *nombre* o *palabra* para así distinguirlo del concepto.

Entonces, ¿cómo se forma una palabra? Nietzsche nos brinda el ejemplo de una expresión pequeña, para así ilustrarnos. El enunciado es: «la piedra

¹⁶ Cfr. WL, p. 615.

es dura»¹⁷. Tenemos aquí un sustantivo y un adjetivo.

Nietzsche hace énfasis en que nuestros sentidos no conducen por ninguna parte a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos y que lo único que alcanzamos por medio de esos estímulos es a palpar la superficie de las cosas.

Esos estímulos nerviosos los percibimos a través de nuestros sentidos. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, podemos deducir que estos sentidos son: el tacto y la vista.

El sentido del tacto se deriva del lugar en que dice: «¡Cómo íbamos a poder decir “la piedra es dura”, como si conociéramos lo “duro” de otra manera y no únicamente en cuanto excitación del todo subjetiva!»¹⁸. El uso del sentido de la vista se desprende de unas líneas adelante, en donde anotó: «Hablamos de una serpiente: la designación tan solo atañe al retorcerse, podría, por tanto, atribuírsele también al gusano».

Al principio del cuaderno «P I 20b» de los *Fragmentos póstumos*, en donde se encuentran los textos destinado al proyecto inacabado que formarían el «Libro del filósofo», Nietzsche dejó constancia de la participación de dos sentidos en la formación de nuestro entendimiento, ahí habla de dos órganos, los cuales son: el ojo y el oído¹⁹. En ese mismo cuaderno, un poco más adelante, al escribir sobre las percepciones sensoriales, menciona al ojo, al oído y al sentido del tacto²⁰.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 611.

¹⁸ Cfr. *Idem*

¹⁹ Cfr. FP I, 19 [66].

²⁰ Cfr. FP I, 19 [217].

Reuniéndolos, obtenemos que los sentidos que Nietzsche tiene en cuenta en la percepción son: el tacto, la vista y el oído. De los cinco sentidos tradicionales, solamente no quedan mencionados el olfato y el gusto. Así que podemos dar por sentado que son tres nuestras percepciones sensoriales en las cuales nos basamos para la formación de las palabras.

Ahora bien, supongamos que en su cotidianidad un hombre se encuentra con lo que ahora definimos como *una sustancia mineral que no es terrosa ni metálica y que tiene una forma compacta*, y este hombre se acerca a una corta distancia. Por medio del sentido de la vista, en el hombre, un estímulo nervioso es extrapolado en primer lugar en una imagen, en una imagen visual.

Esta imagen que el hombre ha obtenido al observar es superficial, ya que todo lo que nos pueden mostrar nuestros sentidos es la superficie. Lo que aquí se ha captado es «la superficie de la cosa resumida en el espejo del ojo»²¹. Sobre esto Nietzsche remarca que:

Nos comportamos superficialmente frente a toda la *realidad* verdadera, hablamos el lenguaje del símbolo, de la imagen: luego añadimos algo con fuerza artística, fortaleciendo los rasgos esenciales y olvidando los secundarios²².

Después de que por medio del estímulo nervioso hemos obtenido la imagen, aun faltará dar un paso más, que es la transformación de esa imagen en un sonido articulado. Es aquí en donde el hombre primitivo que

²¹ Cfr. FP I, 19 [66].

²² Cfr. FP I, 19 [67].

hemos supuesto mueve los labios y pronuncia: piedra.

Para Nietzsche es así como de un estímulo nervioso se pasa a una imagen, y de esta imagen a una palabra. Existiendo de tal manera, dos transposiciones. Una primera y una segunda metáfora.

En este punto de la formación del lenguaje, lo que una palabra contiene es una imagen, mucho tiempo después, por ejemplo, se tomará esta palabra «piedra», que aquí constituye una vivencia originaria e individual y con ella se formará el concepto.

Cuando se forma una palabra no se tiene un mismo interés por todo lo percibido, se omiten varias características y no se presta atención a otras, esto se infiere de cuando, a decir de Nietzsche, hablamos de una serpiente y el nombre que le hemos dado a este reptil tan solo tiene que ver con el hecho de que se retuerce, siendo que esta designación también podría atribuírsele al gusano.

Para la formación de la palabra «duro» de la frase: «la piedra es dura», entra en escena el sentido del tacto y el proceso se repite. Procedimiento en donde una excitación subjetiva es transpuesta en una imagen y, de esta imagen se pasa al sonido articulado.

Si tenemos una misma cosa, como en este caso, una piedra; sea que decidamos reconocerla con nuestro sentido de la vista o con el del tacto, en cada caso obtendremos una *percepción-concepción imprecisa* completamente distinta de lo que sigue siendo la misma cosa. Amen, la percepción a través de un sentido u otro es ya una concepción diferente.

En la formación de las palabras somos descuidados y superficiales, por tanto, lo que en la palabra mostramos se reduce a una arbitrariedad del hombre y no podrá decirse jamás que es la «verdad» o la expresión adecuada de la cosa.

La formación del concepto puede iniciar una vez que ya tenemos el nombre o la palabra. En relación al «Concepto», se dice en el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano, que es:

En general, todo procedimiento que posibilite la descripción, la clasificación y la previsión de los objetos cognoscibles. [...] el término tiene un significado muy general y puede incluir toda especie de signo o procedimiento semántico, cualquiera que sea el objeto al que se refiera, abstracto o concreto, cercano o lejano, universal o individual, etc.²³.

Que sea la palabra la que tiene que aparecer primero, para que, partiendo de ahí, pueda surgir el concepto; es algo que Nietzsche apunta también en sus *Fragmentos póstumos*, especialmente en las anotaciones que dejó entre los años 1872 y 1873.

En un primer momento encontramos que: «Al concepto le corresponde en primer lugar la imagen, las imágenes son pensamientos primordiales, es decir, las superficies de las cosas resumidas en el espejo del ojo»²⁴. No hay que olvidar que en su teoría del lenguaje, inmediatamente después de ser obtenida, una imagen se extrapola en un sonido articulado, en una palabra.

²³ Cfr. «Concepto» en N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, ob. cit.

²⁴ Cfr. FP I, 19 [66].

Esta concepción del lenguaje donde la formación del concepto es posterior al de la palabra es confirmada cuando deja anotado que: «La palabra contiene solo una imagen, de ella procede el concepto»²⁵.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche explica que:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, [...] y tiene que pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con rigor, nunca idénticas; es decir, que tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes²⁶.

También añade que «todo concepto se genera igualando lo no igual», y brinda el ejemplo de la formación del concepto «hoja». Detalla que tal como es cierto que una hoja en la naturaleza nunca es completamente igual a otra, aun cuando tuviéramos dos hojas y estas pertenecieran al mismo árbol, más todavía, que hubieran crecido en una misma rama, una al lado de la otra; con todo, nunca es posible encontrar dos hojas idénticas. No obstante, hemos formado el concepto «hoja».

Una palabra es una vivencia única, completamente individual; cuando se forma una palabra se pone atención a ciertos aspectos y se ignoran otras cualidades. Para Nietzsche, así como existen distintas lenguas y en los diferentes idiomas hay preferencias arbitrarias por una u otra propiedad de la cosa, tal como las palabras se generan de manera diferente en cada idioma; de la misma forma, en las diversas lenguas: los conceptos se de-

²⁵ Cfr. FP I, 19 [67].

²⁶ Cfr. WL, p. 612.

sarrollan partiendo de un significado originario distinto.

Un ejemplo es el concepto de lo bello, que en una lengua puede generarse partiendo de lo «puro» y en otra, teniendo como base «lo que resplandece»²⁷.

El carácter impreciso y arbitrario que en su origen mismo trae el lenguaje, es la causa de una multitud de idiomas. Con base en el pensamiento nietzscheano, puede decirse que, si el lenguaje fuera *la expresión adecuada de todas las realidades*, si verdaderamente hubiera una *coincidencia entre las designaciones y las cosas*, entonces; en primer lugar, no tendríamos un raudal de idiomas.

Esta diversidad de lenguas se reduciría a un solo idioma, aquel que sería *la expresión adecuada de la realidad*, con cuyas palabras *llegaríamos a la verdad*.

En este escenario hipotético, puesto que habría solamente una palabra adecuada para cada cosa, tendríamos también, el concepto formado de una sola manera, ya no desde significados originarios distintos.

Aunque no existan dos hojas iguales, nosotros hemos formado el concepto «hoja», y lo hemos hecho prescindiendo de las diferencias individuales, olvidando los rasgos que las hacen diferentes, eliminando sus diferenciaciones.

Para Nietzsche, es así como hemos llegado a la idea de que en la naturaleza, además de la palabra hoja, que constituye una vivencia origi-

²⁷ Cfr. FP I, 7 [1].

naria, única e individualizada, hay algo más; el concepto «hoja», que viene a constituir:

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 primordial²⁸.

Para la elaboración del concepto «honradez», actuamos de la misma manera. Reunimos un conjunto de acciones individualizadas en las que se ha obrado honradamente. Esas acciones de por sí son desiguales, como sucede con las hojas; pero nosotros las igualamos, omitimos lo desigual que hay en ellas. Y acabamos formulando una cualidad oculta: la honradez²⁹.

Un último ejemplo es el concepto «audaz», título bajo el cual colocamos a toda una cantidad desemejante de formas de actuar.

Clasificamos como un intento de dominar la pluralidad³⁰. Nietzsche afirma que: «Todo explicar y conocer no son propiamente más que un clasificar»³¹. Conciliamos una pluralidad de cosas al considerarlas como acciones innumerables de *una* cualidad, como queda mostrado en el caso de la hoja, del obrar honradamente o de forma audaz. Realizamos una abstracción que abarca innumerables acciones y vale como causa.

²⁸ Cfr. WL, p. 612.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 612-613.

³⁰ Cfr. FP I, 19 [215].

³¹ Cfr. *Idem*

También asevera: «Nuestro entendimiento conoce mediante *conceptos*: eso quiere decir que nuestro pensamiento consiste en clasificar, en etiquetar»³². «Es por conceptos como procede el conocimiento»³³. Y en el concepto, se subordinan casos especiales bajo principios generales, «una pura clasificación»³⁴. A un concepto dado se subordinan casos individuales.

Nietzsche declara que el concepto es una abstracción sumamente importante, que constituye: «Una impresión duradera, fijada y fosilizada en la memoria, impresión que se acomoda a muchos fenómenos y por eso resulta muy tosca e insuficiente frente a todo lo particular»³⁵.

Para la formación del concepto, primero hay una comparación en la que se descubre una analogía, se identifica lo semejante con lo semejante, se descubre la similitud que puede haber entre una cosa o experiencia y otra. Se pone énfasis en esas similitudes y se desechan las desigualdades. Luego se subsumen todas esas particularidades en una abstracción.

De ahí que:

Nosotros sólo conseguimos un concepto por este camino y luego actuamos como si el concepto «hombre» fuese algo real, cuando la verdad es que ha sido formado por nosotros una vez que hemos prescindido de todos los rasgos individuales³⁶.

De modo que: «El no hacer caso de lo individual y lo real nos proporcio-

³² Cfr. FP I, 19 [66].

³³ Cfr. FP I, 19 [204].

³⁴ Cfr. FP I, 19 [251].

³⁵ Cfr. FP I, 19 [217].

³⁶ Cfr. FP I, 19 [236].

na el concepto»³⁷. La formación de los conceptos en el lenguaje sigue un proceso ilógico. Es ilógico en cuanto que, al identificar semejanzas, lo que realiza es «*una identificación de lo no-idéntico*»³⁸, procedemos igualando cosas o experiencias que no son idénticas; de aquí mismo se deriva que si lo observamos con una lupa, el conocimiento está vacío.

Hacer caso omiso de lo individual es lo que nos proporciona el concepto, y «con el concepto comienza nuestro conocimiento»³⁹.

El concepto es solamente un proceso cognitivo, en la que muchos rasgos particulares se unen bajo una clasificación, pero que no revela la esencia de las cosas, en la cual no hay una correspondencia con tales esencias. Sino que el concepto está asentado en lo ilógico, es una falsa inferencia y tiene la forma de la tautología.

Es tautológico, puesto que:

Subsumir el mundo entero bajo conceptos correctos no significa otra cosa que ordenar las cosas singulares bajo las formas originariamente humanas más generales de la relación: así pues, *confirmar* solo los conceptos, buscar de nuevo en ellos lo que nosotros ya pusimos en ellos –por tanto, esto también es en el fondo una tautología⁴⁰.

En otro lugar, Nietzsche explica la condición tautológica diciendo que es como esconder una cosa tras un matorral, en seguida ir a buscarla en ese mismo sitio; y después de haberla encontrado ahí, vanagloriarse con

³⁷ Cfr. WL, p. 613.

³⁸ Cfr. FP I, 19 [236].

³⁹ Cfr. *Idem*

⁴⁰ Cfr. FP I, 19 [258].

ese descubrimiento⁴¹.

Lo que es determinante en la formación de nuestro conocimiento es nuestra percepción sensorial; la imagen en el ojo, el sonido en el oído, la sensación en nuestro sentido del tacto. De allí vienen nuestras palabras, de ellos procede nuestro lenguaje. Después, echamos mano de la palabra para formar nuestros conceptos.

Si ya de por sí, no hay correspondencia exacta en la génesis de la palabra. Cuando elaboramos el concepto, volvemos a alejarnos todavía más. Llevamos a cabo inferencias falsas⁴² para obtener el concepto. El concepto es doblemente ilógico. Y aunque existiera un único idioma, si el creador del concepto recorriera los mismos pasos que aquí se ha visto para su elaboración, el concepto seguiría siendo ilógico.

Un lenguaje que *expresaría adecuadamente la realidad*, que mostraría *la verdad pura*, sería aquel lenguaje en el cual coincidieran las designaciones y las cosas, más todavía, las designaciones con la «cosa en sí». Se entiende por cosa en sí «lo que la cosa es, independientemente de su relación con el hombre»⁴³. Empero la cosa en sí, que a su vez viene a constituir lo que sería la verdad pura y sin consecuencias, señala Nietzsche, es totalmente inaprehensible.

Cuando construimos el lenguaje, con las palabras creemos saber algo de

⁴¹ Cfr. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos... loc. cit.*, p. 30. También F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2013, p. 85.

⁴² Cfr. FP I, 19 [215].

⁴³ Cfr. «Cosa en sí» en N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, ob. cit.

las cosas, sin embargo no tenemos más que metáforas de esas cosas, que de ninguna manera se corresponden con las esencialidades originarias, con la esencia de las cosas.

Está la X de la cosa en sí, la cual resulta para nosotros inaccesible e indefinible⁴⁴. En un apunte de su época en Basilea Nietzsche escribió: «La pura verdad es incognoscible»⁴⁵, también dejó anotado: «La verdad es incognoscible. Todo lo que puede ser conocido es apariencia»⁴⁶. Y en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, reafirma que las palabras no son más que símbolos que designan las relaciones de las cosas con nosotros, pero que nunca tocan la verdad absoluta, y añadió que: «Es absolutamente imposible para el sujeto querer ver y conocer algo que está más allá de sí mismo [...]»⁴⁷.

En el origen del lenguaje, «la enigmática X de la cosa en sí, se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado»⁴⁸. Pero esta doble transposición no es una expresión cierta de la cosa en sí, puesto que la cosa en sí es totalmente inaprehensible, inaccesible, indefinible e incognoscible; además, está el hecho de que no tenemos la percepción correcta.

Lo único que arbitrariamente alcanzamos a percibir con nuestros sentidos, lo traducimos después en un balbuceo extraño. De ninguna manera existe

⁴⁴ Cfr. WL, p. 613.

⁴⁵ Cfr. FP I, 23 [10].

⁴⁶ Cfr. FP I, 29 [20].

⁴⁷ Cfr. *La filosofía en la época trágica de los griegos* en OC I, p. 601.

⁴⁸ Cfr. WL, p. 612.

una correspondencia entre la cosa y el nombre. No coinciden las designaciones y las cosas. El lenguaje no es la expresión adecuada de la realidad.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche hace énfasis en que la verdad, lo que el ha dado en llamar la verdad pura y sin consecuencias, eso sería la cosa en sí. Y si poseyéramos esta verdad pura, en la única lengua que tuviéramos, coincidirían las palabras y las cosas, nuestro lenguaje expresaría propiamente la realidad.

Aun cuando el hombre tuviera un interés sincero hacia el conocimiento puro y carente de consecuencias, aun cuando estuviera capacitado biológicamente para ello, hay imposibles por la cual no podemos obtener la verdad, comenzando por el hecho de tener que pasar de una esfera a otra y las distintas dificultades que trae consigo la cosa en sí.

Si esto es así, entonces: ¿a qué hemos llamado verdad en todo este tiempo? En palabras de Nietzsche:

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y ahora ya no se consideran como moneda, sino como metal⁴⁹.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 613.

La verdad es un producto del lenguaje. Y el lenguaje un muestrario de nuestra relación humana con las cosas, una convención firme que ha brotado de nuestra necesidad de existir de forma social. En el lenguaje, la verdad consiste en usar cada palabra o concepto con la designación que le ha sido dada, sin violar nunca esa orden.

Dada la condición ilógica y tautológica del lenguaje, en sentido estricto, la verdad es una concha vacía, la verdad habita en las cascaras vacías de las palabras y los conceptos, se resguarda en una carcasa. Pero como el ser humano no está dispuesto a contentarse con la verdad de forma tautológica «entonces estará perpetuamente trocando ilusiones por verdades»⁵⁰.

Ha sido mediante el olvido como hemos llegado a figurarnos que estamos en posesión de la verdad. Pues:

Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, solo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa*, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y coherencia⁵¹.

En último termino; no tenemos verdades, solo ilusiones.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 611.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 615.

Conclusión

En el *Crátilo* de Platón hay una preocupación por «conocer las cosas a partir de los nombres»¹, y es evidente el interés por «conocer la realidad misma»². Un recurso al que se apela para «descubrir claramente la verdad de los seres»³ es al nombre. Pero, como ya ha quedado demostrado, la exactitud como correspondencia con la realidad que pueda haber en los nombres, tanto desde una óptica convencionalista como naturalista, es ineficaz y no nos proporciona certeza sobre la realidad.

En Friedrich Nietzsche, el conocimiento que hemos construido partiendo del lenguaje tampoco nos proporciona certeza, para él, en nuestras palabras, nombres y conceptos no se encuentra aquello que sea la verdad. Por el contrario, nuestro conocimiento es una fuerza de superficie.

Para Nietzsche, la formación de nuestro lenguaje sigue un proceso en el que al final no hay una correspondencia entre la palabra y la esencia de la cosa.

Al principio, entre la palabra y aquello que constituye la verdadera esencia de la cosa, no hay una coincidencia adecuada. Después, cuando los conceptos se forman a partir de las palabras, la falta de correspondencia se incrementa aun más, puesto que el procedimiento para la formación de

¹ Cf. Platón, *Crátilo*, ant. cit., 438b.

² Cfr. *Crátilo*, 439a.

³ Cfr. *Ibid.*, 438d.

los conceptos es ilógico, arbitrario y tautológico.

Nietzsche afirma que el concepto es, a fin de cuentas, el *residuo de una metáfora* y que «la ilusión de la extrapolación artística de un estímulo nervioso en imágenes es, sino la madre, en todo caso la abuela de todos y cada uno de los conceptos»⁴.

Para él, dentro del juego de dados de los conceptos, se llama «verdad» al «usar cada dado tal y como está designado; contar exactamente sus puntos, formar clasificaciones correctas y no violar nunca el orden de las castas ni el escalafón de las clases de jerarquía»⁵.

De la misma manera que acontece en la constitución del lenguaje, en donde se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, en donde se fija lo que deberá ser verdad; así sucede con los conceptos, se les señala una designación correcta. En ambos casos y a todas luces, las «verdades» fijadas en estas dos legislaciones, son convenciones.

Estas «verdades» son ladrillos con los que el ser humano, «ese genio constructor extraordinario» levanta portentosas edificaciones. La abeja construye con la cera que recoge de la naturaleza, el genio constructor hecha mano de una materia mucho más fina: los conceptos; conceptos que antes tiene que sacar de sí mismo, fabricándolos.

Pero he aquí lo sustancial, la compleja catedral de conceptos que el hom-

⁴ Cfr. WL, p. 614.

⁵ Cfr. *Idem*

bre levanta, está asentada sobre fundamentos movedizos, puesto que desde el comienzo de la travesía, al hombre no lo ha acompañado un impulso sincero y puro hacia el conocimiento de las cosas, además, él es indiferente al conocimiento carente de consecuencias y una verdad pura no le resulta deseable.

De ninguna manera se corresponden la palabra y la *cosa en sí* y mucho menos el concepto con la *cosa en sí*. Una correspondencia adecuada sería la verdad, pero esa verdad no la tenemos.

En la génesis de la palabra y también en el origen del concepto, encontramos sustratos ilógicos, que aunados a otros elementos que caracterizan a nuestro lenguaje conducen a que nuestro conocimiento esté vacío.

Nietzsche declara que nuestro conocimiento «sólo tiene la forma de la tautología y está vacío»⁶, también asegura que una prueba de que la verdad es indiferente al ser humano lo constituye el hecho de que el hombre tiene a la tautología como «la única forma accesible a la verdad»⁷. Nos dirigimos a los conceptos buscando en ellos lo que nosotros previamente ya pusimos ahí. Escondemos algo, lo buscamos en ese lugar, lo hayamos allí mismo y nos maravillamos.

La palabra surge de un proceso metafórico, pero también es una cáscara vacía, el ser humano ha inventado una *designación correcta* y lo ha depositado en ella. Puede pensarse que antes de la legislación del lengua-

⁶ Cfr. FP I, 19 [236].

⁷ Cfr. FP I, 19 [258].

je existían, por ejemplo, distintas formas o una sola de llamar al animal «que se arrastra rozando la tierra con el vientre», y una de las maneras de nombrarla era «serpiente». Pues bien, en el nombre «serpiente» se ha depositado una convención consolidada, todo aquello que válida y obligatoriamente significa «serpiente», y cualquier uso distinto es tropezar en la mentira, como llamar al «gusano»: «serpiente».

El concepto también es una carcasa, un ejemplo es «mamífero», colocamos allí todo lo que ha de manifestar y cuando vemos un camello, lo observamos y decimos: he aquí un «mamífero». Para Nietzsche no hay duda de que se saca a luz una «verdad», pero no es «verdadero en sí», «real y universalmente válido, prescindiendo del ser humano»⁸.

En *La visión dionisiaca del mundo*, Nietzsche asume que un pensamiento es «una cadena de conceptos»⁹.

Puesto que es la metáfora la que hace posible el lenguaje, a decir de Nietzsche, «*conocer* no es más que trabajar con las metáforas preferidas», para él, «no hay conocimiento propio sin metáforas» y, «lo que subsiste en estas metáforas es la ilusión, es decir, la *fe* en la *verdad* de las impresiones sensibles»; todo esto lo conduce a sentenciar que: «el conocimiento naturalmente no puede penetrar en el reino de la verdad»¹⁰.

Y si no puede ir al fondo entonces es una fuerza de superficie. Tal es así que «vivimos sólo de ilusiones», «nuestra conciencia roza la superficie» y

⁸ Cfr. WL, p. 614.

⁹ Cfr. *La visión dionisiaca del mundo*, sección 4, en OC I, p. 475.

¹⁰ Cfr. FP I, 19 [228].

son muchas las cosas que se ocultan ante nuestra mirada¹¹, todo esto, por la superficialidad de nuestro intelecto¹².

Nuestro saber es una concepción artística del mundo. La nuestra es una vida hecha de imágenes, posibilitada por la extraordinaria productividad del intelecto¹³. Para Nietzsche, es parte de la esencia del hombre el que tenga que conformarse con la superficie¹⁴, estamos apegados a ella, de ahí que nuestro entendimiento sea superficial, subjetivo¹⁵.

En *El caminante y su sombra* Nietzsche asegura que «*toda palabra es un prejuicio*»¹⁶, en *Aurora* indica que el lenguaje se ha levantado sobre prejuicios estorbosos¹⁷ y en otro lugar, denuncia que el filósofo está «atrapado en las redes del lenguaje»¹⁸.

Una característica del pensamiento nietzscheano sobre el lenguaje, es que es impensable sin la convención.

En el *Crátilo*, Platón también habló de la convención de los nombres; haciéndole fuerza, podríamos decir que vislumbra al lenguaje como una convención, pacto o consenso. Asimismo, está presente en el filósofo griego el hecho de que el lenguaje no nos proporciona un conocimiento cierto de la realidad. Ambos temas aparecen igualmente en *Sobre verdad y*

¹¹ Cfr. FP I, 19 [48].

¹² Cfr. FP I, 19 [49].

¹³ Cfr. FP I, 19 [77].

¹⁴ Cfr. FP I, 19 [183].

¹⁵ Cfr. FP I, 19 [66].

¹⁶ Cfr. *El caminante y su sombra*, § 55, en OC III, p. 393.

¹⁷ Cfr. *Aurora*, § 115, en OC III, p. 551.

¹⁸ Cfr. FP I, 19 [135].

mentira en sentido extramoral y otros pasajes de la obra nietzscheana, pero con una perspectiva nueva, en forma crítica más puntillosa, demoledora.

Nietzsche revela que el lenguaje ha surgido por un motivo político, por el deseo y la necesidad de convivir gregariamente, para supervivir y no por un interés genuino en la verdad.

El lenguaje es arbitrario, ilógico, tautológico, instrumental, convención, prejuicio, una cascara vacía. Lo que trae consigo el lenguaje lo ha extendido, por ejemplo, hasta el ámbito de la religión. En el *Crepúsculo de los ídolos*, al hablar del lenguaje, el error, la apariencia, el prejuicio, el concepto y la razón escribió Nietzsche: «La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática»¹⁹. Y otro tanto ha hecho el lenguaje en el ámbito científico.

La idea que Nietzsche tiene de la verdad en su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es indisociable de su concepción del lenguaje. La verdad sería una correspondencia adecuada entre la palabra y la cosa, por extensión, entre el concepto y la cosa. Pero no hay tal. *Stricto sensu*, desde tal obra no existe la verdad, en el lugar en donde debería estar solamente tenemos una metáfora, un balbuceo.

Imposible conocer la verdad.

¹⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., § 5, p. 68.

Bibliografía

NIETZSCHE, Friedrich, *Obras completas: vol. I. Escritos de juventud*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011 (que contiene):

- 1 *Esbozos autobiográficos*
- 2 *Fatum e historia*
- 3 *El nacimiento de la tragedia*
- 4 *El drama musical griego*
- 5 *Sócrates y la tragedia*
- 6 *La visión dionisiaca del mundo*
- 7 *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*
- 8 *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*
 - 1) *Sobre el pathos de la verdad*
 - 2) *Pensamiento sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*
 - 3) *El Estado griego*
 - 4) *La relación de la filosofía shopenhaueriana con una cultura alemana*
 - 5) *El certamen de Homero*
- 9 *Un mensaje de Año Nuevo al editor del semanario En el nuevo Reich*
- 10 *La filosofía en la época trágica de los griegos*
- 11 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*
- 12 *Exhortación a los alemanes*
- 13 *David Strauss, el confesor y el escritor*
- 14 *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*
- 15 *Schopenhauer como educador*
- 16 *Richard Wagner en Bayreuth*
- 17 *La polémica sobre El nacimiento de la tragedia*

----- *Obras completas: vol. II. Escritos filológicos*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2013 (que contiene):

- 18 *Homero y la Filología clásica*
- 19 *Enciclopedia de la Filología clásica: Cómo se llega a ser filólogo*
- 20 *Los filósofos preplatónicos*
- 21 *Introducción a la tragedia de Sófocles*
- 22 *Sobre el origen del lenguaje*
- 23 *El culto griego a los dioses*

----- *Obras completas: vol. III. Obras de madurez I*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2013 (que contiene):

- 24 *Humano, demasiado humano I*
- 25 *Humano, demasiado humano II*
 - 1) *Opiniones y sentencias diversas*
 - 2) *El caminante y su sombra*
- 26 *Aurora*
- 27 *Idilios de mesina*
- 28 *La gaya ciencia*

----- Las siguientes obras en la traducción de Andrés Sánchez Pascual:

- * *Así habló Zaratustra*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 2011.
- * *Más allá del bien y del mal*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 2012.
- * *Crepúsculo de los ídolos*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 2013.
- * *La genealogía de la moral*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 2011.
- * *El Anticristo*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 2011.
- * *Ecce homo*, 3a. ed., Madrid, Alianza, 2011.

----- *También:*

- * *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2000.
- * *El libro del filósofo*, trad. Ambrosio Berasain Villanueva, México, Taurus, 2013.
- * *Fragmentos póstumos, vol. I. (1869-1874)*, ed. Diego Sánchez Meca, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2007.
- * *Obras*, vol. I, *De mi vida; El nacimiento de la tragedia; Sobre verdad y mentira en sentido extramoral; Los filósofos preplatónicos; Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*, Madrid, Gredos, 2011.

- * *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ed. Manuel Garrido, trad. Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña, 2a ed. Madrid, Tecnos, 2012.

Obras de consulta y complementarias:

- * NIEMEYER, Christian (ed.), *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- * ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, 4a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- * BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, 7a ed., México, Porrúa, 1995.
- * SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, México, Tusquets, 2010.
- * DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique, *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*, Madrid, Trotta, 2004.
- * VAIHINGER, Hans, *La voluntad de ilusión en Nietzsche* trad. Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 2012.
- * *Biblia* Reina-Valera (versión de 1960).
- * FERNÁNDEZ GARCÍA, Eugenio (ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, 2012.
- * VARGAS LLOSA, Mario, *Elogio de la lectura y la ficción*, Estocolmo, Fundación Nobel, 2010 [Consultado en línea en www.nobelprize.org 30/08/2015].
- * PLATÓN, *Diálogos*, vol. 2: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid, Gredos, 2008.