

Lenguaje, conocimiento y verdad en la filosofía del  
joven Nietzsche:  
los póstumos de 1873 y sus fuentes\*

Sergio Sánchez

«...¿Cómo podían soportar  
que llamáramos al fuego pez, al agua paloma?  
¿Cómo podían soportar que llamáramos a la rosa destino,  
ellos, los que creen que las bellotas son bellotas?»

Horacio Castillo

En numerosos fragmentos del otoño de 1872 es perceptible la creciente atención dispensada por Nietzsche al lenguaje y sus formas como elemento central en la determinación *in concreto* de las distintas fases de la génesis del conocimiento. Tales fragmentos constituyen así los antecedentes inmediatos y los primeros borradores de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*<sup>1</sup>. El antropomorfismo inherente a nuestro conocimiento es subrayado allí a través de una descripción de la transposición de rasgos de nuestra esfera a la esfera de las cosas del mundo en la que se

---

\* El presente artículo es parte de un trabajo mayor, a publicarse en el curso del próximo año, que aborda la relación entre la teoría del conocimiento y la Crítica de la cultura en el conjunto de la obra nietzscheana. En este contexto más amplio, presupone reflexiones gnoseológicas presentes en diversos textos del periodo previo al ingreso de Nietzsche como docente en Basilea, en los que es notable el papel que juegan en su pensamiento tanto Schopenhauer y F. A. Lange, como numerosos científicos de la naturaleza, de cuyas ideas Nietzsche muestra tener ya entonces un conocimiento bastante completo.

<sup>1</sup> Las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke in 15 Bänden. Kritische Studienausgabe*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York,

sigue un patrón que es equiparable al procedimiento retórico de la traslación de sentido. Sobre esta base se aborda la causalidad explicándola en términos de un proceso de transposición metafórica o inferencia por analogía (*Analogieschluss*).

«Un estímulo percibido y una mirada dirigida a un movimiento, unidos entre sí, presentan la causalidad ante todo como un principio de la experiencia (*Erfahrungssatz*): dos cosas, a saber, una sensación y una imagen visual determinadas, aparecen siempre juntas. El que la una sea causa de la otra es una *metáfora tomada en préstamo a la voluntad y al acto*: una inferencia por analogía.

La única causalidad de la que tenemos conciencia es la que se da entre el querer y el hacer —a ésta la transponemos a todas las cosas e interpretamos la relación de dos variaciones concomitantes. La intención o el querer provee los nomina, el hacer los verba. El animal en cuanto volitivo —ésta es su esencia.

---

1980 con las siglas *KSA*. Estas siglas, en caso de tratarse de fragmentos póstumos, van precedidas de las referencias correspondientes establecidas en dicha Edición. Las cartas se citan según las *Sämtliche Briefe in 8 Bänden. Kritische Studienausgabe*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, 1986, con las siglas *KSB*. Unos pocos textos de las notas *Zur Teleologie* de 1867-68 se citan de la *Werke. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Beck, München, 1933-1940, con las siglas *BAW*. Finalmente, los textos correspondientes a las notas para las *Vorlesungen* de retórica, se citan del Vol. XVIII (Segundo de la Tercera Sección «*Philologica*»), de la *Gossoktav-Ausgabe* de las Nietzsche's *Werke* en la edición Kröner, (Leipzig-1912), con las siglas *GOA*. En todos los casos las mencionadas siglas van seguidas de un número romano que indica el volumen de que se trata y otro arábigo correspondiente a la página en cuestión. Las traducciones son en su mayor parte nuestras. En los casos que no nos pertenecen, corresponden a las ediciones españolas indicadas a continuación de las referencias pertinentes, si bien hemos variado con frecuencia el texto de las mismas, cuando nos ha parecido que podíamos proponer una traducción más fiel al original. Las siglas adoptadas para indicar cada obra específica de Nietzsche son las mismas utilizadas en la Edición Crítica: DW: *Die dionysische Weltanschauung*; WL: *Wahrheit und Lüge im aussermoralische Sinne*; PHG: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*; GT: *Die Geburt der Tragödie*; MaM: *Menschliches, Allzumenschliches*; M: *Morgenröte*; EH: *Ecce Homo*; GM: *Zur Genealogie der Moral*; GD, *Götzen-Dämmerung*; FV: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*.

Desde la *cualidad (Qualität) y el acto*: una cualidad (*Eigenschaft*) nuestra impulsa a la acción, mientras que lo que en el fondo sucede es que nosotros deducimos las cualidades (*Eigenschaften*) a partir de las acciones. Admitimos cualidades porque observamos determinadas acciones.

Entonces: lo primero es la *acción*, a la que vinculamos con una cualidad.

En primer término la palabra surge para la acción y, desde aquí para la cualidad. Esta relación, trasladada (*übertragen*) a todas las cosas es la *causalidad*.

Primero «ver», luego la «visión». «El que ve» pasa por ser la causa del «ver». Entre el sentido y su función percibimos una relación regular: la causalidad es la traslación (*Übertragung*) de esta relación (del sentido a la función del sentido) a todas las cosas».<sup>2</sup>

También las formas del espacio y el tiempo son explicadas en términos de tales transposiciones arbitrarias:

El espacio, el tiempo y la causalidad no son más que *metáforas* del conocimiento con las que interpretamos las cosas. El estímulo y la actividad unidos entre sí: cómo es esto, no lo sabemos, no comprendemos ninguna causalidad única, pero tenemos una experiencia inmediata de esas dos cosas. Todo padecimiento (*Leiden*) provoca una acción y toda acción un padecimiento: este sentimiento, el más generalizado, es ya una *metáfora*.

La multiplicidad percibida supone el tiempo y el espacio, la sucesión y la yuxtaposición. La yuxtaposición en el tiempo produce la sensación de espacio.

(...) Derivar la sensación de espacio, a través de una metáfora, de la sensación de tiempo—¿o bien a la inversa?

Dos *causalidades localizadas juntas*»<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *KSA*, 7, 19 [209], p. 483. Esta explicación reaparecerá más tarde en la filosofía madura de Nietzsche (Cfr. GD, «Die vier grossen Irrthümer», *KSA*, pp. 88-95; Traducción española de Andrés Sánchez Pascual, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 61-70; GM, *KSA*, p.280; Traducción española de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1980, pp 52), desempeñando un papel importante en la crítica de los «grandes errores» característicos de la «idiosincrasia de los filósofos» y formando parte de la propia ontología de la fuerza ensayada por Nietzsche en los años ochenta.

<sup>3</sup> *KSA*, 7, 19 [210], p. 484.

El contenido de estos y otros muchos fragmentos contemporáneos reaparece en el escrito póstumo *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, dictado por Nietzsche a su amigo Gesdorff durante el mes de junio de 1873. Este escrito constituye un punto de inflexión clave en una larga serie de textos de reflexión gnoseológica —los primeros de los cuales se remontan a la época de la finalización de los estudios universitarios (1867-1868)— pues en él se reúnen y sistematizan por primera vez las intuiciones recogidas en aquéllos, reforzándose los elementos escépticos bajo la impronta de nuevas lecturas.

La tesis básica de tales textos según la cual nuestra conceptualización sobre el mundo y la vida, lejos de constituir un espejo de éstos o de ser, como pretendía Schopenhauer, un desciframiento del texto oculto del mundo, es una *construcción artística*, una *creación* no conducida por leyes lógicas sino por el instinto y el azar, aparece como un presupuesto ya asegurado. Pero ahora, se define y afianza el horizonte general de la reflexión gnoseológica. El mismo está determinado por una atención prioritaria dirigida al lenguaje, suelo común sobre el que se edifican *Über Wahrheit* y los apuntes para las *Vorlesungen* de retórica muy probablemente contemporáneos.

Stingelin, Meijers y Crawford han mostrado cuánto deben estos escritos al libro de Gustav Gerber *Die Sprache als Kunst*<sup>4</sup>. La lectura de esta obra,

---

<sup>4</sup> Gerber, Gustav: *Die Sprache als Kunst*, 2 Vol., Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung 1871-1874; 2<sup>a</sup> Edición: Berlin, R. Gärtner's Verlag 1885. (En siglas: SK). Son escasas las noticias que se tienen de la figura de Gustav Gerber (Berlin 1820-1901), apenas mencionado en la literatura filosófica. Otros dos títulos completan la lista de sus publicaciones: *Die Sprache und das Erkennen*, Berlin: R. Gärtner's Verlag 1884 y *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung*, Berlin: R. Gärtner's Verlag 1893. Meijers, en el artículo cuyos datos consignamos más abajo registra las reseñas de *Die Sprache als Kunst* y *Die Sprache und das Erkennen* realizadas, entre otros, por un atento lector de Nietzsche: Georg Simmel. Sobre la relación Gerber-Nietzsche véanse los siguientes trabajos de los intérpretes aludidos: Stingelin, Martin, «Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren»; Meijers, Anthonie, «Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche» en *Nietzsche Studien*, 17, 1988, pp.337-349; 369-390. Ambos autores, apoyándose en un trabajo conjunto, exhaustivo y particularmente riguroso en el que muestran la concordancia textual entre la obra de Gerber y las notas para las *Vorlesungen* de retórica y el ensayo *Über Wahrheit und Lüge* —»Konkordanz zu

realizada en el otoño de 1872<sup>5</sup>, proporciona a Nietzsche los medios para expresar sus reflexiones gnoseológicas en términos que hacen del lenguaje

den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und 'Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne', *Nietzsche Studien*, 17, 1988, pp. 350-368 — han sostenido que «sobre la base de la comparación textual se puede decir que *Sprache als Kunst* ha sido la mayor fuente de la tercera sección de las notas de Nietzsche sobre retórica y que Nietzsche simplemente ha transferido a dichas notas las posiciones más importantes de la filosofía del lenguaje de Gerber». Asimismo, tal obra sería «la fuente histórica más importante para las concepciones relativas a la filosofía del lenguaje mantenidas por Nietzsche en *Über Wahrheit und Lüge*» (Meijers: pp.383, 386). En discrepancia con esta apreciación, Claudia Crawford —*The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1988 — ha precisado los alcances de la influencia de Gerber en Nietzsche argumentando de manera muy convincente que la deuda de éste con el autor de *Sprache als Kunst* se limita sólo al modelo tropológico: Gerber no habría proporcionado a Nietzsche más que «una nueva metáfora, la metáfora de la retórica, para el cuerpo de ideas concernientes al lenguaje que Nietzsche había sentado ya en 1871» (*Preface*: p X). Así, en el Cap. 14 de su libro («Nietzsche's Notes for his Course on 'Rhetoric' and 'On Truth and Lies in a Nonmoral Sense'», pp.199-220), se ocupa de mostrar cómo, a excepción del modelo tropológico, las ideas centrales sobre el conocimiento y el lenguaje contenidas en *Über Wahrheit* «son ideas completamente familiares para Nietzsche, ideas adoptadas por éste como resultado de la temprana influencia de Kant, Schopenhauer, Hartmann tanto como de las propias intuiciones de Nietzsche acerca del lenguaje» (p.205). Si bien nos parece indiscutible la posición de Crawford en este punto, pensamos que no deben exagerarse sus diferencias con la posición de Meijers y Stingelin. Especialmente el primero, no ha dejado de reconocer la importancia de fuentes precedentes a Gerber, como es la obra de Lange, subrayando que «para el joven Nietzsche»...» la *Geschichte des Materialismus*, llegó a convertirse en un texto central» y que en *Die Sprache als Kunst* «encontró Nietzsche un nuevo argumento para una *erkenntnistheoretische Position* en el sentido de Lange» (p. 390).

<sup>5</sup> En el registro de préstamos de la Biblioteca de Basilea hay constancia de que Nietzsche retiró el primer volumen de la obra de Gerber en el mes de Septiembre de este año. Cfr.: Max Oehler: *Nietzsches Bibliothek*, Vierzehnte Jahrgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942, Apéndice 2: «Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel 1869-1879 entliehnen Bücher», p. 51. Dada la estrecha vinculación temática y la común referencia a Gerber como fuente principal, tanto Meijers-Stingelin como Crawford,

un escenario privilegiado para la verificación de los procesos que llevan a la constitución del mundo como representación. Específicamente, Nietzsche ha tomado de Gerber el modelo trológico para describir el carácter arbitrario e ilógico que define la génesis del lenguaje y las categorías de la razón.

Tanto en las notas para las *Vorlesungen* de retórica como en *Über Wahrheit* abundan las huellas de la lectura de la obra de Gerber, muchas de las cuales —como Meijers y Stingelin han demostrado con particular rigor y contundencia— consisten en transcripciones textuales no explicitadas como tales o en paráfrasis que apenas varían el sentido de la fuente. Así, una afirmación central incluida entre aquellas notas, asumida y desarrollada en clave decididamente filosófico-especulativa por el ensayo sobre verdad y mentira, es una transcripción casi textual de una página de Gerber:

Gustav Gerber: *Sprache als Kunst*, Bromberg 1871, Volumen I, p. 333:

«Establecemos resaltándolo el siguiente principio (*Satz*):  
*Todas las palabras son imágenes-sonido (Lautbilder) y en cuanto a su significación (Bedeutung), son en sí mismas y desde el principio tropos. Así como el origen de las palabras era un origen artístico, así también su significación varía esencialmente sólo por una intuición artística. 'Palabra en sentido propio' ('Eigentliche Worte'), esto es, prosa, no hay en el lenguaje*»

F. Nietzsche: «Rhetorik» (1872) en GOA, Kröner, Leipzig, 1912, Band XVIII, Dritte Abtheilung *Philologica*, Band II, p. 249:

«El procedimiento más importante de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Ahora bien, en sí mismas y desde el principio, en cuanto a su significación (*Bedeutung*) todas las palabras son tropos.»

---

han estimado que las notas para las *Vorlesungen* de retórica y los apuntes preparatorios de *Über Wahrheit* deben ser considerados contemporáneos, lo que equivale a retrotraer la datación de aquellas a la época del descubrimiento de la obra de Gerber.

Como Gerber, Nietzsche niega que los procedimientos retóricos constituyan artificios yuxtapuestos a una esencia natural no retórica del lenguaje. Por el contrario,

*«la retórica es un perfeccionamiento (Fortbildung) de los artificios ya presentes en el lenguaje» (...)* «No existe en absoluto una ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que remitirse: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. La fuerza (*Kraft*) que Aristóteles llama retórica, la cual consiste en desenmarañar y hacer valer, para cada cosa, lo que es eficaz y produce impresión, es, al propio tiempo, la esencia del lenguaje.»<sup>6</sup>

*«In summa:* los tropos no son ocasionales respecto de las palabras, sino que constituyen su propia naturaleza. No se puede hablar en términos absolutos de una ‘significación propia’ que no se transpondría más que en casos particulares.

En la medida en que no hay diferencia entre las palabras propiamente dichas y los tropos, tampoco la hay entre el *discurso* normal y lo que se llama *figuras retóricas*. Hablando con rigor, todo cuanto ordinariamente se llama discurso es figuración»<sup>7</sup>

En la reconstrucción de Gerber que Nietzsche adopta, la génesis del lenguaje es un proceso conducido por un instinto artístico (*Kunsttrieb*) inconsciente cuya actividad y resultados no se dejan describir por los medios convencionales de la ciencia del lenguaje, centrada por entero en la actividad lingüística consciente. Descendiendo al plano más elemental de la sensación (*Empfindung*), encontramos que ésta es el resultado de un estímulo nervioso (*Nervenreiz*) presumiblemente ocasionado por el contacto entre el animal humano y el mundo físico en sí. Tal sensación, a su vez, produce espontáneamente un sonido (*Laut*), como reacción natural al estímulo, tal como es el caso del llanto o el grito. Ya en esta fase primitiva del desarrollo del lenguaje, el sonido ocasionado por la sensación *no* re-presenta la percepción original, sino que es sólo una imagen suya.

---

<sup>6</sup> *GOA*, XVIII, p. 249.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 250.

G. Gerber:

«No aprehendemos, por tanto, ni cosas ni sucesos, sino estímulos (*Reize*); no reproducimos (*geben-wieder*) sensaciones, sino imágenes (*Bilder*) de sensaciones» (*Íbid.*, p. 159).

«Antes bien, se pregunta en general, en qué medida un acto del alma es representable a través de un sonido sensible (*sinnlichen Laut*)» (*Íbid.*, p. 158)

«¿no deberían ser los materiales en los que debe darse los mismos que aquellos en los que trabaja el alma? Pero, puesto que se trata de un elemento extraño —el sonido (*Laut*)— ¿cómo puede surgir algo más adecuado que una imagen?» (*Íbid.*, p. 159).

F. Nietzsche:

«El hombre que conforma el lenguaje (*der sprachbildende Mensch*) no aprehende cosas ni sucesos, sino estímulos (*Reize*): no reproduce (*geben-wieder*) sensaciones, sino sólo copias (*Abbildungen*) de sensaciones» (*Íbid.*, p. 249).

«...pero se pregunta en general, cómo un acto del alma es representable a través de una imagen-sonido (*Tonbild*)» (*Íbid.*)

«¿no deberían ser los materiales en los que debe darse los mismos que aquellos en los que trabaja el alma? Pero, puesto que se trata de un elemento extraño —el sonido (*Laut*)— ¿cómo puede surgir algo más adecuado que una imagen?» (*Íbid.*)

Así, esta imagen surge como resultado de dos desplazamientos, dos rupturas que interrumpen la continuidad lineal del proceso: 1- El sonido hace presente la sensación en *otro* plano y según *otros* materiales. 2- El sonido-imagen, a su vez, simplifica y empobrece la sensación original que representa: no conserva lo que en ella es singular sino sólo lo que son marcas generales y características de la percepción. Por ambas razones, se trata de una re-producción en el sentido de que no es una copia, un calco, sino una nueva producción del original. De aquí la caracterización de la naturaleza esencial del lenguaje como naturaleza *artística* y la descripción de su génesis en términos de tropos y figuras: al no conservar en sí más que las marcas más generales de la sensación, el sonido-imagen opera como la sinécdoque haciendo de la parte el todo.<sup>3</sup>

El mismo proceso se reitera en la fase sucesiva correspondiente a la génesis de la representación (*Vorstellung*): ésta es una nueva imagen que

---

<sup>3</sup> SK I, p.365; GOA, XVIII, p. 250.

reúne en sí las señas características recogidas en la imagen-sonido. Al ser transferido al plano de la representación, el sonido gana un nuevo carácter por el cual deviene un símbolo de ésta en vez de ser una simple reacción a la sensación. Esta segunda fase culmina en la producción de la raíz o radical (*Wurzel*) lingüístico, instancia en que se estabiliza dicha simbolización consciente en términos de conceptos y palabras. Como resultado de tal proceso, tenemos que éstos, lejos de corresponder fielmente a la percepción originaria, constituyen una imagen de una imagen de la misma<sup>9</sup>. Pero semejante naturaleza del lenguaje permanece oculta en los usos conscientes convencionales que hacemos de las palabras y los conceptos. De ahí que sea necesaria una consideración de las dimensiones inconscientes y «vivas» del lenguaje. «Quienquiera que comprenda una proposición tan sólo como una combinación de palabras y de conceptos, en vez de comprenderla como una imagen —escribe Meijers, parafraseando a Gerber—, no tiene en mente al lenguaje viviente (*lebendigen Sprache*), sino sólo un ‘esqueleto’»<sup>10</sup>. Y quien atendiera a esa dimensión «viva» del lenguaje, sería llevado inevitablemente a la conclusión de que un conocimiento del mundo tal como éste es en sí, nos esta absolutamente vedado.

La teoría del lenguaje de Gerber, fuertemente presente en las notas para las *Vorlesungen* de retórica, aparece plenamente asimilada al contexto de *Über Wahrheit und Lüge*:

«[El creador del lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas acude a las más audaces metáforas. ¡En primer término, un estímulo nervioso transpuesto en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total de una esfera a otra completamente distinta» (...) «la enigmática x de la cosa en sí se presenta en principio como estímulo nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por lo tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico...»<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Cfr.: «pensamos de imagen en imagen» (*wir in Bildern von Bildern denken*), SK I, p. 279.

<sup>10</sup> Meijers, Anthonie, *op. cit.*, *Nietzsche Studien*, 17, 1988, p. 378; Gerber, G.: SK I, p. 238.

<sup>11</sup> WL, KSA 1, p. 879. Traducción española «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» en Nietzsche, F. Vaihinger, H.: *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, pp. 22-23

Pero aquí las variantes introducidas por Nietzsche en términos de una sistematización de los ya considerados intentos fragmentarios realizados en el terreno de la teoría del conocimiento, imprimen a este ensayo una amplitud y una densidad filosóficas ausentes en Gerber.

Meijers ha destacado una diferencia crucial entre las respectivas maneras de concebir y presentar las fases del proceso de génesis del lenguaje en la obra de Gerber y en *Über Wahrheit* de Nietzsche<sup>12</sup>.

En el primer caso, el proceso es el siguiente:

Cosa en sí (*Ding an sich*) ( estímulo nervioso (*Nervenreiz*) ( sensación (*Empfindung*) ( sonido (*Laut*) [primera metáfora] ( representación (*Vorstellung*) ( raíz o radical (*Wurzel*) [segunda metáfora] ( palabra (*Wort*) ( concepto (*Begriff*)

En el segundo caso:

Cosa en sí (*Ding an sich*) ( estímulo nervioso (*Nervenreiz*) [primera metáfora] ( sonido o palabra (*Laut* o *Wort*) [segunda metáfora] ( concepto (*Begriff*)

No es sólo que Nietzsche presenta una serie más reducida o menos detallada de secuencias, sino que mientras Gerber sitúa la primera metáfora del proceso de génesis del lenguaje entre la sensación y el sonido, Nietzsche la retrotrae un paso más y la sitúa en el primer momento de la percepción, entre la cosa en sí y el estímulo nervioso. Esto tiene al menos dos implicancias importantes en punto a apreciar la «originalidad» del texto nietzscheano:

1-Para Nietzsche la totalidad del proceso de génesis del lenguaje y no sólo sus fases más avanzadas, es de naturaleza metafórica.

2-Lo que para Nietzsche pasa a ocupar el centro de la atención es el problema de la correspondencia o no correspondencia entre nuestro pensamiento y el mundo, esto es, precisamente, *el problema de la verdad en sentido extramoral*.

---

<sup>12</sup> Meijers, Anthonie, *Ibid.*, p.386.

Si a partir de la dilucidación de la génesis del lenguaje y de las categorías de la razón, se ha diluido toda posibilidad de afirmar la correspondencia entre las formas del conocimiento y la realidad en sí, entonces lo que se vuelve objeto de interrogación es el *valor* del conocimiento mismo. Ya el párrafo inicial de *Über Wahrheit* —el que reproduce parcialmente un pasaje del breve escrito *Über das Pathos der Wahrheit*, que Nietzsche obsequiara a Cósima Wagner en la Navidad de 1872<sup>13</sup> — introduce este tema, subrayando el carácter ocasional y engañoso del conocimiento y, con ello, el modesto valor que ha de asignársele si se lo considera en el contexto del conjunto de la naturaleza.

«En algún apartado rincón del universo centelleante y vertido en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron (*erfanden*) el *conocimiento*. Fue el minuto más altanero y mentiroso de la «Historia Universal»: pero no más que un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer». Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en que se encuentra el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada...»<sup>14</sup>

Parece estar fuera de dudas que con el término verdad Nietzsche no pretende designar otra cosa que la correspondencia entre nuestro pensamiento y una instancia en sí, tal como ha constituido un tópico en la tradición filosófica que enfrenta. En consecuencia, parece claro e inevitable que allí donde tal correspondencia no se da, deba hablar de lo opuesto a la verdad en tal sentido, esto es, de mentira. De tal modo, el instante en que es descubierto-inventado (*erfanden*) el conocimiento resulta ser el instante más «mentiroso» (*verlogenste*). También el más «altanero» (*hochmüthigste*). Arrogancia y mentira son las notas que ahora caracterizan aquel *optimismo* que Nietzsche, citando a Hamman, había identificado en sus notas sobre la Teleología como el trasfondo de las posiciones teleológicas de Kant y sus seguidores, signadas por la precipitación y la ceguera que llevan a rebasar

<sup>13</sup> Se trata del primer prólogo de FV *KSA*, 1, p.759-760.

<sup>14</sup> WL, *KSA*, 1, p.875. Trad. española citada p. 17.

los límites del mundo de los fenómenos, sustrayéndose a las exigencias de un criticismo consecuente<sup>15</sup>. Aquí la alusión a Hegel es evidente en la expresión «Historia Universal» (*Weltgeschichte*). A esta perspectiva puramente especulativa, Nietzsche opone la perspectiva de una reflexión que ha asimilado los resultados de las ciencias de su tiempo —en especial las tesis básicas del darwinismo conocidas a través de Lange<sup>16</sup>—, y en la que cabe ver el germen de las páginas de *Menschliches Allzumenschliches* dedicadas al «sentido histórico»<sup>17</sup>. Dado que, desestimada la verdad como correspon-

<sup>15</sup> Cfr. «Lo que Hamman dice del optimismo de Kant (*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*) vale también para el optimismo en general: 'sus ocurrencias son cachorros ciegos paridos por una perra apresurada...'» (*BAW*, III, p. 393).

<sup>16</sup> Cfr. Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, 1866<sup>1</sup>, II, Kap. «Darwinismus und Teleologie». Asimismo, véase la siguiente valoración del darwinismo en un fragmento del invierno de 1872-comienzos de 1873: «La terrible consecuencia del darwinismo al que, por lo demás, tengo por verdadero. Toda nuestra veneración se refiere a cualidades que consideramos eternas: en el plano moral, artístico, religioso, etc.» *KSA*, 7, 19 [132]. La influencia de Lange en la obra de Nietzsche, es una de las más importantes y duraderas, discernible desde la época de la primera lectura de la *Geschichte* en 1866 —Cfr. las primeras referencias a esta obra en las cartas a sus amigos Carl von Gosdorff y Hermann Mushacke de agosto y de noviembre de 1866 respectivamente (*KSB*, 2, pp. 159-161 y 184)— hasta los fragmentos tardíos de finales de los años ochenta. La importancia de la obra de Lange estriba, por una parte, en el hecho de que en ella encuentra Nietzsche una copiosa información actualizada sobre los desarrollos de las investigaciones científicas de la segunda mitad del siglo pasado, lo que posibilita su temprana familiaridad con las ideas — y luego, en muchos casos, con las obras— de investigadores como Du Bois Raymond, Helmholtz, Zöllner, Czolbe, Fechner, Darwin, etc., ideas que tendrán una notable gravitación en la elaboración de su propia filosofía. Por otra parte, es innegable que además de recibir de Lange un fuerte estímulo para su pensamiento, Nietzsche ha incorporado a su propia filosofía diversos aspectos de la reflexión de éste, a la que ha tenido siempre como elemento orientador en su propia concepción de la praxis filosófica. Para una consideración detallada de la relación Lange-Nietzsche, véanse los importantes trabajos de Jörg Salaquarda: «Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche» en *Studi Tedeschi*, XXII, 1, Napoli, 1979 y «Nietzsche e Lange» en Campioni, Giuliano y Venturelli, Aldo (Eds.), *La «Biblioteca ideale» di Nietzsche*, Ed. Guida, Napoli, 1992; pp.19-43 y Stack, George J.: *Lange and Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1983.

<sup>17</sup> *MaM I*, en especial §§ 1 y 2, *KSA*, pp. 23-25.

dencia, el valor del conocimiento no puede estribar en ninguna relación con una instancia exterior a la esfera del propio animal en que se origina, la atención se dirige a dilucidar a qué necesidades nuestras están supeditados su surgimiento y su conservación. En esta óptica, el intelecto humano aparece condicionado por entero por nuestra «organización psicofísica» (Lange) y sometido, como todos los demás aspectos de la vida de los organismos, a las universales condiciones de supervivencia y adaptación.

«...para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana» (...) «sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing» (...) «El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir...»<sup>18</sup>

En tanto medio de conservación del individuo, este arte de fingir inherente al intelecto sirve al instinto gregario y tiene en la verdad su obra maestra en la medida en que ésta no es otra cosa que el resultado del pacto que funda la sociedad, la contraseña de la complicidad de quienes han abandonado el estado natural sin verdad.

«En un estado natural de cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces sólo para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes* (...) en este momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser 'verdad', es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria»<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> WL, KSA, p. 875-876. Trad. cit p. 18

<sup>19</sup> WL, KSA, 1, p.877. Trad. cit p. 20

En consecuencia, entre las características definitorias del concepto de «verdad» Nietzsche incluye exclusivamente notas que de diversa manera niegan que el mismo pueda definirse como la correspondencia con una instancia en sí:

«¿Qué es pues la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; 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 troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal»<sup>20</sup>

La idea de que la fijación del significado de las palabras y los conceptos es debida a una convención, está presente también en Gerber<sup>21</sup>. Sin embargo, en Nietzsche la encontramos en fragmentos anteriores al conocimiento de la obra de éste. Ya en 1870, en *Die dionysische Weltanschauung* se hace estribar la comprensión del símbolo en un «acuerdo» inconsciente.

«Símbolo significa aquí una copia completamente imperfecta y fragmentaria, un signo alusivo sobre cuya comprensión hay que llegar a un acuerdo: sólo que, en este caso, la comprensión general es una comprensión *instintiva*, es decir que no ha pasado a través de la conciencia clara».<sup>22</sup>

El «olvido» del que se trata en *Wahrheit und Lüge* ha de entenderse en el mismo sentido: no somos conscientes de la génesis arbitraria de nuestras palabras y conceptos, «olvidamos», en este sentido, que son metáforas e ilusiones y las tomamos como nombres de las cosas en sí<sup>23</sup>. Así, la veraci-

<sup>20</sup> WL, KSA, 1, p.880-881. Trad. cit p. 25.

<sup>21</sup> Cf. SK I, pp. 412-413.

<sup>22</sup> DW, KSA 1, p.572. Traducción española de Andrés Sánchez Pascual «La visión dionisiaca del mundo» en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1985; p.250.

<sup>23</sup> La idea general de que el lenguaje procede todo de una creación artística olvidada como tal, y de que —como veremos— esta creación originaria es debida a indi-

dad (*Wahrhaftigkeit*) no puede ser en este contexto la virtud de quien dice la verdad en el sentido correspondentista del término, sino la virtud social de quien miente consistentemente de acuerdo con cánones lingüísticos arbitrarios fijados por convención. En la tercera sección de las notas para las *Vorlesungen* de retórica, Nietzsche destaca, en afinidad con Gerber, el origen individual del lenguaje y su sanción social verificante, momentos ambos de la lucha entre unos pocos individuos creadores y una mayoría que tiende a fijarse-ampararse en el uso canónico:

«La lengua es creada por unos pocos artistas del lenguaje, pero lo que la fija es la elección decidida por el gusto de la mayoría. Esos pocos hablan *schmata* (figuras), es su *virtus* frente a la mayoría. Si no consiguen imponerlos, se apela contra ellos al *usus* y se habla de barbarismos y de solecismos. Una figura que no encuentra destinatario es un error»<sup>24</sup>

En el mismo sentido se habla en *Wahrheit und Lüge* del mentiroso como aquel individuo que, en virtud de que en el uso de la lengua se aparta del código lingüístico común, puede ser visto como peligroso y ser privado del

---

viduos-artistas, está presente en Emerson y es muy posible que en la obra de éste encontrara Nietzsche las primeras sugerencias en esta dirección. En la segunda serie de los *Essays* —que Nietzsche conoció y leyó estusiastamente en su época de estudiante secundario (Cfr. Janz, Curt, *Friedrich Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, Vol. I, p. 97)—, leemos: «...el poeta es el que nombra, el hacedor del lenguaje (...) Los poetas crearon todas las palabras, y por eso el lenguaje es el archivo de la historia y, por así decirlo, una suerte de tumba de las Musas. Aunque el origen de la mayor parte de las palabras haya caído en el olvido, cada palabra fue en un principio un rasgo de genio y fue admitida porque en aquel momento simbolizaba el mundo para el primer orador y para el primer interlocutor. El etimologista descubre que las palabras más muertas fueron en otro tiempo brillantes pinturas. El lenguaje es poesía fósil. Como la piedra calcárea del continente, formada por una masa infinita de conchas de pequeños animales, así el lenguaje esta hecho de imágenes o tropos que al presente, en su uso secundario, hace ya mucho que han cesado de recordarnos su origen poético» (*The complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, The modern Library, New York, 1940, *Essays: Second Series*, «The Poet», p.329).

<sup>24</sup> GOA, XVIII, p. 251.

gozo de los beneficios de la vida en común si su conducta es motivada por intereses egoístas.

«El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, «soy rico» cuando la designación correcta para su estado sería justamente «soy pobre». Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y ocasionando, además, perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno»<sup>25</sup>

En la génesis de los más rigurosos conceptos de la ciencia trabajan las mismas fuerzas, los mismos instintos artísticos que hacen surgir la mentira en el mentiroso, pero aquí, en «el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo», el impulso gregario inhibe toda desconfianza y toda «voluntad de experimentación» frente al compromiso de mentir «de acuerdo con un estilo vinculante para todos». En consecuencia dominan en él, tanto como en la mayoría de los hombres, la inconsciencia y el olvido, el asentimiento prevenido a los conceptos sin advertir que surgen de la arbitraria igualación de lo que no es idéntico.

«Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe cuadrar al propio tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también lo es que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo que se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo»<sup>26</sup>

<sup>25</sup> WL, KSA, 1, p.880-881. Trad. cit p. 20-21.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 879-880. Trad. cit p. 23-24.

El radical nominalismo antiplatónico de este párrafo, en que las torpes manos del demiurgo no habrían logrado plasmar en parte alguna del mundo que nos rodea la universalidad y la identidad que los conceptos mienten, entraña la asunción, por parte de Nietzsche, de dos tesis claramente diferenciables, si bien no aparecen diferenciadas en el uso que éste hace de ellas:

- 1- Nada en la naturaleza se corresponde con los conceptos, cuya universalidad e identidad los contraponen a la particularidad y no identidad de los objetos de la experiencia.
- 2- En razón de tal no correspondencia, ningún valor de verdad puede ser asignado a tales conceptos.

Si bien Nietzsche asume la segunda tesis como si se siguiera de la primera, ello no es forzoso salvo que se suscriba la tesis complementaria que considera la correspondencia como el único criterio de verdad en el plano del conocimiento. Importa tener esto en cuenta, porque es sobre la base de asumir *conjuntamente* estos presupuestos que Nietzsche valora los conceptos como meras instancias nominales vacías. En efecto, desestima desde un principio el que pueda reconocérseles valor de verdad al margen de su correspondencia con la realidad empírica, de modo que al constatar que nada en ésta se corresponde con ellos, concluye en la negación de todo valor de verdad que les sea propio. Esta posición que juzga el valor de verdad de los conceptos a partir de la realidad empírica, sin reconocer que el mismo pudiera serles adscripto a partir de otro criterio —vgr. el de atender a su validez lógico-ontológica, a la manera de Platon— es lo que ha recordado a un destacado intérprete aspectos de la filosofía de David Hume.<sup>27</sup> Sin embargo, la referencia inmediata parece ser aquí la filosofía de Afrikan Spir, con la que Nietzsche mantiene una relación compleja, a la vez de asimilación y de rechazo de sus concepciones, cuya importancia en el desarrollo de sus ideas gnoseológicas difícilmente pueda ser sobrestimada a partir de estas fechas<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Grimm, Ruediger, H.: *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1977, p.94.

<sup>28</sup> Afrikan Aleksandrovic Spir (Elisavetgard-Ucrania- 1837—Ginebra 1890). Realizó estudios de filosofía en las universidades de Leipzig, Tübingen y Stuttgart. Posteriormente se estableció en Suiza. En 1869 publicó *Forschung nach der*

En su importante trabajo, Karl Schlechta y Anni Anders, han señalado la obra de este pensador como fundamental referencia de las páginas de *Über*

*Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, Leipzig, Forster & Findel (citada en adelante con las siglas FG, seguidas del número de página). En 1873 publicó su obra capital *Denken und Wirklichkeit, Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*, Leipzig, Forster & Findel (citada en adelante según la segunda edición, con las siglas DW, seguidas del número de volumen y de página) en un único volumen al que al año siguiente sigue otro inicialmente no proyectado como parte de la obra. En 1877 ambos volúmenes aparecen en una segunda edición, que Nietzsche adquiere de inmediato. En el registro de préstamos de la Biblioteca de Basilea hay constancia asimismo de que solicitó esta obra ya durante el mes siguiente a su primera edición. La impronta que por entonces dejara en él, es testimoniada no sólo por diversos pasajes de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* sino también, y de manera especial —como veremos más adelante—, por el escrito póstumo sobre los «filósofos preplatónicos» *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, en el que se cita una página de *Denken und Wirklichkeit*, a propósito del tema del tiempo en Parménides. Posteriormente, la presencia de Afrikan Spir, si bien no declarada explícitamente, resulta evidente en diversos lugares de las obras de Nietzsche a partir de *Menschliches Allzumenschliches*. Sobre la filosofía de A. Spir, puede consultarse la exposición general de Andreas Zacharoff, *Spirs theoretische Philosophie dargestellt und erläutert*, Weida i. Th., 1910 y el libro póstumo de Piero Martinetti, *Il pensiero di Africano Spir*, Albert Meynier Editore, Torino, 1990. Para la información referida a las fechas en que Nietzsche tomó en préstamo obras de Spir durante el periodo que estudiamos, véase ante todo Max Oehler: *Nietzsches Bibliothek, Vierzehnte Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs*, Weimar, 1942, p. 51- Apéndice 2: “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel 1869-1879 entlichenen Bücher” y K. Schlechta-A. Anders: *Friedrich Nietzsche, von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart, Frommann, 1962, pp. 118-122. Sobre la relación Nietzsche-Spir, la bibliografía se reduce, hasta donde sabemos, a tres artículos: Fazio, D.M.: «Il pensiero del giovane Nietzsche e African Spir», *Bolletino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce*, Vol. IX, 1986/89, pp. 243-262; Small, Robin: «Nietzsche, Spir, and the Time», *Journal of the History of Philosophy*, January 1994, Vol. XXXII, N I, pp. 85-102; D'Iorio, Paolo. «La Superstition des Philosophes Critiques. Nietzsche et Afrikan Spir», *Nietzsche Studien*, 22, 1993, pp.257-294. El primero es de escasa utilidad, al no ofrecer más que una presentación muy general de la relación entre ambos pensadores circunscripta, además, a la época de Basilea. El segundo, aborda esta relación sólo en lo concerniente al tema de la concepción del tiempo y, en

*Wahrheit*<sup>29</sup>, determinando la fecha en que Nietzsche habría tomado conocimiento de aquélla a partir de la comprobación de la correspondencia textual entre un fragmento del invierno de 1872 y un párrafo de *Forschung nach der Gewissheit* de Spir<sup>30</sup>. Si se comparan estos textos, se advierte que Nietzsche conjuga las ideas centrales que expondría al año siguiente en *Über Wahrheit*, elaboradas bajo el influjo de Gerber, con la concepción de Spir según la cual ningún objeto del mundo de la experiencia acuerda con las exigencias del principio de identidad o «norma del pensamiento» — satisfechas por los conceptos a la manera de los arquetipos platónicos. El blanco de la crítica de Nietzsche lo constituyen, como en A. Spir, los juicios sintéticos en los que la filosofía crítica de Kant y de sus seguidores había encontrado el centro de gravedad del conocimiento y la clave de su validez.

Afrikan Spir: *Forschung nach der Gewissheit*, 1869, p.13-14:

«Pero ahora encontramos indudablemente muchas cosas cuya esencia no puede ser expresada a través del principio «A es A».

¿Qué representación recibiría alguien sobre la esencia de un lápiz, por ejemplo, si uno solamente hubiera dicho «el lápiz es el lápiz»? Claramente, ninguna. Para describir un lápiz uno debería expresarse aproximadamente de este modo: el lápiz es una cosa extensa, alargada, delgada, de forma cilíndrica, de color, duro, de cierto peso, etc. Vemos contenida y comprendida aquí, en una

F. Nietzsche: 19 [242], *KSA*, 7, pp. 495-496:

«Esencia de la definición: el lápiz es un cuerpo alargado, etc. A es B. En este caso lo alargado es al mismo tiempo coloreado. Las propiedades contienen sólo relaciones. Un cuerpo determinado equivale a tales y cuales relaciones. Las relaciones nunca pueden ser la esencia, sino sólo las consecuencias de la esencia. El juicio sintético describe una cosa según sus consecuencias, esto es, una metonimia.

Por lo tanto, en la esencia del juicio sintético hay una metonimia, esto es, una falsa igualdad.

---

ese espacio restringido, constituye un trabajo riguroso e iluminador. De mayor relevancia, tanto por su alcance como por el aparato histórico-filológico que emplea, es el artículo de Paolo D'Iorio, que documenta con todo rigor la presencia de Spir en la obra de Nietzsche a lo largo de los diversos periodos de la misma.

<sup>29</sup> Cfr. K. Schlechta-A. Anders, *op. cit.*, p. 121.

<sup>30</sup> «Sólo sabemos con seguridad que Nietzsche conocía la obra de Spir *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit* ya en el invierno de 1872» (...) «Su noticia sobre la esencia de la definición en el manuscrito P I 20 (S. 20 f.; *GOA*, X, 173) se apoya ampliamente en la página 13 de este libro» (*Ibid.*, 119).

unidad (el lápiz) una entera multiplicidad de propiedades todas diferentes entre sí.

Ahora bien, la unidad de lo diverso se llama en general síntesis y las proposiciones en las que se expresa la esencia de una tal unidad, se llaman proposiciones o juicios  *sintéticos*. La forma general de las proposiciones sintéticas, la expresión general de una  *síntesis*, es la proposición: «A es B». En tal caso, si se dice: lo diverso es uno, o si se dice: esto (A) es igual a un otro (B), —se expresa claramente lo mismo».

Esto significa: las inferencias sintéticas son ilógicas. Al aplicarlas, suponemos la metafísica popular, esto es, la metafísica que considera los efectos como causas .

El concepto de «lápiz» se confunde con la «cosa» lápiz. El «es» en el juicio sintético es falso, entraña una transposición, se yuxtaponen en él dos esferas diferentes entre las cuales jamás puede darse igualdad alguna.

Vivimos y pensamos bajo los efectos netos de lo ilógico, en el no saber y en el saber falso».

Para Spir, lejos de constituir el origen del conocimiento, los juicios sintéticos —unión de lo diverso que contradice el principio (ontológico) de identidad— son la confirmación del carácter ilusorio del mundo de la experiencia, mundo por entero contradictorio, desde que es múltiple y cambiante. En efecto, dada la ecuación parmenídea con la que Spir define el concepto de  *Realität* —»Realidad = Ser = Identidad consigo mismo = Unidad pura»<sup>31</sup>, el principio de identidad se muestra como algo más que un principio lógico formal de nuestro pensamiento: expresaría la esencia de lo real al volver inconcebible todo concepto de realidad que no acuerde con sus exigencias —lo que explícitamente prescribe el principio de (no) contradicción, formulación negativa del principio de identidad. De ahí la confrontación con la realidad efectiva del mundo de la experiencia, que lleva a la negación de éste.

«Resulta claro asimismo que la realidad efectiva ( *Wirklichkeit*), que es devenir ( *Geschehen*), no armoniza con el concepto de realidad ( *Realität*), porque precisamente en todo devenir hay algo contradictorio y según aquel concepto tenemos que realidad = identidad consigo.»<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> FG, p. 13.

<sup>32</sup> FG, p. 15.

A partir de esta constatación, Spir se compromete en la negación lógica del mundo de la experiencia, al que encuentra absolutamente incomprensible<sup>33</sup>. Frente a este mundo, afirma el principio de identidad como la «norma del pensamiento» que a la vez que hace posible concebir o pensar lo que sea, exige que ello acuerde con el concepto de lo idéntico a sí mismo (la identidad entraña, a su vez y de manera lógicamente necesaria, la inmutabilidad, la unidad y el ser en sí, notas definatorias del concepto de substancia), bajo pena de ser contradictorio y, por tanto, ininteligible en absoluto. De este modo, se presenta como un principio ontológico, i.e., como expresión de la esencia de lo real. Sobre esta base Spir destaca lo infundado de nuestra natural creencia en la *substancia* como instancia de identidad verificable en el mundo de la experiencia. Si creemos que se da identidad en este mundo, ello se debe a que vivimos presos en una ilusión natural, suscitada por el mismo principio de identidad que articula la multiplicidad de nuestras representaciones empíricas, *como si* entrañaran identidad, confiriendo a la apariencia visos de realidad. La conciencia natural, esto es, tanto la conciencia de sentido común como la conciencia científicamente avisada, no es capaz —y claramente ello no afecta sus fines, antes bien los posibilita— de superar esta *Illusion*, a la que sucumbe dogmáticamente. El cometido de la filosofía, en cambio, es siempre —dice Spir, dando en esto la razón a Descartes— la búsqueda de la certeza<sup>34</sup>, la cual sólo se encuentra en la percepción en nosotros del principio de identidad. Ahora bien, esta percepción no constituye conocimiento alguno, desde que no implica ninguna síntesis. Se trata antes bien de un “contenido” *a-priori*. Como ha escrito Émile Bréhier, “La norma [*i.e.*, el principio de identidad] significa para nosotros, no una realidad conocida como un objeto, sino una dirección

---

<sup>33</sup> Cfr.: «Según el concepto, realidad (Realität) es = Ser = Identidad consigo mismo; la realidad efectiva dada (*die gegebene Wirklichkeit*), por el contrario, es en su totalidad contradictoria, y constituye sin excepción un devenir; no puede, por consiguiente, alcanzar armonía alguna con el concepto de realidad (*Realität*), vale decir que permanece siempre incomprensible (*unbegreiflich*). En este sentido, mi doctrina se diferencia de otras doctrinas filosóficas en lo siguiente: según yo, se debe admitir una incomprensibilidad fundamental (*eine fundamentale Unbegreiflichkeit*), a saber, la de la existencia de nuestra realidad efectiva contradictoria» (FG, p.67).

<sup>34</sup> FG, pp. 8-10

a ser tomada por la inteligencia y por la voluntad.”<sup>35</sup> Frente a estas consideraciones de Spir, Nietzsche se manifiesta de un modo más bien complejo: por una parte, aprecia y valora muy positivamente la crítica spiriana — “rigurosamente lógica”— de nuestro conocimiento del mundo de la experiencia hasta el punto de adoptarla sin más, como puede verse que hace en *Menschliches*. Pero por otra parte, allí donde Spir extrae de sus premisas una valoración moral negativa del mundo de la experiencia, Nietzsche, fiel a su afirmación del devenir, “invertirá” a Spir adscribiendo el sentido último de su filosofía al espacio del *platonismo*, espacio de la esencial escisión entre un *mundo verdadero* y un *mundo aparente* que es base y vehículo de expresión del ideal ascético.

En los textos del período que estamos considerando, esta posición suya se manifiesta ya en sus lineamientos esenciales. Nietzsche coincide con Spir en lo tocante a la validez cognoscitiva de los juicios sintéticos, a la que estima nula. Pero a diferencia del filósofo ucraniano aborda este tópico de la filosofía kantiana sólo para constatar, con la ayuda del estricto rigor lógico de éste y del modelo tropológico de Gerber, el carácter retórico e ilógico de la estructura del lenguaje y los consecuentes límites de la empresa de conceptualización. No juzga la realidad del mundo a partir de su conformidad con leyes lógicas como el principio de identidad —lo que lo comprometería, como a Spir, con la negación del mismo— sino que más bien hace lo inverso: juzga las leyes lógicas a partir de la realidad (ilógica) del mundo y las declara inadecuadas para procurarnos un conocimiento *verdadero* — en sentido extramoral— de aquél. Como Spir, Nietzsche no cree a su vez, que pueda darse certeza absoluta, como la que pide éste, más que en las tautologías, expresión directa del principio de identidad. Pero, a diferencia de aquél, no reconoce a este principio más valor que el de ser, como todas las verdades universales y «*a priori*», el resultado arbitrario de una génesis «artística» ilógica. En consecuencia, estima que, en cuanto al conocimiento, las tautologías poseen un «valor limitado», pues no contienen «un solo punto que sea ‘verdadero en sí, real y universal, prescindiendo de los hombres».<sup>36</sup> Pero además, dado que en sí sólo expresan formas abstractas, desprovistas de contenido empírico, no son más que «cáscaras vacías» incapaces

---

<sup>35</sup> *Lettres inédites de Afrikan Spir au professeur Penjon*, Éditions du Griffon Neuchâtel, 1912, *Introduction*, p. XXII.

<sup>36</sup> WL, KSA 1, p. 883. *Trad. cit* p. 28. La prudencia de la expresión «valor limitado» es claramente irónica en este contexto.

ces de concurrir por sí solas a nuestras exigencias vitales ni suscitar en nosotros ningún impulso práctico.

«El conocimiento, tomado en sentido riguroso (*ganz streng genommen*), sólo tiene la forma de la tautología y está vacío. Todo conocimiento que nos impulsa es un *identificar lo no idéntico*, lo similar, es decir, es esencialmente ilógico»<sup>37</sup>

Y nos advierte —coincidiendo con Spir sólo en la letra, dada su diferente valoración de las tautologías— que si buscamos certeza en lo que quiera que no sea una tautología—por ejemplo, en las proposiciones sintéticas—, sencillamente nos exponemos al engaño:

«[El hombre] Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir con cáscaras vacías, entonces trocará constantemente ilusiones por verdades»<sup>38</sup>

Sin arbitrariedad y error lógico no habría, según Nietzsche, comunicación entre los hombres, y éstos permanecerían inmersos en el estado natural de una guerra generalizada y sin tregua. Pero una vez consumado el pacto lingüístico, se aseguran las condiciones de la paz mediante el dominio de la rigidez universal y canónica de los significados fijados como conceptos. Estos, que inicialmente son metáforas creadas por los individuos más fuertes, por los «señores» que expresan su dominio sobre hombres y cosas en tal creación, devienen frías abstracciones en manos del rebaño que se apropia de tales metáforas privándolas de su originaria y «peligrosa» inestabilidad, su ser no com-partido, en que estriba su vivacidad y fuerza suscitadora de imágenes. Reaparece aquí la idea, contenida ya en las notas sobre la teleología, según la cual creamos conceptos —en sí mismos inapropiados para expresar «la verdadera esencia de las cosas»— urgidos por la necesidad de hacer frente a lo ignoto<sup>39</sup>. Al someter su acción como ser «racional»

---

<sup>37</sup> KSA, 19 [236], p. 493.

<sup>38</sup> WL, KSA 1, p.878. *Trad. cit* p. 21.

<sup>39</sup> «...sólo lo que es matemático se puede comprender plenamente (...) en todo lo demás se está frente a lo ignoto. Para enfrentar esto, el hombre inventa conceptos que sólo recogen una suma de propiedades fenoménicas, pero que no alcanzan la cosa» (*BAW* III, p. 389).

al poder de los conceptos abstractos, el hombre ya no teme el sufrir «ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones». Como metáforas domesticadas y despojadas de su inquietante singularidad, los conceptos son la consumación de la «metamorfosis del mundo en los hombres», la proximización de su ser extraño e indiferente por la que llega a sernos habitable con cierta tranquilidad y seguridad:

«...sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa* son una verdad en sí (...) vive [el hombre] con cierta calma, seguridad y consecuencia»<sup>40</sup>

En la construcción de conceptos la ciencia cumple el papel de completar y dar acabamiento al trabajo originario del lenguaje. En tal sentido, Nietzsche sugiere que es un producto por igual del temor y del instinto gregario que fundan la sociedad de los hombres.

«Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja inconteniblemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente la amenazan y que oponen a la verdad científica «verdades» de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas»<sup>41</sup>

Frente al majestuoso edificio de la ciencia y la verdad, creado socialmente para la conservación del hombre genérico, del rebaño, no cabe sino la más alta admiración: es admirable que un cosmos estable haya sido erigi-

---

<sup>40</sup> WL, KSA 1, p. 883. Trad. cit p. 29.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 886. Trad. cit p. 33.

do sobre el impetuoso caos, que se haya impreso identidad y ser allí donde no hay sino contradicción y devenir.

«Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplido de viento».<sup>42</sup>

Pero el soterrado impulso a metaforizar, la innata voluntad de experimentación del individuo no resulta en absoluto abolida por el hecho de que todo un mundo de rígidos conceptos haya sido creado en torno suyo como una fortaleza. Antes bien, tal impulso —del que «no se puede prescindir ni un solo instante, pues si tal se hiciera se prescindiría del hombre mismo»—, se mantiene intacto y busca «un nuevo territorio y un nuevo cauce para su actividad y los encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte»: éste representa un camino de regreso a la originaria riqueza del devenir, un espacio de afirmación de las fuerzas individuales de transgresión, de liberación de la telaraña de la convención. La incontenible *vis* lúdica del artista se expresa en el uso de las metáforas prohibidas mediante las cuales afirma la mentira individual contra la mentira convenida por todos.

«Confunde constantemente las rúbricas y las celdas de los conceptos al establecer nuevas transposiciones, metáforas y metonimias; muestra ininterrumpidamente el deseo de configurar el mundo real del hombre despierto, haciéndolo tan abigarrado, tan irregular, tan inconsciente, tan incoherente, con el encanto y con la perenne novedad del mundo del sueño» (...) «con placer creador, lanza metáforas desordenadamente y desplaza los mojones de las abstracciones, de forma que, por ejemplo, designa la corriente como el camino en movimiento que lleva al hombre a donde suele ir. En este momento ha arrojado lejos de sí el signo de la servidumbre»...<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> *Íbid.*, p. 882. Trad. cit p. 27.

<sup>43</sup> *Íbid.*, p. 888. Trad. cit p. 34-36.

Esta contraposición entre el hombre de los conceptos y el hombre de la intuición, adopta perfiles nítidos al inscribirse en un horizonte más amplio de reflexiones en el escrito póstumo sobre los filósofos preplatónicos *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, redactado por Nietzsche el mismo año de *Über Wahrheit*. Con la intención de presentar a los pensadores de la época trágica como verdaderas encarnaciones de modelos o formas paradigmáticas originales de pensamiento, Nietzsche describe las posiciones de Parménides y de Heráclito enfrentadas de manera irreconciliable dado el substrato idiosincrático antagónico que las anima. Claramente, el Parménides que nos presenta profesa las ideas capitales de Afrikan Spir, al punto que en más de un pasaje cabría cambiar su nombre por el de este último sin que nada substancial quedara modificado en el conjunto. De igual modo, la manifiesta simpatía de Nietzsche por la figura de Heráclito, en nada diversa de la que experimenta por la figura del artista transgresor de las convenciones según advertimos en las páginas de *Über Wahrheit*, permite identificar en lo esencial la posición del pensador griego con la del propio Nietzsche, de tal manera que la *gigantomachia* presentada en el texto puede ser leída en términos del enfrentamiento entre Nietzsche y A. Spir.

Ante todo, como señor de los conceptos, Parménides ha dado la espalda al mito y la única *manía* que lo impulsa es la de encontrar un punto de certeza en medio del universal devenir, lo que constituye una rareza, una verdadera anomalía en una época dominada por el mito.

«...lo maravilloso de aquel hecho, para aquel tiempo, es precisamente la falta de aroma, de color, de alma, de forma, la completa ausencia de sangre, de religiosidad y de calor ético, el esquematismo abstracto —¡en un griego!—, pero, sobre todo, la terrible energía del esfuerzo hacia la «certeza» (*Gewissheit*) en una época que pensaba siempre por medio del mito y cuya fantasía estaba siempre en constante agitación. «¡Concededme una única certeza, ¡Oh dioses! —tal era la plegaria de Parménides—, aunque no sea más que una tabla en el mar de lo incierto, pero lo suficientemente ancha como para sostenerme sobre ella! ¡Tomad para vosotros todo lo que deviene, lo que es exuberante y multicolor, lo que florece, lo que engaña, lo que excita y lo que vive y dadme a mí sólo la certeza pobre y vacía»<sup>44</sup>

<sup>44</sup> PHG, *KSA* 1, p.845. La primera página de *Forschung nach der Gewissheit* despeja toda duda respecto al valor decisivo que también Spir concede a la certeza: «La meta que me he propuesto en mis investigaciones es, como reza el título, la

«Formado también según el tipo de un profeta de la verdad», a Parménides le corresponde el hielo como elemento que le es connatural: el agua congelada del devenir, antítesis del emblemático fuego de Heráclito. Es el maestro de «la verdad a la que se llega por la escalera de cuerda de la Lógica», el sacerdote de la diosa Identidad y el aniquilador de todo contradictorio devenir.

«La única forma del conocimiento a la que concedemos sin vacilar un asentimiento incondicional, y cuya negación equivale a la locura, es la tautología  $A = A$ . Pero precisamente este conocimiento tautológico gritaba a Parménides: ‘¡Lo que no es, no es! ¡Lo que es, es!’»<sup>45</sup>

«la percepción de los sentidos, juzga Parménides, no engendra más que engaños; y el principal de éstos es que nos hace creer que lo que no es, es y que el devenir posee un ser»<sup>46</sup>

El Parménides de Nietzsche coincide con Spir en considerar que el principio de identidad es más que un principio lógico analítico, en tanto expresa la verdadera esencia de las cosas *shintetizando* en sí el concepto de lo *real* y el concepto de lo *idéntico a sí mismo*<sup>47</sup>, lo que por sí solo lo instituye en una clara denuncia de la irrealidad —o del carácter ilusorio— del mundo de la experiencia en el que todo deviene y nada es idéntico a sí. Pero mientras esta coincidencia se expresa en la convicción de que sólo lo que es idéntico a sí mismo es real y es la única realidad absoluta y *en sí* concebible, la óptica de *Über Wahrheit* enseña a ver toda identidad como *institución social* a la que subyace el equilibrio de fuerzas del pacto: una ilusión que el *usus* nos ha hecho olvidar que es tal.

---

certeza» (...)»No quisiera presentar ni una detallada filosofía de la naturaleza ni una detallada filosofía del espíritu, sino que he puesto todo mi cuidado en la dilucidación de los fundamentos y caminos necesarios para que se pueda llegar a establecer en general una visión filosófica segura. En consecuencia, según mi convicción, un único principio bien demostrado posee más valor que diez sistemas enteros en los que nada se prueba» (FG, *Vorwort*, p.III).

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.841

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.843

<sup>47</sup> *Cfr.* DW I, p. 195.

Finalmente, con palabras que anticipan asombrosamente desarrollos de la filosofía madura de Nietzsche, Parménides es caracterizado como el prototipo del pensador asceta que sirve a una verdad sacrificial, una verdad que vive parasitariamente de la vida de sus servidores. La imagen de la telaraña que en *Über Wahrheit*, caracteriza el entramado de conceptos de la ciencia —a la vez ligero y firme como para sobrevivir a los embates del devenir—, es empleada aquí para caracterizar el mundo de Parménides, un mundo tejido por una oscura y perversa divinidad.

«Quien en conjunto juzga como Parménides, deja de ser un investigador de la Naturaleza en sus detalles: su interés por los fenómenos se seca y se convierte en odio por no poder liberarse de esta eterna estafa de los sentidos. La verdad debe estar en las más pálidas y abstractas generalidades, en las cáscaras vacías de las palabras más indeterminadas, viviendo allí como entre telas de araña; y al lado de tal 'verdad' está sentado el filósofo, tan exangüe como una abstracción y todo envuelto en una telaraña de fórmulas. La araña quiere la sangre de su víctima; pero el filósofo parmenidico odia precisamente la sangre de su víctima, la sangre de la empiria sacrificada por él»<sup>48</sup>

Como antípoda del pensador de Elea, Heráclito es presentado como un «profeta de fuego», una obra de arte de sí mismo, «hombre increíble entre los hombres». Se destaca el hecho de que no formara escuela y de que tanto su concepción del hombre y del mundo como su propio orgullo despertaran la incomprensión y la desconfianza en los más, haciendo que pasara a la posteridad con la fama de hombre sombrío y escritor oscuro.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.844. La imagen de la telaraña, reaparece en diversos lugares de los textos de Nietzsche. Especialmente sugerente, si se tienen presentes la variada significación de este párrafo sobre la filosofía de Parménides, son los siguientes textos de *Götzen-Dämmerung*: «Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*...; ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas!» (...) «También los adversarios de los eleatas sucumbieron a la seducción de su concepto de ser: entre otros Demócrito cuando inventó su *átomo*... La «razón» en el lenguaje: ¡Oh, que vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...» (GD, «Die 'Vernunft' in der Philosophie», *KSA* 6, pp. 76-77. *Trad. cit* pp. 48-49).

«Heráclito es considerado como sombrío, melancólico, lacrimoso, oscuro, bilioso, pesimista y, en general, odioso sólo por aquellos que tienen motivos para no estar contentos con su descripción natural del hombre. Pero a éstos los habría juzgado con indiferencia junto a todas sus antipatías y sus simpatías, con su amor y su odio, resplicándoles aproximadamente con enseñanzas tales como las de que ‘los perros ladran a quien no conocen’ o bien ‘para el asno es mejor la paja que el oro’.

De tales descontentos provienen también las numerosas quejas acerca de la oscuridad del estilo heracliteano: con toda verosimilitud, no ha habido jamás hombre que escribiera de manera más clara y luminosa. Ciertamente de modo muy conciso y, en consecuencia, oscuro para quienes leen precipitadamente (*lesenden Schnelläufer*).»<sup>49</sup>

Todos estos rasgos del filósofo de Éfeso cobran especial relieve considerados a la luz de las páginas de *Über Wahrheit*: Heráclito encarna sin más al individuo que se ha hecho a sí mismo transgrediendo la ley común de las abstracciones parmenídicas con que la sociedad ciñe a todos los hombres como partes funcionales de sí misma. Si da la espalda a los comunes conceptos, si su voz habla con acentos personalísimos en nombre de lo singular, en ello ha de verse que no ha cerrado los ojos a la génesis real de todas las cosas y todas las verdades que los hombres adoran: la arbitrariedad, la contradicción, la guerra y no los procesos rectilíneos de un mundo *more geometrico* creado. Su mirada de fuego no encuentra engaño en los sentidos sino sólo en los conceptos forjados por quienes los calumnian. Pero sostener esta mirada abierta y límpida sobre el mundo exige un valor casi divino, no en vano es una rareza este arte de la contemplación heracliteana:

«El devenir eterno y único, la total inestabilidad de toda realidad, que no hace otra cosa que actuar y devenir constantemente y que — como enseña Heráclito — no es, constituye una representación terrible y perturbadora, comparable en sus efectos a la sensación que

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.832. Sobre los malos lectores como aquellos que leen de prisa, Nietzsche vuelve una y otra vez en sus obras, asociando la mala lectura a la lectura que lleva el *tempus* frenético de la modernidad. En contraposición, el paradigma del «lector perfecto», aquél que Nietzsche reclama para su obra, es siempre el «filólogo perfecto», esto es, el «maestro de la lectura lenta». (Cfr. M, *Vorrede* §5, *KSA* 3, p. 17).

experimentara quien en medio de un terremoto perdiera toda confianza en la firmeza de la tierra. Se requiere de una fuerza prodigiosa para transformar estos efectos en sus contrarios, en un asombro excelso y dichoso.»<sup>50</sup>

En este valor orgulloso de Heráclito, en el pesimismo valiente que Nietzsche le atribuye puede verse el *pathos* con que el joven autor de *Über Wahrheit* resiste la tentación de las soluciones *optimistas* que no buscan la «verdad» del mundo exponiéndose al riesgo de que ésta pueda ser terrible, sino la metamorfosis del mundo en el hombre genérico, su traducción a las formas canónicas en que se cifran las condiciones de existencia de éste.<sup>51</sup> Pesimismo y escepticismo parecen dar la nota decisiva en el balance de *Über Wahrheit* y *Die Philosophie im tragischen Zeitalter*, a la vez que cons-

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.824-825

<sup>51</sup> Si conocer es realizar esta metamorfosis consistente en traducir lo desconocido (incognoscible) a términos de lo conocido y, por esta vía, *dominar* lo que es extraño, entonces, lo que resulta de tal conocimiento dominante no puede ser jamás una verdad (en sentido extramoral), sino una instancia de amparo, de refugio frente a lo desconocido. La acción creadora del individuo pone en peligro este poder protector al aventurarse por el camino inverso: el de una traducción de sí mismo —de lo que en él es rebaño, *identidad genérica*— a lo desconocido. En este cuadro general de situación debe apreciarse la tensión entre la verdad socialmente instituida y conformadora del individuo en tanto *identidad* funcional a la sociedad, por una parte, y las creaciones («artísticas») de este mismo individuo en tanto potencialidad que *difiere* de tal verdad y la transgrede. La riqueza *problemática* de la posición de Nietzsche puede apreciarse en la valoración que hará de la tensión misma entre estos polos, tensión irresoluble de una relación de oposición sólo dentro de la cual resultan éstos inteligibles. Se evidencia aquí un móvil profundo de la idiosincrasia de Nietzsche: su predilección por lo problemático y lo paradójico que de ahora en más irá *in crescendo* hasta determinar una peculiar manera de filosofar, cada vez más consciente de la complejidad de la realidad y de su intrínseca e irreductible contradictoriedad. A esta peculiaridad del pensamiento nietzscheano ha de atribuirse el hecho de que no quepa fijar en interpretaciones definitivas y cerradas sus concepciones, desde que éstas incorporan en sí mismas los elementos contrarios que las tensan internamente y las abren a la indeterminación y «la perenne novedad» del mundo, según leemos que hace el individuo-artista de *Über Wahrheit*.

tituyen el trasfondo sobre el que se inscribe la incipiente conquista de autonomía por parte de su autor<sup>52</sup>. Especialmente el primero de estos escritos, en el que, como apuntamos, se recoge y ordena un vasto conjunto de reflexiones gnoseológicas precedentes, arroja un saldo acentuadamente escéptico al presentar el conocimiento en un escenario natural en el que todo cuanto nos rodea se resuelve idealistamente en la traducción metafóricamente del enigmático fondo de las cosas a un lenguaje del todo extraño y heterogéneo. Este rasgo aparece a su vez como bajo una lente de aumento si se repara en la ironía de que Nietzsche adopta una forma de expresión particularmente metafórica y retórica en su presentación. Tal recurso parece enfatizar aun más la prohibición de rebasar los límites del lenguaje y con ello el recurso a toda instancia trascendente a sus formas antropomórficas. En tal sentido, no parece que el uso del concepto de *cosa en sí* en este contexto responda a otra razón que la de una necesidad impuesta por la exposición, no representando más que un ardid o recurso metodológico<sup>53</sup>. En todo caso, quien confrontara el contenido de esta veta subterránea de escritos que hemos considerado hasta aquí —textos todos que Nietzsche mantuvo inéditos—, con la *metafísica de artista* que articula la cosmovisión de *Die Geburt der Tragödie*, no podría menos que experimentar una profunda sorpresa ante el manifiesto contraste de visiones. En efecto, se recordará que en su libro sobre la tragedia, por una parte Nietzsche había criticado ferozmente el optimismo socrático, «aquella inconcusa creencia en que, siguiendo el

---

<sup>52</sup> Giorgio Colli ha señalado que, comparado con GT, el escrito sobre los griegos muestra signos claros de esta autonomía en términos de una distancia ganada respecto de sus maestros: «con respecto a Wagner al sustituir el arte por la filosofía en el vértice de la cultura, y con respecto a Schopenhauer al sustituirlo por Heráclito como arquetipo del filósofo» (*Nachwort, KSA* 1, p. 917).

<sup>53</sup> Con todo, este es un punto sujeto a discusión. Nuestra opinión es coincidente con la de Anthonie Meijers, para quien «'Über Wahrheit und Lüge' sería una crítica immanente de la teoría de la verdad como correspondencia en la que, por razones metodológicas, Nietzsche partiría de la realidad de la cosa en sí» (*op. cit.* p. 388). Por su parte, Ruediger H. Grimm —a quien extrañamente Meijers atribuye su misma posición— es de la opinión de que «superficialmente» *Über Wahrheit* parecería «aceptar la existencia de un mundo de cosas extracognitivo (asunción por sí cuestionable).» «Sin embargo, agrega, en obras subsiguientes, Nietzsche rechaza decididamente todas y cada una de las formas de dualismo epistemológico» (*Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 98). Entre los intérpretes que recientemente se han ocupado del tema, Maudemarie

hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino de *corregir* el ser»<sup>54</sup> — dando a entender que precisamente lo opuesto es lo razonable: a saber, que el fondo de las cosas *no* es inteligible *ni*, en consecuencia, corregible. Pero, por otra parte, había enfatizado el hecho de que la tragedia obra el milagro de la «transfiguración» que quebranta el *principium individuationis* y abre el acceso al reino de las «Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas». Que es posible un acceso a lo en sí, no obstante estarnos vedado un conocimiento *proprio sensu* de ello, es según el Nietzsche de *Die Geburt der Tragödie*, una verdad a favor de la cual habla el arte de la música dionisiaca. Al referirse a ella, destaca el hecho de que Schopenhauer, aún careciendo de la guía del simbolismo de los dioses helénicos, advirtiera la naturaleza especial de la música frente a las demás artes:

«...ella no es, como éstas, reflejo de la apariencia, sino de manera inmediata reflejo de la voluntad misma, y por tanto representa, con respecto a todo lo físico del mundo, lo metafísico, y con respecto a toda apariencia, la cosa en sí»<sup>55</sup>

¿Cómo se compadecen estas páginas —ofrecidas como claves de la concepción nietzscheana de la cultura griega y destinadas a la vez a cumplir un papel decisivo en la empresa propagandística a favor del arte de Wagner— con los pasajes antes considerados de *Über Wahrheit?* ¿No debe verse en ellas un conjunto de metáforas que, consideradas desde el horizonte «extramoral» de *Über Wahrheit*, aparecen sorprendidas en su plena insignificancia metafísica; un mundo ilusorio, suscitado en el joven Nietzsche por el arte seductor del viejo «mago» Wagner, magia y seducción que, según

---

Clark es de la opinión de que en este período Nietzsche adhiere efectivamente al postulado de una realidad *en sí* incognoscible, comprometiéndose con la posición del «realismo metafísico» definido y criticado por H. Putnam, siendo ésta una posición que dada su intrínseca inconsistencia, el filósofo se vio obligado a abandonar en los escritos posteriores (*Nietzsche on truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1995<sup>4</sup>, pp. 63-93).

<sup>54</sup> GT, *KSA* 1, p. 99. Traducción española de Andrés Sánchez Pascual, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1985; p. 97.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 104. *Trad. cit* p. 132.

estimaría mas tarde, le echaron a perder su libro sobre la tragedia<sup>56</sup>? Esta parece ser la apreciación correcta, si se piensa que el gran giro de pensamiento que habría de consumarse más tarde acompañando la crisis de la ruptura con el mundo de Wagner y de Schopenhauer, comienza a gestarse ya en estos años y no, como se tiende a pensar, en 1876 con los primeros esbozos de *Menschliches Allzumenschliches*. Con este libro, la posición de Nietzsche, habiendo alcanzado ya la madurez y la claridad que permiten disciplinar las múltiples intuiciones bajo una forma, sólo se habría hecho pública, pero su génesis es muy anterior<sup>57</sup>.

En el prefacio que añade a *Menschliches Allzumenschliches II* en su reedición de 1886, Nietzsche hace un balance de las ideas y circunstancias que dieron origen a este libro independiente. Sólo se debe hablar «de lo que se ha *rebasado*: todo lo demás es charlatanería, ‘literatura’, falta de disciplina», advierte. En tal sentido, sus escritos «no hablan más que de victorias», por esto es que tienen «mucho por debajo» de sí. «Pero siempre fue menester tiempo, convalecencia, lejanía, distancia, hasta que surgieron en mí las ganas de descorchar, explotar, destapar, ‘exponer’ (o como se le quiera llamar) *a posteriori* y para el conocimiento, algo vivido y sobrevivido, un hecho, un *fatum* propio cualquiera. En tal medida todos mis escritos...deben ser *fechados con antelación*» Y a continuación se detiene en uno de esos momentos cruciales de su carrera en que es posible datar una victoria, como resultado de la cual mucho de lo que hasta entonces tenía vigor y estaba vivo, deja de estarlo y pasa a ser simplemente *pasado*. Se refiere a la época de la *Intempestiva* sobre Schopenhauer y dice:

«...ya me encontraba, por lo que a mi propia persona se refiere, metido en medio del escepticismo y la disolución morales, *es decir*,

---

<sup>56</sup> *Ibid*, «Versuch einer Selbstkritik», *KSA* 1, p.20; *Trad. cit* p. 34. EH, *KSA* 6, pp.309-315. Traducción española de Andrés Sánchez Pascual, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1984; pp. 67-72.

<sup>57</sup> Jörg Salaquarda ha descrito con especial precisión este aspecto del desarrollo intelectual de Nietzsche:»La ‘crisis de 1876’ ha sido...mucho más una crisis existencial que un completo cambio de orientación intelectual. Nietzsche no ha cumplido, como sospechaban sus amigos, una fractura con su pensamiento precedente, sino que más bien a partir de este momento y en adelante, ha llevado a

tanto de la crítica como de la profundización de todo pesimismo habido hasta entonces—, y, como dice el pueblo, ya no creía en ‘nada en absoluto’, ni siquiera en Schopenhauer: justamente de esa época data un texto inédito ‘sobre verdad y mentira en sentido extramoral’»<sup>58</sup>

Así pues, el conjunto de textos que como un bajo continuo de reflexión gnoseológica recorre la obra inédita del joven filósofo, dejándose oír con mayor nitidez y decisión en las páginas de *Über Wahrheit y Die Philosophie im tragischen Zeitalter*, constituye una música inquietante y perturbadora que Nietzsche prefiere mantener fuera del alcance de los oídos de sus contemporáneos, en especial de aquél a cuyo genio y cuyo mundo se siente todavía ligado de manera compleja y profunda. Pero cuando haya vivido la experiencia de Bayreuth—experiencia no sólo musical— con la que sobrevendrá la ruptura del encantamiento de Wagner, aquella música subterránea se dejará oír en toda su desoladora grandeza. Será el momento en que vea la luz aquel «libro soberano» como lo llama Burckhardt, acaso porque adivina hasta qué punto es testimonio de un triunfo de su autor, de una batalla decisiva ganada a sí mismo: a eso que en sí mismo se llama Wagner, Schopenhauer: *Humano, demasiado humano, un libro para espíritus libres*.

---

primer plano la otra cara de su concepción de fondo ya desde tiempo atrás formada» («Nietzsche e Lange» en Campioni, Giuliano y Venturelli, Aldo (Eds.), *La «Biblioteca ideale» di Nietzsche*, Ed. Guida, Napoli, 1992, p. 23).

<sup>58</sup> MAM II, *KSA 2*, p. 370. Traducción española de Alfredo Brotons Muñoz, *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996, Vol. II, pp. 7-8.