

NIETZSCHE Y LOS LIMITES DEL LENGUAJE: LA FUERZA DEL INSTINTO.

Luis E. de Santiago Guervós
Universidad de Málaga

RESUMEN

La concepción del joven Nietzsche sobre el lenguaje es esencial para comprender la evolución de su proyecto filosófico. Hasta hace muy poco se ha prestado poca atención a su forma de entender el lenguaje. Este trabajo explica el “giro lingüístico” de su filosofía y su posición crítica de las pretensiones filosóficas tradicionales sobre la verdad y el conocimiento, especialmente sus indagaciones sobre el origen del lenguaje. En sus primeras consideraciones juega un papel muy importante lo inconsciente y el instinto como el núcleo más íntimo de un ser. Es decir, las formas del lenguaje están preparadas ya en la organización inconsciente del ser humano.

ABSTRACT

The Nietzsche's early view on language is essential for understanding the evolution of his philosophical project. Until quite recently little attention has been given to his conception of language. This paper explains the significant “linguistic turn” of his philosophy and his critique position of traditional philosophical pretensions of truth and knowledge, especially his explorations into the origin of language. In his early account of language plays a part very important the unconscious and the instinct as the innermost kernel of a being. That is, the forms of language lie as ready made in the unconscious organization of human beings.

La obra y el pensamiento de Nietzsche han sido sometidos con inusitada violencia a todo tipo de interpretaciones, generando los mil rostros que ofrece hoy en día la singular filosofía de un autor que ha marcado, en muchos aspectos, las pautas de reflexión para el pensamiento en un momento tan sombrío, como el actual. No podía ser de otra manera frente a un texto dominado por la fragmentación y el hermetismo. Sin embargo, hasta hace muy poco tiempo, se había prestado escasa atención a uno de los aspectos más importantes de su pensamiento, sin el cual su filosofía es ininteligible: nos referimos a su reflexión radical sobre el lenguaje¹. Para comprender sus escritos de madurez y, sobre todo, su crítica a los problemas tradicionales de la metafísica y epistemología, es imprescindible contar con la guía hermenéutica de su concepción del lenguaje en los primeros escritos, como “hilo conductor” (*Leitfaden*) de la tarea deconstructiva de su filosofía. Aquí radica una de las claves nietzscheanas para desmitificar las pretensiones de la filosofía sobre la verdad y el conocimiento, especialmente su fe en el valor de los conceptos y en la naturaleza representativa del lenguaje. En este trabajo nos limitaremos a esbozar los primeros intentos del joven Nietzsche por articular un nuevo paradigma lingüístico que permita liberar a la filosofía de sus ancestrales ataduras.

El filósofo atrapado en las redes del lenguaje.

Cuando nos acercamos a la obra de Nietzsche, lo primero que nos llama la atención es su estilo y su lenguaje. A menudo no se sabe lo que quiere comunicarnos. Encontramos por doquier paradojas, contradicciones, metáforas, hipérbolos etc. que nos ayudan poco o nada a una comprensión clara, lógica e inequívoca de sus ideas. Estamos frente a un discurso que puede ser «para todos o para nadie», como reza el subtítulo de *Así habló Zaratustra*. Tampoco su estilo nos permite un acceso fácil a su pensamiento, pues sus ideas no son las piezas fosilizadas de un sistema, sino intensas vivencias. Como dice el propio Nietzsche: «El estilo debe demostrar que uno *Cree* en sus ideas, que no sólo las piensa, sino que las *vive*»². Se exige, por lo tanto, un gran esfuerzo y atención para *descifrar* lo que el autor nos quiere decir. Ahí están sus innumerables aforismos que deben ser continuamente sometidos al duro «arte de la interpretación», porque «un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya ‘descifrado’ por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la misma»³. En ellos se insinúa más que se dice, se habla más con imágenes que con palabras, como si las palabras fuesen ese gran obstáculo que quiebra y limita la libertad de expresión de un pensamiento que ha declarado la guerra al lenguaje

1 Entre las monografías dedicadas al tema del lenguaje en el pensamiento de Nietzsche hay que destacar el reciente ensayo de Enrique Lynch: *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. [Barcelona, Destino, 1993].

2 K.S.A., [1882] 10, 1 [109], p. 39. (Citamos con estas siglas las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, en 15 vol. editada por G. Colli y M. Montinari. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1967-77). En términos parecidos se expresa en *Ecce Homo* (trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982), cuando afirma que «se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia», p. 57. (Utilizaremos en el texto las traducciones de Andrés Sánchez Pascual, de Alianza Editorial, para aquellas obras de Nietzsche que han sido traducidas, citando sólo el título de la obra y la página.)

3 *Genealogía de la moral, Prólogo*, p. 26.

conceptual heredado, «necrópolis de las intuiciones», en el cual el filósofo se encuentra atrapado: «El filósofo atrapado en las redes del lenguaje»⁴.

Todo esto no son más que *síntomas*, que nos sitúan en una importante encrucijada y nos permiten, al menos, comprender lo que Nietzsche dijo y lo que no pudo decir, es decir, comprender esa tensión interna de su *pathos* expresado en signos y en un ritmo (*Tempo*) frenético. Aquí nace, desde el principio, lo que podríamos llamar la otra «tragedia lingüística» de Nietzsche: querer expresar su *pathos* filosófico mediante un lenguaje enfermo, esclerotizado y sin vida, consciente, al mismo tiempo, de que no es posible colocarse fuera del mundo para juzgarlo, porque, como indica Eugenio Trias, «no hay modo de salir de los grilletes del mundo, que son lingüísticos». Por eso, los recursos lingüísticos y la gramática engañadora no le prestan un medio adecuado de expresión y se ve forzado a formular sus pensamientos en un marco *inauténtico*, pues como él mismo dice sus «palabras sangran»⁵, porque todas sus palabras son palabras vividas, profundas, íntimas. Nietzsche siempre se lamenta. Unas veces porque desde el principio no se pudo permitir «un lenguaje propio»⁶ para expresar sus intuiciones y su discurso intempestivo, otras veces porque necesita «filosofar con el martillo» para romper la coraza que supone todo lenguaje para el pensamiento y para poder decir lo que nunca antes ha sido dicho. Es posible quizás que no haya habido otro filósofo, ni antes ni después de Nietzsche, que se haya sentido tan amenazado por el lenguaje, al que considera el mayor obstáculo para el pensamiento y al que hace culpable de todos los errores que ha cometido hasta ahora la razón en medio del desvarío de los conceptos generales. «Por doquier -dice en *Richard Wagner in Bayreuth*- el lenguaje está enfermo, y la opresión de esta monstruosa enfermedad pesa sobre todo el desarrollo humano. El lenguaje ha debido de recorrer toda la escala de sus posibilidades para abarcar el reino del pensamiento, es decir, de lo justamente opuesto al sentimiento, alejándose de esa forma de las fuertes manifestaciones del sentimiento, que en los orígenes se podía expresar en toda su sencillez...El lenguaje se ha convertido por doquier en una fuerza en sí que ahora aferra con brazos espectrales a los hombres... apresados por la locura de los conceptos generales...Así la humanidad añade a todos sus dolores el sufrimiento de la *convención*, es decir, concordar en palabras y acciones, pero no en sentimientos»⁷.

A pesar de esa satanización del lenguaje conceptual, Nietzsche nunca renunció a crear un nuevo «paradigma lingüístico»⁸ que abriese niveles de significación e inteligibilidad fuera de nuestra esfera normal de discurso, a fin de que se hiciese audible la parte de silencio que todo discurso lleva consigo y se denunciase el pliegue gramatical de nuestras ideas. Nietzsche tiene que inventarse su propio lenguaje, crear nuevas palabras, es decir, intentar decir, sin simplificarla, la plurivocidad de la vida, expresando su multiplicidad pulsional para dar a entender la complejidad originaria. Por eso, tratará

4 K.S.A., (1872) 7,19[135], p.463. En otros textos habla del lenguaje como «prisión» (*Gefängnis*) del filósofo y del pensamiento humano. Cfr. K.S.A., *Morgenröthe*[1881], 3, & 117, p.110.

5 Eugenio Trias: *La aventura filosófica*. Barcelona, Mondadori, 1988, p.273.

6 *Ecce Homo*, p.77.

7 *El nacimiento de la tragedia, Ensayo de autocrítica* de 1880, p. 33.

8 K.S.A.,(1976) 1, p.455.

siempre de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas, de suscitar una nueva forma de expresión lingüística como condición de posibilidad de una nueva forma de pensar⁹.

La necesidad de una reflexión radical sobre el lenguaje.

Desde sus primeros trabajos, marcados todavía por sus inquietudes heterodoxas de carácter filológico, se detecta ya cómo Nietzsche había comprendido lúcidamente que el destino de la filosofía estaba condicionado y determinado en gran medida por el lenguaje o que la transformación que había sufrido el lenguaje desde sus posibilidades originales tenía la máxima importancia para entender el desarrollo de la filosofía hasta nuestros días. Foucault es bastante expresivo cuando señala que Nietzsche «fue el primero en concertar la tarea filosófica con su reflexión radical sobre el lenguaje»¹⁰. Lo cierto es que Nietzsche se dio cuenta desde el principio que la filosofía, en la medida que optaba por el lenguaje conceptual, tenía que llegar a ser necesariamente metafísica, es decir, que la filosofía no podía ser más que metafísica en tanto en cuanto se conforma con el uso de conceptos en lugar de desarrollar la capacidad originaria del hombre para «crear artísticamente» desde lo más profundo de sus instintos. La metafísica comienza allí donde desaparece esa «capacidad originaria de la fantasía humana» y se consolida cuando se hace efectivo el olvido de ese «mundo primitivo de metáforas», cuyo creador, el hombre, también se ha olvidado de que él mismo es también un sujeto que crea artísticamente.

La crítica a la metafísica, que se generalizará en sus obras de madurez, está estrechamente ligada desde el principio con el problema del lenguaje o, al menos, con la exigencia de relegar el lenguaje conceptual de la tradición filosófica en favor de otro lenguaje o paradigma lingüístico que salvaguarde la libertad credora del hombre y su poder de expresión ilimitado. El lenguaje conceptual surgió como una necesidad de seguridad, como una exigencia para hacer soportable de algún modo el caos de la vida. Pero esa seguridad metafísica, buscada en el orden racional del universo, es lo que genera la cultura decadente y débil de Occidente. Así pues, la alternativa a la metafísica que busca Nietzsche se abre camino por las sendas del lenguaje, con todos los problemas y aporías que plantea esta exigencia romántica verdaderamente intempestiva. ¿Es realmente posible rechazar las reglas gramaticales y la lógica sobre las que se configura la comunicación lingüística entre los hombres? Si se renuncia a todas las generalizaciones conceptuales, ¿cómo se podrá expresar algo racionalmente? ¿Acaso es posible, como pretende Nietzsche, describir y explicar lo que son las cosas sólo mediante un lenguaje metafórico creado artísticamente? ¿No sería contradictorio condenar la abstracción y la fijación del lenguaje conceptual en reglas en nombre de una mayor fidelidad a lo real por parte de la libre actividad metafórica? Estos interrogantes nos proporcionan un marco sugerente para comprender la dialéctica en la que se sumerge el pensamiento de

9 Cfr. R.H. Grimm: *Nietzsche's theory of knowledge*. Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1977, p. 92

10 Sobre la relación entre la concepción del lenguaje de Nietzsche y la filosofía analítica A. Danto hace interesantes observaciones en su brillante obra, *Nietzsche als philosopher*. Nueva York, Macmillan, 1965, pp. 121-123. En el mismo sentido, aunque con diferentes matices, se expresa Monika Funke en su obra, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1974, pp. 266-271.

Nietzsche para legitimizar su firme creencia en la posibilidad de purificar un lenguaje conceptual, enfermo y desgastado, impuesto violentamente por la tradición metafísica. En el último período creativo se aprecia, sobre todo, una cierta inclinación a concebir que el pensamiento es capaz de trascender el concepto por medio de la imagen o de la metáfora. En un texto retrospectivo de *Ecce Homo* da cuenta de esta evolución: «¡Oh, cuán lejos me encontraba yo entonces todavía de *lo que soy hoy, del lugar* en que me encuentro hoy - en una altura, en la que ya no hablo con palabras sino con rayos!»¹¹.

No parece, sin embargo, que esta posición radical y crítica frente al lenguaje conceptual deba generar la confusión de creer que Nietzsche haya defendido la existencia de dos lenguajes distintos y opuestos sin ninguna mediación: el lenguaje conceptual, propio de la metafísica y de una cultura decadente, y el lenguaje metafórico, propio del sujeto artísticamente creador y libre. Esta drástica dicotomía no la encontramos ni al principio de su obra, cuando se plantea en términos radicales el problema de la esencia del lenguaje, ni en su época tardía. Nietzsche tenía plena conciencia de que el lenguaje tiene una doble naturaleza, una «naturaleza ambivalente»¹², compuesta de esquemas rígidos, pero también de figuras libres. Tampoco ignoraba que el lenguaje no cesa de evolucionar, tanto por medio del concepto como de la metáfora. Lo cierto es que Nietzsche está continuamente experimentando con el lenguaje, siempre obsesionado por ampliar sus posibilidades de expresión y por servirse de él como un instrumento creador en la formación de nuevos contenidos del pensamiento.

Es indudable, por tanto, que ya desde los primeros escritos, como veremos, se detecta un giro lingüístico que afecta radicalmente a la manera de entender la filosofía y que se materializa en una oposición frontal a la sintaxis lógica del lenguaje, a la tradición aristotélica-platónica, que identifica lenguaje con gramática, y sobre la que se ha construido la lógica de la identidad que sacrifica la inmediatez y lo concreto a la mediación general. En el fondo, la crítica va dirigida contra esa fe que los filósofos han mantenido siempre en la gramática, hasta el punto de divinizarla y convertirla en el máximo exponente de la razón. De todos son conocidas aquellas palabras de Nietzsche en las que condiciona la superación del nihilismo al desenmascaramiento de la gramaticalización de la razón y de aquellos que sucumbieron a su seducción: «La 'razón' en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarzarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...»¹³. Por eso se preguntaba también

11 M. Foucault: *Las palabras y las cosas*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p. 297. El texto de Foucault sigue en estos términos: «Y he aquí que en este espacio filosófico-filológico que Nietzsche abrió para nosotros, surgió el lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que había que dominar... Es muy posible que todas estas cuestiones que atraviesan actualmente nuestra curiosidad (¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es un signo? Lo mudo en el mundo, en nuestros gestos, en todo el blasón enigmático de nuestras conductas, en nuestros sueños y en nuestras enfermedades... ¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser, y se dirige siempre al ser el lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues el lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama 'literatura'?), es muy posible que todos estos interrogantes se planteen hoy día como... réplicas a las cuestiones impuestas a la filosofía por Nietzsche».

12 *Ecce Homo*, p. 77.

13 Mihailo Djuric sostiene que Nietzsche tiene siempre en cuenta esta doble naturaleza del lenguaje: cfr. *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin, Walter de Gruyter, 1985, p. 43. En la misma dirección apunta Josef Simon, en «Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zu spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition», *Nietzsche Studien*, 1, 1972, 1-25.

lacónicamente, si «le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática»¹⁴, o lo que es lo mismo, si es posible superar esa forma determinada de la razón y del pensar que investiga las causas y fundamentos de todo ente, que une y separa conceptos. La respuesta, que se va configurando ya en sus escritos de juventud, no queda restringida a una simple crítica de la razón, sin más, sino que ofrece una alternativa no ya teórica sino *estética*, a través de la cual es posible transformar la filosofía, y con ella el lenguaje conceptual, por la vía de la experiencia de la creación artística, pues «sólo como *fenómeno estético está justificada* la existencia del mundo»¹⁵. Esto viene ya a confirmar que, para Nietzsche, el camino para poder liberar al lenguaje de sus propias limitaciones y carencias se ha de buscar en la afirmación de la fuerza creadora del hombre como alternativa, es decir, en una razón estética, que no es una razón analítica, sino más bien una especie de razón intuitiva apoyada en los *instintos* y en las pasiones, porque el instinto merece más autoridad y credibilidad que la racionalidad.

El lenguaje y la fuerza de lo inconsciente.

Las primeras formulaciones teóricas sobre el lenguaje, salvo esporádicas reflexiones anteriores, las encontramos en un breve fragmento de 1869-70, «*Sobre los orígenes del lenguaje*»¹⁶, en donde de una manera sucinta y sintética se establecen una serie de principios que posteriormente fueron desarrollados bajo la influencia de algunos autores contemporáneos. Lo que sí parece evidente es que en esta primera toma de posición respecto al lenguaje se encuentran ya en germen ideas fundamentales contenidas en sus escritos posteriores. Citamos a continuación algunas de estas formulaciones, que tienen ya un cierto sesgo de «tesis» fundamentales acerca del lenguaje: «Todo pensamiento consciente es sólo posible con la ayuda del lenguaje»; «Los conocimientos filosóficos más profundos están ya preparados en el lenguaje»; «Hay que considerar el lenguaje como un producto del instinto»; «El lenguaje no es ni la obra consciente de los individuos ni de una mayoría»¹⁷.

Estas primeras formulaciones en torno al lenguaje sintonizan, ciertamente, con las tendencias de la época y con autores como Schelling o Eduard von Hartmann, en los que explícita o implícitamente encuentra Nietzsche gran parte de su inspiración.¹⁸ Así, por ejemplo, en el breve escrito «*Sobre los orígenes del lenguaje*» asume a manera de conclusión el siguiente texto de Schelling perteneciente a la *Filosofía de la Mitología*, en el que fundamenta el lenguaje en el nivel del inconsciente: «Puesto que sin lenguaje no

14 *Crepúsculo de los ídolos*, p.49. El problema de la relación entre gramática, lenguaje y filosofía es una preocupación temprana en Nietzsche, como se puede ver ya en el escrito de 1870, *La visión dionisíaca del mundo*.

15 *Más allá del bien y del mal*, p.61.

16 *Ensayo de autocrítica* (1886), en *El nacimiento de la tragedia*, p.31. En este mismo escrito atribuye al arte «la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida»(p.39) y lo considera como «una fuerza natural del hombre». Una reconstrucción de la filosofía de Nietzsche como teoría estética ha sido llevada a cabo por J.P.Stern en *Study of Nietzsche*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

17 *Vom Ursprung der Sprache* (1969-70) en *Nietzsche Werke, Grossoktavausgabe*. Leipzig, Kröner, 1901-1903, pp.385-387. (Citamos este fragmento con las siglas U.S.) Este texto lo utilizó Nietzsche como introducción para un curso sobre gramática latina.

18 U.S., p.385.

podría haber nada filosófico -dice Schelling-, ni podría pensarse, en general, en una conciencia humana, la fundamentación del lenguaje no puede estar en la conciencia; y, sin embargo, cuanto más profundamente penetramos en ella, tanto más claramente se descubre que su profundidad excede la de la más consistente producción. Con el lenguaje pasa como con los seres orgánicos: al verlos nos imaginamos que vienen a la existencia ciegamente y, al mismo tiempo, no se puede negar la intencionalidad infundable de su formación, incluso en los más pequeños detalles»¹⁹. Este texto introduciría claramente como ámbito de reflexión para Nietzsche los dos niveles en torno a los cuales gravita su concepción del lenguaje: lo inconsciente, como nivel primario, y la conciencia como nivel secundario, es decir, el primero, el lenguaje inconsciente, como condición de posibilidad del segundo, el lenguaje de la conciencia. Con lo cual se fijaba ya como principio que el lenguaje no encuentra su origen en la conciencia, sino en un nivel oscuro y profundo que la condiciona como lo más real. De esta manera, Nietzsche considera que la conciencia humana es lo que es a tenor de la forma y la fuerza particular del lenguaje que la estructura, o en otros términos, la conciencia tiene una estructura lingüística.

La importancia que comienza a tener ya en esta época el valor de lo inconsciente en la configuración radical del lenguaje demuestra una vez más que muchas de sus ideas posteriores encuentran aquí su explicación. Ese interés de Nietzsche por descubrir la razón oscura de nuestro mundo consciente está motivado, en parte, por el influjo que ejerce en esos momentos la obra de su coetáneo, Eduard von Hartmann (1842-1906), *La filosofía del inconsciente*²⁰. Claudia Crawford, en su estudio sobre los comienzos de la teoría del lenguaje de Nietzsche²¹, en el que se analizan principalmente las fuentes, dice que el influjo de Hartmann «no solamente proporcionó al joven Nietzsche algunas ideas interesantes sobre el origen del lenguaje, sino que vino a llenar un gran vacío en su pensamiento sobre el lenguaje, un vacío que había sido abierto, pero no llenado satisfactoriamente, por sus lecturas de Kant y Schopenhauer»²². El entusiasmo del joven Nietzsche por las ideas de Hartmann se puede ver reflejado también en su correspondencia²³. Ahora podía articular mejor convicciones profundas que no habían encontrado una respuesta adecuada en la obra de su maestro Schopenhauer. Hartmann sostiene como idea central de su obra la condicionalidad del lenguaje respecto al pensamiento, es

19 Algunos comentaristas críticos se sorprenden del grado de dependencia de Nietzsche en el tema del lenguaje y de cómo siguió las teorías ajenas sin apenas reflexión. (Cfr. Mihailo Djuric, *op.cit.*, p. 42). No obstante, a pesar de las coincidencias, que son muchas, no se puede negar a Nietzsche la originalidad de su planteamiento.

20 *Schellings Werke*. Bd. VI, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979, 3ª ed., p. 54.

21 E.von Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, 1869. De especial interés es el capítulo que lleva por título: «El inconsciente en el origen del lenguaje». Alusiones a Hartmann las encontramos en los *Nachgelassene Fragmente 1969-1974*, en *K.S.A.*, 7, 3[18] p.65; 28[6] p.618; 29[51] pp.647-648; 29[52] pp.648-650; 29[59] pp.654-655; 29[66] pp.658-659; 29[72] p.660; 29[102] p.679; 29[41] p.693, etc.

22 Claudia Crawford: *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin, Walter de Gruyter, 1988.

23 *Ibid.*, p.18. De la misma opinión es Alwin Mittasch (*Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1952), el cual cree que la idea de Nietzsche del inconsciente procede de Schelling, Schopenhauer y E.von Hartmann. A este respecto hay que señalar también que el influjo de Schelling estuvo mediatizado por el propio Hartmann. Es un dato significativo que Nietzsche enviase un ejemplar de *El nacimiento de la tragedia* a E.von Hartmann. (Cfr. *Sämliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. (K.S.B.) Ed. G. Colli y M. Montinari. Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1975ss., 3, p.310 y 316). Sobre el influjo de E. von Hartmann en Nietzsche: F. Gerrata: "Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E.v. Hartmann-Rezeption Nietzsches(1869-1874)", en *Nietzsche Studien*, 17, 1988, pp. 391-443.

decir, *que todo pensamiento humano consciente es sólo posible con la ayuda del lenguaje*. Por lo tanto, el progreso en el desarrollo del lenguaje será la primera condición de progreso en la elaboración del pensamiento consciente y no su consecuencia. Partiendo de este principio, Hartmann llegaba a la conclusión de que el lenguaje es un producto de una «actividad espiritual *inconsciente*». Más aun, el origen del lenguaje estaría en un *instinto inconsciente*²⁴.

Estas ideas pueden resultarnos hoy familiares, después de las investigaciones de Freud sobre el inconsciente, pero pensar en un origen inconsciente del lenguaje como condición de las operaciones conscientes en la época en que Nietzsche lee a Hartmann era, ciertamente, una idea novedosa. Introducía un elemento nuevo y revolucionario, el inconsciente, como fundamento de toda actividad humana consciente, ya sea el lenguaje conceptual o el pensamiento racional. Ahora bien, aunque algunas de estas ideas se encontraban ya implícitas en la idea de voluntad irracional de Schopenhauer, lo que a Nietzsche debió llamarle poderosamente la atención fue el que entre los niveles de la voluntad y del pensamiento conceptual se viniese a sumar un nuevo nivel explicativo: el del inconsciente individual. Las ideas básicas que Nietzsche asume de Hartmann, y que constituyen la piedra angular sobre la que se construye su pensamiento sobre el lenguaje, podemos resumirlas en las siguientes proposiciones: 1) *El inconsciente como un nueva esfera productiva, que actúa*; y 2) *el instinto como origen último del lenguaje y del pensamiento*.

El lenguaje como producto del instinto.

El reconocimiento de una esfera inconsciente productiva, como fundamento del lenguaje, supone un cambio significativo, sobre todo, al destacar el papel positivo del lenguaje en el proceso del desarrollo humano - y social - y del conocimiento filosófico, e introduce un claro matiz relativista al plantear la determinación del pensamiento por el lenguaje. «El conocimiento filosófico más profundo se encuentra ya preparado en el lenguaje», decía Nietzsche. Desde esta nueva perspectiva, la razón pierde su fuerza espiritual autónoma y su independencia respecto al lenguaje. Toda forma de conocimiento y de interpretación estará, por tanto, condicionada lingüísticamente. Con lo cual, el lugar propio para la crítica de la razón se desplaza hacia ese otro ámbito fundamental que es la *crítica del lenguaje*, referencia última de los valores, de nuestros juicios y, en general, de toda la actividad de nuestro entendimiento²⁵.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que en todo lenguaje son las formas gramaticales, la gramática, las que permiten fijar los conceptos, emitir juicios (bajo la estructura gramatical sujeto-predicado), y pensar filosóficamente en su sentido más fundamental,

24 En carta a Carl von Gersdorff (4-8-69) escribe Nietzsche: «La filosofía del inconsciente de Hartmann es un libro importante para tí a pesar de la deshonestidad del autor». (K.S.B., 3, p. 36). Aquí se puede apreciar ya que la admiración por Hartmann se ve empañada por la forma insolente en que criticó a Schopenhauer, en un momento en que Nietzsche todavía no había comenzado a distanciarse de su maestro. Otras referencias sobre Hartmann en su correspondencia cfr.: K.S.B., 3, pp. 36, 73, 162, 310, 316; 4, pp. 223, 231, 234; 5, pp. 57, 122, 396, 466.

25 Cfr. E. von Hartmann, *op.cit.*, pp.298-300.

entonces todo conocimiento filosófico está determinado, en última instancia por categorías gramaticales. Esta idea del dominio "inconsciente" de la gramática sobre el pensamiento y el conocimiento en general se perfila en la obra posterior nietzscheana como un argumento contundente para demostrar la inconsistencia de los sistemas filosóficos y su ingenua fe en la razón. «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 de la dirección inconscientes ejercidos por funciones gramaticales idénticas - todo se halle predispuesto de antemano para un desarrollo y sucesión homogéneos de los sistemas filosóficos». No es extraño, por eso, que Nietzsche entienda la lógica y la metafísica como una mera consumación y consagración de la gramática, pues gramática, lógica y metafísica son una y la misma cosa en distintos grados de desarrollo.

Aquí encuentra Nietzsche uno de los principales obstáculos para poder liberar al pensamiento del yugo gramatical del lenguaje, puesto que lo que ha permitido el estudio de la filosofía y el progreso de la razón, tal y como nosotros lo entendemos, se debe al perfeccionamiento de la gramática en un sentido puramente lingüístico. Pero esto a costa del debilitamiento del lenguaje, porque «el desarrollo del pensar consciente es perjudicial para el lenguaje. El desarrollo creciente de la cultura tiene como resultado el debilitamiento del lenguaje»²⁶. Es evidente, que aquí Nietzsche sigue con cierto entusiasmo las tesis naturalistas de Rousseau sobre el origen del lenguaje. Cuando Rousseau dice que «el estudio de la filosofía y el progreso de la razón, mientras esté guiado por la gramática, priva al lenguaje de su cualidad vital y apasionada»²⁷, estamos oyendo las mismas ideas de Nietzsche al respecto. Por lo tanto, si la posibilidad de la conceptualización de la razón «está ya preparada» en la gramática, y ésta sigue convirtiendo al hombre en «prisionero» del lenguaje, «sólo queda -dice Nietzsche- considerar al lenguaje como un producto del instinto»²⁸.

La originalidad de Nietzsche no está tanto en afirmar que el origen del lenguaje es algo instintivo, opinión que mantenían ya sus antecesores, especialmente Rousseau y Schopenhauer²⁹. La posición de esos autores es antropológica, mientras que Nietzsche enfatiza el nivel inconsciente del instinto y su fuerza «creativa» frente a las pretensiones de la razón. Pero en este contexto no hay que olvidar al Kant de la *Crítica del Juicio*, que para Nietzsche es «el que nos señala la opinión correcta»: «En la *Crítica del Juicio*, Kant reconocía la teleología en la naturaleza como algo actual, pero por otra parte enfatiza la maravillosa antinomia de que algo necesario puede ser sin consciencia. Esta es la esencia del instinto»³⁰. A su manera, y recogiendo las opiniones de los otros, Nietzsche define en estos términos lo que es y lo que no es el instinto en la creación del lenguaje: «Sin embargo, el instinto *no es* el resultado de una reflexión consciente, ni

26 No hay que olvidar tampoco en este contexto el influjo que ejercieron sobre Nietzsche los románticos del lenguaje Hamann, Herder y Humboldt.

27 *Más allá del bien y del mal*, & 20, p.42.

28 U.S., p.385.

29 *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires, Calden, 1970, p.125.

30 U.S., p.358.

consecuencia de la organización corporal. Tampoco es el resultado de un mecanismo que se asienta en el cerebro, ni efecto de un mecanismo que se impone al espíritu desde fuera, que es extraño a él, sino el mayor logro particular de los individuos y de las masas, salido de su carácter. El instinto y el núcleo más íntimo de un ser son una sola cosa. Este es el problema real de la filosofía, la interminable finalidad de los organismos y la inconsciencia respecto a su origen»³¹.

El problema genuino de la filosofía para el Nietzsche joven hay que situarlo, por lo tanto, en esa esfera productiva que es el inconsciente y no en el ámbito de la consciencia. El que quiera buscar un origen productivo de toda posible forma de conceptualización, tendrá que remitirse en última instancia a esa esfera que es «lo más íntimo de nuestro ser», y en este sentido el lenguaje en su origen no sería otra cosa que «instinto inconsciente». El proceso de conceptualización demuestra una vez más la necesidad de recurrir a esa instancia, puesto que los conceptos que encontramos en los seres humanos son transferidos y abstraídos a partir de la multiplicidad de la experiencia. Cuando Nietzsche dice que la mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está dirigido por sus instintos, no hace más que corroborar su otra idea de que «el filósofo es la continuación del instinto»³². Así pues, la idea de que los procesos inconscientes lingüísticos son condición de posibilidad del uso consciente de la conceptualidad y de la abstracción constituye, desde sus primeros escritos, el hilo conductor del desarrollo posterior de su crítica radical a la metafísica, a la moral y a la religión. Y partiendo de estos supuestos no dejará de enfatizar una y otra vez que si el ser humano desarrollase la capacidad de explotar las formas inconscientes del lenguaje como posibilidades creativas y las transfiriese en términos de un querer consciente como fuerza y acción, esa cualidad transformadora del lenguaje permitiría que nos abriésemos a una transvaloración de los valores.

Esa claridad con la que Nietzsche describe las dos esferas del lenguaje puede inducir a pensar que él sostiene en un principio la posibilidad de dos lenguajes³³: el lenguaje inconsciente, producto de los instintos y que pertenece «al núcleo más íntimo

31 Rousseau afirma que «los inventores del lenguaje no procedieron racionalmente; más bien su instinto sugirió la consciencia a ellos» (*op. cit.*, p. 40). Schopenhauer, por su parte, afirma que «la cosa más plausible me parece la asunción de que el lenguaje se inventó instintivamente... En el hombre hay un instinto en virtud del cual él produce, sin reflexión e intención inconsciente, el instrumento que es absolutamente necesario para el uso de su facultad de razón y su órgano» (*Sämtliche Werke. Parerga und Paralipomena*, Bd. VI, Wiesbaden, F.U. Brockhaus, 1972, p. 625). Schelling también habla de la mitología como un producto de la invención instintiva. (*op. cit.*, p. 53). De un modo más expresivo todavía, Ludwig Heyse (1797-1855), en su obra *System der Sprachwissenschaft* (Berlín, 1856), p. 62, afirmaba que «ni el organismo físico del hombre, ni el espíritu subjetivo es el principio creador del lenguaje, sino que la producción del lenguaje aparece necesariamente, sin intención reflexiva y conciencia clara, a partir del instinto interior del espíritu». (Citado por A. Meijers, en «Gustave Gerber und F. Nietzsche», en *Nietzsche Studien*, 17, 1988, p. 370). Estos testimonios nos permiten afirmar que la tesis de Nietzsche de que el lenguaje es un producto del instinto sintoniza claramente con las opiniones de la época.

32 *U.S.*, p. 387. Los términos de la antinomia kantiana eran estos: «Toda producción de las cosas materiales es posible sobre meras leyes mecánicas». (E. Kant: *Crítica del juicio*. Edición de M. García Morente. Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 359ss.). Nietzsche, rescatando la antinomia, introduce el «instinto» como una solución a la antinomia, pero traiciona al propio Kant al trastocar la idea de finalidad, sin conciencia, es decir, los fines de la naturaleza pueden ser fines inconscientes. Cfr. Los *Nachgelassene Fragmente* de 1867-1868 en *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*. München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1933-42, Bd. 3, pp. 371-394.

33 *U.S.*, p. 385.

de un ser»; y un lenguaje consciente, el lenguaje conceptual, que se forma a través de procesos de fijación y simplificación y que, como tal, supone un debilitamiento y empobrecimiento del primer lenguaje. En *Aurora* es bastante explícito al respecto cuando dice que «todo nuestro llamado ‘consciente’ es más o menos un comentario fantástico sobre un texto desconocido y quizás desconocible, aunque sentido». Es decir, el lenguaje conceptual sería algo así como una especie de “metalenguaje” - “fantástico”, “convencional” -, cuyo referente es esa realidad profunda e íntima, la verdadera realidad, que se oculta a nuestra capacidad de conocer y significar, y cuyo lenguaje no es otro que el lenguaje de los instintos que, en definitiva, es el que *interpreta* la compleja estructura de nuestro organismo³⁴. Hasta tal punto es determinante ese mundo inconsciente que Nietzsche no duda en desplazar el criterio de significación al mundo de los instintos, de tal manera que el significado de los hechos depende del dominio o la prevalencia de uno u otro instinto. Ahora bien, la pregunta que suscita esta dualidad de lenguajes es su interacción. En otros términos, ¿cómo se entiende el lenguaje consciente en relación con los instintos? La respuesta de Nietzsche es clara: “todo nuestro mundo de apariencias es un *símbolo del instinto*”³⁵. Es decir, la relación de esas dos formas de lenguaje es una relación *simbólica*, en la que el lenguaje consciente aparece como el resultado de un proceso de simbolización.

El lenguaje consciente como proceso de simbolización.

En el proceso de simbolización del lenguaje, en el que la palabra adquiere el rango de “símbolo de un símbolo”, es decir, una simbolización debilitada y no adecuada respecto al símbolo original, el lenguaje inconsciente tendría el rango de símbolo primero como expresión directa e inmediata del mundo de los instintos y los impulsos. Si tenemos en cuenta que la naturaleza del símbolo es el estar en lugar de otra cosa, el lenguaje consciente es en su propia esencia un débil testimonio de las cosas. Es fácil darse cuenta que aquí Nietzsche está aplicando al lenguaje la doctrina de Schopenhauer sobre la objetivación de la voluntad. Tendríamos en primer lugar el lenguaje de los gestos y el lenguaje tonal, producto directo del instinto y testimonios inmediatos de los sentimientos más profundos, en última instancia, del devenir de la voluntad. “El *lenguaje* surgió del grito junto con el gesto que le acompañaba: en éste se expresa mediante la entonación, la intensidad y el ritmo la esencia de la cosa, mediante los gestos de la boca se expresa la representación correspondiente, la imagen de la esencia, la apariencia. Simbolismo infinitamente deficiente, formado según las leyes fijas de la naturaleza: en la elección del símbolo no se muestra ninguna libertad, sino el instinto”³⁶. Este primer nivel de simbolización, por tanto, no es libre sino “instintivo”. Tal vez, la forma paradigmática por excelencia de este lenguaje encuentre su máxima expresión en el

34 *K.S.A.*, (1872-73) 7,19 [134], p.463; 19[136] p.463.

35 Claudia Crawford (*op.cit.*), habla incluso de tres lenguajes: el lenguaje inconsciente, lenguaje consciente o conceptual y el tercero, que sería el dítirambo dionisiaco. Creo que este tercer lenguaje hay que entenderlo como una formulación distinta del lenguaje inconsciente en su máxima expresión.

36 *Morgenröthe* (1881), en *K.S.A.*, 3, (119) p.113. En el mismo texto, al hablar de los “juicios morales”, dice que “son imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinadas excitaciones nerviosas”.

“ditirambo dinoisíaco”, en el que la fuerza del instinto estimula al hombre a desarrollar al máximo sus capacidades simbólicas. Nietzsche llega a comparar esa vehemencia impulsiva con el desgarrar del velo de Maya, de tal manera que sólo entonces la esencia de la naturaleza puede llegar a expresarse simbólicamente. Pero para ello, “es necesario un nuevo mundo de símbolos” que permita la liberalización de la sensibilidad y la capacidad para generar nuevas formas que digan de alguna manera la experiencia íntima del individuo.

Pero cuando se trata del lenguaje conceptual, la palabra en cuanto símbolo se aleja del mundo de los instintos y de los sentimientos. Entonces, ¿qué simboliza la palabra? “Ciertamente sólo representaciones [*vorstellungen*], sean estas conscientes o, como sucede en la mayoría de los casos, inconscientes: pues, ¿habría de corresponder un símbolo verbal a aquella esencia más íntima de la que nosotros mismos, incluso el mundo, somos imágenes?”³⁷. No hay, como dice Nietzsche, un puente que nos lleve directamente hasta el núcleo más íntimo de nuestro ser. La vida de los instintos, de los sentimientos y de los afectos, sólo la podemos conocer como representación, pero no en su íntima esencia. El proceso de simbolización, por tanto, empobrece y falsea el reino de la experiencia más íntima, poniendo en evidencia sus propios límites, pero sin dejar de usurpar el lugar de las cosas: “una *imagen* en lugar de una cosa”³⁸. Si, como hemos señalado, para Nietzsche el lenguaje, y la palabra, no son más que símbolos, el pensamiento, en cuanto “representación consciente” consistirá inexorablemente en “la concatenación actualizada de los símbolos lingüísticos...se trata de una rumiación [*Wiederkäu*en] a pedazos respecto a la realidad vivida”³⁹. Es decir, el nivel de lo consciente simplemente “re-produce” simbólicamente la experiencia íntima de lo inconsciente, del mundo de los instintos y afectos.

Ahora bien, para Nietzsche, la elección y el uso de los símbolos es necesariamente un proceso creativo. *El lenguaje es creación*, es el instrumento de la voluntad misma en su continua simbolización. Por eso “la voluntad necesita al artista”, porque en él “se repite el proceso original”⁴⁰. La capacidad artística, por tanto, rememora la naturaleza productiva de lo inconsciente, como un efecto creador y afirmativo; es lo que acontece con el poeta, que no es “capaz de poetizar hasta que no ha quedado entusiasmado e inconsciente, y ningún entendimiento habita ya en él”. Que el lenguaje sea arte es una idea que Nietzsche desarrolla a partir de sus primeros escritos. No solamente Schopenhauer y Wagner contribuyeron a ese desarrollo, sino también de una manera especial autores como Lange y Gerber⁴¹. Las teorías de Lange fascinaron a Nietzsche y le permitieron articular de una forma nueva muchas de las ideas de Schopenhauer. Es indudable que las posiciones epistemológicas relativistas y positivistas que mantiene en esta época tienen mucho que ver con la obra de Lange. Nietzsche sintetiza así lo que él considera lo fundamental de su pensamiento: “1) El mundo de los sentidos es un producto de

37 Estas ideas las mantendrá Nietzsche hasta sus últimos escritos. En *Nietzsche contra Wagner*(1888)(K.S.A., 6, p.418), a propósito de la estética, dice que ésta “no es ciertamente otra cosa que fisiología aplicada”.

38 K.S.A. (1871-72) 7, 8[41] p. 238-239. Aquí Nietzsche utiliza el término *Trieb* (literalmente “impulso”). En *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinne* (1873) (K.S.A.,1, pp.875-890) hablará de un proceso de metaforización en el que la palabra se entiende como una “metáfora de la metáfora”, es decir de una metáfora original.

39 K.S.A. (1869), 7, 3[15] p.63.

40 *El nacimiento de la tragedia*(1872), p. 49 (K.S.A. 1, pp.33-34.)

nuestro organismo. 2) Nuestros órganos visibles son iguales que todas las otras partes del mundo de apariencia, son solamente imágenes de un objeto desconocido; 3) Nuestro verdadero organismo permanece igualmente desconocido para nosotros como lo son las cosas reales exteriores. Solamente tenemos ante nosotros el producto de ambos”. Este escepticismo respecto al conocimiento de lo real y a la actividad del mundo de lo inconsciente se extendía también al ámbito del lenguaje, es decir, nosotros no podemos ni lingüística ni conceptualmente expresar la naturaleza de lo real, porque el lenguaje solamente tiene valor en sus aspectos simbólicos y figurativos. Por eso, Lange afirma que “la filosofía es arte” en tanto en cuanto la producción conceptual es un fenómeno artístico. Esa tendencia a reducir el valor del lenguaje a su uso figurativo marcará el desarrollo posterior del pensamiento de Nietzsche sobre el lenguaje. La lectura de Gerber contribuirá también de una manera decisiva a desarrollar una concepción del lenguaje esencialmente retórica y metafórica⁴².

El paradigma lingüístico de la música.

El nuevo paradigma lingüístico que pretende inaugurar Nietzsche, frente a la esterilidad del lenguaje conceptual y como forma crítica de la historia de la metafísica occidental, tiene en la música su grado más alto de expresión, hasta tal punto que la música llega a convertirse para él, en esta primera época, en una referencia constante para medir las posibilidades y limitaciones del lenguaje. Tomando como modelo la música, Nietzsche establece una relación de proporción inversa entre el grado más alto de consciencia y de lucidez intelectual y el grado más alto de inconsciencia. En otras palabras, el lenguaje de imágenes y de palabras, es decir, el lenguaje de la representación es el lenguaje que al mismo tiempo que permite lo máximo de consciencia posible, pierde sin embargo en sentido. En cuanto representación, el lenguaje como creación artística está sometido a las fuerzas inconscientes de la voluntad, a las pulsiones y a los afectos. Sin embargo, afectos y sentimientos sólo podrán decirse conceptualmente en un grado ínfimo; una gran parte podrá significarse mediante el lenguaje de gestos, pero la máxima posibilidad de significación la tiene el lenguaje de los sonidos, representado en *El nacimiento de la tragedia* por el símbolo de Dioniso y su expresión más inmediata, *la música*. “¿Quién vence -dice Nietzsche- al poder de la apariencia, y la depotencia, reduciéndola a símbolo? Es *la música*”⁴³.

¿Por qué la música adquiere ese lugar tan privilegiado en el pensamiento de Nietzsche? ¿No parece un tanto extraño que uno de los grandes maestros de la prosa alemana contraponga tan drásticamente la música y la palabra? En su discurso sobre la relación entre música y lenguaje incide una vez más la teoría musical de su maestro Schopenhauer⁴⁴ y el modo en que la interpreta y la ejecuta su otro gran mentor: R. Wagner. En Schopenhauer, la música se ponía en relación con la “esencia del mundo”

41 K.S.A. (1871) 7, 12[1], p.360

42 K.S.A. (1870) 7, 8[41], p.238.

43 K.S.A. (1870) 7, 5[80], p.113.

44 K.S.A. (1870) 7, 7[175], pp.208-209.

como la copia respecto al modelo. Pero se trata de una copia tan inmediata de la voluntad como lo es el mundo: “La música es una objetivación inmediata y una imagen acabada de la voluntad como el mundo mismo”⁴⁵. En la jerarquización que establece Schopenhauer de las artes la música alcanza el carácter supremo, ya que la “cosa en sí”, “la esencia del mundo”, se expresan a través de los sonidos. Ese poder que ejerce la música sobre el espíritu humano la convierte en una *lingua universal* que supera en claridad a todos los idiomas de la tierra y que la razón no comprende. Las palabras son el lenguaje de la razón, pero la música es el lenguaje que expresa el *pathos* más íntimo de nuestro ser; por eso, “cuando la música trata de amoldarse a las palabras y de ceñirse a los hechos, se esfuerza por hablar un lenguaje que no es el suyo”⁴⁶. El mismo Schopenhauer no vacila en establecer una comparación, como lo haría posteriormente Nietzsche, entre el lenguaje conceptual y el otro lenguaje, el de la música y los sonidos, cuya generalidad y univeralidad no es “la generalidad vacía de la abstracción conceptual, sino que tiene otra naturaleza distinta”⁴⁷. Y es precisamente esa otra naturaleza lo que permite a la música liberar y expresar en infinitas melodías “todos los impulsos, todos los esfuerzos posibles de la voluntad, todos aquellos procesos del espíritu del hombre que la razón arroja en el molde ancho y negativo del concepto”⁴⁸.

Schopenhauer le sirve a Nietzsche como referencia dominante para evaluar teóricamente el lenguaje en relación con la música. Como punto de partida se pone la diferencia radical entre música y lenguaje, de la misma manera que se oponen Dioniso y Apolo. Si el lenguaje es un conjunto de *sonidos* o signos articulados (*Lauten*), la música es el arte del sonido, de la tonalidad pura (*Ton*, no *Laut*). Pero su grado de distinción se encuentra sobre todo en la forma y en el modo de expresión o comunicación, es decir, entre la forma *instintiva* de comunicarse y la forma *conceptual*. El lenguaje es la expresión o traducción de representaciones accesorias o derivadas del querer, es decir de representaciones conscientes. En este sentido, el lenguaje es un instrumento reductivo, reducción del querer a su expresión más derivada, más fenomenal, más pobre, hablando ontológicamente, pues el concepto como vehículo de expresión es siempre un límite. Para Nietzsche permanecer sólo en el lenguaje figurativo significa condenarse a no poder decir el sentimiento, lo más íntimo del ser, que no es otra cosa que la representación primitiva de la vida del querer. El lenguaje conceptual, por tanto, es un modo secundario de la función expresiva o significativa, una voz menor respecto a esa especie de voz

45 *Sócrates y la tragedia*(1870), p.223. (K.S.A., 1, p.543.)

46 Nietzsche estudia la obra de Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Iserlohn, J, Baedeker, 1866; Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974) entre 1866 y 1868, poco tiempo después de conocer la obra de Schopenhauer. Posteriormente, en septiembre de 1872 (Cfr. Luca Crescenzi, “Verzeichnis der von Nietzsche entliehenen Bücher”, en *Nietzsche Studien*, 23, 1994, p.418), comienza a leer la obra de Gustav Berger, *Die Sprache als Kunst* (2 Bde., Bromberg, Mittler'sche Buchhandlung, 1871-74), obra que determina su giro hacia posiciones retóricas y metafóricas sobre el lenguaje. Lange, por su parte, sostenía como tesis que todo lenguaje es en última instancia arte o poesía. He aquí la valoración que hace Nietzsche de la obra de Lange: “La obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos diez años es sin duda la *Historia del materialismo* de Lange... Kant, Schopenhauer y este libro de Lange es lo único que necesito”. (Carta a Herman Muschacke, noviembre 1866, en K.S.B., 2, p.184). Sobre el influjo de Lange en Nietzsche disponemos de la excelente monografía de George J. Stack, *Lange and Nietzsche*. Berlin/Nueva York, Walter de Gruyter, 1983.

47 Carta a Carl von Gersdorff, agosto 1866, en K.S.B., 2, p.159-160.

48 Nietzsche sintetiza creativamente estas ideas, que se generan en parte a partir de Lange y Gerber, en sus dos escritos: *Darstellung der antiken Rhetorik* (1872-73) y *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873).

ideal que es la música, expresión eminente y primaria respecto a la cual habría que evaluar todas las otras voces.

Nietzsche distingue claramente de este modo dos esferas simbólicas distintas. La representada por el lenguaje conceptual que, en cuanto símbolo de las apariencias, no puede representar aquello que es lo más íntimo de nuestro ser y de la naturaleza; y la otra esfera simbólica, “universal”, privilegio de la música, capaz de acceder a ese “resto insoluble” que el lenguaje no puede comunicar. “Con el lenguaje - dice en el *El nacimiento de la tragedia* - es imposible alcanzar de modo exhaustivo el simbolismo universal de la música, precisamente porque ésta se refiere de manera simbólica a la contradicción primordial y al dolor primordial existentes en el corazón de la unidad originaria (*Ur-Einen*) y, por tanto, simboliza una esfera que está por encima y antes de toda apariencia. Comparada con ella, toda apariencia es, antes bien, sólo símbolo; por ello el *lenguaje*, en cuanto órgano y símbolo de las apariencias, nunca y en ningún lugar puede extraverter la interioridad más honda de la música”⁴⁹. El lenguaje de las palabras, por tanto, no simboliza más que representaciones conscientes o inconscientes, sin que se de una correspondencia entre la palabra-símbolo y la esencia interior respecto a la cual todas las demás cosas del mundo no son más que meras copias.

A pesar de la importancia del lenguaje de los gestos, al que también otorga un lugar privilegiado, sobre todo en su forma suprema, la *danza*, es mediante el lenguaje de los *sonidos*, es decir a través de la “mediación instintiva” de los sonidos, como mejor podemos expresar “los sentimientos más íntimos de la naturaleza”, puesto que con el sonido se resuelve el mundo de la apariencia en su unidad orgánica y “el mundo de Maya desaparece ante su magia”, a fin de que se haga directamente inteligible “no sólo el genio de la especie, como en el gesto, sino el genio de la existencia en sí, la *voluntad*”⁵⁰. Y es que para Nietzsche la Voluntad, que es la “forma fenoménica más universal”, tiene también su esfera simbólica en el lenguaje. Por eso considera que los grados de placer y dolor, manifestaciones de un algo primordial impentente, “se simbolizan en el tono del que habla”⁵¹, es decir, en el tono de la palabra. Placer y dolor no son más que expresiones de ese “tono fundamental” que hace del lenguaje de sonidos un lenguaje universal. Como quiera que ese fondo emotivo o tono fundamental es el mismo en todos los hombres, la variedad de lenguas es considerada por Nietzsche como “un texto cuyas estrofas se yuxtaponen a la melodía originaria de las palabras que expresan ya el placer y el dolor”⁵²; la vocales y las consonantes privadas del tono fundamental no serían más que posiciones de los órganos, es decir, gestos. Nietzsche, de este modo, no duda en considerar a la música como el mejor lenguaje, aquél que mejor expresa la “melodía

49 *Visión dionisiaca del mundo* (1870), p.250. (K.S.A., 1, p.572).

50 Cfr.A. Schopenhauer, *op. cit.*, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Bd. 3, Buch 3, & LII, pp.301-316. Bernard Pautrat llega a decir que Nietzsche sustituye el logocentrismo del pensamiento occidental por un “melocentrismo”: “Es un pensamiento que ya no toma como modelo el logos del lenguaje, sino el *melos* de la música”, por eso “la música es la verdadera filosofía (es decir la filosofía *trágica*, puesto que lo trágico es la realidad del querer), porque ella exhibe propiamente la presencia plena del *Ur-Ein*(trágico)...” (*Versions du Soleil. Figures et système de Nietzsche*. Paris, Ed.du Seuil, 1971, p. 71).

51 *id.*, p.304.

52 *Ibid.*, p.309

del mundo” que es la voluntad, y en esa medida se constituye en el alma del lenguaje, en su momento adámico, porque está más cerca de lo que debe decirse. Es la voz de Dioniso rivalizando con la otra palabra, la de la lógica y la de la razón.

Partiendo de los textos de Nietzsche, no parece demasiado arriesgado afirmar que uno de los hilos conductores de su radicalización filosófica, ya desde sus primeras reacciones intempestivas en el terreno filosófico, sea precisamente *el lenguaje*. Esto explicaría, en parte, que el tránsito desde la filología a la filosofía en el desarrollo de su pensamiento no se produce, como a veces se piensa, de una manera traumática. Todo lo contrario, la proyección lingüística de su pensamiento supone una novedad en la historia de la filosofía al transformar la crítica de la razón en crítica del lenguaje. Y es por esta vía por la que Nietzsche comienza sus incursiones genealógicas para desconstruir el entramado lingüístico-conceptual en el que se fundamenta la metafísica y la moral. En sus primeros escritos, como hemos visto, se perfilan ya en germen ideas que posteriormente se articularán de una forma más precisa. En ellos se vislumbra ya significativamente la naturaleza de esa realidad oculta, inconsciente y pasional, la auténtica realidad, que determina el carácter ficticio y superficial de nuestra consciencia. Partiendo de un fundamento orgánico y fisiológico, polarizado por los instintos, Nietzsche irá profundizando en el problema central del lenguaje. Sus escritos inmediatamente posteriores (sobre todo, el *Curso de Retórica y Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*) irán abriendo nuevas vías de interpretación al reconducir la crítica del lenguaje por el camino de la *retórica*. El lenguaje es esencialmente retórica, porque todas las palabras no son más que *tropos*, es decir, puras figuraciones, con lo cual aquello que se simboliza en el lenguaje nada tiene que ver con la realidad de la cosa representada. La tesis de la estructura figurativa del lenguaje permitirá a Nietzsche, al mismo tiempo, desvelar las raíces *metafóricas* del lenguaje y dismantelar, mediante el análisis genético de los conceptos, las ilusiones epistemológicas de la metafísica y la relación lenguaje-conocimiento. Por último, en sus escritos de madurez, se produce un giro importante: el recurso lingüístico de la metáfora deja paso a una idea que ya desde el principio fue adquiriendo cierta relevancia como alternativa a la teoría del conocimiento. Se trata de la idea de *interpretación*. Al reducir las vivencias y los juicios cognoscitivos a meras interpretaciones se abre el “texto” de la realidad a un juego múltiple y plural de interpretaciones, generando una visión *perspectivista* del mundo que encuentra también en el lenguaje su fundamento teórico último.