

«En lucha con el lenguaje»
De Wittgenstein a Nietzsche

VINCENZO VITIELLO
Università degli Studi di Salerno (Italia)

A Elio Malasomma, *in memoriam*

1.

Podrá parecer raro, paradójico, pero es un hecho: los filósofos modernos, que, a diferencia de los antiguos, han puesto el ‘yo’ en el centro del Universo, tanto lógico como real, se han preguntado poco o casi nada sobre lo que les es más propio, sobre *su* lenguaje. No sobre el ‘contenido’ del lenguaje, sobre lo que el lenguaje puede ‘significar’ –sobre sus límites y sus posibilidades, sobre la diversidad del *significar* artístico, científico y de la vida cotidiana–, pues este ‘contenido’ o ‘significado’, entendido en su acepción más amplia, se fue convirtiendo cada vez más en el tema central de sus reflexiones, sino el lenguaje *practicado* por ellos mismos al y para hablar del lenguaje: sobre la relación que su práctica del lenguaje tiene con lo que puede decirse en general sobre el lenguaje, y ante todo sobre la posibilidad y los modos de llevar al lenguaje, al ‘significado’, su práctica ‘significante’².

En el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se detuvo sobre la oscuridad, a menudo lamentada y criticada, de la escritura filosófica, y la

¹ *Nota del traductor*: Publicamos este artículo en traducción castellana, pero es ésta su primera aparición en cualquier lengua. Para las citas de textos de Nietzsche hemos seguido el criterio de mantener la versión que ha hecho el autor del alemán al italiano, y dar nosotros a su vez la traducción del italiano. Somos conscientes que no es éste el criterio más ortodoxo, pero creemos que responde mejor a unos mínimos criterios hermenéuticos. Si, como han demostrado grandes pensadores del siglo XX, traducir es ya siempre interpretar, no tiene sentido sacar a colación otra traducción castellana que no responda a la visión global del autor, de modo que se produzcan disfunciones o incongruencias entre lo que dice el autor y la cita (y que, como se ha hecho, haya que remediar luego con notas a pie de página). La transcripción a caracteres latinos del griego antiguo es la utilizada internacionalmente y consagrada por el sitio web de referencia para los estudios clásicos: The Perseus Digital Library (www.perseus.tufts.edu).

² Esta crítica también afecta, por tanto, a la teoría de los actos lingüísticos (Austin, en particular), como se evidenciará de todo lo que se diga a continuación sobre los autores estudiados en este artículo.

explicaba con el ‘hecho’ –sí, un hecho– que la forma típica del lenguaje, la proposición, modelada según las determinaciones finitas del entendimiento, no es capaz de expresar el pensamiento infinito de la razón. Por otra parte, observaba, la filosofía no puede inventarse un lenguaje distinto, porque no hay otra manera de expresar lo infinito que determinándolo, de-finiéndolo, según un procedimiento que quita y conserva al mismo tiempo lo finito, y lo hace *uno actu*. Es decir, la forma de la proposición no es menos necesaria a la razón que su superación. Y éste es el concepto de *Auf-hebung*, del levantar, del superar conservando, o del conservar superando, que es el concepto cardinal de la filosofía hegeliana, difícil de definir pero más difícil de practicar. Como confirma esa página de la *Fenomenología del espíritu* en la que Hegel expone lo que es para él lo ‘verdadero’: «Es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken». Traducimos: «A mi modo de ver [...], todo está en concebir y expresar lo verdadero, no como substancia, sino *otro tanto* como *sujeto*»³. Hegel subrayaba los términos *Substanz* y *Subjekt* por el valor que poseen dentro del contexto de su filosofía –y en particular, en relación a Spinoza–; en la traducción hemos subrayado en cambio el adverbio ‘otro tanto’, por el desequilibrio que produce en la proposición. Desde el punto de vista sintáctico, el ‘otro tanto’ (*eben so sehr*) presupone un ‘no sólo’ (*nicht nur*), allí donde sólo se lee ‘no’ (*nicht*)⁴. Pero esto no es una ‘imperfección’ lingüística. Es la manera en la que Hegel expresó, pensando, el impedimento (*Hemmung*) que caracteriza al pensamiento, el rebote (*Gegenstoß*) que sufre el pensamiento ‘especulativo’ cuando, en el paso de la substancia al sujeto⁵, éste se ve nuevamente empujado hacia la substancia. El *eben so sehr*, el ‘otro tanto’, es la expresión que manifiesta el rebote, diciéndolo en el acto mismo en que lo experimenta: es la experiencia que el decir especulativo hace de la propia *Hemmung*, del impedimento, para significar, del *Gegenstoß*, del rebote, de lo dicho sobre el decir. Ésta es una congruencia entre ‘significado’ y ‘significante’ que ni siquiera el «cogito ergo sum» de Descartes, aún formulado en la expresión abreviada del «sum cogitans», o «cogito sum», alcanza, dado que el «cogito» no dice nada acerca de ‘cómo’ llega a ser⁶. Por lo demás, éste

³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 61952, p. 19.

⁴ A. Kojève ‘corrige’ introduciendo, entre paréntesis, «seulement» después de «non pas», cf. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 529.

⁵ O bien, hablando en términos del juicio apofántico: del sujeto al predicado. No creo inútil esta precisión si se tiene en cuenta que en estas páginas Hegel está explicando el límite del ‘juicio’ para decir ‘lo que es verdad’, lo racional, *das Vernünftige*, cf. G.W.F. Hegel, op. cit., pp. 48-55. Sobre este tema remito a V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milano 2003, pp. 177-189.

⁶ Para la crítica de la inmediatez del *cogito*, es decir, de su asunción como *un hecho* (*als eine Tatsache*), cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*, en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969 ss., vols. 8-10, I, §64, Anmerkung, y §65.

que hemos citado, aunque no es el único ejemplo en Hegel de un ejercicio del decir conforme a su ‘contenido’, a lo dicho, sí es sin embargo uno de los pocos. En efecto, sobre la ‘radical transformación del lenguaje’, inaugurada por él mismo con la *Fenomenología* –la elaboración filosófica presentada en forma ‘narrativa’–, y sobre todo sobre la *necesidad* de tal transformación, Hegel no se demoró nada. Más aún: a lo largo de los años la limita, la reduce, insertando la *Fenomenología* en el ‘sistema’, como parte o sección de la *Enciclopedia*, de la *paideia en kuklō̄*, es decir, del *círculo del saber conceptual*, llamado por él mismo *Kreis der Kreisen*, círculo de círculos⁷.

Hegel fue, de todos modos, uno de los filósofos que tuvieron mayor conciencia del problema, y no sólo respecto a su época. En el siglo XX no pocos caerán bastante más atrás que él. Husserl, por ejemplo, que si bien proponía un nuevo ‘estilo’ de pensamiento, dirigiendo el análisis filosófico hacia las formas elementares (primarias) del lenguaje y del pensamiento⁸, no se preocupó en absoluto de modificar el lenguaje filosófico tradicional. No obstante, aún *deteniendo* todas sus investigaciones genéticas en el *dato* (para él) *último* de la intencionalidad, no olvidó de fijarse en el nexo que liga el ‘juicio’ –entendido como acto objetivante en general– a los ‘sentidos’, a la sensibilidad⁹. Esta era una posible vía para llegar al problema del origen inintencional de la intencionalidad. Vía que Heidegger descartó decididamente, viendo en ella únicamente un residuo teoreticista de la fenomenología husserliana¹⁰. Y constituyó un límite importante para sus análisis, siendo completamente insuficiente la explicación del proceso de formación de las categorías filosóficas a partir del mundo de la vida cotidiana¹¹, puesto que también este mundo, en sus usos lingüísticos y en sus instituciones y formas de vida, debe ser ‘explicado’ y ‘reconstruido’ fenomenológicamente. Por lo demás, remontarse a Aristóteles y a su lenguaje –incluso imitado con el intento de encontrar una escritura filosófica más adecuada a las «cosas mismas»¹²– no sólo fue una fuente de muchos equívocos, que aún perduran, sobre el presunto ‘aristotelismo’ de Heidegger¹³, sino sobre

⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, §15, y además *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, op. cit., vols. 5-6, II, p. 571.

⁸ Cf. en particular E. Husserl, *Logische Untersuchungen I: Ausdruck und Bedeutung*, Meiner, Hamburg, 1965.

⁹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Klaassen, Hamburg, 1948.

¹⁰ Sobre el tema remito a lo que ha escrito C. Di Martino, «Significato e linguaggio nel primo Heidegger», en C. Sini (ed.), *Semiotica ed Ermeneutica*, Quaderni di Acme 60, Istituto Editoriale Universitario, Milano, 2003, pp. 125-174.

¹¹ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, en *Dilthey-Jahrbuch*, VI, 1989, pp. 236-269.

¹² Cf. F. Volpi, «L’esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*», en G. Vattimo, G. (ed), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari, 1992, pp. 215-252.

¹³ Para eliminar cualquier duda basta leer lo que Heidegger escribió en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt/M., 1989, con respecto a las categorías

todo le impidió interrogarse sobre la gran revolución del lenguaje filosófico ocurrida en el tránsito de Platón a Aristóteles. Las razones del abandono del diálogo –la forma lingüística que conecta la filosofía a la tragedia– no han sido nunca objeto de análisis por parte de Heidegger, y sin embargo ese abandono podía poner en discusión provechosamente la afirmación, que pronunció como sentencia definitiva, de que Aristóteles pensaba ‘más griegamente’ –es decir, más originariamente– que Platón¹⁴. De esta limitación también se resintió agudamente su reflexión posterior sobre el lenguaje, centrada especialmente en la poesía de Hölderlin primero, y luego en la de Rilke, George y Trakl¹⁵: el interés teórico de Heidegger por el lenguaje, en efecto, no salió nunca del ámbito del ‘contenido’, del ‘significado’, de lo ‘dicho’; y fue una pena realmente si se piensa que Heidegger a partir de los años treinta modificó progresivamente su lenguaje, señal inequívoca de una atención no sólo ‘teórica’ sino también ‘práctica’ por el problema. En la praxis lingüística de Heidegger hay mucho más de lo que puede encontrarse en su reflexión sobre el lenguaje. Postergando la discusión de Wittgenstein para más adelante, lo que nos urge ahora subrayar, como observación preliminar a lo que diremos más adelante, es que en el lenguaje filosófico del siglo XX no ha acaecido nada que pueda ser comparado a lo ocurrido en pintura a partir de Kandinskij y Picasso; en música a partir de Schönberg, Webern y Alban Berg; en la novela con Thomas Mann, Musil, Proust y Joyce; en poesía con Mallarmé y Ungaretti, y más tarde con Celan y Zanzotto; en el teatro con Pirandello y Beckett. Y sin embargo..., sin embargo algo había sido anunciado ya mucho antes.

2.

En su habitación gótica Fausto reflexiona sobre el tiempo empleado por él en aprender filosofía, medicina y jurisprudencia, y desgraciadamente (*leider*) también teología, concluyendo amargamente que nada había aprendido sino un saber muerto¹⁶. La vida se le escapaba, el mundo, en esa guarida maldita y tétrica (*verfluchtes dumpfes Mauerloch*), donde incluso la luz del día pasando a través de los vidrios colorados se enturbiaba (vv. 399-401). Maldice la habitación, Fausto, y más aún los libros entre los que voluntariamente se ha

fundamentales de la filosofía aristotélica: «[...] können Vorbeigang und Ereignis und Geschichte niemals als Arten von ‘Bewegungen’ gedacht werden, weil *Bewegung* (selbst als *metabolé* gedacht) immer auf das *on* als *ousia* bezogen bleibt, in welchem Bezug auch *dunamis* und *energeia* und ihren späteren Nachkommen gehören» (p. 280).

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vols., Neske, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 409.

¹⁵ Cf. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt/M., 41971. Sobre R. M. Rilke: «Wozu Dichter?», en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M., 51972, pp. 248-295. Sobre S. George e G. Trakl: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 51975.

¹⁶ W. Goethe, *Faust*, trad. it. F. Fortini, 2 vols, Mondadori, Milano, 21980, vv. 354-364.

amurallado. Los libros y las palabras de su saber que lo dividen del mundo más que las paredes gruesas de su habitación. Pero no sabe hacer otra cosa, para salir de las palabras de los libros, que abrir otro libro, más antiguo, el libro de Nostradamus (vv. 419 ss.). Y de este cree ver surgirle delante el espíritu de la Tierra, ¡e incluso se espanta! Pobre viejo, más polvoriento que sus libros, más alejado de la vida que las palabras aprendidas durante mucho tiempo. Lo ayudará a salir de ahí un demonio bueno, Mefistófeles. ¿Cómo? ¿Llevándolo a beber vino ficticio en una taberna, y a seducir una modistilla de provincia, bella como Helena a sus ojos de viejo, rejuvenecido con un filtro mágico preparado en la cocina de una vieja bruja? Fausto sueña. Sueña quizás antes incluso de beber la poción de la bruja. Quizás el mismo Mefisto es una fantasía onírica, que, como ocurre en las tramas de los sueños, es al mismo tiempo el director del sueño. ¿No se desarrolla el entero *dran* en el *Zauberspiegel*, en el espejo mágico de una escena teatral? ¿donde no sólo la entera historia humana, sino también el desafío de Dios con el Diablo, el entero radio de la creación, desde el cielo al infierno, pasando por la Tierra, se desarrolla sobre las tablas de un escenario? *Viel Irrtum und ein fünkchen Wahrheit*: «mucho error y sólo una chispa de verdad» (v. 171), promete el cómico al director del teatro; y es lo dado a los espectadores, a nosotros entre los demás, a quienes Mefisto se dirige más de una vez durante la representación del drama (vv. 7003-7004, y final del acto III).

Goethe sabe muy bien que no se sale de las palabras más que a través de las palabras, esas palabras siempre nuevas que se hablan en el gran teatro del mundo. Y para decir esto, hace teatro. El teatro se refleja a sí mismo sobre la escena, representa al teatro. ¡Ya lo había hecho Shakespeare! El mundo se representa en el teatro. Teatro en el teatro, teatro del teatro¹⁷.

¿Es entonces verdad que todo es interpretación? ¿que no hay hechos sino sólo interpretaciones?¹⁸ Pero todo depende de cómo haya que tomar esta afirmación de Nietzsche: si como resolución de los hechos en la interpretación, o como reconducción de la interpretación a hecho, a «proceso orgánico» (WM §643 y §499). Son dos posiciones opuestas entre las que hay que decidir. ¿Pero sobre qué base es posible hacerlo? ¿Hay acaso una piedra de toque, un criterio, que nos permita elegir entre las dos? ¿un tercer término que en cuanto tal no sea ni ‘hecho’ ni ‘interpretación’? Más aún: ¿un ‘tercero’ que debería darse fuera de toda posible interpretación? Sin duda, si existiese este ‘tercero’ al que recurrir, el problema de elegir entre una y otra hipótesis ni siquiera habría surgido: este tercer término se habría presentado por sí solo quitando el problema, más bien,

¹⁷ Sobre este tema remito a V. Vitiello, «L’alessandrino e il teatro della storia: tra Goethe e Nietzsche», *Cultura tedesca, Annali Goethe 2002*, Donzelli, Roma, 2002, pp. 153-169.

¹⁸ Cf. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA XII 7[60]; correspondiente a WM, Kröner, Stuttgart, 121980, §481.

impidiendo que surgiese. Si no ha sido así y no es así, esto significa que no hay ningún ‘tercero’ al que podamos apelar para dirimir la controversia sobre la elección. Seguimos estando parados por tanto en la línea de salida. Parece que el escándalo de la filosofía, denunciado por Kant, de que el pensamiento no ha producido todavía un argumento irrefutable para demostrar el mundo «fuera de nosotros»¹⁹, no sólo no ha sido despejado –aún después de la reflexión heideggeriana sobre el *In-der-Welt-sein*²⁰–, sino que se ha agravado y ampliado: ahora ya no sólo afecta a la relación con el mundo, sino también a la relación del pensamiento con el lenguaje. ¿Qué se puede hacer? Lo único posible: examinar el lenguaje desde el interior para ver si no hay en él algo que, aún perteneciendo al lenguaje, lleve en sí mismo algún signo o rastro del exterior, del ‘afuera’.

Abramos entonces nosotros, igual que Fausto, un libro, otra vez un libro. No antiguo, moderno: el *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. ¿Por qué éste y no otro? Porque tiene la virtud de poner enseguida el problema que nos preocupa: el problema de «trazar un límite al pensamiento», o mejor, como precisa inmediatamente, «a la expresión de los pensamientos», al lenguaje, ya que «para trazarle un límite al pensamiento, deberemos pensar los dos lados de este límite»²¹. Comencemos por preguntarnos si este asunto, que inesperadamente aproxima Wittgenstein a Hegel²², es decir, que el pensamiento en el acto mismo en que define su límite lo sobrepasa, es incontrovertible. ¿No es pensable una limitación interna del pensamiento? ¿No lo ha hecho, o, queriendo ser imprudentes, no lo ha intentado hacer Kant? ¿Pero además es posible distinguir entre pensamiento y expresión del pensamiento, afirmando a la vez que «lo que está más allá del límite [del lenguaje] no será más que sin-sentido [*Unsinn*]»? ¿El pensamiento piensa también el ‘sin-sentido’? Si fuese así, ¿por qué la filosofía debería limitarse al ‘sentido’? ¿No debería, por contra, ser justo el *Unsinn* el problema más importante de la filosofía? ¿Y en consecuencia no debería el filósofo ocuparse principalmente de encontrar-inventar (*invenire*) el modo posible de ‘decir’ el *Unsinn*, de significarlo, de aludir a él? En realidad, la distinción entre pensamiento y lenguaje, tal como es formulada en la introducción al *Tractatus*, no parece que pueda sostenerse. Pues es difícil aceptar la afirmación de Wittgenstein de que los pensamientos desarrollados en el libro, por cuanto podrían haber sido expresados mucho mejor de lo que él ha conseguido, le parecen de todos modos verdaderos, y de

¹⁹ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke. Akademie Textausgabe*, W. de Gruyter, Berlin, 1968, vol. III, B XL- XLI nota, y B 274-279.

²⁰ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, ¹⁴1977, §43, pp. 203-206.

²¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort. Para citar esta obra indicaré directamente en el texto el número de las proposiciones.

²² Cf. G.F.W. Hegel, *Enzyklopädie*, §60, Anmerkung y Zusätze; y *Wissenschaft der Logik*, I, pp. 125-173.

una ‘verdad’ *unantastbar und definitiv*, intangible y definitiva. ¿Qué verdad? La única posible: la dicha, expresada, la verdad llevada al lenguaje, si el autor ha respetado el principio formulado por él mismo en la introducción y retomado en la proposición final del libro, de que «sobre lo que no se puede hablar hay que callar». Verdad definitiva e intangible... aunque expresada de manera no *definitiva* y... *revisable*.

Ciertamente, hay otra cosa más allá del lenguaje. ¿La verdad?

Es hora de entrar en el libro y empezar a leerlo.

3.

Die Welt ist alles, was der Fall ist: «el mundo es todo lo que ocurre», reza la primera proposición. La totalidad de los hechos (*Tatsachen*), por tanto, no de las cosas (*nicht der Dinge*, 1.1). Y esta totalidad determina al mismo tiempo lo que ocurre y lo que no ocurre (1.12). Los hechos y las imágenes de los hechos (2.1), que también son hechos (2.141). Y hecho es entonces el pensamiento, que es la imagen lógica de los hechos (3). El término ‘lógico’ tiene en el *Tractatus* dos distintos significados, uno amplio y otro restringido. El ‘espacio lógico’ que define al mundo (1.13) incluye en sí mismo, junto con los hechos, también a «la totalidad de los pensamientos verdaderos que constituye una imagen del mundo» (3.01). El mundo tiene en sí su imagen... *rectius*: ‘una’ imagen suya, esa que el pensamiento se hace del mundo.

La distinción entre dos significados de ‘lógico’ –uno que lo identifica con el mundo en su totalidad (5.61), y el otro con el pensamiento del mundo (6.124)– puede ser comparada con la distinción que Heidegger, comentando a Kant, establece entre la verdad ontológica y la verdad óptica: la primera es condición de posibilidad, el *horizonte trascendental*, de la segunda²³. Es decir: sólo porque los hechos y los pensamientos de los hechos están en el horizonte trascendental (en el espacio lógico) del mundo, es posible que éstos, los pensamientos, sean ‘imágenes’ de aquellos, de los hechos. Resulta evidente que a los dos significados de ‘lógico’ corresponden dos significados distintos de ‘imagen’. Una cosa es la imagen (*Bild*) que caracteriza al horizonte trascendental, que consiste en que algo tenga figura o forma –de manera que nada hay en él, ni puede haber, que no tenga figura o forma–, otra cosa es la imagen del pensamiento que es ‘copia’ (*Abbild*) de los hechos. La copia es imagen de una imagen. Esto es fácil de entender mientras permanezcamos en el ámbito restringido de los hechos y pensamientos particulares, o de conjuntos particulares de hechos y pensamientos; pero más difícil, si no imposible, cuando se habla de la totalidad de los pensamientos verdaderos como imagen de la totalidad-mundo, porque

²³ Cf. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M, 41973, §3.

en ese caso, o pensamiento y mundo, verdad ontológica y verdad óptica, se identifican, o ninguno de los dos, ni el mundo, ni el pensamiento del mundo tienen las credenciales para ser definido como totalidad²⁴. Pero Wittgenstein no siempre respeta las distinciones con las que trabaja, y especialmente ésta entre ‘mundo’ (o espacio lógico omnicomprendivo) y la imagen que el pensamiento se hace del mundo. Más aún, la mayoría de las veces remite (reduce) aquél a ésta. Como cuando afirma que «la proposición determina un lugar en el espacio lógico» (3.4, pero también 3.41, 3.412, 3.42). Por lo demás, la re(con)ducción del horizonte trascendental, del ‘mundo’, a imagen del pensamiento (a ‘sentido’) es inevitable si se parte del presupuesto de la verdad como concordancia (*Übereinstimmung*, la escolástica *conformatio* o *adequatio*) de pensamiento y realidad (2.222). En efecto, si las ‘imágenes’ del pensamiento son primariamente eso, imágenes, *Bilder*, en cuanto figuras o formas del horizonte trascendental al igual que los ‘hechos reales’ (que todos los otros hechos del mundo), ¿con qué derecho se afirma que la imagen (*Bild*) del pensamiento es ‘copia’ (*Abbild*) de la *wirkliche Tatsache*, del hecho real, y no lo contrario, que éste es ‘copia’ de aquél? En otros términos: ¿Por qué el hecho es medida de la verdad o falsedad del pensamiento, y no el pensamiento de la realidad del hecho? El presupuesto realista del *Tractatus* es evidente y declarado: el hecho decide la verdad o falsedad del pensamiento. Pero subordinado a la prueba veritativa del hecho, el pensamiento asume sobre sí la tarea de definir el horizonte dentro del que se da el hecho. Al señorío de lo verdadero propia del hecho, cor-responde el señorío del ‘sentido’ (= del horizonte de datidad de los hechos), propio del pensamiento. Por tanto, si no se da ninguna verdad *a priori* (2.225), puesto que la concordancia o no concordancia del sentido con la realidad es siempre y sólo empírica, *factual* (2.223), el sentido en cambio es sólo *a priori* (4.061). Pero para ser coherente con este asunto –con la re(con)ducción del horizonte trascendental (= del espacio lógico, de la verdad ontológica, del ‘mundo’) a la imagen (sentido) del pensamiento, a la que lo empujaba el presupuesto realista–, Wittgenstein tendría que haber renunciado precisamente al concepto de hecho como imagen-base del sentido, como *imagen* que llena el sentido, es decir, tendría que haber renunciado a su presupuesto. En efecto, si el horizonte trascendental –el horizonte que da forma al hecho– es el pensamiento, ¿cómo atribuir al hecho, fuera del pensamiento, la forma, la imagen? En suma, ¿o realismo o criticismo trascendental! Es verdad que Wittgenstein junta dos distintas concepciones del horizonte trascendental, aquél en el que están juntas tanto las imágenes-hechos como las imágenes-del-pensamiento (que también son hechos, como sabemos), y el otro más restringido del horizonte trascendental como ‘imagen-sentido’ del pensamiento que tiene fuera de sí la realidad. Pero únicamente sobre la base

²⁴ «La imagen representa a su objeto desde afuera [*außerhalb*]» L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2.173.

de la primera se puede justificar la tesis de que «la proposición es imagen de la realidad» (4.021) y por tanto la idea de la lógica como gran espejo (5.511). En breve: la entera teoría de la representación (*Abbildung*), de la proyección, de la concordancia, reposa sobre el concepto de la *Bildhaftigkeit* (4.013) del mundo, concepto que trasciende el restringido horizonte de sentido constituido y representado por el pensamiento. Pero esto ni siquiera constituye un problema para Wittgenstein, si le basta con decir, sin dar razones, que «la imagen es un modelo [*Modell*] de la realidad» (2.12), y que «el hecho, para ser imagen [*Bild*], debe tener algo en común con lo representado [*mit dem Abgebildeten*]» (2.16). Por no hablar de la distinción entre geometría y física (3.0321; 3.032; 6.342; 6.35), según la cual ésta es sólo posible, y aquella en cambio necesaria, distinción que abre, en términos kantianos, un abismo entre lógica y estética. ¿Qué cognición tienen las leyes físicas si es posible ‘describir’ el mundo tanto con la ‘mecánica’ de Newton como con otra? El criterio de la simplicidad (6.342) basta acaso para justificar psicológicamente tales leyes, no ciertamente lógicamente. ¿Pero la carencia de fundación lógica en las leyes que describen el acontecer de los fenómenos (de los hechos) del mundo, no vuelve vana toda la urdidura lógica (*logisches Gerüst*) construida para determinar el ‘sentido’, es decir, el horizonte de posibilidad, del darse (= del acontecer) de los hechos? Es verdad que éste, el hecho, es como la rosa de Angelus Silesius²⁵, acontece, si y cuando acontece, porque acontece, o, como dice nuestro autor, la «proposición no es en sí ni probable ni improbable. Un evento [*Ereignis*] ocurre o no ocurre, no habiendo una vía de en medio [*Mittelding*]» (5.153). El pensamiento-imagen sobresale fuera de sí, ocupa inexplicablemente el espacio de lo otro respecto a él, del ‘hecho’, hasta hacer de ello ‘imagen’ de sí²⁶, para recaer después, inerte, sobre sí mismo, sobre la propia vacía posibilidad²⁷.

4.

Detengámonos ahora en la noción de ‘hecho’. La primera dificultad que encontramos tiene que ver con el concepto de totalidad. Ésta «determina lo que acontece, y también todo lo que no acontece» (1.12); pero en la proposición sucesiva se lee: «Algo puede ocurrir o no ocurrir y todo el resto permanece igual» (1.21). Nos preguntamos cómo pueden ponerse juntas estas dos proposiciones, y de qué modo la segunda puede ser el ‘comentario’ de la primera.

²⁵ «Die Ros ist ohn warum: sie blühet, weil sie blühet, / Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet» Silesius, Angelus (Scheffler, Johannes), *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289.

²⁶ «Nosotros nos hacemos imágenes de los hechos» L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2.1.

²⁷ «Lo que es pensable es también posible» L. Wittgenstein, *Tractatus*, 3.02; desde luego, pero precisamente sólo posible.

También el acontecer del más pequeño e insignificante ‘algo’ cambia al todo. Se podría pensar que la concisión de la escritura le ha jugado una mala pasada al autor, si no se repitiese un poco más adelante. En la proposición 2.05, en efecto, leemos que «la totalidad de los estados-de-cosas [*Sachverhalte*] subsistentes determina también qué estados-de-cosas no subsisten», y en la que sigue un poco más adelante, que «del subsistir o no subsistir de un estado de cosas no puede concluirse el subsistir o no subsistir de otro»²⁸. Intentemos entonces resolver la contradicción diciendo que una es la perspectiva de la totalidad y otra la de la parte, ya que si de la primera se deriva la necesidad lógica que liga los particulares *Sachverhalte*, esta necesidad permanece en cambio escondida para la consideración de un particular estado-de-cosas, tomado en sí y por sí. Pero queda por preguntar porqué la relación totalidad-parte no está caracterizada por la misma ligazón (*Verbindung*) que caracteriza la relación entre cosa y estado-de-cosas, esa ligazón por la cual el ser la cosa parte constitutiva del estado-de-cosas es esencial a la cosa (2.011). Y la pregunta es obligada, puesto que se lee en la sucesiva 2.012 que «en la lógica nada es accidental. Si la cosa *puede* hallarse en el estado-de-cosas, la posibilidad del estado-de-cosas debe estar ya prejuzgada [*präjudiziert*] en la cosa»²⁹.

En efecto, a la doble valencia de significado del horizonte trascendental corresponden dos distintos significados de posible. Siendo uno el posible en el horizonte trascendental (el espacio lógico, el ‘mundo’) comprensivo de los hechos y de las imágenes del pensamiento, y otro el posible en el horizonte trascendental en su sentido restringido: en uno indica la coherencia lógica entre cosas y estados-de-cosas, en el otro la condición de concordancia del sentido con el hecho. Por tanto, lo posible en el primer horizonte, es también real, mientras que lo posible en el segundo no por ello es real. Pero precisamente porque parte del concepto restringido del horizonte trascendental, es decir, del concepto de lo posible separado de lo real, Wittgenstein necesita un punto de apoyo que rijan toda su construcción, es decir, de un dato real que otorgue concreción factual al ‘sentido’. Este dato es la ‘substancia’, un concepto en todo sentido *fundamental*, aunque poco analizado en el *Tractatus*. Mas leamos la definición: «los objetos forman la substancia del mundo. Por tanto, no pueden ser compuestos» (2.021)³⁰. El presupuesto de esta afirmación es que lo compuesto es tal porque pertenece al pensamiento, a la lógica, al sentido. Y por tanto para dar ‘realidad’ al sentido (= a las conexiones lógicas) es necesario lo ‘simple’. Escribe Wittgenstein en la proposición 2.0211, ‘comentando’ la precedente: «si el mundo no tuviese una substancia, el que una proposición tuviera sentido dependería entonces de que otra proposición fuese verdadera», y por tanto, «sería entonces imposible

²⁸ Cf. también L. Wittgenstein, *Tractatus*, 5.123, 5.124 y 5.524, con 5.134 y 5.135.

²⁹ Cf. también las proposiciones de comentario L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2.0121-2.0122-2.0123.

³⁰ «El objeto es simple» L. Wittgenstein, *Tractatus*, 2.02.

proyectar una imagen del mundo (verdadera o falsa)» (2.0212). Siendo firmes las objeciones hechas más arriba, no hay que pasar por alto la importancia de estos pasajes. Aquí Wittgenstein está desarrollando el mismo itinerario que Platón, cuando en el *Crátilo* (421d-423d), una vez que ha derivado etimológicamente una palabra de otra, y ésta de otra, hasta los elementos simples, *stoicheia*, es decir, inderivables de otras palabras, se pregunta cuál es la relación existente entre estos elementos simples y las cosas, la realidad. La comparación no debe sorprendernos si pensamos que aquí Wittgenstein compara el objeto o cosa, lo simple, al nombre, y lo complejo (el estado-de-cosas) a la proposición. Compara, es decir: en el nombre, la cosa, el objeto, lo simple es re-presentado³¹. Y sólo por ello las imágenes del pensamiento, que en su conjunto constituyen el sentido, pueden ser reales, es decir, verdaderas. Pero la comparación de Wittgenstein con Platón, si no debe sorprendernos, tampoco debe no obstante cancelar la diferencia entre los dos, ya que Platón se plantea el problema de cómo el simple ‘sonido’ se constituye en cosa, en objeto, mientras Wittgenstein se contenta con afirmar que el nombre re-presenta el objeto³². Éste es pues el dato último sobre el que reposa el horizonte trascendental ‘restringido’, el dato último que otorga realidad al sentido (al pensamiento). Y también está que de este dato último no se da ‘razón’ (discurso, argumentación, *logos*), como se decía más arriba: se da o no se da, ocurre o no ocurre. De aquí la afirmación, hasta demasiado célebre –y celebrada–, de que no podemos decir el ‘qué’ del mundo sino sólo el ‘cómo’, y la consecuente distinción entre el lenguaje que demuestra y el que muestra³³, que en realidad no se diferencia de la distinción aristotélica entre *semainein hen* y *semainein kath’henos*, entre *phasis* y *kataphasis*³⁴; respecto de lo cual habría que preguntarse cómo podemos hablar en el lenguaje-que-demuestra sobre este lenguaje-que-muestra, puesto que es una práctica demostrativa la que opera la distinción entre el ‘demostrar’ y el ‘mostrar’³⁵.

³¹ «Der Name vertritt im Satz den Gegenstand» L. Wittgenstein, *Tractatus*, 3.22. En los *Quaderni 1914-1916*, ed. A.G. Conte (Einaudi, Torino, 1964), bajo la fecha 3.10.14 se lee: «¡La proposición es una imagen del estado de cosas en la medida en que está articulada lógicamente! [...] El nombre *no es* una imagen de lo nombrado». No es una imagen porque de lo simple no hay imagen. El nombre es como el punto geométrico (cf. la comparación entre nombres y proposiciones en L. Wittgenstein, *Tractatus*, 3.144): ¡lo inextenso que *participa* –forma *parte*– de la extensión! Sobre los problemas que levanta la cuestión de lo simple (de los que Wittgenstein no sólo en el *Tractatus*, sino también en las *Investigaciones* sólo es consciente parcialmente) cf. más abajo los apartados 5 y sobre todo 12.

³² Platón se plantea el problema, retomado luego por Vico y Nietzsche, pero que Wittgenstein ignora completamente, de cómo se constituyen el nombre y el significado, cf. V. Vitiello, «Parlare scrivendo, cantando. Con Vico, alle origini del linguaggio», *Annuario filosofico*, 18, 2002, 89-102.

³³ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.121, 6.44 y 6.522.

³⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV 4, 1006b 15-16; y IX 10, 1051b 24-25.

³⁵ Sin embargo, Wittgenstein afirma lapidariamente: «Lo que *puede* ser mostrado no *puede* ser dicho» L. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.1212.

De todos modos, el surgimiento del tema de la ‘substancia’ del mundo revela que bajo la construcción del *Tractatus* se mueve un verdadero problema, que afecta tanto al horizonte trascendental *restringido*, el horizonte limitado por el ‘sentido’ (de las imágenes del pensamiento), como al horizonte trascendental que se identifica con la totalidad del mundo, con la verdad ontológica que incluye hechos y pensamientos: el problema de la relación lenguaje-mundo, en el primer caso, el problema de la *Bildhaftigkeit* del mundo, en el segundo. Observados atentamente ambos constituyen en realidad el mismo problema. Y es este problema el que moverá la investigación posterior de Wittgenstein.

5.

«La substancia es lo que subsiste independientemente de lo que ocurre» había escrito en el *Tractatus* (2.024). Es evidente: si debía constituir la base de la construcción, la substancia tenía que ser sustraída al devenir del acontecer (2.071), a la mutabilidad de las relaciones entre las cosas (los objetos) y los estados-de-cosas. Y como en la estructura de las cosas está implicada su relación con otras cosas, se imponía la distinción entre propiedades y relaciones internas y externas (2.01231, 4.023, 4.122). Las primeras son necesarias porque constituyen la forma misma del objeto, mientras que las segundas son accidentales porque van ligadas al puro acontecer. Ya hemos dicho más arriba lo esencial con respecto a la dificultad de distinguir entre relaciones necesarias y relaciones accidentales, y no tendría utilidad alguna insistir ahora en ello. En cambio, lo que ahora nos interesa resaltar es la dificultad de determinar en la mutabilidad del acontecer algo que sea fijo y estable, que sea independiente del acontecer. Algo que, aún entrando en relación –en relación con todas las cosas posibles del mundo– permanezca siendo ‘simple’. Es decir: un nombre que no cambie en la proposición. ¿Es posible? ¿El término ‘Sócrates’ sigue siendo el mismo cuando con él me refiero al célebre filósofo y cuando llamo al gato de mi tía? ‘Silla’ es un término simple en la proposición «en la cocina hay una mesa, cuatro sillas y un hornilla»; pero no lo es cuando digo que está formada por cuatro patas, un plano y un respaldo. Veamos otro ejemplo, esta vez visual: el muy citado y discutido ejemplo dado por Wittgenstein en la parte II de las *Investigaciones filosóficas*, extraído de *Fact and Fable in Psychology* de Jastrow³⁶. La figura de una cabeza de animal, dibujada de tal manera que se pueda ver en ella tanto una cabeza de liebre como una cabeza de pato, según que la mirada del observador tome como frente del animal la derecha o la izquierda de la figura. La misma imagen es una doble imagen. ¿Qué es lo que inclina nuestra mirada a ver de una mera o de otra? ¿Y qué a un jugador de ajedrez a hacer una jugada

³⁶ Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1975, II/XI, pp. 308-309.

u otra, es decir, a ver en el tablero una posibilidad u otra? Hemos introducido este ejemplo adicional porque nos ayuda a explicar también los precedentes; además nos ayuda a explicar qué significa ‘explicar’.

¿Qué es lo que inclina al jugador a mover una pieza u otra sobre el tablero? Su valentía, sin duda. El jugador experto ‘ve’ lo que el inexperto no ve, a pesar de ser el orden de las piezas el mismo. *Vé*: ve sobre la base de las reglas del juego y de su uso. Es decir, ve en un contexto. Pero que no es un puro espacio en el que están colocadas las cosas, sino un conjunto operativo. Es un contexto de acciones, de costumbres, de ejercicios. Sin duda, como el ejemplo de la figura de Jastrow muestra claramente, no todos conscientes e intencionados. Pero este ejemplo, atestigua tanto la inintencionalidad del ver la figura en un sentido o en otro, como muestra el ejercicio necesario para ver la misma figura de las dos maneras, como cabeza de pato y de liebre. Lo mismo vale para el ejemplo de la silla, que es un objeto ‘simple’ o ‘compuesto’ según el contexto en que es considerada: si en una descripción de cómo está hecha, o del lugar en el que está colocada junto a otros objetos. Y es sobre la base también del contexto operativo que puede explicarse porqué y cómo, cuando indico con el dedo una taza colorada y digo ‘rojo’, el niño al que le estoy explicando los colores comprende que ‘rojo’ no indica el objeto, sino una cualidad suya³⁷. De todo ello deduzco que ‘explicación’ no significa otra cosa más que ‘descripción’. Y esto vale tanto para los nombres como para las cosas. Vale para la silla, para la figura de Jastrow, para el ajedrez, para el color y para la explicación de qué es una explicación, es decir, de lo que hago cuando explico algo. De lo que hago. El ‘juego lingüístico’ de Wittgenstein recuerda muy de cerca la definición kantiana del esquema trascendental: la imagen (esquema) del procedimiento con el que se da imagen a un concepto³⁸. Aquí, en Wittgenstein, no hay conceptos o categorías a los que dar imágenes, pero hay un hacer que es ‘imaginar’ en un doble sentido, en cuanto confiere imagen a la cosa, representándola como simple o compuesta, en relación consigo misma o con otra cosa, en este o aquél conjunto, hablando de ella, de la cosa, de-mostrándola; y al mismo tiempo se confiere imagen sí mismo, mostrándose, exhibiéndose, tomando figura, una u otra, pero siempre una figura.

6.

La distinción entre el demostrar y el exhibir, a la que muchos remiten como a la palabra definitiva para explicar el lenguaje y sus operaciones, no es una novedad de Wittgenstein. Fue un tema ya muy discutido desde Hegel y Hölderlin. Y los cito sólo a ellos y no a otros, porque representan los dos polos opuestas de un mismo planteamiento del problema. Ya en *Seyn und Urteil*, Hölderlin

³⁷ Ibid., I, §28 ss.

³⁸ Cf. I. Kant, op. cit., A 140, B 179-180.

pone lo Idéntico más allá de la identidad del juicio ($A=A$), y a ello, y sólo a ello, atribuye el ser³⁹. Para Hegel, que se pregunta de qué manera es posible llevar a la palabra, al discurso (*logon*) este Idéntico, para dar razón (*logon didonai*) de él es necesario plegar la mediación –el decir que de-muestra– sobre sí mismo, es decir, hacer que la hetero-mediación sea al mismo tiempo auto-mediación, que la de-mostración de otra cosa sea de-mostración de sí mismo, de modo que la luz que alumbra a lo otro se alumbre al mismo tiempo a sí misma. El paso desde la proposición especulativa de la *Fenomenología del espíritu* –que es tal, *spekulativer Satz*, por el ‘rebote’, del que hemos hablado más arriba en el apartado 1, por causa del cual la explicación predicativa, que tendría que conducir la substancia a sujeto, vuelve a caer en la pesadez (*Schwere*) de la substancia– a la auto-hetero-mediación silogística de la «Doctrina del concepto», contenida en la *Ciencia de la lógica*, es el intento de llevar la ostensión de sí del pensamiento a de-mostración. Intento porque, como se ha dicho, la interpretación del saber absoluto como ‘círculo de círculos’, es decir, como un saber que no se detiene nunca sobre sí mismo, sino que procede siempre más allá, no tiene círculo alguno con el que hacer círculo, es decir, justamente en cuanto *Kreis von Kreisen* no sale nunca de sí mismo. La enorme potencia del pensar, capaz de reconducir lo otro, cualquier otro a sí mismo, se revela suprema impotencia, la impotencia de no saber-poder salir de sí. Es decir: de no poder-saber mediatizar-se a sí mismo con otro, porque la luz que ilumina a lo otro, se ilumina también a sí misma, pero inmediatamente, sin necesidad alguna de pasar por otro. La identidad de lo uno, que es la identidad de la relación de lo múltiple consigo misma, se subtrae necesariamente al *logos* que dice los muchos (los ‘relacionados’ de la relación). Y sin embargo podemos hablar de esta identidad de lo uno, ¿de qué manera? ¿Qué *logos* se adecua a lo uno? ¿Qué *logos* de-muestra el mostrarse de lo uno, como uno y no como múltiple? Claramente no podemos responder: «el *logos* que se exhibe y no se de-muestra», porque quien respondiese así sólo demostraría no haber entendido el problema.

¿Es una casualidad que Hölderlin eligiera escribir poesías y tragedias? Pero que quede claro: con todo ello no se invita en absoluto a dar un salto de la filosofía a la poesía, o a la novela. Y no porque lo hayan hecho demasiados –y desde luego con resultados no entusiasmantes–; sino por una razón mucho más de fondo, como se verá. Una razón que también tiene que ver con la escritura poética.

7.

La doctrina de los ‘juegos lingüísticos’ no pone en discusión la concepción de la *Bildhaftigkeit* del mundo. Al contrario, la refuerza precisamente en tanto

³⁹ Cf. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 vols., Wissenschaftliche-Buchgesellschaft, Darmstadt, ⁵1989, vol. I, pp. 840-841.

que afirma que hay cosas, objetos, si no es en el interior de esos usos, costumbres, tradiciones e instituciones, en resumen, de esas formas de vida que son los lenguajes. A este respecto, Wittgenstein habría podido repetir sin duda la famosa afirmación de Gadamer, de que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»⁴⁰. Ni la distinción entre *Vorstellbarkeit* y *Darstellbarkeit*⁴¹ –que considera el nombre no como ‘imagen’ (*Abbild*) de la cosa, sino como su ‘representación’– niega el esencial carácter de imagen (*Bild*) de todas las cosas, y por tanto también de los nombres, aunque el proceso de formalización del lenguaje pueda reducir el nombre a signo (‘imagen’, *Bild*, también él, aunque no ‘copia’, *Abbild*) de la cosa: mera remisión de una ‘imagen’ a otra ‘imagen’⁴². Y no obstante la tesis de la originaria *Bildhaftigkeit* del mundo parece ceder al menos en un punto.

8.

La lectura constituye un juego lingüístico muy complejo, porque hace confluír tres términos: la cosa significada, el sonido significante y la escritura. Y si el sonido significante tiene en la raíz una imagen, la escritura es entonces imagen de una imagen. ¿Qué es lo que mantiene juntos estos tres términos? ¿y especialmente la voz y la escritura? La respuesta de Wittgenstein es tajante: «un sentimiento, (por así decirlo) un mecanismo que funciona como conexión entre la imagen de la palabra y el sonido que emitimos»⁴³. Y más adelante explica: «Al leer letra y sonido forman una unidad – se funden como dos metales en una aleación. (Una fusión parecida se produce, por ejemplo, entre los rostros de personas famosas y el sonido de sus nombres. Nos parece que ese sonido es la única verdadera expresión de ese rostro)»⁴⁴. El ejemplo recogido entre paréntesis, aunque limitado a los rostros y a los nombres de las personas famosas, extiende la idea de ‘escritura’ más allá de su significado habitual. Si también el rostro es ‘escritura’, entonces es escritura (diseño, figura, *schēma*) todo gesto humano; y si el nombre es la verdadera expresión del rostro, entonces la voz, el sonido (*phōnē*), que acompaña al gesto es la ‘verdadera expresión del gesto’⁴⁵. Quizás sin saberlo, pero desde luego sin proponérselo (nunca aludió a ello),

⁴⁰ H.-G., Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (P. Siebek), Tübingen, 51986, p. 478.

⁴¹ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, §395-397.

⁴² Este proceso es presentado en sus momentos esenciales por Hegel, en *Enzyklopädie*, §§455-464 (cf. en particular la Anmerkung del §459). De este análisis se deriva la definición del nombre como «die bildlose einfache Vorstellung», y la conclusión de que «es ist in Namen, daß wir denken» (ibid., §462, Anmerkung). No hay ninguna sospecha en Hegel de que el proceso de formalización indique una decadencia efectiva del lenguaje.

⁴³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, §170.

⁴⁴ Ibid., I, §171.

⁴⁵ Cf. ibid., I, §§ 207 y 208.

Wittgenstein está volviendo a recorrer el mismo itinerario lógico seguido por Platón en el *Crátilo*, cuando define las ‘cosas’ todas como dotadas de *phōnē kai schēma*, sonido y figura, voz y forma (423d). Las ‘cosas todas’, hemos dicho, aunque no tomadas como substancias, *ousiai*, productos de una consideración distanciada e indiferente, que reduce el ente a mero ‘objeto’; sino como aquello que son originariamente: *pragmata*, las cosas que empleamos, usamos, utilizamos, conservamos y destruimos, las cosas de nuestras distintas prácticas de vida. Las cosas que son una parte de nosotros mismos, de nuestro mundo y de nuestro cuerpo, que forman una unidad con nuestras manos y con nuestra respiración: con las voces, los sonidos que emitimos actuando y haciendo. Las ‘cosas’ tal como aparecen y existen ‘dentro’ de los juegos lingüísticos, las prácticas de vida, las *Lebensformen*, que cada vez jugamos, practicamos o vivimos. Las cosas de nuestros ‘gestos’. Ellas también son signos. Signos del cuerpo: escritura del cuerpo, que *escribe* (forma, ‘imagina’, traza), *escribiéndose* a sí mismo (dando forma e imagen a), las cosas, trazándolas en el espacio (*chōra*) del mundo... construyendo así *topoi*, lugares determinados.

¿Pero hasta dónde Wittgenstein es coherente consigo mismo en recorrer este camino?

En I §432, escribe una magnífica intuición: «todo signo, *por sí solo*, parece muerto. ¿Qué le da vida? En el uso vive. ¿Tiene en sí mismo el aliento vital? – ¿O el uso es su respiración?». Parece la respuesta a la cuestión del precedente §431: «Entre la orden y su ejecución hay un abismo. Éste tiene que ser colmado por el comprender. // Sólo en el comprender se dice que debemos hacer ESTO. La orden – no es otra cosa más que sonidos, signos de tinta». Pero en el sucesivo, el §433, vuelve a la pregunta: ¿qué hace aquél a quien le han impartido la orden «para saber que *debe efectuar ese movimiento*? ¿Qué hace para saber que debe usar los signos que le doy, sean cuales sean?» Y responde: «El gesto –nos entra ganas de decir– *intenta* hacer de modelo, pero no lo consigue»⁴⁶. Extraña respuesta: ¿el gesto no es la ‘escritura’, el movimiento del cuerpo? ¿Y el ‘uso’ qué es sino el *movimiento* que *hay que efectuar* para dar actuación al mandato? ¿Y el movimiento, el gesto (la ‘escritura’ del cuerpo) no está ligado por sí mismo al sonido, a la voz, a la respiración? ¿O ‘aliento vital’ y ‘respiración’ son sólo metáforas? Sin duda, Wittgenstein entrevé una solución para su problema pero no llega a cazarla. Su ‘juego lingüístico’ es abstracto, e incluso cuando cita cosas concretas –‘aliento vital’ y ‘respiración’– éstas valen como metáforas. Y lo son hasta cuando no entra en el horizonte de la argumentación el tema del dolor. Es decir, un ‘sentimiento’: «el mecanismo que hace de conexión entre la imagen de la palabra y el sonido que emitimos». Pero Wittgenstein no parece acordarse de ello. Admite el dolor, y con el dolor las otras ‘sensaciones’, cuando menos como un ‘objeto’ que es distinto del nombre, igual que

⁴⁶ Ibid., I, §434.

todos los demás objetos del mundo, sólo que este ‘objeto’ tiene una extraña característica, que es ‘interno’ y no ‘externo’. ¿Pero qué significa ‘interno’ y ‘externo’? ¿A qué se refieren? Al cuerpo sin duda. Pero no sólo a él. También veo el cuerpo del otro. Antes bien, lo veo mejor que el mío: veo los ojos del otro, no los míos. Pero no veo el interior del otro, su sentir, porque el sentir no se ve. Lo ‘interior’ es entonces esto, lo que no se ve del cuerpo. Razón por la cual si puedo dudar de que a la expresión de dolor del prójimo le corresponde verdaderamente un dolor, pues podría imitar la expresión sin sentir nada, no tiene sentido en cambio dudar del dolor que yo experimento en el momento en que lo experimento. Pero para Wittgenstein sigue vigiando que también con respecto a lo que experimento en mi interior, al dolor y a la alegría, a la sensación que experimento en general, una cosa es el nombre y otra la cosa. «¿Pero cómo se establece la conexión entre el nombre y lo nombrado? La pregunta es idéntica a esta otra: ¿Cómo aprende un hombre el significado de los nombres de las sensaciones? ¿Por ejemplo de la palabra ‘dolor’? He aquí una posibilidad: se conectan ciertas palabras con la expresión originaria, natural, de la sensación, y la sustituyen. Un niño se ha hecho daño y grita; los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones, y más tarde proposiciones. Enseñan al niño una nueva conducta para el dolor»⁴⁷. ¡Increíble mezcla de banalidad e intuiciones profundas! Los adultos le enseñan al niño la manera de conectar palabras y cosas. ¿Y cómo se lo enseñan? Con las palabras («le hablan»), lo que implica que el niño sabe ya conectar palabras y cosas, en caso contrario no entendería nada. Pero si el niño sabe cómo conectar palabras y cosas, ¿no tiene necesidad de que se lo enseñen! Lo que le enseñan los adultos al niño no es la conexión entre nombre y nombrado, sino entre un nombre particular y lo ya nombrado. Lo mismo que le ocurre al adulto que va a clases de inglés y el primer día el profesor le hace ver el dibujo de un caballo y le dice: *horse*. ¿Por qué entonces incomodar a los niños? Es verdad que en la base del razonamiento de Wittgenstein hay un hecho: el hecho del niño que se ha hecho daño y grita. La solución banal, que es presentada después, empuja a creer que entre el nombre que se enseña y la ‘cosa’ (el dolor) hay la misma relación que entre el grito y la cosa. Cuando en realidad hay un abismo –que Wittgenstein parece entrever en la conclusión del párrafo, hablando de un *nuevo comportamiento para el dolor*. Abismo del que en cambio sí se da cuenta en la parte II de las *Investigaciones*, donde hablando del grito, observa que «más primitivo de toda descripción, cumple no obstante la tarea de descripción de la vida del alma»⁴⁸. El grito sólo nombra la cosa siéndola. Su descripción, *más primitiva que toda descripción*, es en realidad una inscripción: el grito lleva el sentir, y el gesto propio del sentir, al horizonte del sonido, de la voz, inscribe el gesto que se ve en el universo del

⁴⁷ Ibid., I, §244.

⁴⁸ Ibid., II, IX, p. 300.

oír. Inscribe: en el acto mismo en que se produce el gesto. El sonido no sigue al ver, sino que es co-actual a él, como la respiración al movimiento del cuerpo. La voz de la respiración muestra el esfuerzo del gesto, manifiesta el sentir, la sensación, lo ‘interior’ del cuerpo. Muestra, en un mostrar que es producir. El esfuerzo, el dolor, y la alegría no se dan antes del grito que lo manifiesta, son ese grito, igual que aquel gesto. Ahora bien, ya que el grito, o en general la exclamación, que ex-presa (lleva fuera) el sentir, va unido al gesto, a la figura del cuerpo en movimiento, dándole imagen al sentir, no es exacto repetir, como hace Wittgenstein, el antiguo adagio de que «el cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana»⁴⁹. Es verdad justo lo contrario: el alma es la ‘imagen’ del cuerpo. La voz, compañera del gesto, de la figura del cuerpo, ‘recuerda’ al gesto, la imagen que ‘se ve’, incluso en ausencia del ver, como ocurre cuando, oyendo un grito, nos damos la vuelta inmediatamente, quizás levantando a la defensiva el brazo, porque la voz nos trae la imagen de un peligro, de un gesto de ofensa, o de otra cosa que nos afectó.

Así nace el pensamiento, *la iconología de la mente*: imágenes de cosas en ausencia de cosas; así, lo ‘interior’ del otro, el ‘yo’ de los otros, distinto del mío⁵⁰. Así... *inintencionalmente*. Pero para comprender esto se necesita una extensa genealogía, que desde los nombres de las cosas sea capaz de remontarse a las voces iniciales inarticuladas, a esos monosílabos que son exclamaciones o meros gritos, en los que el sentir –el dolor, el miedo o la alegría, o la satisfacción de un placer corporal– se ex-presan vocalmente, sonoramente, con la profundidad de un respiro, o sólo la de un bostezo. ¿En el origen del lenguaje? El cuerpo animal, gesto y sonido juntos, unidos por esa masa que es la intensidad del sentimiento que mantiene unidos gesto y sonido incluso cuando están divididos. Pero Wittgenstein no sólo no elabora ni proyecta, sino que rechaza incluso la idea de una genealogía, porque para él la genealogía es un discurso natural, causal, es decir, un particular ‘juego lingüístico’ que sería impropio extender para explicar todos los juegos lingüísticos, de su funcionamiento, y más aún de su origen⁵¹. Aún aquí no podemos negar que Wittgenstein tuvo clara intuición de la dificultad del problema, pero en lugar de afrontarla, descartó

⁴⁹ Ibid., II, IV, p. 284.

⁵⁰ Aquí está la razón de la antecendencia de la Estética respecto de la Lógica, que se vislumbra del alguna manera también en la distinción entre geometría y física, cf. *ibid.*, I, §3. Pero Wittgenstein no afronta nunca el problema, a lo más lo roza, como cuando describe la percepción visual de un objeto «halb Seherlebnis, halb ein Denken», «oder eine Verschmelzung der beiden» *ibid.*, II, pp. 314-315. Mejor en p. 308, donde considerando la posibilidad de ver la misma figura como un objeto o como otro, concluye justamente que ver es interpretar: «wir sehen, wie wir deuten». ¿Pero cuál es la ‘raíz’ del interpretar? De manera más determinante: ¿es pensable el interpretar separadamente del ‘gesto’ del cuerpo? Es decir, ¿la afirmación «wir sehen, wie wir deuten» no presupone la inversa: «wir deuten, wie wir sehen»?

⁵¹ Cf. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, ed. R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990, §46.

el problema y así, en sus ejemplificaciones explicativas, no fue más allá de la psicología infantil⁵².

Este problema –comprender de qué manera, es decir, con qué lenguaje, se puede hacer una genealogía del lenguaje– fue el problema de Nietzsche. Quien, desde luego, vio con mucha mayor agudeza que Wittgenstein los límites y las constricciones del lenguaje. Filólogo incansable en el polvo de la Biblioteca, desde joven buscó salir al aire libre del mundo, buscó entender las ‘cosas’, los gestos y las voces originarias, a través de las palabras con las que la tradición, al nombrarlas, las ha cubierto. Escribía en un apunte de diario: «Está difundida la opinión de que la filología sólo tiene que ver con los pensamientos fijados por escrito, y por tanto sólo con hombres del pasado y con su concepción del mundo, pero nunca directamente con la naturaleza. Como si sólo examinase las gafas con las que hombres lejanos veían el mundo. // Pero si intentamos comprender a estos hombres extraordinarios, junto a sus pensamientos, únicamente como síntomas de corrientes espirituales, como síntomas de la vida ininterrumpida de los instintos, tocamos directamente la naturaleza. Lo mismo ocurre cuando avanzamos hasta el origen del lenguaje»⁵³.

9.

Para comprender la vida y el mundo, es decir: la naturaleza que vive *en las* palabras, Nietzsche no estudia los lenguajes formalizados de las ciencias ni el lenguaje cotidiano. Se dirige en cambio al arte. En el origen de este gesto ‘filosófico’ inicial, cuya importancia para el entero desarrollo del pensamiento nietzscheano es imposible infravalorar, está no sólo el estudio de la tragedia ática, sino más bien ante todo la frecuentación de la música de Wagner. Sin esta frecuentación nunca habría nacido *El nacimiento de la tragedia*. Y en efecto, ¿qué aprende Nietzsche de Wagner? Dejemos que nos lo diga él mismo: «La relación entre música y vida no es sólo entre una especie de lenguaje y otra especie de lenguaje, sino también la relación entre el perfecto mundo auditivo [*Hörwelt*] y el entero mundo visual [*Schauwelt*]» (WB, KSA I 456). El lenguaje teatral de Wagner, el *Musikdrama*, es en efecto música e imagen, *Hörwelt* y *Schauwelt*, pero no como dos, sino como uno: la imagen nace de la música como la exterioridad espacial, el cuerpo, de la interioridad del alma⁵⁴. Esta relación entre música e imagen es el problema que ocupará a Nietzsche durante toda su

⁵² Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, especialmente §§6ss., y *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, §163ss.

⁵³ F. Nietzsche, *Appunti filosofici 1867-1869*, ed. G. Campioni y F. Gerratana, Adelphi, Milano, 1993, p. 188.

⁵⁴ «[...] in Wagner will alles Sichtbare der Welt zum Hörbaren sich vertiefen und verinnerlichen und sucht seine verlorene Seele; in Wagner will ebenso alles Hörbare der Welt auch als Erscheinung für das Auge an's Licht hinaus und hinauf, will gleichsam gewinnen» WB, KSA I 467.

vida –problema, no solución, como en cambio aparece en NT. Pero un problema que nace de la conciencia –ya debilitada hace tiempo, pero perdida del todo en la contemporaneidad– sobre la originaria co-pertenencia de lenguaje y mundo. En efecto, sólo la decadencia del lenguaje a mero ‘instrumento’ de comunicación hace posible la pregunta sobre cómo las cosas se relacionan con las cosas, como si de un lado estuviesen las palabras y de otro las cosas. Las ‘cosas’, las cosas singulares, individuales: la piedra, la planta y el animal; el mar y la tierra, el sol, la luna y el cielo; las cosas todas nacen mellizas con el lenguaje. Cosas y palabras *gemmae ortae*, habría podido decir Nietzsche con Vico, si hubiese conocido al gran napolitano, de quien no obstante vuelve a recorrer un buen trecho de camino. Porque ya para Vico la primera educación de la humanidad histórica fue obra de la ‘sabiduría poética’, que permitió a los *Gigantes, Gegeneis, Terrae filii*, salir de la inmediatez de la naturaleza, del desorden de la *ingens sylva*⁵⁵. Esta referencia a Vico sirve también, y sobre todo, para liberar al lector de NT de la errónea impresión de que Nietzsche se basa más en la intuición y la imagen, que en el discurso racional, en la argumentación, como el uso de figuras simbólicas –Dioniso, Apolo– hace pensar. Es verdad que a través de este simbolismo –claramente no adoptado sin motivo– Nietzsche desarrolla un coherente y argumentado discurso teórico, que parte de la naturaleza para llegar a la comprensión de la humanidad histórica. Y en efecto, la ‘música’ que está en el origen de la imagen es pura embriaguez de sentimiento (*Rausche des Gefühls*), inmediatez que se expresa en el grito de dolor por una mutilación sufrida, o de satisfacción por un placer gozado; es el *Schrei des Gefühls*, le *cri des passions*, que sólo se hace lenguaje cuando se aplaca en imagen, lo que el mismo sentir suscita con el movimiento del cuerpo. Nietzsche marca claramente la línea fronteriza que separa la ‘música’ orgiástica, no educada por la imagen, de los pueblos bárbaros, respecto de la música que se expone en imágenes, la música de Dioniso que Apolo mantiene bajo freno. Esta diferencia señala la salida del hombre de la naturaleza, el nacimiento de la humanidad histórica. Grecia es el magnífico ejemplo de este nacimiento.

«[...] no nos hace falta hablar sólo con conjeturas, cuando se trata de descubrir el inmenso abismo que separa a los *griegos dionisiacos* de los bárbaros dionisiacos. En todos los confines del mundo antiguo –por dejar aquí de lado el moderno–, desde Roma hasta Babilonia, podemos demostrar la existencia de fiestas dionisiacas, cuyo tipo, en el mejor de los casos, guarda con el de las fiestas griegas la misma relación que guarda el sátiro barbudo, a quien prestó nombre y atributos el chivo, con Dioniso mismo. Casi por todas partes el núcleo de estas fiestas consistía en un exaltado desenfreno sexual, cuyas olas barrían cualquier sentido de la familia y de sus venerados cánones; aquí se

⁵⁵ Cf. G. Vico, *Principi di Scienza nuova*, 1744, en *Opere*, 2 vols., ed. A. Battistini, Mondadori, Milano, 21999, en particular: lib. II, «Della sapienza poetica», secciones I-III.

liberaban las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta esa horrible mezcla de voluptuosidad y crueldad, que me ha parecido siempre el auténtico ‘filtro de las brujas’» (NT, KSA I 31-32).

Detrás del simbolismo de Dioniso y Apolo, detrás del lenguaje metafísico de derivación schopenhaueriana sobre el Uno primigenio que genera la pluralidad⁵⁶, hay un análisis extremadamente concreto del nacimiento de la historia a partir de la naturaleza, o, por utilizar un lenguaje más directo, del hombre a partir del animal, del pensamiento, es decir, de la ‘iconología de la mente’, a partir del cuerpo. ¿Por qué entonces no usar estos términos, este lenguaje concreto de las cosas –naturaleza, historia, cuerpo, mente– en lugar del simbolismo de las figuras míticas: Dioniso y Apolo? ¿Por qué?

Por lo que se ha dicho y que se entiende muy bien por ser objeto de experiencia cotidiana: porque cuerpo, naturaleza, historia y mente son palabras desgastadas por el uso. Cuando decimos cuerpo, ya sabemos desde el principio qué entendemos, lo que la ciencia biológica y médica nos ha enseñado, y que nosotros, queriendo o sin querer, repetimos. Apolo y Dioniso... la simbología nietzscheana impone un marro, un esquivar las convenciones, las costumbres y las tradiciones. Porque no se trata de examinar cómo operan los ‘juegos lingüísticos’, sino de hacer su genealogía. Y esto exige un trabajo preliminar; «deshacer piedra a piedra el magnífico edificio de la cultura apolínea, hasta descubrir los fundamentos en los que se basa» (NT §3, KSA I 34). Nietzsche no estudia la conducta del jugador de ajedrez para entender el funcionamiento de las reglas, sino que estudia los procesos de formación de las reglas. Tarea mucho más ardua, por el único motivo de que requiere la invención de un nuevo lenguaje.

10.

Dioniso/Apolo: naturaleza e historia. Una relación ambigua, hecha a la vez de oposición y fraternidad. A la furia dionisiaca de los bárbaros, al «retroceder del hombre a tigre y mono», característico de las saqueas babilónicas (NT, KSA I 32), le resultó fácil a Apolo contraponer la dureza de la mirada cortante. La sombra de la confusión rehuye la distinción y la separación de la luz. «En el

⁵⁶ Pero también esta metafísica del Uno es un *símbolo conceptual* útil para explicar la realidad verdadera del arte dionisiaco, es decir, la «identidad del lírico con el músico» (NT, KSA I 43), que no es el «hombre empírico-real», sino esa «única yoidad [*Ichheit*] verdaderamente existente y eterna, residente en el fondo de las cosas, y a través de cuyas imágenes el genio lírico penetra con la mirada hasta el fondo de las cosas » (NT, KSA I 45). Y ejemplificando: «En verdad Arquíloco, el hombre pasionalmente encendido, el hombre que ama y que odia, es sólo una visión del genio, que ya no es Arquíloco sino genio del mundo, y que expresa simbólicamente en esa imagen del hombre Arquíloco su dolor primigenio: mientras el hombre Arquíloco, que quiere y desea subjetivamente, no podrá nunca y nunca ser poeta» NT, KSA I 45.

arte dórico es donde se ha eternizado esa actitud de majestuosa repulsa». Pero cuando en los mismos griegos se manifestó la fiebre dionisiaca, Apolo no pudo más que llegar a negociaciones con su adversario. Era necesario aplacar ese instinto; pero habría sido nefasto apagarlo. Habría muerto en ello la vida misma: «la acción del dios délfico se limitó a quitarle de las manos, al poderoso adversario, con una conciliación cumplida en el momento oportuno, las armas aniquiladoras» (NT, KSA I 32).

La distinción de los dos distintos momentos históricos no debe ocultar la *identidad* del proceso que se realiza en ambos. También cuando la acción de Apolo se dirige hacia el exterior, a frenar a los ‘bárbaros’, su potencia no puede avanzar hasta el punto de suprimir al adversario. Que nunca es sólo ‘externo’. También el arte dórico es una confrontación con él: Apolo no vive por sí solo, no tiene fuerza vital. Apolo depende de Dioniso. Nietzsche lo sabe bien, cuando aclara que también ‘antes’ del ditirambo dionisiaco la música era conocida para los griegos, como arte apolíneo, «arquitectura dórica en sonidos, pero en sonidos sólo aludidos, que son los propios de la cetra». Sin duda, «el canto y la mímica» de las fiestas dionisiacas griegas, donde «desde la cima de la alegría resonaba el grito de terror y el acongojante lamento por una pérdida irreparable», «fueron para el mundo homérico algo nuevo e inaudito» (NT, KSA I 33); pero en el fondo la diferencia entre Homero y Arquíloco, entre la épica y el ditirambo trágico, era de grado y no de esencia. Para el arte es esencial la ligazón entre Dioniso y Apolo.

Aquí de nuevo el pensamiento de Nietzsche se ilumina al confrontarlo al de Vico. La superación de la naturaleza no se realiza más que con un acto de violencia, y violentas fueron las «tareas de Hércules»: la muerte del león nemeo y de la hidra de Lerna de muchas cabezas. Vico descubre tras el mito la realidad histórica del surgir de las ciudades que conquistaron espacio dentro de la naturaleza salvaje *igni, non ferro*, con el fuego y no con el hierro⁵⁷. Pero no es salvaje sólo la naturaleza externa del hombre, sino también la interna, más dura y obstinada, que sólo puede ser vencida con un suplemento de violencia. La educación, en efecto, impone leyes, prohibiciones y obligaciones que no se realizan en un único tiempo, sea largo o breve; la e-ducación es un ejercicio de violencia sobre los demás, y ante todo sobre uno mismo, que dura toda la vida. Apolo está siempre trabajando. Su tela exige una diuturna tarea. Pero también la naturaleza, la *ingens sylva*, es violenta. Nietzsche lo sabe bien. A pesar de la declarada hostilidad frente a Eurípides, las *Bacantes* son un texto de referencia esencial para NT. Esta obra ‘representa’ la *doble* violencia que caracteriza el surgimiento de una nueva religión, de un nuevo dios, ya que a la violencia de la civilización –ejemplificada en Penteo– corresponde la violencia de la naturaleza dionisiaca: la violencia del dios con los cuernos de toro (v.

⁵⁷ Cf. G. Vico, op. cit., especialmente §§ 3-16.

100), *epiotatos* y *deinotatos* al mismo tiempo (v. 861), que da alivio y consuelo al hombre con su terrígena bebida, y a la vez lo embiste con su furia sagrada. La violencia de las ménades que dilaceran al dios que celebra la orgía de la Gran Madre Cibeles (vv. 78-79), es la misma violencia que el dios realiza sobre las ménades. La violencia de la naturaleza que se pliega sobre sí misma, que violenta a los violentos.

Ahora, ¿cómo de esta enemistad, de este continuo *polemos*, surge la amistad, y más aún la fraternidad entre los dos dioses? ¿Qué es lo que liga música e imagen, *Hörwelt* y *Schauwelt*? Ya ha sido aludido: el movimiento. El movimiento del cuerpo. Nietzsche dice más: la danza. Pero una es la danza de las saceas y otra las de la tragedia. En las saceas la danza es el desencadenamiento de todos los impulsos, es la orgía báquica, la dilaceración de Dioniso Zagreo, un movimiento en el cual cada figura en el acto mismo que surge muere. Algo muy distinto a la danza trágica, que tiene la compostura del coro. En el coro trágico, canto y movimiento ya están disciplinados por Apolo: el fin ya está a la obra al principio. Quede claro que Nietzsche distingue netamente entre la procesión de las «vírgenes que, con ramas de laurel en la mano, se dirige solemnemente al tempo de Apolo y entretanto entonan el canto», y el coro ditirámico que es un «coro de transformados, en los que el pasado civil y la posición social se han olvidado completamente» (NT, KSA I 61); así como distingue entre «el coro de la tragedia» y el coro de los sátiros: «la posterior constitución del coro trágico es la imitación artística de ese fenómeno natural»⁵⁸. Pero precisamente estas distinciones imponen la necesidad de aclarar cuál es la relación propia de Dioniso y Apolo. Si «debemos entender la tragedia griega en cuanto coro dionisiaco que una y otra vez se descarga en un mundo apolíneo de imágenes» (NT, KSA I 62); si en el *Musikdrama* de Wagner las palabras son como *Bilderfunken*, chispas de imágenes, que la llama de la música esparce todo entorno... ¿es entonces Apolo una criatura de Dioniso? En cierto sentido, sí; pero en el mismo sentido en que Dioniso es a su vez criatura, ya que esa embriaguez musical que se descarga en imágenes está ya educada por Apolo –como hemos dicho más arriba, hablando del fin que está presente en el principio. Pero esta fraternidad, o recíproca dependencia, que se ha realizado entre los dos dioses en la tragedia ática, no debe oscurecer el hecho que Apolo no es Dioniso, ni Dioniso Apolo, aún cuando ambos hablan la misma lengua, Dioniso la de Apolo, Apolo la de Dioniso (NT, KSA I 140). Y no sólo porque la furia báquica no es vencida nunca de una vez por todas, sino también porque, y sobre todo, Apolo conserva a pesar de todo una lógica propia, completamente distinta de la de Dioniso. Sin conocer la autonomía de Apolo no se entiende la muerte de la tragedia, la decadencia del lenguaje.

⁵⁸ NT, KSA I 59. Aquí reside la grandeza de la obra trágica, memoria viva del origen del lenguaje, del surgir de la imagen a partir de la música.

11.

Debemos acostumbrarnos a pensar a Sócrates –el Sócrates delineado en NT– como un símbolo, igual que los de Dioniso y Apolo. En el fondo este nuevo demonio (NT, KSA I 83) deriva del linaje de Apolo. Si éste simboliza el *principium individuationis*, aquél es el símbolo de la *bebaiotatē archē*, del principio más sólido, el principio de no contradicción. Y los dos están conectados por una estrecha relación, como de premisa y consecuencia. El *archē tēs antiphaseōs* –nombramos el principio con su nombre originario, para indicar también cuál es el filósofo con el que Nietzsche polemiza: Aristóteles, no Sócrates– no es más que el aspecto derivado, segundo, del *principium individuationis*, el que manifiesta plenamente la autonomía y la potencia de aquél. Porque una vez extraída la ‘cosa’ en su singularidad, desde lo indistinto del Uno originario, o por decir lo mismo de manera más significativa, una vez diseñada la figura del ente, su *topos*, en la materia-espacio, en la *chōra* del ser (la *prōtē hulē* de Aristóteles, la *transzendente Materie*, o *Sachheit* de Kant)⁵⁹, la lógica de la imaginación, es decir, de la formación de las imágenes se impone por sí misma, siguiendo sus leyes. La genealogía puede mostrar sin duda (¡pero habrá que ver con qué lenguaje lo puede hacer!) el surgir de la figura o esquema a partir del gesto, a partir del movimiento la extensión (el espacio) –en términos del drama trágico, a partir de la música y de la danza, la escena teatral del coro–, pero aquí se detiene. Todo lo que ocurre después pertenece a la lógica de la imagen, del espacio. Hay una ‘estética trascendental’ que señala el límite de cualquier reconstrucción genealógica. Surgida la imagen, la figura, el esquema –en una palabra: el espacio– a partir del gesto musical, éste sigue luego sus propias reglas. La ‘iconología’ tiene leyes completamente independientes. Leyes que se imponen a todo. La lógica de Aristóteles –en el lenguaje de NT: la dialéctica socrática– no es fruto de una perversa voluntad humana, demasiado humana. No es el humanismo el que está en el origen de la lógica aristotélica; al contrario, ésta está en el origen de aquél.

La potencia de esta lógica –de la lógica de la ‘estética trascendental’, de las leyes de la geometría ineludibles y únicas, a diferencia de las leyes físicas que pueden seguir modelos distintos⁶⁰– se muestra en el hecho de que prevarica de manera natural. Plegándose sobre su origen, remite éste a sí misma. La muerte de la tragedia no es Eurípides, es la lógica de la reflexión, que dobla el antecedente con y en el lenguaje del consecuente. También aquí podemos sacar el nombre de Vico: la decadencia del pensamiento y del lenguaje está

⁵⁹ Cf. Platón, *Timeo*, 52a-b; Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1049a 25-27; I. Kant, op. cit., A143, B182. Es evidente que, como la *chōra*, así la *prōtē hulē* y la *transzendente Materie* sólo pueden ser objeto de un «discurso híbrido» (*nothos logismos*), substrayéndose a toda imagen.

⁶⁰ Cf. más arriba apartados 3 y 8.

inscrita en la evolución misma del pensamiento y del lenguaje⁶¹. Es la potencia de la razón refleja lo que conduce a la barbarie de la reflexión. Sócrates es el destino de la tragedia, destino inscrito en ella desde su nacimiento. El descargarse de la embriaguez musical dionisiaca en las estáticas imágenes apolíneas sólo conoce un momento –*momentum*, paso– feliz: el momento mágico de la tragedia ática, cuando las dos divinidades consiguen fundir sus lenguajes, es decir, cuando la música consigue diluir su embriaguez en la imagen, y cuando la imagen consigue conservar en su quietud el movimiento de la música, la danza. Pero después la quietud del espacio no podrá dejar de predominar sobre el movimiento de la música. Del primado de la quietud sobre el movimiento, el pensamiento filosófico fue consciente muy pronto, puesto que ya Aristóteles, en total coherencia con la fundación del principio de no contradicción, afirmó la eterna mismidad del ente⁶². Esta última tesis –que en la filosofía italiana contemporánea ha encontrado su más riguroso defensor⁶³– ha sido contestada de distintas maneras a lo largo de la entera historia de Occidente, pero no vencida, aún a pesar de que el más alto pensamiento filosófico occidental (Hegel), en su denodada defensa del primado del devenir, no pudo prescindir de pensar-decir el movimiento *in figuris*, es decir: en quietud. Ni tampoco vale la objeción de que el movimiento del devenir consiste en el des-figurarse de la figura ya *statu nascenti*, porque, como ya se había señalado más arriba (en el sexto apartado), si bien se consigue sustraer el movimiento del ente particular a la inmovilidad de la quietud, nunca se conseguirá sustraer a la lógica de la imagen la totalidad del devenir. La inmovilidad de la figura, o forma, se impone⁶⁴. Pero si el todo es inmóvil, ¿puede haber movimiento en él? Imposible pensar el movimiento de la parte en la quietud de la totalidad: ¿cómo puede permanecer idéntico a sí mismo el todo, si en el tiempo T_1 su parte A está en b, y en el tiempo T_2 en c? La identidad del todo niega la posibilidad misma del movimiento de la parte.

⁶¹ Vico tuvo una aguda conciencia de ello: «[...] uti lingua heroica prius heroes ab hominibus diviserat, ita postea lingua vulgaris divisit philologos a philosophis. Cuius secundae observationis ea ratio est, quod, cum *lingua vulgi, quia communis, rerum naturas et proprietates non significabat*, philosophi in naturis rerum, philologi in originibus verborum investigandis divisi sunt; et ita philosophia ac philologia, quae ab heroica lingua geminae ortae erant, lingua vulgari distractae» nota 33 al *De constantia iurisprudens*, en *Opere giuridiche*, ed. P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1974, p. 771. La cursiva es mía.

⁶² «[...] *tauta aei* [siempre las mismas cosas] *ē periodō, ē allōs, eiper proteron energeia dunameōs* [cíclicamente o de otro modo, si el acto es antes que la potencia] Aristóteles, *Metafísica*, 1072a 8-9.

⁶³ Me refiero a Emanuele Severino, del que me limito a citar *l'Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 21982.

⁶⁴ Lo declara Hegel mismo: «Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst – ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe» *Phänomenologie des Geistes*, p. 39.

La iconología de la mente, la lógica del espacio revela aquí su incapacidad de dar razón de la vida, del movimiento, del devenir. Y no se responde al problema borrando de la realidad el devenir, rechazándolo como mera ilusión. Ya que habría que comprender entonces cómo nace esta ilusión, y cuando ha nacido cómo disminuye, ¡y de qué modo, este surgir y tramontar de la ilusión del devenir, es interpretable sino como devenir!

En suma, la enorme potencia de la *iconología*, de la lógica de la imagen, se revela como efectiva impotencia en dar razón del devenir, tanto de la totalidad como del ente particular.

Ahora nos tenemos que ocupar de esto, antes de volver a *El nacimiento de la tragedia*.

12.

La argumentación recae de nuevo sobre Hegel, verdadero tercer interlocutor, además de Wittgenstein y Nietzsche, de nuestro trabajo. Nos detenemos esta vez en la «Doctrina del concepto», con la que inicia la parte III de la *Ciencia lógica*, dedicada a la lógica subjetiva.

Hegel retoma la distinción tradicional del concepto en universal, particular y singular. El intento declarado es el de asimilar la entera tradición de la lógica occidental, elevándola desde el plano del entendimiento al de la razón. Una operación que busca, entre otras cosas, la superación de la *Hemmung* que caracteriza a la ‘proposición especulativa’. Hegel comienza preguntándose en qué se distingue la universalidad del concepto, de la universalidad del ser, del «puro ser sin ninguna otra determinación», con la que inicia la *Ciencia de la lógica*⁶⁵. Este punto es de fundamental importancia, y no sólo para la interpretación de Hegel. Para hacer más simple la comprensión del problema me valdré de un ejemplo, el del triángulo⁶⁶. Triángulo es un concepto universal porque no indica el isósceles o el equilátero o el escaleno. Pero no es un concepto vacío como el de ser; no porque sea una figura geométrica (considerado así, el concepto de ‘triángulo’ no es universal sino particular, siendo una figura geométrica *junto* a otras), sino porque está ‘lleno’ de todo lo que de vez en vez niega. Si el concepto de ‘puro’ ser está caracterizado por la negación simple –está vacío como el no-ser–, el concepto universal en cambio se caracteriza por una negación doble, es decir, refleja: su negación se pliega sobre sí misma, y negando la negación, afirma. Afirma todo lo que niega: ‘triángulo’ no es ni isósceles, ni equilátero, ni escaleno, porque es isósceles y equilátero y escaleno. Y todas las tres figuras del triángulo, sin ser ninguna en particular. Pero para entender en su auténtico

⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, p. 82.

⁶⁶ Si valió de él también G. Berkeley, para criticar la concepción lockeana de las ‘ideas abstractas’, cf. tratado sobre los principios del conocimiento humano, introducción, §16.

significado esta unidad-identidad de negación y afirmación, hay que tomar el concepto universal, no como concepto abstracto, sino como el proceso mismo de la abstracción. Considerado como mero producto del abstraer, el concepto universal es negativo y positivo, *primero* lo uno y *después* lo otro; considerado como el abstraer mismo, es *en cuanto negativo positivo*, y *en cuanto positivo negativo*. Triángulo no es antes *ni* isósceles *ni* equilátero *ni* escaleno, y después isósceles y equilátero y escaleno; triángulo no es isósceles porque es también escaleno y equilátero, no es escaleno porque es también isósceles y equilátero, y no es equilátero porque es también isósceles y equilátero. Tomar el concepto universal como proceso de abstracción y no como producto del abstraer, significa llevar a la figura o forma del concepto, el movimiento que lleva a ella –en los términos de NT: significa llevar a las palabras-imágenes del coro la danza, el movimiento de la música. Continuando con el ejemplo, podemos decir que el concepto, en cuanto *concipere*, es como el canto del coro trágico: no sonido petrificado, sino el exacto opuesto: figuras de piedra fluidificadas en sonidos. Dioniso que habla el lenguaje de Apolo, Apolo que habla el lenguaje de Dioniso. ¿Una meta ya conseguida entonces, la que indicó Nietzsche? ¿Y conseguida –por Hegel– justo en el terreno del concepto, que Nietzsche consideraba lo más extraño al mismo enfoque del problema? Es conveniente no precipitarse en responder.

A la descripción del concepto universal sigue la del concepto particular. A la visión del todo, sigue la de la parte. Continuando con el ejemplo del triángulo, consideremos ahora un triángulo particular: el isósceles. Éste es tal porque no es escaleno ni equilátero. Y aquí la negación es la conclusión. Lo que niega el concepto particular, cae fuera de él: sólo por ello el particular es tal y no es universal. No obstante, el particular es ‘en sí’ (*an sich*) universal, y no sólo porque en él se refleja la universalidad del concepto universal –el triángulo isósceles comprende todos los modos y medidas en que puede darse este tipo de triángulo–, sino sobre todo porque eso mismo que él excluye de sí, de alguna manera también lo incluye. El triángulo es isósceles en cuanto no es equilátero ni escaleno. Equilátero y escaleno entran a constituir la definición de isósceles. También en el concepto particular, por tanto, la negación no va separada de la afirmación, la exclusión de la inclusión. Sin duda, en el particular negación y afirmación se presentan diversamente que en el universal. Como universal, el concepto es considerado desde el punto de vista de la totalidad: es el entero tal como aparece a una mirada onmicomprensiva; en cuanto particular, en cambio, el concepto es observado, por así decirlo, desde el interior. Son dos vistas distintas de lo mismo. El mismo horizonte visto desde dos diferentes perspectivas.

Las perspectivas no se convierten en tres, cuando se considera el concepto singular, antes bien, se unifican. La singularidad, en efecto, no añade otra cosa a la particularidad del concepto más que la forma de la necesidad, ya que el individuo es captado en cuanto tal, cuando en su *haecceitas* está incluida

(= contenida y comprendida) la razón por la que es aquello que es –en el ejemplo del triángulo: porque es isósceles y no escaleno ni equilátero. Lo que en el concepto particular tiene aún la forma de la accidentalidad –el triángulo es isósceles porque no es escaleno ni equilátero, pero podría haber sido escaleno o equilátero–, en el singular tiene la forma de la necesidad, porque en el concepto singular la universalidad del concepto es a la vez fundamento (o esencia, ‘naturaleza’: *physis*) y fin (*telos*)⁶⁷. A este respecto, el concepto singular es el universal, es la totalidad. O si se quiere mantener aún una distinción entre ambos, ésta consiste en que el singular lleva a la evidencia la totalidad.

Pero si en la determinación del concepto singular, se desdibuja la diferencia entre universal y singular, el resultado de la dialéctica del concepto de la dialéctica del concepto, es decir, del intento más coherente y riguroso de llevar el movimiento del pensamiento a la figura, o también: de dar a la figura la movilidad del proceso, se malogra. Del movimiento del concepto –es decir, del *verdadero* concepto, o concepto *real*, y no del abstracto– no se da figura, forma, imagen. Veamos porqué.

Si el concepto singular que ahora denominamos A es razón de sí mismo, es razón también de la relación que A guarda con B, y en consecuencia de la relación que B guarda con A, y aún todavía de la relación de A con la relación de B con A, y así hasta el infinito. La coincidencia de universal y singular, pensada rigurosamente, conduce a la irrepresentabilidad del concepto, desde el momento en que en lo singular debe estar el todo, lo universal. ¡Es como pretender que un único punto –*inextenso*– incluya en sí mismo la totalidad –*extensa*– del universo!

13.

Se malogra la comprensión del pensamiento de Nietzsche si no se lee la crítica del concepto que lleva a cabo, no sólo en NT, sino aún antes, en «La visión dionisiaca del mundo», y luego en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, a partir de esta crítica inmanente al concepto mismo, que hemos visto. Con ello no decimos en absoluto que la crítica de Nietzsche deriva de la hegeliana *Ciencia de la lógica* –que él nunca leyó– y de todo lo que se deduce crítica-

⁶⁷ Claramente, el concepto singular –en sentido eminente de *conceptus* y no de *conceptum*– piensa-dice la experiencia concreta de la ‘construcción del triángulo. El concepto singular de Hegel hay que compararlo con la definición constructiva o genética de Spinoza (cf. *De intellectus emendatione*, §§95-97), de la que explicita la finalidad inmanente. La construcción de un triángulo, de ese triángulo individual con esas específicas características y no otras, implica que se tenga como fin la idea –la forma, la naturaleza o esencia– de ese triángulo y no de otros. Hegel expresa esta circularidad entre naturaleza, o esencia, y fin, con la fórmula del silogismo acabado, el silogismo teológico: A-E-A (*Allgemeinheit-Einzelheit-Allgemeinheit*). Sobre el tema, cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, *Der ausgeführter Zweck*, pp. 451-461.

mente de ella. Queremos decir algo muy distinto: que la problemática que ha sido presentada discutiendo de la hegeliana *Doctrina del concepto* es la misma que Nietzsche, desde una perspectiva completamente distinta, afronta cuando critica la dialéctica, el racionalismo socrático, en resumen, la separación del instinto apolíneo respecto al dionisiaco, o bien cuando critica la decadencia del lenguaje y de la civilización occidentales, como consecuencias inevitables de la separación entre el *Schauwelt* y el *Hörwelt*. La comparación con Hegel ha servido para llevar la argumentación al nivel problemático en el que se sitúa la página nietzscheana, y tiene un valor meramente ejemplificativo. Habríamos podido desarrollar el mismo tipo de consideraciones, tratando, por ejemplo, del *Sofista* o del *Parménides* de Platón. Si se ha elegido a Hegel como término de comparación, ha sido para captar la cuestión en su término final más alto, antes que en el inicio. Esto es todo. Por otra parte entender el nivel problemático en el que se mueve Nietzsche en NT es indispensable para comprender el sucesivo desarrollo de su pensamiento, y aún de su escritura, además de su naufragio final.

14.

Comencemos entonces por preguntarnos de qué manera Nietzsche enfoca en NT la posible superación de la lógica del icono, es decir, de la reducción del lenguaje a mera ‘visión’, imagen, figura. A figura, imagen, visión, separada del movimiento del que tiene origen. A veces parece que ve la solución en el retorno de la tragedia. Escribe: «Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia. El tiempo del hombre socrático ha terminado: engruñaldaros de hiedra, tomad en mano el tirso y no os asombréis que el tigre y la pantera se acurruquen cariñosamente en vuestras rodillas. Ahora, atreveos a ser hombres trágicos: ya seréis liberados. ¡Acompañaréis el cortejo dionisiaco, desde la India a Grecia! ¡Armaos para una dura batalla, pero creed en los milagros de vuestro dios!» (NT, KSA I 132).

La alta retórica nietzscheana encubre, no resuelve, el problema. No está en cuestión el nexo Dioniso-Apolo, la necesidad de enlazar el *Schauwelt* al *Hörwelt* para superar la decadencia del lenguaje; en cuestión está el modo en el que es posible decir este nexo, expresar en palabras-imágenes la relación imagen-música. *Roh gesagt*: no se trata de escribir tragedias, sino de continuar haciendo –y escribiendo– filosofía. Y por tanto, ¿cómo *logon didonai*, como dar razón y discurso de este nexo? En el entusiasmo por el renacimiento de la tragedia, a partir del renovado –o resurgido– espíritu alemán, Nietzsche se remite a Kant y Schopenhauer, como ejemplo sumos de la renacida ‘filosofía alemana’, capaz de «destruir el satisfecho placer de existir del socratismo científico, mediante la demostración de sus límites». En esta filosofía descubre «la *sabiduría dionisiaca* expresada en conceptos», la unidad «entre la música alemana y la filosofía ale-

mana», «si no acaso una nueva forma de existencia» (NT, KSA I 128). Y aquí hay que distinguir: una cosa es la sabiduría dionisiaca expresada en conceptos, otra es la nueva forma de existencia. Que la primera –la sabiduría dionisiaca expresada en conceptos– sea a la vez una nueva forma de existencia no está en duda; pero es esa nueva forma de existencia llevada al concepto, al discurso; y entonces el verdadero problema es: ¿qué forma de concepto, de discurso? La pregunta no es nuestra... es de Nietzsche. Es la pregunta que está en el origen del escrito VM, y a la que responde al final: «Esa enorme entablatura y armadura de conceptos, a la que agarrándose el desgraciado hombre consigue salvarse a lo largo de su vida, constituye para el entendimiento que se ha hecho libre, no más que una armadura y un regodeo para sus audaces artificios. Y si lo destruye todo, si lo mezcla, lo recompone irónicamente, emparejando las cosas más extrañas y separando las cosas más afines, con ello hace ver que no tiene necesidad de esos repliegues de la miseria y de estar ya guiado, no ya por conceptos, sino por intuiciones. No existe un camino regular que, partiendo de estas intuiciones, conduzca a la tierra de los esquemas espectrales, de las abstracciones: la palabra no está hecha para las intuiciones, y el hombre enmudece cuando se encuentra ante ellas, o bien habla irónicamente con metáforas prohibidas y con inauditos hacinamientos de conceptos, para adecuarse creativamente –al menos con la destrucción y la irrisión de las viejas barreras conceptuales –a la impresión de la poderosa intuición actual» (VM, KSA I 888-889).

Se falsearía enteramente el sentido de este pasaje si se entendiese la contraposición de la intuición al concepto en sentido tradicional, es decir, tomando la intuición como visión inmediata de la cosa, respecto a la mediación (demostración) conceptual. Aquí ‘intuición’ nombra la experiencia directa de la cosa, cosa que es, como se dice en seguida, sentimiento, sufrimiento particular, es decir, sensación, sentir, vida; sentir que se sustrae a la palabra-imagen pero a la vez rechaza el entregarse al mutismo de la inmediatez vital, en la medida en que en el abatir el edificio de los conceptos y de las palabras, el sentir, el sentimiento, habla pero «irónicamente con metáforas prohibidas y con inauditos hacinamientos de conceptos». Parece la descripción de un cuadro de Picasso del periodo cubista, o del ‘sonido amarillo’ de Kandinskij.

15.

Verdad y mentira en sentido extramoral es un escrito programático, un proyecto que Nietzsche se esforzó en llevar a efecto. Cuando se dedicó, mediante «la química de los sentimientos y de las ideas», a de-mostrar cómo de lo irracional surge lo racional, de lo ilógico la lógica, del egoísmo el altruismo (MAI §1), se dio cuenta que era impensable reconstruir la génesis de la cultura histórica, del arte y de la ciencia, de la moral y de la religión, de la metafísica, adoptando las categorías y el lenguaje surgidos y perfeccionados en y por esta

cultura. Para penetrar en lo no racional del que ha surgido la razón, no se pueden usar las categorías elaboradas por la razón. No se conoce la sombra con la luz, ni el desorden con el orden. Era necesario entonces romper la sintaxis tradicional, pensar ya no silogísticamente, sino por 'intuiciones' imprevistas, como por fragmentos. La misma escritura debía cambiar adecuándose al nuevo estilo del pensamiento. El aforismo fue la 'forma' de esta escritura. Y a la composición de los aforismos, al ordenamiento de los fragmentos no se le atribuyó otro valor más que el que le confiere accidentalmente el lector, los lectores. Y entre estos había que contar al autor de estos fragmentos, al que no se le reconocía 'prioridad' alguna sobre los otros lectores si no es la del tiempo, siendo el escritor el primer lector de sí mismo. De aquí el rechazo de la coherencia de la demostración, del discurso apodíptico. Lo 'dicho' (el contenido del pensamiento, el icono mental) vale por la vida que lleva consigo, es decir, por la fuerza, o potencia, que tiene de imponerse en el mundo. Una teoría vale, no por lo que dice, por las tesis que afirma, sino por la voluntad de imponerse, de afirmarse a sí misma. Estamos en el origen de la *metafísica* de la voluntad de potencia. Una doctrina abierta a todas las formas de vida: a la ciencia y al arte, a la política y a la religión. «Hubo en efecto épocas en que el arte, la metafísica y la teología contribuyeron, más que la ciencia y la política, al desarrollo de la humanidad. ¿Por qué entonces rechazar una manifestación de vida, para dejar sitio a otras? Más sabio es dar hospitalidad a todas» (CS §188). La *metafísica de la voluntad de potencia* es el Panteón de todos los dioses. No por casualidad Nietzsche escribía que la máxima aspiración no era tener una alma inmortal, sino un ánimo capaz de acoger todas las almas y todas mortales (OSD §17). ¿Pero por qué llamar todavía 'metafísica' –y justo en la acepción que rechazaba Nietzsche– esta doctrina de la voluntad de potencia, esta doctrina que desplaza el fundamento de validez para una teoría, desde su 'contenido', desde lo que dice, al modo en que lo dice, a la fuerza vital que se encarna en ella o se expresa? Porque la doctrina de la voluntad de potencia sólo se impone con la fuerza y no con silogismos, por la energía vital de su decir y no por la coherencia de sus argumentaciones, en tanto que es *verdad* –esto es: *corresponde a la realidad*– aquello que afirma, es decir, que es la voluntad lo que (im)pone la verdad. Pero así la relación voluntad-verdad se ha invertido: ¡Es la verdad el fundamento de la voluntad! Por consiguiente, el demostrar prevalece sobre el exhibir. La ciencia sobre el arte. La argumentación sobre el aforismo. La imagen sobre el gesto, el espacio sobre el movimiento. Se ha dicho ya: el icono tiene sus propias leyes, enteramente autónomas respecto al origen, hasta el punto de replegarse sobre el origen y capturarlos entre sus 'figuras'.

Nietzsche tuvo experiencia de este vuelco de la manera más radical, como era propio de su naturaleza extrema: intentó demostrar científicamente la doctrina de la voluntad de potencia, traduciendo la imagen moral del eterno retorno en la figura de un saber *unantastbar und definitiv*, intangible y definitivo (WM §1067).

Abysus abyssum vocat. Al mismo tiempo que ensayaba las pruebas científicas para fundar su teoría, sometía la ciencia a la crítica más radical. Ensayó todavía otra escritura antes de volver a la tradicional del ensayo y de la argumentación, la escritura profética. La escritura de la voz que habla a los demás para educarlos, instruirlos, para hacerles partícipes de la Verdad. Porque era suya, de Nietzsche, la palabra de la verdad, incluso cuando afirmaba que aprendía la verdad de los otros, del pueblo, e incluso de los lisiados.

No por casualidad fue esta forma de escritura, con la que más directamente hablaba de sí mismo, la que anticipó su naufragio universal. En un momento de máxima sinceridad entendió que no conseguía penetrar en las palabras para redescubrir en ellas la vida. Advirtió una soledad insoportable e intentó el último salto: hacia la inmediatez natural de la música (Za, KSA IV 201-202). Buscaba la vida más allá del polvo de las palabras, la música más allá de las imágenes. Halló la locura.

traducción de Marco Parmeggiani
Universidad de Málaga