NIETZSCHE

NIETZSCHE Y WITTGENSTEIN: UNA COMPARACION

Ensayar comparaciones, descubrir y justificar semejanzas entre filósofos, es una modalidad de exégesis textual bastante corriente. Cuando las obras están claramente emparentadas por comunidad de tradición, por problemas y lenguajes comunes o por referencias explícitas, el análisis comparativo requiere sobre todo una meticulosa ponderación de los textos en relación con alguna hipótesis (revelar influencias, ajustar interpretaciones, etc.). Cuando la vinculación no es tan evidente como en el caso Nietzsche - Wittgenstein, la comparación puede resultar iluminadora si no descuida las diferencias más visibles, las cuales explican, precisamente, la escasa bibliografía sobre el tema, con excepciones que no superan el comentario incidental o las referencias genéricas sobre semejanzas externas[1]. Debe, por lo tanto, colocarse en el terreno ya sedimentado por las interpretaciones consagradas para despejar algunos interrogantes, discriminar ejes problemáticos en torno a los cuales pueda sostenerse la comparación, justificar con evidencia textual relevante las hipótesis planteadas, y, en fin, no llevar el parecido más allá de lo requerido para la inteligibilidad global de ambas obras.

Si además esas obras plantean dificultades que les son específicas, en cada una de las cuales se hace manifiesto el grado en que están animadas por una voluntad innovadora que es necesario reconocer en el interior de ellas mismas, y sólo secundariamente por sus filiaciones, la comparación asume mayores riesgos. Por lo tanto, y para apelar al beneficio de la *captatio benevolentiae*, es conveniente introducir la relación Nietzsche - Wittgenstein por el *biais* de las semejanzas visibles, enumerando algunas de esas dificultades específicas, aquellas que son comunes a sus obras respectivas: originalidad y heterogeneidad estilísticas, crítica del lenguaje filosófico y empleo no convencional de conceptos tradicionales,

fragmentación y dispersión expositivas, variedad de procedimientos argumentativos, voluminosa y despareja obra póstuma, en una relación problemática con la obra édita, evolución y ruptura internas, con autocríticas explícitas de sus filosofías, paradojas surgidas del estatuto impreciso de sus programas críticos y de sus respectivas concepciones de la filosofía. Estos rasgos comunes sólo parecerán externos (si no "meramente" formales, al menos secundarios o accidentales) si no se los observa como los aspectos más visibles de un programa crítico ambicioso orientado a la reformulación y disolución de los problemas y tesis filosóficos mediante una aclaración de su "genealogía" lingüística.

El esbozo esquemático de las dificultades comunes y la formulación también esquemática del núcleo común que las origina, y que da su contenido a nuestro trabajo, sirve como el primer paso en la formulación de la hipótesis comparativa. A ello hay que agregar, también como un dato problemático, la abundante y contradictoria bibliografía sobre estas obras, en la que se exhibe una variedad de interpretaciones -interpretaciones que ya tienen "historia", es decir, etapas marcadas por accidentes de la recepción, equívocos que hicieron escuela, y que tienen un interés filosófico por sí mismos además de aumentar el de las obras que los han provocado. Lo cierto es que tanto de Nietzsche como de Wittgenstein se puede afirmar que no podían crear escuela[2] y que, sin embargo, y a pesar de su recepción compleja y modificada con el paso del tiempo, su influencia haya sido y sea todavía a la vez tan enormemente difusa e importante.

La obra de Nietzsche contiene, entre otras direcciones, la anticipación o el bosquejo de una perspectiva filosófica, es decir, de un marco para el tratamiento de los problemas, que se hizo característica y predominante en la obra de Wittgenstein. Esto mismo que permite la comparación, marca también sus límites. Haré en primer término una referencia sumaria a las diferencias que separan a Nietzsche de Wittgenstein, en términos de un distanciamiento histórico, es decir, generado por factores no estrictamente filosóficos. Del problema de las interpretaciones sólo nos ocuparemos en la medida en que nuestra lectura de los textos pueda contribuir a desalentar otras lecturas alternativas. Es más bien nuestro propósito el que la comprensión de las semejanzas de Nietzsche con Wittgenstein lleve por sí misma a ese resultado.

1. De Nietzsche a Wittgenstein

Wittgenstein escribió en 1931: "Hay problemas a los que nunca me acerco, que no están en mi línea o en mi camino. Problemas del mundo intelectual occidental a los que se acercó Beethoven (y quizá en parte Goethe), con los que luchó, pero que ningún filósofo se ha planteado jamás (quizá Nietzsche pasó junto a ellos). Y tal vez se hallen perdidos para la filosofía occidental, es decir, quizá no haya

nadie que experimente el progreso de esta cultura como una epopeya y la pueda describir como tal"[3]. Describe de ese modo más que una diferencia intelectual o filosófica, el cambio operado en la cultura, cuya magnitud tornaba imposible ya para su época una reflexión sobre la civilización occidental. Y continúa: "Si quieres ver descrita la epopeya de toda una cultura, debes buscar en las obras mayores de esta cultura, en consecuencia en aquélla época en la que sólo podía *preverse* el fin de esta cultura, pues después no queda nadie para describirlo. Por ello, no debe asombrarnos el que sólo esté escrito en el oscuro saber de la premonición y sólo sea comprensible a unos cuantos"[4]. En otro escrito agregaba que su mundo, aquél con el que tenía que tratar y que lo diferenciaba del mundo de la "gran filosofía", no era "trágico": en él todo conflicto ha perdido su carácter "sublime" para convertirse simplemente en una "falta"[5].

Esta mención de Nietzsche (más algunas otras aisladas) indican hasta qué punto es posible sostener un parentesco entre las obras de estos filósofos. El límite de la comparación es manifiesto en la simple constatación de las preocupaciones fundamentales que inspiraron sus reflexiones y que se traducen en el estilo y carácter de sus obras, enmarcadas en un cambio histórico profundo operado por la llamada "crisis de fines de siglo". Los aspectos filosóficos de esta crisis revelan en cada caso el diverso marco de referencia en el que se encuentran, sobre todo si se admite que tanto Nietzsche como Wittgenstein pueden ser caracterizados como testigos eminentes de su tiempo. Si en la obra de Nietzsche estas tendencias profundas de la cultura europea se expresan en la tematización constante del "nihilismo" y en la crítica de los valores sociales, morales e intelectuales, en la de Wittgenstein, en cambio, se traducen en una separación explícita entre la gran corriente de la civilización científico-técnica y los objetivos que reivindicaba para su pensamiento y para la filosofía en el contexto de aquélla[6]. No se encuentra en su obra una actitud semejante a la nietzscheana, la que el propio Wittgenstein denominaba "la visión apocalíptica del mundo" (*die apocalyptische Ansicht der Welt*). Las dos obras son entonces "inactuales", pero por razones diferentes. G.H. von Wright caracteriza el escepticismo cultural wittgensteineano con estas palabras: "A pesar de esas sombrías perspectivas, la visión del mundo de Wittgenstein no se sentía, como fue el caso de Nietzsche, "ein Pfeil der Sehnsucht nach dem andern Ufer" ("una flecha de la nostalgia tendida hacia la otra orilla"); hubiera sido necesario para ello tener la visión de una rivera lejana sobre la cual un náufrago podría recomenzar una nueva vida"[7].

El interés que tiene señalar estas diferencias se alcanza a ver en las concepciones de la filosofía que sustentaron: vinculadas por su propósito crítico, la dirección y eficacia que le asignaban se expresan en la diferencia entre una filosofía "trágica", que entiende a la crítica como un esfuerzo destinado a revelar las condiciones de posibilidad de "la transmutación de todos los valores", y una filosofía de la "descripción" y la "disolución", que no construye sino mediante

la elaboración de cada vez más sutiles métodos para obtener la "claridad completa". La crítica del lenguaje es, con esas diferencias, el núcleo común que emparenta y comunica más directamente sus filosofías. Un preciso análisis histórico-filosófico[8] revelaría interesantes aspectos del paso de una visión del mundo y de la filosofía que lleva de Nietzsche a Wittgenstein a través de importantes testimonios intelectuales que "median" entre ambos.

Es necesario, asimismo, destacar otras restricciones a nuestro análisis comparativo. La más importante para nuestro propósito es la siguiente: si Wittgenstein dedicó casi completamente sus esfuerzos a elucidar, analizar e investigar problemas de filosofía del lenguaje (en un amplio sentido) aportando nuevos instrumentos y resultados originales en ese campo, la obra de Nietzsche, como se sabe, excede esa temática. Las cuestiones de filosofía del lenguaje se encuentran dispersas y confundidas con el tratamiento de problemas más generales. Son asimismo fragmentarias, no sólo en cuanto expresan un estilo de exposición filosófica (similar al de Wittgenstein), sino además por la discontinuidad en su tratamiento. En este sentido se pueden reconocer esbozos de problemas y enfoques conceptualmente oscilantes más que planteamientos expresos y el propósito de ofrecer interpretaciones propias. Teniendo en cuenta lo expuesto, será preciso vincular el tema que nos ocupa con el carácter global de la obra de Nietzsche, admitiendo que es en el terreno de las anticipaciones donde ella encuentra el mayor interés para nosotros. Desde esa óptica se pueden, a su vez, enfrentar mejor los problemas de interpretación que se plantean por los distintos niveles de análisis en los cuales argumenta, la compleja y heterodoxa resolución formal de la obra, y la relación que mantiene respecto de las grandes tradiciones de pensamiento. Entender, en suma, las tensiones que la singularizan como un signo de la crisis de la "gran filosofía" y al mismo tiempo como una reflexión - en muchos aspectos premonitoria- sobre dicha crisis y las vías para su resolución.

2. La idea de "límite": problemas, paradojas, posiciones.

Preguntar por los "límites" del lenguaje es, por su extensión y consecuencias, proponer un "método" para replantear los problemas filosóficos y la filosofía misma. La pregunta se orienta a la clarificación del significado de los signos lingüísticos y despeja un ámbito hacia el cual converge el análisis de los problemas filosóficos. En las obras de Nietzsche y Wittgenstein este procedimiento tiene un efecto crítico: los filósofos se han caracterizado por un uso inapropiado del lenguaje. La confusión típicamente metafísica tiene por origen una mala interpretación del lenguaje, de sus reglas o, en una expresión común a ambos filósofos, de su *gramática*.

El problema de "los límites del lenguaje" adquiere diversos perfiles. Se refiere, por ejemplo, al origen, naturaleza o funciones del lenguaje. Se plantea, también,

en relación con otras esferas (objetiva, subjetiva, práctica, histórico-cultural) o con fenómenos concomitantes "internos" (eventos y procesos mentales) y "externos" (conductas, acciones, prácticas); en sus diversas formas, discursos o "juegos" (ordinario, filosófico, científico, ético, etc.).

En este muy amplio marco estos filósofos formulan críticas y ensayan interpretaciones que confieren al lenguaje una preeminencia teórica que no tenía para la tradición; aunque con diferencias que conviene precisar. Las expresiones "límites del lenguaje" y "el lenguaje como límite" tienen significados diferentes. La primera indica un enfoque predominantemente *negativo*: alude a una incapacidad o restricción del lenguaje. Presupone, por ello, el reconocimiento de un ámbito translingüístico o inefable. También negativamente expresa un propósito crítico: mostrar el sin-sentido que surge del intento de transponer esos límites. La segunda expresión, en cambio, caracteriza más bien una perspectiva *positiva:* se traduce en una explícita tematización de los "límites", para clarificar su naturaleza y funciones.

Análogamente puede reconocerse una diferencia en las dos expresiones siguientes: "límites del lenguaje" y "límites en el lenguaje". La primera establece un enfoque absoluto del problema, la segunda uno relativo. Los presupuestos del enfoque absoluto son: existe un único lenguaje, la heterogeneidad de usos, formas, funciones, es aparente, es decir, "disfraza" una esencia o estructura profunda. La idea de la unicidad del lenguaje permite plantear de manera igualmente abstracta y general la relación pensamiento-lenguaje y lenguaje-realidad. La radicalización del planteo es consistente con el reconocimiento de un ámbito de inefabilidad, frente al cual el lenguaje aparece como un espacio limitado superable. Lo inefable o bien se comunica con medios lingüísticos no convencionales, "extra-ordinarios", o bien, como conviene a su naturaleza, se preserva como "experiencia" y silencio.

Se podría hablar de un itinerario que lleva de Nietzsche al primer Wittgenstein consistente en el paso de una actitud "trágica" hacia otra "desencantada". Sólo el segundo Wittgenstein lleva a proponerse "la consideración reposada de los fenómenos lingüísticos"[9].

En Nietzsche la tendencia hacia lo inexpresable produce una tensión que se formula explícitamente en el programa de "superación de la metafísica". Se trata de superar el lenguaje metafísico, ya no sólo con la crítica sino también con la búsqueda de nuevos medios expresivos. Esta dirección concluye a veces en una "experiencia mística" - el "eterno retorno" es uno de sus nombres - hacia la cual se tienden "puentes" bajo la forma de un mensaje predominantemente poético. Tal el caso del *Zaratustra*. La amenaza de la pérdida de sentido toma la palabra para *mostrar* un tipo de pensamiento no metafísico, pero todavía trágico.

En el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, esta tensión es resuelta mediante la separación absoluta entre "decir" y "mostrar". En Wittgenstein "lo místico"

no necesita ser indicado con medios lingüísticos, se muestra en el todo del lenguaje. Esta solución, la que resuelve el problema fundamental de la filosofía, se enuncia desde un punto de vista "limítrofe". El *Tractatus* está en la posición paradojal de querer trazar unos límites en el lenguaje y tener que ubicarse, para ello, "al otro lado del límite". Para decirlo con palabras que por análogas razones Nietzsche empleara para caracterizar a su obra juvenil (*El nacimiento de la tragedia)*, la obra temprana de Wittgenstein "es un libro imposible".

Preguntar por los límites *en* el lenguaje introduce, en cambio, una perspectiva relativa, puesto que no se plantea ya en relación al lenguaje como totalidad única, sino a sus múltiples configuraciones. Entonces es posible y necesario un esfuerzo de discriminación conceptual, tanto más pormenorizado (tanto menos esquemático) cuando pretende elucidar los usos efectivos y los contextos y circunstancias en los que se insertan. El lenguaje deja de ser definido en términos "esenciales" para comenzar a ser observado en sus diferencias y semejanzas para "juegos" reales o posibles. En análisis de la superficie del lenguaje se hace filosóficamente más complejo e imprevisible, a la vez que se multiplican sus consecuencias e implicaciones teóricas, puesto que se extiende virtualmente a tantos dominios como formas diversas de lenguaje puedan reconocerse. Esta es la perspectiva característica de las *Investigaciones Filosóficas*, y estaba también parcialmente presente en la filosofía de Nietzsche. En este marco, donde predomina la investigación de las diferencias por sobre la de las semejanzas, el problema de los límites se relativiza también en otro sentido. Las diferencias entre los "juegos de lenguaje" son establecidas por sus reglas o "proposiciones gramaticales", convencionales y arbitrarias. Los límites descriptos no se corresponden con la "forma del mundo" ni poseen validez o estabilidad "trascendental". Los límites son relativos a las modificables "formas de vida". Sin embargo vuelven a suscitarse análogas dificultades metafilosóficas en la medida en que la descripción continúa proponiéndose como operación demarcatoria entre lenguaje significativo y pseudo-lenguaje, o para decirlo con palabras de Hacking, como un "trabajo sobre espacios fronterizos problemáticos".

3. Metáforas del espacio

Son conocidos y abundantes los estudios sobre "metáforas dominantes" en diversos capítulos de la filosofía o en las obras de grandes pensadores. En igual sentido aludimos aquí a las "metáforas del espacio", y no a los posibles efectos estilísticos o teóricos que resultan del empleo efectivo del recurso metafórico, por lo demás presente en los escritos de Nietzsche y Wittgenstein con tanta profusión como versatilidad. De hecho la problemática del límite está señalada por la recurrencia de cierto tipo de descripciones de valor metafórico y se observa también en la concepción formal de ambas obras.

Se pueden reconocer en los textos ciertas metáforas o sistemas metafóricos destinados a ilustrar, esclarecer o mostrar las propias concepciones, cambiado el punto de mira mediante la sustitución de unas metáforas por otras nuevas. En la medida en que el programa crítico está centrado en la idea de que es necesario desplazar el ámbito en el que se han planteado los problemas y ubicarse en un nuevo "espacio", conceptos, descripciones y modelos para el tratamiento de esta demarcación tópica son tomados del paradigma espacial. La noción de límite conserva, en ambos autores, el significado impreciso y corriente que le permite preservar su potencia metafórica. Significa, entonces, frontera, horizonte, línea demarcatoria, obstáculo. En torno a este concepto central se estructura un modelo complejo al que dan forma diversas categorías -no siempre las mismas-. Preguntar por los límites del lenguaje es, ante todo, proponer un método. Las metáforas espaciales son metáforas del método. La filosofía es presentada como el fruto de la "desorientación" en el espacio del lenguaje. La crítica se propone orientar al filósofo indicándole cómo salir del atolladero.

Las categorías profundo/superficial, interior/exterior, oculto/patente permiten reconocer en el espacio del lenguaje el itinerario normal, el camino desviado, los efectos de la pérdida del rumbo, y sobre todo, el itinerario posible. De igual modo las categorías orden/desorden que se corresponden con la oposición profundo/superficial: la estructura profunda del lenguaje revelaría un orden, como el que puede ofrecer un mapa, que no es visible en su apariencia laberíntica.

Wittgenstein generaliza esta idea de la metáfora como método mediante la noción de "modelo". El filósofo no debe proponer teorías, sino observar para describir, y la observación tiene que ser facilitada por "modelos" que funcionan como "maneras de ver" los fenómenos. Dichos modelos son también usados para comparar, y por lo tanto operan como "sistemas metafóricos": "...el modelo debe proponerse precisamente como tal, de modo que caracterice a toda la observación y determine su forma. Así, pues, está en la cúspide y es generalmente válido porque determina la forma de la observación y no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación"[10]. La tarea del filósofo no es descubrir hechos nuevos ni tampoco explicarlos, sino proponer nuevos modelos: "Lo que descubro son nuevas *metáforas*"[11].

Desde el punto de vista de la concepción formal de los escritos, podría establecerse una comparación sistemática entre el *Zaratustra* y el *Tractatus* por el modo como se organizan en las dimensiones metafóricas del espacio: ascenso y silencio (el ascenso de Zaratustra a la montaña, el término de la escalera en el *Tractatus*) y descenso y comunicació igualmente en las comunes metáforas del filósofo como viajero y observador del espacio de lo efable, en la mayor parte de los otros escritos de ambos filósofos.

Por razones de economía expositiva, supondré en adelante que el lector está familiarizado con las líneas principales de la filosofía de Wittgenstein. De modo que el análisis comparativo que propongo a continuación se basa especialmente en el comentario de algunos textos nietzscheanos, aunque quizás muy conocidos, suelen interpretarse en un sentido diferente al que aquí defenderé. Por otra parte cabe aclarar que si bien el problema en torno al cual gira nuestro propósito comparativo coincide claramente con el objetivo explícito del *Tractatus*, el interés de este trabajo estriba en mostrar que en la 2da. filosofía de Wittgenstein ese objetivo no ha cambiado, aunque sí los medios para alcanzarlo. Insertaré citas y referencias breves pero ilustrativas de los escritos de Wittgenstein en el curso de la exposición.

4. La crítica nietzscheana de la "metafísica del lenguaje"

" El lenguaje es lo más cotidiano de todo: se requiere un filósofo para ocuparse de él"[12]

En *La gaya ciencia* Nietzsche escribe: "Hay una cosa que me ha causado siempre, y me sigue causando, el mayor embarazo: darme cuenta de que es infinitamente más importante *conocer el nombre de las cosas* que saber lo que éstas son (*wie die Dinge heissen*, als was sie sind)...". El nombre, cuyo origen corresponde a una "calificación arbitraria, arrojada sobre las cosas como una vestidura (Kleid)..." ha terminado por convertirse en la cosa misma, y "hace el *efecto* de la esencia (*wirkt* als Wesen)". Lo que "es" viene dado por el nombre y entonces conocer el nombre de las cosas equivale a conocer las apreciaciones y representaciones con las que éstas se nos presentan por medio de su vestidura lingüística. Si queremos desprendernos de interpretaciones que consideramos falsas acerca de lo que "se denomina *realidad* (die sogenannte *Wirklichkeit*)" no basta con que indiquemos su origen arbitrario, es decir, lingüístico. Para "destruir" una manera de ver el mundo debemos "crear" nuevos modos de designación: "...Basta crear nombres nuevos, apreciaciones y probabilidades nuevas para crear poco a poco *cosas* nuevas"[13]. Todo el problema de los límites del lenguaje está contenido en este fragmento.

La "inversión del platonismo" que Nietzsche convierte en el programa de su filosofía estaba ya presente en los escritos juveniles, de los cuales destaca, por su interés para nuestro tema, el ensayo escrito en 1873 titulado *Introducción teorética sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Defiende allí la tesis del origen metafórico del lenguaje y la revisión de las categorías de verdad y error (mentira). El modelo estético que impregna este ensayo, propio del período la

"metafísica de artista"[14] será subsumido en la noción de "voluntad de poder" y la categoría de "metáfora" no será retomada. Sin embargo, permanece el propósito de invertir el planteamiento de un problema: remitir el problema de la verdad al ámbito del lenguaje, y definir lo metafórico antes que lo literal. Nietzsche emplea el concepto de metáfora con el significado de transposición (*Ubertragung*) de una esfera a otra, y le sirve para describir los procesos cognitivos que llevan a la formación de conceptos: del estímulo nervioso o percepción sensorial a la imagen mental y de ésta a las categorías lingüísticas. Las metáforas del conocimiento (*Erkenntnissmetaphern*) son el resultado de un proceso de metaforización o transposición de esferas distintas. La cuestión del origen del lenguaje es planteada para resolver el problema de la representación lingüística. Según este esquema, las categorías más generales del lenguaje son el resultado de la máxima "igualación de lo desigual"[15], es decir, sirven "para innumerables experiencias más o menos análogas, es decir, rigurosamente hablando, nunca idénticas..."[16] Los conceptos no reflejan una *"qualitas occulta"* y son, por ello, la porción del lenguaje más "vacía" de realidad. Esta negatividad les permite hacer formulable una multiplicidad incomparable de percepciones: "La *omisión* de lo individual nos proporciona el concepto, y así empieza nuestro conocimiento: en la *denominación*, en el establecimiento de *géneros*"[17]. Los conceptos organizan nuestras relaciones con el mundo, estructuran nuestra experiencia y conocimiento, tienen una función regulativa, canónica. Lo metafórico se opone a lo literal como lo construido se opone a lo descubierto: la retórica estetizante tiene por objetivo no defender una posición anticognitivista sino revelar el origen "antropomórfico", es decir, "inventado" o convencional del lenguaje en general (y de sus categorías más abstractas y reglas lógico-gramaticales en especial). Nietzsche completa su tesis afirmando que sólo "el olvido" de esta "ilusión" hace posible el "uso común". El lenguaje es el vehículo fundamental de la sociabilización humana y el medio que permite el desarrollo de la conciencia subjetiva[18]. Los signos de un lenguaje son gregarios porque expresan formas humanas de organización y sociabilidad. El lenguaje es un arte social también porque los significados de las palabras no vienen determinados por la intención significante del sujeto individual ni por la realidad a la que se refieren sino, desde un punto de vista "genealógico", por el "uso común", socialmente consagrado. El significado usual es el significado propio, y es el uso el que sanciona las formas puras de una lengua.

Muchos autores interpretan este escrito en sentido anticognitivista o escéptico[19]. El propio Nietzsche induce a confusión porque hace un empleo problemático de términos tales como "ilusión", "mentira", "engaño", "falsedad", rasgo que es propio de todos sus escritos. Una interpretación literal puede hacer creer que Nietzsche está suscribiendo (quizás sin quererlo, es decir, autocontradictoriamente) una ontología realista y una teoría de la verdad como correspondencia, en función de la cual el lenguaje aparece como un obstáculo (según su tesis nominalista,

insuperable). La primera indicación en el sentido de que se trata de un uso problemático nos la da el propio Nietzsche, cuando emplea estos términos claves entre comillas. Las comillas sirven para señalar una diferencia entre uso y mención. Las palabras entrecomilladas son tomadas del vocabulario de las posiciones criticadas, las cuales son mencionadas para luego ser redefinidas.

Lo cierto es que tanto la tesis del convencionalismo de las reglas lingüísticas como el enfoque pragmático permiten ya reconocer notorias semejanzas con los puntos de vista del 2do. Wittgenstein. Las consecuencias que de ellos extraen son también similares. Nietzsche bosquejaba su crítica del lenguaje metafísico en estos escritos tempranos: "El pensamiento conciente no es posible más que a través del lenguaje...Los conocimientos filosóficos más profundos se encuentran ya a punto en el lenguaje...Piénsese en el sujeto y en el objeto, el concepto de juicio procede, por abstracción, de la proposición gramatical. Del sujeto y del predicado derivan las categoría de sustancia y accidente"[20]. Nietzsche llegaba a la conclusión wittgensteineana con una metáfora parecida: "El filósofo prisionero en las redes del *lenguaje*"[21] El interés filosófico por un "objeto" tan cotidiano no es otro que el de liberar al prisionero, curarlo de la ilusión que le ha llevado a imaginar la realidad de los conceptos absolutos. Puesto que "la actividad espiritual de milenios (está) condensada en el lenguaje"[22], éste se convierte en un objeto de la máxima importancia filosófica: "*Valor* de la filosofía: Clarificación de todas las representaciones confusas y supersticiosas"[23].

Nietzsche profundiza su crítica del lenguaje en el período intermedio, el de la *Aufklärung* negativa, cuando radicaliza y amplía la crítica de la tradición filosófica hacia otros campos de la cultura, sustituyendo la óptica del arte por la de la ciencia. En libros como *Humano, demasiado humano* (1878 - 1880), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882) propugna una "filosofía histórica" y "terapéutica" para curar de la "necesidad metafísica". Los diversos sistemas filosóficos encubren un mismo origen lingüístico: "la razón en el lenguaje"[24]. Algunos pocos fragmentos bastan para ilustrar la centralidad de la crítica del lenguaje, por ejemplo, "El lenguaje como supuesta ciencia": "La importancia del lenguaje para el desarrollo de la civilización reside en que el hombre ha colocado en él un mundo propio al lado del otro, posición que juzgaba bastante sólida para conmover sobre sus goznes el resto del mundo y hacerse dueño de éste. Como el hombre, durante largos siglos, ha creído en las ideas y los nombres de las cosas cual "aeternas veritates", se ha creado ese orgullo por el cual se elevaba por encima de la bestia: creía tener en el lenguaje el conocimiento del mundo. El creador de palabras no era bastante modesto para creer que no hacía más que dar a las cosas denominaciones, sino que, por el contrario, se figuraba expresar por las palabras la ciencia más elevada de las cosas; de hecho, el lenguaje es el primer grado del esfuerzo hacia la ciencia...Hasta mucho más tarde, es decir, en nuestros días, el hombre no comenzó a entrever que había propagado un monstruoso error

en su creencia en el lenguaje. Por ventura, es ya demasiado tarde para que esto determine un retroceso en la evolución de la razón, que reposa en esta creencia..."[25]. El lenguaje *porque* no se constituye sobre la base de una relación de adecuación con la realidad *puede* acrecentar el dominio racional y cognoscitivo del hombre sobre el mundo. El conocimiento es posible por la "creencia en el lenguaje", es decir, por la "invención" de postulados a los que nada corresponde en la realidad. La búsqueda típicamente metafísica de "verdades absolutas" debe ser sustituida por la constatación de la positividad del "formalismo de la razón", de la capacidad humana de crear nuevos presupuestos formales. Construir "mundos metafísicos" carece de sentido, porque de la posibilidad de un mundo metafísico "...no podemos sacar nada, y mucho menos hacer depender nuestra felicidad, nuestra salud y nuestra vida, de los hilos de araña de tal posibilidad. Pues del mundo metafísico *no podríamos decir más que es diferente de nosotros, diferencia que nos es inaccesible, incomprensible; sería una cosa de atributos negativos* (yo subrayo). La existencia de semejante mundo, aunque fuera una de las cosas mejor probadas, sería para nosotros una cosa indiferente..."[26]. Las hipótesis metafísicas son, según este argumento, innecesarias u ociosas. Desde el punto de vista de su expresabilidad son sin-sentidos (dicen algo que no se puede decir). Un mundo metafísico "sería para nosotros una cosa indiferente" porque de él sólo podríamos decir que "es diferente de nosotros". Con palabras de Wittgenstein, "...lo que acaso esté oculto, no nos interesa"[27].

Los "maravillosos espejismos"[28] filosóficos se originan en una "falta de sentido histórico", que tiende a crear uniformidades esenciales donde sería preciso ver diferencias y desarrollos[29]. Nietzsche habla de dos tipos de "espíritu filosófico": uno que tiende a dar "a todas las situaciones y a todos los acontecimientos de la vida "una sola" dirección, "una sola" especie de punto de vista"; el otro, en cambio, cree que "puede haber más interés en no uniformarse de este modo, sino escuchar la voz ligera de las diversas situaciones de la vida; éstas llevan consigo su punto de vista propio"[30]. Para Wittgenstein la contextualización de los problemas y la diversificación de los puntos de vista será también el mejor remedio contra la tendencia filosófica hacia la generalización ("ansia de generalidad", "actitud despectiva hacia el caso particular"[31]). Nietzsche propone adquirir una cierta "indiferencia" por "las cosas primeras y últimas", "curiosas" cuestiones de "los dogmáticos filósofos, ya sean idealistas, materialistas o realistas. Todos... se ocupan de lanzarnos a resolver cuestiones en las cuales ni la creencia ni el saber son necesarios." Es preciso, en cambio, que "...nos reconciliemos con los objetos inmediatos y que no dejemos, como hasta aquí, pasar nuestra mirada sobre ellos con menosprecio, para dirigirla a las nubes y a los espíritus de la noche"[32].

La imaginería de la enfermedad y la necesidad de plantear una filosofía con propósitos terapéuticos es también un recurso común a Nietzsche y Wittgenstein.

En *La gaya ciencia* la enfermedad metafísica que ha hecho cerrar "los ojos a lo que tenemos delante"[33] sólo puede ser curada por un nuevo tipo de filósofo: "un *médico* filósofo, en el sentido excepcional de la palabra"[34]. La oposición salud-enfermedad y otros conceptos parecidos, se emplea para discriminar entre formas mórbidas y saludables, de modo que la crítica asume ante todo la función de un diagnóstico, tanto más profundo y sutil cuanto más grave y compleja la enfermedad. La enfermedad metafísica se ha convertido para Nietzsche en una "segunda naturaleza", revela una "tendencia profunda" para Wittgenstein. Los medios para "curar" esta disfuncionalidad pueden encontrarse en la propia condición humana: "la promesa de liberación es hecha a nuestro esfuerzo y entendimiento"[35]. La oposición cuerpo/espíritu, con la devaluación del primero, era para Nietzsche uno de sus síntomas más reveladores en los discursos metafísico, ético y religioso. Se explica así el sentido tan vívidamente orgánico de la caracterización nietzscheana de la enfermedad. El "platonismo" es el paradigma de una forma de pensamiento y Sócrates el tipo del "hombre teórico": Nietzsche los identifica porque expresan una hipertrofia del saber filosófico. Wittgenstein quiere mostrar la falta de sentido de la postulación de una entidad, "la mente", como "lugar" donde se verifican los procesos que dan razón de los comportamientos visibles. Una diferencia importante entre ambos es que mientras Nietzsche consideró necesario mostrar la "genealogía" de la enfermedad -reconstruir su historia-, Wittgenstein creía que el esfuerzo debía orientarse hacia la "propia comprensión", porque observaba sobre todo en sí mismo la tentación de esta forma de pensamiento. Sin dudas, también, por la menor pretensión de incidir desde la filosofía en la modificación de las "formas de vida"[36].

Nietzsche vincula el idealismo platónico con el "temor" al testimonio de los sentidos, y afirma que es necesario reconocer "...que las *ideas* son seductoras peores que los sentidos..."[37]. La transposición metafísica que lleva de lo concreto y particular hacia lo abstracto y general se basa además en el prejuicio de que lo más próximo es lo más conocido. El interés por lo que está "fuera de nosotros" ha encubierto la problematicidad de "los hechos de conciencia" y del llamado "mundo interior": "Lo conocido es lo acostumbrado; y lo acostumbrado, es, inversamente a lo que se ha creído, lo más difícil de "conocer", esto es, de verlo como problema, verlo como extraño, como lejano, como "fuera de nosotros"[38]. A esta misma ilusión de obviedad se refiere Wittgenstein: "Lo que proporcionamos son...constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos"[39]. El esfuerzo por clarificar el empleo de los conceptos psicológicos tiende a mostrar la oscuridad inherente a algunas pseudoexplicaciones al mismo tiempo que la complejidad de lo que consideramos obvio: nuestras maneras de emplear esos conceptos.

La sobrevaloración de la razón y de la esfera consciente puede ser evitada mediante un enfoque pragmático, que tenga en cuenta los contextos de aplicación

del lenguaje. Nietzsche sostiene que la conciencia es un producto social por cuanto deriva de la "necesidad apremiante de comunicación": "Conciencia es propiamente sólo una red de comunicación entre seres humanos..."[40]. Y agrega: "El pensar que se hace *consciente* es únicamente la parte más pequeña, podemos decir, la más superficial y la peor, pues sólo este pensar consciente *tiene lugar en palabras, ésto es en signos comunicables*, con lo que se pone al descubierto la procedencia de la conciencia misma. Brevemente, la evolución del lenguaje y la evolución de la conciencia...van de la mano. Añádase que no sólo el lenguaje sirve de puente entre los hombres, sino, también, el aspecto, la expresión y los gestos"[41]. Al igual que Wittgenstein, Nietzsche invierte la imagen clásica según la cual el lenguaje es "lógicamente" posterior al pensamiento, y sostiene que la conciencia subjetiva (y la noción de sujeto) es el producto de una "red de comunicación". Con palabras de Wittgenstein: "El lenguaje no emergió de ninguna clase de raciocinio"[42]. Esta es una visión ampliada del lenguaje, puesto que incluye otros medios de expresión naturales (lenguaje gestual o "expresivo", no aprendido). Wittgenstein hace lo propio cuando caracteriza el lenguaje expresivo como no representacional, no informativo y natural. Propone, como Nietzsche, que el lenguaje articulado, aprendido y con función referencial es un "refinamiento" tardío.

Entre los efectos críticos de este enfoque pragmático se inscribe la revisión de categorías como las de "sujeto" y "objeto". Nietzsche escribió: "no es la oposición sujeto y objeto lo que me interesa, como puede adivinarse. Esta distinción la dejo para los teóricos del conocimiento que han quedado colgados en los lazos de la gramática (de la metafísica del pueblo)"[43].

En los escritos de la filosofía madura y en los póstumos tardíos Nietzsche define con mayor claridad la crítica de la "gramática" del lenguaje. En *Más allá del bien y del mal* (1886) y *El crepúsculo de los ídolos* (1888) insiste en la doble tarea negativa -"destrucción" y positiva- "transmutación de todos los valores"[44]. En el primero de los títulos citados, escribe: "Que los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que, aunque en apariencia se presenten de manera súbita y caprichosa en la historia del pensar, forman parte, sin embargo, de un sistema, como lo forman todos los miembros de la fauna de la tierra: esto es algo que, en definitiva, se delata en la seguridad con que los filósofos más diversos cumplen una y otra vez un cierto esquema básico de filosofías *posibles*. Sometidos a un hechizo invisible, vuelven a recorrer una vez más la misma órbita...algo existente en ellos los guía,...precisamente aquel innato esquematismo y parentesco de los conceptos. El pensar de los filósofos no es, de hecho, tanto un descubrir cuanto un reconocer, un recordar de nuevo, un volver hacia...aquella antiquísima economía global del alma...Justo allí donde existe un parentesco lingüístico resulta imposible en absoluto evitar que, en virtud de *la común filosofía de la*

gramática -quiero decir, *en virtud del dominio y la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas*-, todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos: lo mismo que parece estar cerrado el camino para ciertas posibilidades distintas de interpretación"[45].(Yo subrayo) La relevancia de ese fragmento justifica su reproducción *in extenso*. Compárese con este escrito de Wittgenstein: "Una y otra vez se oye la observación de que la filosofía no hace en realidad ningún progreso, de que nos ocupan todavía los mismos problemas que ocuparon a los griegos. Pero quienes lo dicen no comprenden la razón por la que debe ser así. Esta es que nuestro lenguaje ha permanecido igual a sí mismo y nos desvía siempre hacia las mismas preguntas..."[46].

Como puede apreciarse, nuestra comparación ha girado hasta aquí en torno a aspectos muy generales aunque centrales para la comprensión de los programas y puntos de vista de Nietzsche y Wittgenstein. Mostrar que una comparación tal puede ser iluminadora para la comprensión de ambas obras exigiría como tarea complementaria la consideración detallada de los análisis sobre diversos conceptos y argumentos filosóficos y de los propios criterios para contraargumentar con los que ambos filósofos hacen efectivo sus respectivos programas de "crítica del lenguaje". La idea básica que la hace posible es, en ambos casos, la de la fórmula wittgensteineana: "límites del lenguaje". Aunque, sin exagerar, podríamos haber dicho igualmente nietzscheana. "Solución fundamental...*dejamos de pensar si no queremos hacerlo en la constricción lingüística*, llegamos incluso a la duda de ver aquí un límite como límite. *Pensar racionalmente significa interpretar según un esquema que no podemos rechazar*"[47].

CAROLINA SCOTTO
Consejo de Investigaciones
Científicasy Tecnológicas
de la Provincia de Córdoba
(CONICOR)

NOTAS

1. Entre las excepciones pueden mencionarse el libro clásico de Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher*, el ensayo de Erich Heller, "Wittgenstein and Nietzsche" (en *The importance of Nietzsche*), artículos sobre aspectos específicos, como el de Schacht, "Philosophy as linguistic analysis, a Nietzschean critique", *Philosophical Studies*, vol. 25, entre otros. Destaca, entre la bibliografía, el ambicioso y pormenorizado ensayo de M. Cacciari, *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*.

2. Los calificativos "nietzscheano" y "wittgensteineano" manifiestan adhesiones cuanto menos incómodas: quien pretende reconocerse en la profesión filosófica los rechaza por imposibles -qué podrían significar estas adscripciones como no sea una actitud negativa hacia las construcciones teóricas y hacia la profesión misma?, y quien, por su parte, aprecia como insoslayable la lección de estos filósofos, advierte por eso mismo la paradoja en la que está envuelto si se define como adherente fiel y escrupuloso.

3. *Observaciones* (*Vermischte Bemerkungen*), Siglo XXI, México, 1981, pp. 26-7.

4. *Ibidem*

5. *Ibid.*, p. 28.

6. Un ejemplo de ello es el Prefacio a las *Philosophische Bemerkungen*: "Este libro ha sido escrito para quienes se muestren benévolos con el espíritu que lo anima. Este espíritu es distinto al de la gran corriente de civilización europea y americana, en la que todos nosotros estamos. El espíritu de esta civilización se manifiesta en el progreso, en la construcción de estructuras cada vez más grandes y complicadas; el otro, en una tendencia hacia la claridad y penetración de cualquier estructura que fuera. Aquél quiere captar el mundo por su periferia -en su multiplicidad-, éste, en su centro -su esencia..." (traducción de Alberto Moreno, *Sapientia*, 95 (1970), p. 20.

7. "Wittgenstein et son temps", en *Wittgenstein*, T.E.R., Mauvezin, 1986, p. 225.

8. Esa es la intención del ensayo de Cacciari: realizar un análisis histórico-filosófico que permita revelar la vinculaciones entre producciones culturales diversas (no sólo las estrictamente filosóficas), en el marco de una reconsideración del llamado "pensamiento negativo". Cacciari quiere mostrar la fragilidad e inadecuación de las tradicionales interpretaciones estetizantes e irracionalistas de autores como Nietzsche y Wittgenstein.

9. *Zettel*, 447. "El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión..." (*Investigaciones*

Facultad de Filosofía y Humanidades - U.N.C.
BIBLIOTECA "ELMA K. de ESTRABOU"

Filosóficas, Ed. Crítica, Barcelona, 1988, I, 133).

10. *Observaciones*, p. 35.

11. *Ibid.*, p. 12. Entre tantas cabe reproducir una muy conocida que ilustra, precisamente, la concepción de la filosofía de Wittgenstein: "No hay que erigir un nuevo edificio, o construir un nuevo puente, sino describir la geografía *tal como es ahora*". (*Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, Alianza Ed., Madrid, 1987, V, 52).

12. "Fragmentos sobre el lenguaje", *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974, p. 175.

13. *Op. cit.*, II, 58. Compárese, entre otros, con este fragmento de las *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, I, 127: "El uso incomprendido de la palabra se interpreta como expresión de un *proceso* extraño. (Del mismo modo que uno se imagina el tiempo como un medium extraño o el alma como un ser extraño). Pero la dificultad surge en todos estos casos por *la confusión entre "es" y "se llama"* (yo subrayo).

14. Tal la expresión de Eugen Fink, en *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Ed., Madrid, 1976.

15. *Op. cit.*, p. 90.

16. *Ibidem.*

17. "El último filósofo", *El libro del filósofo*, 150.

18. "Del origen del lenguaje", *El libro del filósofo*, pp. 177-81: *"El lenguaje no es un producto (Werk) consciente, individual o colectivo.* El pensamiento consciente no es posible más que a través del lenguaje..."

19. Cfr. Michel Haar, "Nietzsche et la maladie du langage", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, Nº 4 (1978), pp. 403-17, quien interpreta en sentido pesimista (o más bien escéptico) los aspectos negativos de la tesis de "Verdad y Mentira". Para Haar la tesis principal de Nietzsche es que los signos del lenguaje expresan un código gregario de naturaleza "reactiva" y efectos "vulgarizadores". Cfr. también la mayor parte de los ensayos del volumen dedicado a "Lectures de Nietzsche", en *Critique*, 313 (1973).

20. "Del origen del lenguaje". *El libro del filósofo*, p. 177.

21. "El último filósofo", *El libro del filósofo*, p. 118.

22. *Ibidem*, p. 79.

23. *Ibidem*, p. 171.

24. La expresión pertenece a Nietzsche: "...caemos en un grosero fetichismo cuando adquirimos conciencia de las premisas fundamentales de la metafísica del lenguaje, es decir, de la razón. El lenguaje ve por todas partes, en sus orígenes, agentes y acciones...La *razón* en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Yo creo que no nos desembarazamos de Dios porque aún creemos en la gramática.." ("La *razón* en la filosofía", 5, de *El crepúsculo de los ídolos*).

25. *Humano, demasiado humano*, I, 11.

26. *Ibidem*, I, 9. También en los *Fragmentos Póstumos*, 1887-88, 9(40): "Que las cosas tengan una *constitución en sí mismas*, abstracción hecha de toda interpretación y de la subjetividad, es una *hipótesis perfectamente ociosa...*". Entre los numerosos textos en los que Nietzsche expone sus críticas al pensamiento metafísico, se puede citar: "Me parece importante desprenderse del *todo* (All) de la unidad, de una fuerza y de un absoluto cualquiera; no se podría impedir tomarlo por instancia suprema y bautizarlo Dios... lo que hemos ofrecido a lo desconocido y a la totalidad, recuperarlo para lo más próximo, para lo que es nuestro...El todo aportará siempre con él los viejos problemas..." (*Op. cit.*, 1885-87, 7(62)).

27. *Investigaciones Filosóficas*, I, 126.

28. *Humano, demasiado humano*, 31.

29. *Ibidem*, 2.

30. *Ibidem*, 617.

31. *Cuaderno Azul*, Ed. Tecnos, Madrid, 1984, p. 46.

32. *Humano, demasiado humano*, "El viajero y su sombra", 16. Wittgenstein dice algo similar:"Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianidad". (*Inv.* Fil., I, 129).

33. *Op. cit.*, 2.

34. *Ibidem*; emplea también la expresión "filósofo convaleciente".

35. En un interesante artículo de M. Williams, "Trascendence and return: the overcoming of philosophy en Nietzsche and Wittgenstein", *International philosophical quarterly*, 28 (1988), Nº 4, pp. 403-19, se comparan las críticas de ambos filósofos a la metafísica y se analiza la común metáfora de la enfermedad y la filosofía como terapia. La autora señala que mientras Nietzsche propone una "superación" de lo

ordinario, Wittgenstein pensaba su crítica como un "retorno".

36. "El trabajo en filosofía es...en gran medida, el trabajo en uno mismo, en la propia comprensión. En la manera de ver las cosas". (*Observaciones*, p. 38.) También: "La enfermedad de una época se cura mediante una transformación del modo de vida de las personas, y la enfermedad de los problemas filosóficos sólo podría curarse mediante un modo de vida y pensar transformados, no por una medicina que inventara algún particular". (*Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, II, 23.)

37. *La gaya ciencia*, 372.

38. *Ibidem*, 355.

39. *Investigaciones filosóficas*, I, 415.

40. *La gaya ciencia*, 354.

41. *Ibidem*.

42. *Sobre la certeza*, 475.

43. *La gaya ciencia*, 354.

44. El filósofo se convierte en un interrogador de "ídolos": filosofar con el "martillo" -tal la consigna de *El crepúsculo de los ídolos*, equivale a preguntar por el sentido. El nihilismo sería el efecto del progresivo vaciamiento de sentido de un conjunto de valores.

45. *Op. cit.*, I, 20.

46. *Observaciones*, p. 36.

47. *Fragmentos póstumos*, 1885-87, 5(22) y 6(13).