La crítica del lenguaje en Nietzsche

JUAN JOSE ORTEGA DEL BLANCO

Limitándonos al primer período de su obra, es decir desde *El nacimiento de la tragedia* (1869) a *Humano, demasiado humano* (1878), podríamos afirmar que el movimiento de la crítica en Nietzsche tiene una doble función. Por un lado hace inviable e innecesario el recurso filosófico de la fundamentación, poniendo de manifiesto toda una pluralidad de ocultos mecanismos sobre cuyo encubrimiento se había constituido, no sólo la filosofía, sino el conjunto de la cultura occidental. Por otro lado, su filosofía persigue liberar al pensamiento de hipócritas representaciones que no tienen otro fin que el de someter la acción humana a determinadas pautas de conducta. Nietzsche vio en el arte el camino para tal liberación. Su filosofía es compleja porque su objeto lo es también. La crítica a la cultura que él quiso llevar a cabo precisaba de un dispositivo especial, este dispositivo es el del *pluralismo perspectivista*; sin él el ejercicio del desenmascaramiento no sería posible. Sólo la lectura múltiple de un objeto permite desnudarlo en su esencia, impidiendo su ocultamiento y posibilitando, en definitiva, una visión íntegra de aquél. Ahora bien, el perspectivismo en Nietzsche tiene una consecuencia fatal: su circularidad. En este sentido la crítica de Nietzsche es una crítica *nihilista*, ya que no sólo no nos orienta en la *acción*, sino que nos dificulta la *visión* al negarnos la posibilidad de un punto de vista privilegiado.

Su *crítica del lenguaje* no puede ser desvinculada de este mecanismo y sin embargo funciona al interior del mismo de un modo peculiar. Por un lado no sobrepasa el hecho de constituir una perspectiva más dentro de la pluralidad de resortes críticos, pero por otro opera como el elemento teorético (o metacrítico) que los justifica sin llegar por ello a constituir un verdadero fundamento filosófico. Es así como su crítica del lenguaje entra a formar parte del ámbito de las llamadas teorías del conocimiento. En la medida en que Nietzsche se plantea críticamente el problema del conocimiento se hace deudor de una tradición, ligada, en su caso, a Kant y a Schopenhauer especialmente.

1. Nietzsche crítico de Kant

El intento kantiano de sentar sobre nuevo suelo el principio de causalidad se halla ligado a la necesidad de constituir un sujeto responsable del mismo. El "Yo", unidad última de síntesis de "todas mis representaciones", acaba siendo un incondicionado tan necesario como el espacio, el tiempo y la causalidad misma. El precio que por ello debe pagar la *Crítica de la razón pura* es el de la exclusión del sujeto empírico (o psicológico como le llama Kant) como cimiento último del conocimiento racional. De cara a su legitimidad, los afectos, las pasiones, las emociones, los intereses, etc., de los hombres no podrán intervenir al interior del mecanismo cognoscitivo, en todo caso podrían constituir un nuevo objeto de estudio (el kantismo está abierto epistemológicamente a la construcción de nuevos territorios de saber). Esta escisión constituye la raíz misma del saber moderno. Nietzsche tampoco es ajeno a ella, aunque fuera él el primero en denunciarla. ¿De qué modo la denunció y la redujo a *falacia* del conocimiento? Su crítica metafórica del lenguaje intenta mostrar que lo que antecede a la exposición de la intuición pura de las formas del espacio y del tiempo es una humana demasiado humana *intención*: "De nobis ipsis silemus"; tal como comenta E. Trías (1) estas son las primeras y enigmáticas palabras que pueden leerse al comienzo mismo de la *Crítica de la razón pura*. De qué modo tan distinto se expresaba Nietzsche: como si la razón pudiese eludir el enigma. Lo enigmático constituye el suelo y el fundamento sobre el que aquélla se levanta. Si lo que la razón pretende es conocer el objeto en sus verdaderas dimensiones, dada la pluralidad de patrones de medida, quién y con qué derecho puede asegurarnos que éste es el verdadero patrón y aquel otro el falso. Lo que llamamos dimensiones reales del objeto están puestas ya en el patrón elegido. Lo que Nietzsche discute a Kant es el estatuto de validez que poseen las condiciones puestas por éste al conocimiento, su pretensión de que espacio, tiempo y causalidad funcionen como condiciones incondicionadas: "El tiempo, el espacio y la causalidad no son más que *metáforas* del conocimiento con las que interpretamos las cosas"(2). Los esquemas perceptivos espacio-temporales, el conjunto de operaciones "mensurantes", la lógica y el "Yo" kantiano constituyente del mundo son, por tanto, *ficciones* lingüísticas provinientes de la actividad metafórica (inconsciente) del hombre. La posición escéptica desde la que Nietzsche argumenta no se mantiene, sin embargo, a título de impedir el conocimiento, prueba de ello son obras como las *Consideraciones intempestivas* (en especial la segunda de ellas) o *la genealogía de la moral*. Nietzsche no niega la posibilidad del conocimiento, sino las falsas seguridades que éste se da a sí mismo. Lo que él quiere demostrar es que toda seguridad es una ficción (de ahí su posición heraclitea, que afirma el carácter inseguro del mundo) necesaria para alguien o algo, es decir, *interesada*. Este carácter de necesidad es, precisamente,

mente, lo que hace posible el conocimiento. La pregunta crucial sigue abierta: respecto a qué o a quién podemos conocer si negamos el sujeto trascendental. Curiosamente en el contexto del texto antes mencionado escribe Nietzsche:siendo el cognoscente un "mensurante" "entonces se impone la pregunta: ¿cómo surgió tal ser mensurante?"(3). Con ello se nos indica que el auténtico problema de la filosofía no es tanto el de plantear el problema metafísico de la fundamentación del conocimiento (o incluso del mundo), ya que éste puede ser minado fácilmente mediante argumentos escépticos; lo decisivo es siempre la voluntad, la acción, el interés y en general todo aquello que es inherente al *sujeto empírico*. El sujeto lógico no es para Nietzsche más que un sujeto empírico encubierto. Por ello, en lo que respecta al lenguaje conceptual, lo que interesa no es su valor formal abstracto (ficticio) sino la *voluntad de poder* —concreta y determinable— de la que emergen los conceptos, en la medida en que éstos imponen una dirección y un destino (thelos) a la acción humana. De ahí también la necesidad de una *genealogía del concepto* que, a la vez que resuelva el problema de el desde dónde, permita decidir acerca del *valor moral* inherente a todo concepto, sin que esto suponga, para el sujeto que realiza la crítica, una vinculación en términos de resolución positiva que re-orientase de nuevo el conocimiento obtenido y le impusiese una nueva dirección. A la vez que crítico de Kant, Nietzsche es también crítico de Marx. Precisamente, dada la inconsciencia de la que parte la actividad metafórica del hombre, y en tanto que la voluntad es también un concepto, todo conocimiento de ella derivado sufrirá el mismo destino que el "Yo": la indeterminabilidad, la provisionalidad, la "consumación del nihilismo", por utilizar la expresión de J. Habermas (4). Teniendo en cuenta que Nietzsche evita siempre el escepticismo, esta indeterminabilidad (ausencia de origen e imposibilidad consecuente de deducir un fin) no supone otra cosa que una potencialización del conocimiento (5), de ahí que Habermas tenga razón al afirmar que en realidad "Nietzsche no sobrepasa el planteamiento kantiano, sino que primero lo prolonga con la crítica del lenguaje, y luego, con un viraje peculiar, la radicaliza"(6).

2. La crítica del lenguaje

¿Cómo llegó Nietzsche a ella? No hay que perder de vista el horizonte filológico del que procedía. Cuando en un período posterior definiera a la filosofía como "filología de filologías" no haría sino constatar el hecho de que fue él el primero en hacer de la filología un instrumento de reflexión crítica. Desde luego fue Schopenhauer quien le proporcionó los elementos básicos en torno a los que articular su reflexión. Schopenhauer había consolidado, una vez más en la historia del pensamiento moderno, la ruptura de la identidad entre las palabras y las cosas. Los conceptos (Begriffe) en tanto que aparecen como compendio (Inbegriff) de los infinitos casos individuales que presenta la intuición empírica, indican ideas

generales ajenas a la intuición originaria (7). Los conceptos son, de este modo, mera representación (apariencia) respecto al fenómeno originario y verdadero de la voluntad. Para Schopenhauer los conceptos son representaciones ideales fijadas en el léxico. Pero el hecho de que se limitara a permanecer en el plano ontológico de esta discusión sin indagar más allá del significado fijado por el uso en las palabras, supuso la renuncia a la investigación de la empiricidad del signo (su génesis y desarrollo). Lo que Schopenhauer nunca se planteó fue la cuestión de *cómo* se genera un concepto, aunque de algún modo su epistemología lo posibilitara. Quizá el hecho de que Nietzsche procediera del ámbito de la filología clásica alemana, en la que la investigación de las etimologías jugaba un papel sin duda importante, le llevara a percatarse de esta exclusión o ausencia operada por Schopenhauer, de suerte que este descubrimiento le condujera a un replanteamiento global de sus supuestos, haciendo posible así una nueva revisión y puesta a punto de la tradición crítica. A ello quisieramos dedicar unas líneas.

En su lección inaugural titulada "Homero y la filología clásica", pronunciada el 28 de mayo de 1869, Nietzsche afirmaba, invirtiendo una célebre frase de Séneca, que "*Philosophia facta est quae philologia fuit*"(8). Sumergido como estaba por aquellos años en la filosofía de Schopenhauer, y como un gesto de rechazo a la filología clásica, de la que cada vez se distanciaba más, atisbó un proyecto de investigación que tuviera como tarea la de "captar lo individual y diferenciarlo netamente" (9). Así, proponía que conceptos tales como "lo lírico", "lo épico", "lo griego", "lo bueno", "lo bello", "lo clásico", etc., en tanto que en relación a la filología como ciencia soportaban pretensiones de "validez y ejemplaridad universal" debían ser remitidos al contexto que los vio nacer y contrastados con los testimonios reales que se conservan. Sólo de este modo podremos llegar a "una comprensión cabal" de lo que es "lo bello", "lo bueno", etc. para los griegos, y, en general, para cualquier cultura, evitando falsas extrapolaciones —como las cometidas por Hegel y los románticos alemanes—. Este texto nos constata el hecho de que Nietzsche no desligó, desde el comienzo mismo de su reflexión, la investigación de los conceptos de su localización espacio-temporal. El significado de un concepto ha de remitirnos a la "visión de conjunto" (Weltanschauung) de un determinado contexto cultural, nunca a una cosmovisión apriorística que permita su aplicación indiscriminada a contextos culturales que le son ajenos y extraños, tal como acontecía con el historicismo alemán -en particular con Hegel. Nietzsche había observado que era precisamente el lenguaje el que garantizaba este tipo de falsificaciones de las condiciones históricos-factuales. Era a través de los conceptos como se había impuesto, por ejemplo, algo tan falaz como la *finalidad* en la historia de la humanidad o en la naturaleza en las ciencias históricas o naturales. El lenguaje, por tanto, debía ser objeto de crítica, sobre todo en lo que respecta a su aspecto conceptual. La "lógica del concepto" precisaba de una respuesta coherente. ¿Por qué el concepto? El efecto per-

nicioso del concepto radica en su pretensión de universalidad, en *creer*, por ejemplo, que cuando distintos pueblos y tradiciones hablan o se refieren al amor se están refiriendo a una misma cosa: el Amor. Un filólogo que pretenda reconstruir o analizar a través de la historia de la literatura, ponemos por caso, el papel que ha jugado el amor —en un autor, en un pueblo, en una civilización, etc.—, si parte de esta creencia o suposición que unifica a priori bajo una idea este pluriforme sentimiento humano, no hará sino buscar los aspectos que corroboren su idea inicial, haciendo caso omiso de aquello en lo que pudiera haber indicios de contradicción o diferencia, imponiéndole así, a la comprensión de su objeto (el autor, el pueblo, etc.), un *sentido* que le es extraño y ajeno, al no haber respetado el *significado* inherente a la particular Weltanschauung que ha examinado. Ello ilustra hasta qué punto la crítica del lenguaje es indisociable de la *crítica histórica* que Nietzsche desarrollará a lo largo de los años posteriores a 1874, en que aparece *Sobre el beneficio y daño de la historia para la vida*. El ejemplo permite también atisbar su crítica posterior al cristianismo y a la metafísica como fenómenos análogos.

A lo largo de los años 1870-72 Nietzsche profundizó en estos problemas. Los escritos de este período son, a veces esquemas y borradores que ocuparon una buena extensión de su producción. Por fin, en el año 1872, surge la idea de un *Libro para filósofos* (Philosophenbuch), que incidía de un modo peculiar en el problema del lenguaje. En su conjunto, aunque cabe destacar esa "memoria", como él la llamaba, titulada "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", que permaneció inédita al igual que el resto del libro que la incluía, puede decirse que Nietzsche pretendía resolver los problemas teóricos ya planteados en *El nacimiento de la tragedia*. En ambos casos el objetivo perseguido es común: plantear un tipo de reflexión teorética que asumiese el destino de lo particular y lo concreto así como los supuestos "metafísicos" sobre los que sustentarse: la "metafísica de artistas". Una "metafísica de artistas" no es otra cosa que la "justificación" del mundo como "fenómeno estético" (10). El mundo, ignoto (gratuito) en su origen, se desenvuelve en un perpetuo devenir contradictorio en el que los hombres desarrollan una *acción* que tiene lo *imaginario* por origen y meta. La razón humana procede, a su vez, de esta actividad simbólica o imaginaria y, aunque pretenda negar su origen, su obstinación no hará sino constatarla. Nietzsche no reconoce el papel *mediador* de la razón ya que todo el conjunto de justificaciones y autojustificaciones que ella desarrolla tiene por origen y fundamento el *olvido* y menosprecio de una verdad anterior a ella: la de su origen verdadero. Este "olvido" convierte a la razón y a todo cuanto de ella se deriva en una *ficción*. La "metafísica de artistas" apunta así a un doble sistema de crítica a la razón: por un lado al aspecto psicológico ligado al hecho del "olvido", como fenómeno histórico y moral, por otro al incidir en el aspecto imaginario de la razón, en la raíz lingüística que la hizo posible. Sin el lenguaje el "sueño de la razón" no hubiese

sido posible. Ahora bien, ¿cómo investigar histórica y teóricamente este hecho del lenguaje sin introducir los esquemas de la razón cuando ésta ha convertido al lenguaje mismo en el instrumento de su expresión hasta el punto de hacerlo casi converger con ella? "El filósofo prisionero de las redes del *lenguaje*" (11). El filósofo está condenado a *repetir* trágicamente los esquemas conceptuales que está negando. El joven Nietzsche esteta y escéptico negará la validez trascendental de su crítica del lenguaje propia. Más cerca del drama wagneriano de lo que él creyera se imaginaba que del ocaso de la razón, autodestruida en su afán crítico, surgiría un "re-nacimiento" (12) de la tragedia, de la actividad estética, que renovaría (o podría renovar) las relaciones culturales. Nietzsche no tardaría en advertir esta ilusión; de ello dan prueba las obras posteriores. En cualquier caso lo que la crítica del lenguaje intenta constatar es la imposibilidad de la existencia de un conocimiento verdadero "en sí" y, consecuentemente, de la verdad "en sí" y el modo como se accede a ella. En la medida en que su crítica repite el "instinto de verdad", inherente a todo conocimiento, ésta se niega a sí misma para devolvernos a la diferencia originaria de la que participa toda auténtica actividad metafórica o artística.

Para dar cuenta de este mecanismo vamos a ocuparnos de un problema que Nietzsche tuvo que plantearse como filólogo y que resolvió satisfactoriamente como filósofo (quizá por ello le dedicó tan pocas páginas); se trata del problema del origen del lenguaje.

2.1. El problema del origen del lenguaje.

Nietzsche llegó a este problema desde dos perspectivas distintas: como filólogo desde el aspecto más ligado a la empiricidad del lenguaje, cuyo origen suele ser explicado desde el hecho del sonido y del gesto como comportamientos inicialmente psicofisiológicos. En las notas para "Homero y la filología clásica" encontramos este curioso texto: "la filología ...es...ciencia de la naturaleza en la medida en que se esfuerza por sondear el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje"(13). La perspectiva filosófica o crítica es la que permite situar los alcances o límites así como los supuestos sobre los que se sitúa aquella indagación "natural" del lenguaje. La tensión entre estas dos perspectivas constituye uno de los núcleos centrales de la obra de Nietzsche.

Ya en "La visión dionisíaca del mundo" y en *El nacimiento de la tragedia* había planteado la cuestión de la duplicidad empírico-trascendental como algo de cuya solución dependían en buena medida la validez de las tesis, entonces escandalosas, allí expuestas acerca de lo *apolíneo* y lo *dionisíaco*. La filosofía de Schopenhauer medió en esta discusión. La "voluntad" aplicada al problema del lenguaje permite vislumbrar que tras los fenómenos psicofisiológicos que acompañan al lenguaje humano y que lo hace determinable como un fenómeno de "evolución natural", por ejemplo, persiste lo esencial: el principio de causalidad, que

exigía como requisito de objetividad su propia determinabilidad empírica para evitar, de ese modo, caer en la vaciedad de la filosofía especulativa. La voluntad reunía esta doble condición de abstracción y concreción y, según Schopenhauer, podríamos encontrarla no sólo en el hombre, sino en el resto de la naturaleza. Cuando Nietzsche escribió que "no queda más remedio que considerar el lenguaje como producto del instinto, tal como sucede con las abejas, las hormigas, etc." (14) estaba, sin duda, apoyándose en su maestro, sólo que había sustituido la palabra "voluntad" por "instinto" (impulso inconsciente hacia la vida). Este aparente biologismo casi darwinista de muchos de sus aforismos debe ser matizado (contextualizado). Para Nietzsche el hombre se diferencia del animal porque produce símbolos desde la inconsciencia; símbolo significa para él "una copia completamente imperfecta, 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 consciencia clara" (15). En este contexto Nietzsche habla de "comprensión instintiva" lo que indica que lo instintivo para él supera los estrechos márgenes de lo biológico. En realidad la tesis que aquí se esconde es la de la 'muerte del sujeto' de conocimiento (M. Foucault), la idea de que el hombre no posee una facultad innata con la que expresar de un modo "natural" las cosas, sino que ésta es un resultado del lenguaje (y, por tanto, histórico). Precisamente la importancia del plantear y discutir el problema del origen del lenguaje (un problema filológico en principio) radica en que desde él Nietzsche puede combatir la fundamentación que la razón moderna se da a sí misma. Sin embargo la filosofía de Nietzsche ofrece dos respuestas, en apariencia distintas, a este problema según se considere su crítica del lenguaje o su "metafísica de artistas", como ahora veremos.

Del origen del lenguaje se ha dicho que es "thései" o "physei", naturaleza o convención, o bien "si el elemento sonoro depende del contenido conceptual", tal como ocurre en lugares tópicos como el *Crátilo* de Platón o *El origen de las lenguas* de Rousseau. En el caso de Platón se "presupone un lenguaje anterior al lenguaje" y Rousseau "creía que era imposible que las lenguas hubieran podido formarse con medios puramente humanos", lo que desplaza la discusión a saber si el lenguaje proviene "del espíritu humano o si es un don inmediato de Dios". El problema mítico-religioso que se introduce en el Antiguo Testamento es el de la nominación (de animales, objetos, etc.), pero "el lenguaje en cuanto tal se daba por supuesto. Los pueblos guardan silencio sobre el origen del lenguaje; no conciben el mundo, los dioses y los hombres sin él" (16). Este "pudenda origo" sobre el que tanto insistirá Nietzsche a lo largo de su obra, es el elemento psicológico causante del ocultamiento de todo indicio que pudiera dar cuenta del remoto origen del lenguaje. Precisamente es este ocultamiento de sus fuentes reales lo que impide aceptar la idea de un proceso de desarrollo abstracto del lenguaje hacia formas más complejas que dieran cuenta de su conceptualización. Si la explica-

ción del origen viene dada por el mito, mítico es también el proceso de abstracción del lenguaje por el hecho de partir de un origen irreal. Toda explicación del lenguaje presupone ya un lenguaje constituido y el hecho de apelar a instancias terceras tales como Dios, el Sujeto, la Razón o, incluso, el Lenguaje mismo (entendido como entidad autónoma y persistente) no altera para nada la raíz del problema: Dios, Sujeto, Lenguaje son ante todo palabras, "metáforas del conocimiento".

A pesar de todo ¿se puede plantear la cuestión del origen? El origen del lenguaje viene dado en el mito, sin embargo el *pudor* que todo mito encierra constituye un *síntoma* que apunta a una realidad (y no ya a una ficción). Por realidad se entiende lo que puede ser determinado espacial y temporalmente y que por añadidura produce o puede producir algún efecto. Pues bien, el problema del origen del lenguaje constituye un falso problema, ya que, por remoto no puede inscribirse ni en el espacio ni en el tiempo y de cuya constitución, por sí misma, no puede derivarse ningún efecto (17): en sí mismo el lenguaje no es nada y en mano (o en boca, para ser preciso) de los hombres no es más que un instrumento. De qué instancia se predica dicho instrumento: de aquello de lo que tenemos constancia: la voluntad. Pero al determinar dicha instancia podremos averiguar simultáneamente las envolturas en las que se encubre y de las que se sirve: mitos, religiones, conceptos, etc. Lo que nos revela la crítica del lenguaje es la necesidad de una crítica más profunda, mejor dicho, no ya de una "crítica", sino de toda una "ciencia de la naturaleza". Si con la crítica del lenguaje la filología se convierte en filosofía, con la genealogía la filosofía retorna al terreno filológico, este es el sentido del texto inicialmente citado en este apartado. El genealogista no se entretiene en disquisiciones teóricas acerca de las condiciones de posibilidad de su objeto, sino que lo aborda directamente desde su propio estatuto de verdad. Desde un análisis distinto S. Kofman viene a corroborar esta tesis cuando apunta que la solución al problema del origen del lenguaje en Nietzsche es el de la "indigencia" o falta de medios, puesto que la consciencia no se desarrolla más que "bajo la presión de la necesidad vital /besoin/ de comunicar" (18). La necesidad es anterior a la consciencia y la determina, la consciencia está al servicio de la necesidad, que aparece ligada a la voluntad. Pero la necesidad rige también para el lenguaje; si los primeros símbolos son inconscientes y arbitrarios, igualmente arbitrario sigue siendo el lenguaje cuando éste alcanza niveles superiores de complejidad, y la convención lingüística (el acuerdo sobre el significado o sentido de uno u otro símbolo) no añade un ápice a la racionalidad; el acuerdo se produce de un modo inmediato e inconscientemente (en función de las necesidades crecientes de los hombres); la teorización o reflexión racional sobre este aspecto es siempre muy posterior al momento —legendario— de su constitución. Este hecho produce una relativa "neutralización" del fenómeno de la lengua (habría que decir de las lenguas o idiomas), al ser conocida por la totalidad de la comunidad

que la habla; esta neutralidad desaparece con el "uso", en la medida en que es la voluntad la que impone y determina el sentido (19). El lenguaje es siempre arbitrario y lo que importa de él, tal como afirma Nietzsche, es su "instinto". De ahí que llegase a afirmar que el "instinto" supone "el problema propio de la filosofía" (20), siendo el problema de la genealogía su determinación y "valoración". Ahora bien, en los años 1872-74 Nietzsche no hablaba aún de "genealogía", aunque el proyecto estuviera ya apuntado bajo la difusa terminología de "crítica psicológica". Pero no se ha de olvidar que son los designios del arte bajo los que el joven profesor se movía: su "metafísica de artistas", cuyo objeto es el de liberar la mirada artística y hacer valer el derecho a la ilusión, al mito, a la mentira y a todo cuanto haga posible la *expresión* de sus intuiciones. La necesidad vital de comunicar aparece como uno de los elementos esenciales (inherentes) al arte, sin tener por ello que atenerse a normas y cánones impuestos por otros bajo el pretexto de "verdad y ejemplaridad". El apartado que sigue a la feroz crítica a la verdad en su "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" es bien significativo: una crítica lúcidamente teórica que se condena a sí misma a mera expresión metafórica, a perecedera expresión artística, como toda ciencia y conocimiento humano. Quizá la seducción que Nietzsche ejerce sobre nosotros radica en este *quid*: el de unir la lucidez crítica a una expresividad dramática, desesperanzada y desconsoladora que se sitúa, estratégicamente, en los márgenes de la cultura, en los márgenes del Ser sin llegar por ello a un No-Ser. La cuestión no radica en "ser *o* no ser", sino en ser *y* no ser. El gesto nihilista de autocrítica en Nietzsche no es sino una argucia ya que la negación de una perspectiva tiene como consecuencia la introducción de otra nueva, al "Philosophia est quae Philologia fuit" le sigue un: "la filosofía es filología de filologías"; a la afirmación "nada *existe*, nada es" le sigue: "todo deviene, todo es representación" (21), y al nihilismo la ilusión de construir una cultura superior. Sin embargo el círculo es fatal e inevitable: a la imposibilidad de concluir le sigue la necesidad de recomenzar.

NOTAS

(1) TRIAS, E. "De nobis ipsis silemus" en *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, pág. 18.

(2) NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974, pág. 65.

(3) Ib. pág. 54; cfr. circa.

(4) Cfr. J. HABERMAS, "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche" en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1982, págs. 43-44.

(5) Cfr. F. MASSINI, "Por una filosofía de los extremos" en ECO, Rev. de la Cultura de Occidente, Bogotá, Buchholz, 1969, t. XIX, págs. 584-594.

(6) HABERMAS, J. op. cit. pág. 51.

(7) Cfr. SCHOPENHAUER, A. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, Aguilar, 1980, págs. 162-3.

(8) NIETZSCHE, F. "Homero y la filología clásica" en *Obras Completas* (5 vols.), Buenos Aires, Prestigio, 1970, vol. 5, pág. 300

(9) Cfr. ib. pág. 295.

(10) NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, p. 66.

(11) NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo* cit. p. 58.

(12) Para una exposición detallada de esta crítica vid. HABERMAS, J., op. cit. pp. 31-59, cuyos contenidos no quisiéramos repetir. Diferimos de Habermas en que éste no se atiene al contexto en que dicha crítica fue producida por Nietzsche, contexto que de ser tenido en cuenta introduciría importantes matizaciones en la interpretación de Habermas. En el prefacio a la segunda parte de *Humano, demasiado humano* Nietzsche alude al carácter escéptico de su crítica del lenguaje, aptitud que reaparece también en el período final.

(13) Ib. p. 175. Los puntos suspensivos son de Nietzsche.

(14) Ib. p. 178.

(15) NIETZSCHE, F. "La visión dionisíaca del mundo"en *El nacimiento de la tragedia* cit. p. 248.

(16) Cfr. NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo* cit. pp. 177-181.

(17) Al respecto vid. M. FOUCAULT "Nietzsche, la Genealogía, la Historia" en *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1978, pp. 7-29.

(18) Cfr. S. KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Galilée, 1983, p. 57 (vid nota).

(19) Cfr. DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 10 y ss., 80 y ss., 107 y ss.

(20) Cfr. NIETZSCHE, F. *El libro del filósofo* cit., p. 178.

(21) Cfr. NIETZSCHE, F. *Obras completas* cit. vol 4, p. 53. El texto anterior pertenece a *Más allá del bien y del mal*.