

## *Nietzsche y Derrida: De la voluntad de ilusión a la Mitología blanca*

**ADOLFO VÁSQUEZ ROCCA \***

**A** un cuando en los estudios de Derrida y de Ricoeur en torno a la metáfora y la interpretación apenas se insiste en Nietzsche, todo cuanto se piensa, se piensa a partir de él. La influencia que el pensamiento de Nietzsche ha producido en la mentalidad de Occidente es tan grande que ya no es posible filosofar sin contar con las impresiones causadas por su obra. Lo primero que debemos constatar es el giro que imprime a la filosofía. Un giro vinculado a lo artístico, que desplaza las líneas de fuerza de la reflexión occidental asentadas sobre la epistemología para dar paso a una reflexión que busca en la estética, entendida como reflexión sobre los estados y procesos creativos, la clave a partir de la cual llevar a cabo una comprensión de todos los ámbitos del pensar humano, incluida la filosofía misma.

Con Nietzsche se inaugura un modo de interpretación del patrimonio cultural que requiere un talante específico, una mirada que no se fija en el pasado para llevar a cabo el inventario de los saberes ni exclusivamente en el futuro para convertirse en la búsqueda extraviada

del visionario, sino que consiste en el ejercicio de ese juego de visión retrospectiva y proyectiva a la vez; en este caso, desde las creaciones del pasado hacia las que en el instante están gestando el futuro, juego por el que una mirada creadora recupera en los antiguos saberes las posibilidades de su propio valor y de su propia eficacia. A este respecto Derrida expone la conveniencia de elaborar una historia de la escritura asumiendo la encarnadura del propio escritor en su obra, asumiendo que escribir es escribir-se, a la vez interpretarse y constituirse en una tarea que compromete el sentido del hombre mismo que la lleva a cabo.

Nietzsche fue el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de “conocer la verdad”, como si esta fuera algo ajeno a toda interpretación, como si pudiese darse una verdad purificada, aséptica, descomprometida de todo interés humano, ajena a toda voluntad de poder, puesta en ejercicio a través de la voluntad de ficción. Este “querer algo” es a lo que Nietzsche denomina “interpretar”. Si la voluntad de poder es voluntad de más poder, la interpretación es la operación concreta de la adquisición del dominio sobre las cosas.

\* Pontificia Universidad Católica de Valparaíso · Universidad Complutense de Madrid.

En su querer crecer, la voluntad de poder delimita, establece grados, diferencias de poder que se asientan a sí mismas como tales, en virtud de la confrontación con otras voluntades que también quieren dominar, en una especie de voluntad de apropiación desplegando una actividad configuradora.

Así pues la definición de la verdad como “un ejército móvil de metáforas” equivale en Nietzsche a la afirmación de que hay que abandonar la idea de “representar la realidad” por medio del lenguaje y, con ello la idea de descubrir un contexto único para todas las vidas humanas. Su perspectivismo equivale a la afirmación de que el universo no tiene un registro de cargas que pueda ser conocido, ninguna extensión determinada.

Para ello, Nietzsche, ante la pregunta ¿qué es la filosofía?, ¿es un arte o una ciencia?, se responde:

“Es un arte en sus fines y productos. Pero su medio de expresión, la exposición a través de conceptos, es algo que tiene en común con la ciencia. Es una forma de la poesía. Imposible clasificarla. Nos hará falta inventar y caracterizar una categoría nueva” (1).

Nietzsche, en varios pasajes de sus obras, pero sobre todo, en su pequeño escrito *Sobre Verdad y Mentira* en sentido extramoral (2) (que vio la luz como póstumo en 1903), va aclarando que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica sino en la imaginación. En la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son ; metáforas que se han vuelto gastadas y

sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”(3) (Nietzsche)

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. El hombre es un animal social y ha adquirido el compromiso moral de “mentir gregariamente, pero con el tiempo y el uso inveterado... se olvida [...] de su situación [...] por tanto miente inconscientemente y en virtud de hábitos seculares y precisamente en virtud de esta inconsciencia [...] de este olvido, adquiere el sentimiento de verdad.” (4)

Mentir ha dejado de ser algo que pertenezca a la moralidad y se convierte en “desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte y la metáfora”. Mentir, en el terreno de la estética, es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión: “nuestra grandeza reside en la suprema ilusión, pues es ahí donde somos creadores...”. Conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno. La construcción de metáforas e interpretaciones es el instinto fundamental del hombre.

De allí el lugar central que en la obra de Nietzsche ocupa el estudio de las interpretaciones. Lo que primariamente nos encontramos, lo que tomamos como realidad, son interpretaciones, muchas de ellas recibidas por socialización; nos topamos con ellas, las encontramos “ya” como algo que recubre la realidad y parece ser la realidad misma; su inevitable corteza interpretativa. La historia, desde este punto de vista, aparece como el órgano de la remoción de las interpretaciones, del regreso de ellas a la realidad que les subyace. No se trata de “destruir” las interpretaciones, sino de reconocerlas como tales, de verlas nacer y originarse, y distinguir las de la realidad de la cual son interpretaciones. Pero hay que añadir algo importante: lo que llamamos percepciones está condicionado por las propias interpretaciones; nunca hay un

mero funcionamiento del aparato perceptivo humano, sino que éste opera a lo largo de un sistema de interpretaciones —una consideración fundamental a la hora de habérselas con cuestiones relativas al estatuto cognitivo de las obras de arte “abstractas” y “figurativas”— al momento de discutir la posibilidad de un a priori perceptivo.

Para Nietzsche puede haber errores necesarios: a veces necesitamos la ceguera y debemos permitir que ciertos errores y artículos de fe permanezcan intactos en nosotros mientras nos mantengan en vida.

Varios pasajes corroboran este convencimiento nietzscheano:

“Hemos organizado un mundo en el que podamos vivir suponiendo cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido; ¡sin estos artículos de fe nadie sería capaz de soportar la vida! Pero esto no significa que ya se ha aprobado algo. La vida no es argumento; pues el error podría ser una de las condiciones de la vida” (5).

Nuestra concepción empírica del mundo, se basa en presupuestos fundamentalmente erróneos. En filosofía, sujeto y objeto son conceptos artificiales, aunque coyunturalmente indispensables, de allí que, por ejemplo, causa y efecto no deberían reclamar el estatus de categorías concretas, sino —tan sólo— deberían usarse como ficciones convencionales con el propósito de definir, entender y explicar el mundo.

Aquí se asientan las bases del perspectivismo de Nietzsche, así como uno de sus supuestos fundamentales: el carácter ficcional de la realidad. La realidad es una construcción poética, un simulacro, y nuestras interpretaciones son un arreglo del mundo de acuerdo a nuestros particulares intereses vitales. Construimos nuestras narraciones a la vez que nos inventamos una vida. La razón narrativa es lo que permite esta inventiva fundamental, la de hacer de

nuestra vida una faena poética, un itinerario abierto tanto a las formas estéticas o trágicas del vivir. En ello se define nuestra posibilidad y nuestro riesgo.

A este respecto, Derrida expone la conveniencia de elaborar una historia de la escritura asumiendo la encarnadura del propio escritor en su obra, asumiendo que escribir es escribir-se, a la vez interpretarse y constituirse en una tarea que compromete el sentido del hombre mismo que la lleva a cabo.

Igualmente, Nietzsche “tenía la esperanza de que cuando hubiésemos caído en la cuenta de que el ‘mundo verdadero’ de Platón era sólo una fábula, buscaríamos consuelo, en el momento de morir, no en el haber trascendido la condición animal, sino en el ser esa especie peculiar de animal mortal que, al describirse a sí mismo en sus propios términos, se habría creado a sí mismo” (6). Más exactamente, se habría creado la única parte de sí que importaba, construyendo su propia mente. Crear la mente de uno es crear el lenguaje de uno, antes de dejar que la extensión de la mente de uno sea ocupada por el lenguaje que otros seres humanos han legado. Nietzsche, de este modo, concebía el conocimiento de sí como una creación de sí. El proceso de llegar a conocerse a sí mismo, enfrentándose a la propia contingencia, haciendo remontar a su origen las causas, se identifica con el proceso de inventar un nuevo lenguaje, esto es, idear algunas metáforas nuevas. Porque toda descripción literal de la identidad de uno —esto es, todo empleo de un juego heredado de lenguaje con ese propósito— necesariamente fracasará. No se habrá hecho remontar esa idiosincrasia a su origen, sino que meramente se la habrá llegado a concebir como algo al fin y al cabo no idiosincrásico, como un espécimen en el que se reitera un tipo, una copia o una réplica de algo que ya ha sido identificado. Fracasar como poeta es, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano, es aceptar la descripción que otro ha hecho de uno mismo, ejecutar un

programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas ya escritos. De tal modo que la única manera de hacer remontar a su origen las causas del propio ser sería la de narrar una historia acerca de las causas de uno mismo en un nuevo lenguaje.

Esta necesidad de metáforas Nietzsche la extrapola a todos los campos del quehacer humano, tanto los del saber como los del lenguaje. Ella se convierte en un impulso fundamental del hombre del que no puede prescindir ni aun cuando esté produciendo conceptos para la ciencia. Esto se evidencia particularmente en la capacidad artística del hombre, en su afán de configurar el mundo existente, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños.

El hombre toma conciencia de estar despierto cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de pronto por el arte y llega a creer que sueña. La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado.

La naturaleza del lenguaje es esencialmente simbólica, figurativa o metafórica. No podemos sobrepasar sus límites. No existe realidad—fundamento anterior al lenguaje que pudiera ser el criterio de verdad para distinguir un lenguaje literal de otro imaginario o retórico (7).

Somos un animal de ficciones, tenemos la capacidad de referir a los organismos de la naturaleza nominándolos con nombres equivocados: sustancias, atributos, causa, efectos. En este sentido, por ejemplo, la física hace uso de la teoría cuántica, aunque esté lejos de poder probar los universos alternativos que de ella se desprenden y alimentan la ficción, pese a todo es una

de nuestras construcciones más fructíferas, de modo tal que la teoría física sirve al científico como una herramienta conveniente, como una abreviatura de sus medios de expresión. El último de los filósofos prueba la necesidad de la ilusión. La consumación de la historia de la Filosofía es por tanto, de acuerdo con Nietzsche, la filosofía de la ilusión: conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno, porque, como se ha indicado, la construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre.

El hombre es un creador de ficciones, metáforas e interpretaciones, su mundo es siempre un mundo en perspectiva y por tanto ficcional. Lo importante es que sea consciente de las metáforas que establece y que no las confunda con la realidad.

La simulación o, si se quiere, el simulacro, más que una conciencia hermenéutica, es la primera cualidad a tener en cuenta a la hora de fundamentar un “relativismo positivo”, puesto que en el momento en que deja de haber simulación la metáfora se convierte en creencia. Dicho de otro modo, el sentido metafórico se convierte en literal cuando se desvanece la conciencia de simulación. Se dice entonces que la metáfora es una metáfora muerta. La metáfora viva es aquella en cuya enunciación se sigue manteniendo la conciencia de la aplicación inadecuada de sus términos. Convertida en creencia, la metáfora muerta hará perder a la razón su movimiento genuinamente creativo y se producirá un anquilosamiento. Como dirá el propio Derrida:

“... la expresión ‘viejo tema’ es un valor de agotamiento ... de desgaste (usure), y por lo pronto de uso (usage); del uso o de la utilidad como ser útil o como ser usual, en una palabra, todo ese sistema semántico que puede ser resumido bajo el título del uso (us), habrá desempeñado un papel determinante en la problemática tradicional de la metáfora. La metáfora no es quizá sólo un tema desgastado hasta el hueso, es un tema que habrá

mantenido una relación esencial con el uso, o con la usanza (usanza es una vieja palabra, una palabra fuera de uso hoy en día, y cuya polisemia requeriría todo un análisis por sí misma). Ahora bien, lo que puede parecer desgastado hoy en día en la metáfora es justamente ese valor de uso que ha determinado toda su problemática tradicional: [el problema de la] metáfora muerta o metáfora viva.” (8)

Si se quiere superar aquellas metáforas, entonces hay que declarar por muertas las metáforas muertas, las que precisan de un cordón umbilical con el mundo, las metáforas parásitas que beben un elixir vital para ponerse en movimiento. Para no reemplazarlas por nuevas mimesis del mundo de las cosas que oculten más de lo que muestran, se debe ahora buscar un procedimiento cuya escenificación produzca lo que representa y que, por tanto, ya no represente, sino que simplemente sea. Una metáfora viva, parafraseando a Paul Ricoeur; el trazo de Jacques Derrida que finalmente llama a retiro a la metáfora, la tracción que provoca su sustracción, como en su lectura deconstructiva de Heidegger, a propósito de la diferencia entre Denken y Dichten, entre pensamiento y ‘poesía’... o más bien, pensamiento y ‘poiesis’ (9). A este respecto Derrida señala:

“[Este trazo] que se abre paso haciendo una incisión que desgarrar, señala la separación, el límite, el margen, la marca (...) es un corte que se hacen en alguna parte en el infinito, los dos vecinos, Denken und Dichten. En la entalladura de ese corte, se abren, podría decirse, el uno al otro, se abren desde su diferencia (...) Este trazo de recorte relaciona al uno con el otro pero no pertenece a ninguno de los dos (...) él mismo no es nombrable en cuanto que separación, ni literalmente, ni propiamente, ni metafóricamente. No tiene nada que se le aproxime en cuanto tal. (...) Su inscripción, como he intentado por mi parte articular con la huella y con la différence, no llega más que a borrarse” (10).

Así, la metáfora permite una nueva visión, una nueva organización del universo, un nuevo orden, pero lo realmente nuevo son las asociaciones que permiten ese nuevo orden. Inventar una metáfora es crear asociaciones nuevas. Dar lugar a una metáfora (abrir un lugar) es crear sentido. El propio Freud “ve toda vida como un intento de revestirse de sus propias metáforas.” (11) Las explicaciones psicoanalíticas de los sueños o de las fantasías tienen por objeto decirle al propio soñador o fantaseador el sentido secreto de su propia existencia. Un sentido, por otra parte, que no puede expresarse con el lenguaje de la filosofía o de la ciencia más rigurosa, sino sólo con el lenguaje de la poesía o la metáfora. Esta reivindicación de un léxico literario, a pesar de que Freud buscara descifrarlo mediante el léxico de la ciencia positivista, representa un punto de contacto directo con Nietzsche, que también propone al poeta vigoroso como modelo dionisiaco a la altura de la época. Freud, por otro lado, al vincular las características contingentes de la personalidad —patológicas o no— de los individuos con su afán por construir sistemas filosóficos o por expresar una exquisita piedad religiosa, echa abajo las distinciones tradicionales entre lo más elevado y lo más bajo, lo esencial y lo accidental, lo central y lo periférico. Freud no nos dice —y este punto es decisivo— que el arte es en realidad sublimación, o la construcción de sistemas filosóficos meramente paranoia, o la religión meramente el confuso recuerdo del padre feroz. No nos dice que la vida humana sea meramente una continua recanalización de energía libidinal. No está interesado en invocar una distinción entre la realidad y la apariencia diciendo que una cosa es ‘meramente’ o ‘realmente’ algo muy diferente. Únicamente se propone darnos una nueva redescipción de las cosas para que las coloquemos al lado de las otras, un léxico más, otro conjunto de metáforas que él cree que tienen la posibilidad de ser utilizadas y por tanto literalizadas.

El mito abarca una dimensión de la vida humana, que sería inaccesible a una postura epistemológica puramente objetiva. El que no podamos aprehender una historia exclusivamente objetiva, tiene su fundamento no en una necesidad de mistificación, o en un anhelo de posibles trasmundos, que actuarían en una dirección oculta, sino en que el propio sujeto está inserto en la historia y pretende desesperanzadamente acceder a la profundidad insondable del sentido, lo que equivaldrá siempre a querer penetrar en la profundidad de sí mismo.

La constricción a la mentira se funda en la naturaleza de la propia verdad: de ahí que nosotros en absoluto seamos capaces de querer conocer la verdad y si sospechamos en general algo de ella, en su inmediatez, sólo lo hacemos en virtud de las circunstancias, porque el velo de los disimulos y representaciones, que usualmente oculta, se levanta ocasionalmente, como por una desgracia, de forma que nosotros, abrasados por el dolor, comprendemos en destellos más de lo que es bueno para nosotros.

Mas esto significa que las formas conocidas de la "búsqueda de la verdad", particularmente las de los filósofos, los metafísicos y los religiosos, no son, a lo sumo, más que mentiras organizadas que se han vuelto respetables tentativas institucionalizadas de huida, que han sabido disfrazarse bajo las diligentes máscaras de la voluntad de conocimiento. Lo que hasta ahora pretendía ser un camino a la verdad, no ha sido en realidad más que un único camino: ¡el camino para apartarse de ella! ¡Un camino para huir de lo insoportable hacia la provisional dimensión soportable de alivios, seguridades, consuelos y trasmundos! Después de Nietzsche apenas se puede pasar por alto que una gran parte de la filosofía hasta ahora no ha sido mucho más que un encubrimiento ontológico. Con todo su páthos de fidelidad a la verdad, ella incurre en la traición, tan necesaria como miserable, de la verdad

insoportable a favor de un optimismo metafísico o de unas fantasías de liberación que alzan su vista al más allá.

Nietzsche nos proporciona una nueva imagen del pensamiento. La verdad de un pensamiento debe interpretarse, y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en lugar de aquello. Cuando se nos habla de la verdad "a secas", de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, es decir, cuál es su sentido y cuál es su valor. Fenómeno turbador: lo verdadero concebido como universal abstracto, el pensamiento concebido como ciencia pura no han hecho nunca daño a nadie. Así, cuando alguien pregunta para qué sirve la filosofía, la respuesta debe ser agresiva ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz. La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tiene otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, para hacer de la estupidez una cosa vergonzosa.

Nietzsche nos proporciona una nueva imagen del pensamiento: lo verdadero no es el elemento [la categoría propia] del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor (12). Las categorías del pensamiento no son lo verdadero y lo falso, sino lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento.

Existen verdades de la bajeza, verdades del esclavo. Inversamente, nuestros pensamientos más elevados tienen en cuenta lo falso; más aún, no renuncian jamás a hacer de lo falso un poder elevado, un poder afirmativo y artístico, que halla su realización, su verificación, su devenir verdadero en la obra.

Así, el concepto de verdad se determina sólo en función de una tipología

pluralista. Y la tipología empieza por una topología. Se trata de saber a qué región pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su tipo, quién las formula y las concibe. Someter lo verdadero a la prueba de lo bajo pero, al mismo tiempo, someter lo falso a la prueba de lo alto: ésta es la tarea realmente crítica y el único medio de reconocerse en la "verdad".

Con Nietzsche y su perspectivismo, el pensamiento se instala en lógica de la pluralidad, se abre a la lógica del descentramiento (no hay una única interpretación) y a la lógica de la diferencia. El perspectivismo revierte el dualismo excluyente en afirmación de la diversidad, hace posible un plus interpretativo, no cesa de enriquecer la visión del mundo con nuevas lecturas. Este desborde de sentido afecta tanto al mundo como a la propia subjetividad que busca autoproducirse. La voluntad se define por su potencia productiva, por la recurrencia creativa que se encarna en los giros de su propia biografía.

El individuo es, ciertamente, un animal mimético, imitativo, que se constituye en virtud de la representación en sí mismos de apariencias, de instintos, de juicios, de gustos, etc. Pero sólo el animal de rebaño desempeña el papel que se le manda desempeñar. Es cierto que el individuo no es más que una máscara, y que la mayoría de sus comportamientos no proceden de ningún fondo sino de la superficie. Sin embargo, imitando se puede ejercer también la fuerza creadora, configurando, inventando. Los tipos que representamos son algunas de nuestras posibilidades. Podemos crear otras muchas sin resignarnos al tedio de la repetición pasiva de lo ya conocido. Asumiendo nuestra condición de comediante, situado más allá del bien y del mal y dispuesto a viajar a través de mil almas de vivir sucesivamente una multitud de caracteres, ensayando, experimentando en sí mismo la creación del hombre por venir, del súper-hombre.

## Notas.

(1) NIETZSCHE, Friedrich, "El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento". En *El Libro del Filósofo*. Madrid: Taurus, 1974, p. 32

(2) NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. En *Obras Completas*. Traducción de Eduardo Ovejero y Mauri, 5ª edición. Buenos Aires: Aguilar, 1963

(3) *Ibid*, p. 245.

(4) VAHINGER, Hans, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. En *Revista Teorema*, 1980, 2

(5) *Ibid*.

(6) RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, Primera parte, 2.- *La contingencia del yo*, pp. 43 a 62.

(7) *La diferencia filosofía-literatura, de poderse establecer, deberá girar en torno al propio lenguaje, habrá de ser una diferencia interna al texto.*

(8) DERRIDA, Jacques, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Ed. Paidós, Barcelona, 1989.

(9) MASCAREÑO, Aldo, "El Trazo y la Metáfora: ¿Qué puede aportar la Investigación Sistemática?", En *Cinta de Moebio* No. 20. Septiembre 2004.

(10) DERRIDA, Jacques, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1997, pp. 67, 69.

(11) RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ed. Paidós, 1986.

(12) DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1989, p. 147.