

## NIETZSCHE: EL PODER TÁCTICO DEL LENGUAJE

Alonso Zengotita

Universidad de Buenos Aires/CONICET,  
Buenos Aires, Argentina

### *Resumen*

*La temática del lenguaje en Nietzsche ha sido abordada ampliamente, ya sea como problema epistemológico en sí, o en conexión con otros conceptos claves de su obra. En el presente trabajo, se abordará dicha temática desde la preocupación que Nietzsche muestra por la validez que su propio lenguaje posee al exponer sus ideas –fundamentalmente, aquella de una vida ascendente. Para ello, se recorrerá la obra nietzscheana desplegando la relación entre dicha idea y el tipo de lenguaje utilizado, partiendo desde El nacimiento de la tragedia, a través de Humano, demasiado humano, para arribar a Así habló Zarathustra –donde Nietzsche declara haber alcanzado su ‘lenguaje propio’. Desde la respuesta a la pregunta de por qué, en sus obras posteriores, ese lenguaje tan buscado es abandonado, intentaremos mostrar –en la conclusión– cómo, en el uso nietzscheano hacia dentro de su propia obra, el lenguaje mismo adquiere el carácter de herramienta táctica.*

**Palabras clave:** lenguaje; idea; herramienta; vida; táctica.

**Recibido: 15 de febrero de 2018. Aprobado: 06 de marzo de 2018.**

## Nietzsche: the tactical power of language

### *Abstract*

*The theme of language in Nietzsche has been widely addressed, either as an epistemological problem in itself, or in connection with other key concepts of his oeuvre. This paper will deal with such theme from Nietzsche's concerns about the validity of his own language in its capacity to convey his ideas – namely, that of an ascending life. In order to achieve this, this paper intends to analyze Nietzsche's work in search of the relationship between such idea and the kind of language utilized, starting from The Birth of Tragedy, through Human, All Too Human, to arrive at Thus Spoke Zarathustra –where Nietzsche declares to have reached his 'own language'. From the answer to the question of why, in his posterior work, that much-searched language is abandoned, we will try to show –in the conclusion- how, in the nietzschean use into his own oeuvre, language itself acquires the character of a tactic tool.*

**Keywords:** *Language; idea; tool; life; tactic.*

**Alonso Zengotita:** Universidad de Buenos Aires/CONICET, Buenos Aires, Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), profesor de la Facultad de Psicología de la UBA, becario postdoctoral del CONICET. Trabaja en el área de filosofía contemporánea, especialmente alrededor de la temática de la biopolítica y la interrelación entre filosofía y psicoanálisis. Entre sus principales publicaciones se encuentran “Conflictividad vital: Nietzsche y Freud”, capítulo del libro *Conceptos, creencias y racionalidad* (2009); “Los caminos de la interacción social: la fuerza viva en Nietzsche y Freud”, capítulo del libro *Servidumbres Voluntarias* (2010) y “Derivas sociopolíticas de la conservación y la expansión: la vida misma en Nietzsche y Freud” en *Revista de Estudios Avanzados* de la Universidad de Santiago de Chile.

E-mail: [alonsozengotita@gmail.com](mailto:alonsozengotita@gmail.com)

## NIETZSCHE: EL PODER TÁCTICO DEL LENGUAJE

*Alonso Zengotita*

Universidad de Buenos Aires/CONICET,  
Buenos Aires, Argentina

### **Introducción**

La temática del lenguaje en la obra de Friedrich Nietzsche ha sido abordada vastamente, y desde múltiples perspectivas. Se la ha planteado como problema en sí, en términos epistemológicos –y, por ende, eminentemente articulado al concepto de verdad, como lo abordan el ya clásico texto de Tracy B. Strong (1976), o Gemes (1992) y, más contemporáneamente, los trabajos de Yadin (2001), de Álvarez y Ridley (2005), o Rawat (2013), por mencionar algunos- como asimismo se la plantea en articulación a otros conceptos clave hacia dentro de la obra nietzscheana. Así, en su trabajo sobre la relación entre música y lenguaje, Lucero (2007) analiza el aparecer de distintos tipos de subjetividad en la obra nietzscheana; por su parte, Rivas (2008), en el entrecruce lingüístico entre metáfora y mentira en Nietzsche, busca dar cuenta de la concepción de cultura que se proyecta en su obra. En su extenso libro, Emden (2005) explora la articulación entre los conceptos de lenguaje, conciencia y cuerpo en diversos momentos de la obra nietzscheana, analizando su relación a partir de las concepciones de metáfora, memoria y cultura que en dichos momentos sostiene (sobre la articulación de los mencionados conceptos, véase asimismo Stiegler (2001; 2003), Vattimo (2002), Assoun (2008), Reginster (2006), Barcalett Pérez (2006), sólo por mencionar algunos).

El tema del lenguaje es asimismo abordado en términos del propio uso que Nietzsche hace del mismo en su obra. Así, la confección de diccionarios de términos nietzscheanos, como el compilado por Niemeyer (2012), o aquel propuesto por el Nietzsche Research Group, a través de Van Tongeren & Schank, (2001), suponen un recorrido crítico de la variada terminología nietzscheana a través de las distintas etapas de su obra.

Sin embargo, estos enfoques no abordan la preocupación nietzscheana por la validez que su propio lenguaje presenta al momento de buscar exponer sus ideas. Como Nietzsche expresa en el ‘Ensayo de autocrítica’ (*Versuch einer Selbstkritik*) adjunto a la reedición de 1886 de *Die Geburt der Tragödie*, al referirse a la mencionada obra:

¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor –o la inmodestia- de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje *personal*; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer! (Nietzsche, 2007a, p. 15)

94

Entre esas ‘ideas personales y audaces’, nos interesará rescatar una, central en el pensamiento nietzscheano: que el pasaje de la Grecia de la tragedia ática a la Grecia clásica supone un empobrecimiento vital. El concepto de vida trágica, desplegado a través de los impulsos apolíneos y dionisiacos, es entonces expresado trabajosamente a través de ese lenguaje hecho de ‘fórmulas kantianas y schopenhauerianas’. En el presente trabajo buscaremos, en un primer momento, dar cuenta del propio cuestionamiento nietzscheano, hacia dentro de su obra, en la búsqueda de un lenguaje que logre dar cuenta de esa ‘audaz idea’ –y, haciéndolo, mostrar cómo la propia búsqueda del lenguaje se articula a la búsqueda de un concepto de vida para dar expresión a dicha idea; desde allí, mostrar cómo es en el *Zarathustra* en donde esa búsqueda encuentra su fin en la articulación de un concepto y un lenguaje, decantando, como propuesta vital máxima, la figura del *Übermensch*. Desde aquí, se desplegará el segundo momento de este trabajo: ¿por qué, si en ese libro que, entre toda su obra ‘ocupa un lugar aparte’ (Nietzsche, 1979, p. 2), se halla esa confluencia tan buscada por Nietzsche, el *Übermensch* no vuelve a aparecer –salvo acotadísimas excepciones- en producciones posteriores? ¿Por qué, asimismo, el lenguaje personal nietzscheano, desplegado en el *Zarathustra*, no vuelve a ser entonces utilizado? Buscaremos responder a partir de la siguiente hipótesis: más que desviarse de la línea propuesta en el *Zarathustra*, la producción

posterior no hace sino confirmarla, pero tácticamente; así, buscaremos mostrar que, post *Zarathustra*, el cambio de registro respecto al lenguaje y al concepto de vida no son sino instrumentos puestos al servicio de esa ‘audaz idea’ nietzscheana.

### **El lenguaje: de la metafísica a la hesitación**

Primera obra nietzscheana publicada, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*), de 1872 –reeditado en 1886 con el nombre de *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo* (*Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus*)- trata sobre la tragedia ática, su origen y desaparición, desde una interpretación radicalmente divergente a la sostenida canónicamente por sus contemporáneos; en esta interpretación, el rol que juega el modo en que Nietzsche considera el despliegue vital resulta fundamental. Ahora bien, el tipo vital trágico que Nietzsche despliega en su lectura de la Grecia antigua, es puesto en articulación con un arte pensado en términos de ‘la actividad esencialmente metafísica de la vida’ (Nietzsche, 2007a, p. 22). Así, sostiene que los griegos

‘(...) han llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida; (...) Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia (...) Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él sólo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida’ (Nietzsche, 2007a, pp. 56-57).

Es en la ruptura con esa perspectiva metafísica, puesta en relación a lo que, como fue mencionado, Nietzsche estipula como ‘fórmulas kantianas y schopenhauerianas’<sup>1</sup>, que la pregunta por un nuevo tipo de lenguaje que pueda dar cuentas de esas ‘ideas tan personales y audaces’ surge en la propia obra nietzscheana. Así, es en el tercer libro de *Humano, demasiado humano*,

<sup>1</sup> En los tiempos de gesta de la perspectiva que se plasmará en *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche escribe, en una carta a Hermann Mushacke, que ‘Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [por *Historia del materialismo*] son todo lo que necesito’ (BVN-1866, 526, en D’Iorio, 2009.). Es justamente con el rompimiento del trayecto metafísico que la perspectiva varía: ‘los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro (...) acabaron por quedarle como los ‘valores en sí’ (Nietzsche, 2000, p. 26); respecto de Kant, ‘dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (un cristiano pérfido, en última instancia) no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente’ (Nietzsche, 2007e, p. 32); tanto Schopenhauer como Kant han quedado así del lado metafísico, suponiendo la existencia del ‘en sí’ como separada de la apariencia.

*un libro para pensadores libres (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister)* –texto posterior a sus *Consideraciones intempestivas*– donde Nietzsche produce una crítica general a la religión, a la moral, y al arte, en términos de metafísica: ‘Porque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí. (Nietzsche, 2007d, p. 20). ¿Qué ha sucedido? Aquellas actividades humanas –la religión, y más eminentemente, el arte– que permitían en *El nacimiento de la tragedia*, redimir y elevar la existencia, resultan ahora inútiles en su tarea; sin embargo, no serán otras las que –en tanto metafísicas– ocupen su lugar: ‘todo lo que les han producido [*a los hombres*] las hipótesis metafísicas, *temibles, agradables*, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos.’ (Nietzsche, 2007d, p. 19). En esta crítica, en esta caída de lo metafísico, puesto en juego en ‘fórmulas kantianas y schopenhauerianas’, aparece entonces la interrogación por un nuevo tipo de instrumento de acceso: ‘¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?’ (Nietzsche, 2007d, p. 40). Habiendo caído la construcción metafísica, en tanto medio para la salud de la vida, la mirada ha de posarse en metodologías de distinto orden. ‘El conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño (...)’ (Nietzsche, 2007e, p. 42); que el camino metafísico se ha elidido implica que, si de lo que se trata es de aliviar la existencia, despejar la posibilidad de sufrimiento, placer y utilidad habrán de regir la actividad humana –y, por ende, arte y religión son suplantados por la mirada psicológica. Subsiste, entonces, la dinámica vital central: el levantar aquello que ahoga a la existencia, lo negativo: el sufrimiento. Lo que se ha modificado profundamente es el método a través del cual se alcanza el objetivo: en vez de la metafísica, la psicología. Este método psicológico es planteado como posibilidad –como la utilización del condicional en la enunciación nietzscheana muestra (‘¿Sería necesario suponer que (...)?’ - en tanto que la certeza que se tiene no pasa por lo efectivo del mismo, sino por lo nocivo del anterior, es decir, la metafísica. Así, la noción de fórmula que aparece en el ‘fórmulas kantianas y schopenhauerianas’ nos revela el alcance profundo que Nietzsche da al lenguaje buscado para dar cuenta de sus ideas: no como simple superficialidad enunciativa, sino como metodología, como capacidad de observación penetrante –de, según sus términos, medio para la transformación misma de la existencia. La noción de fórmula implica aquí una capacidad alquímica, algo a través de lo cual se observa, profundiza y transforma. La hesitación nietzscheana revela allí la vasta importancia de la adquisición del lenguaje, en términos, justamente, de sus capacidades.

Ahora bien, en tanto potencial transformador de la existencia, la elección de ese lenguaje no puede concebirse sin una profunda articulación con aquello que busca transformar. Así, concomitantemente a la hesitación por el lenguaje, se halla una hesitación por el concepto mismo de vida; en efecto, hallamos en la época múltiples posibles maneras de definir la economía vital. Frente a la caracterización central de la especificidad vital otorgada a partir de *Humano, demasiado humano* –aquella que estipulaba al modo vital de conducirse a partir del instinto de autoconservación, ‘o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo (...)’ (Nietzsche, 2007e, p. 42) –, encontramos el primer aforismo de *La gaya ciencia*:

El odio, las alegrías malvadas, el ansia de rapiña y de dominación y todo lo demás que se llama el mal, forma parte de la extraordinaria economía de la conservación de la especie, economía costosa, pródiga y, en suma, grandemente insensata, pero que es probado que hasta ahora conservó la especie (Nietzsche, 2001, p. 63).

Frente a una economía autoconservativa que dispone la búsqueda del placer y la huida del dolor –economía energéticamente austera, cuidadosa– hallamos una economía insensata, en tanto el ansia de dominación y rapiña necesariamente maximiza el riesgo vital, y que por tanto parece no tender a la autoconservación sino en términos *específicos* –es decir, parece apuntar más bien hacia la autoconservación de un *tipo* de vida.

Asimismo, el aforismo 19 de *La gaya ciencia*:

Examinad la vida de los hombres y los pueblos, los mejores y más fecundos, y decidme si un árbol que ha de elevarse orgullosamente al aire se puede librar del mal tiempo y de las tempestades; si la hostilidad y la resistencia del medio exterior y todas las manifestaciones del odio, de la envidia (...) no son circunstancias favorables, sin las cuales sería imposible un grande crecimiento (...)’ (Nietzsche, 2001, p. 36).

Aquí la economía es diversa; resistencia y ‘maldad’, en pos de lograr un *crecimiento*: el objetivo fundamental ya no podría proyectarse a través de un instinto de autoconservación; la tendencia vital parece ser otra. En el aforismo 146 de *Aurora*, afirma Nietzsche lo siguiente: ‘Nosotros, por el contrario, mediante el sacrificio –en el que estamos incluidos nosotros y el *prójimo*– elevamos más alto y con más intensidad el sentimiento general del *poder* humano, suponiendo que no consigamos nada más.’ (Nietzsche,

1999, p. 96). Hallamos aquí, nuevamente, la fórmula de *otra* economía: el crecimiento, el aumento de poder –o mas bien, su sentimiento-, pero a través del sacrificio.

Múltiples caminos que se abren como posibilidades vitales a través de una diversa distribución energética. En una carta a Peter Gast –la cual acompaña los manuscritos que se convertirán en parte de *La gaya ciencia*– Nietzsche afirma: ‘Quiero reservarme para el próximo invierno los libros IX y X; no estoy suficientemente maduro para los pensamientos elementales que pretendo exponer en estos libros.’ La hesitación del lenguaje, correlativa a aquella del concepto de vida, muestra simplemente una certeza: el camino metafísico –las ‘fórmulas kantianas y schopenhauerianas’- ha quedado definitivamente abandonado.

Dada la relación entre lenguaje y concepto de vida que hemos desplegado, el encuentro del ‘lenguaje personal’ y de la formulación (justamente, de la fórmula) del concepto de vida –vida como voluntad de poder- no podía sino producirse de modo conjunto, articulado: y esto sobreviene en *Así habló Zarathustra*.

98

### **La vida encauzada hacia una meta: el Übermensch**

Es en *Así habló Zarathustra*, un libro para todos y para ninguno (*Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*)<sup>2</sup>, Nietzsche parece haber hallado aquello que buscaba: un específico trayecto vital, del cual el hombre no resulta sino un eslabón:

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver hacia atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie.

Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*, (Nietzsche, 2007b, pp. 16-17).

Ya no se halla, como en *Die Geburt der Tragödie*, una vida que busca redimir metafísicamente su sufrimiento; tampoco se halla la indeterminación de un objetivo vital, dada en la multiplicidad de dinámicas que se dibujaban a través de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*; aquí se trata de la superación del hombre para arribar al *Übermensch*. Ahora bien, esta meta vital determinada supone a su vez una dinámica vital determinada:

<sup>2</sup> Las dos primeras partes del libro son de 1883; la tercera es de 1884, y la cuarta y última, de 1885.



‘Este secreto me ha revelado la vida: ‘Mira –me vino a decir- yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo.’’ (Nietzsche, 2007b, p. 136). Esa dinámica de superación –que supone ir desde el animal al hombre, de éste al hombre superior, y de allí al Superhombre- implica un carácter sacrificial: ‘Hace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro.’ (Nietzsche, 2007b, p. 385). La vida como autoconservación pensada desde el placer y el dolor que se plantea en *Humano, demasiado humano* ha sido definitivamente desplazada como camino válido a seguir; la ‘economía insensata’ de la lucha y el dominio vital presente en *La gaya ciencia* ya no se halla pensada en términos de la conservación de una especie; la tendencia al crecimiento, a través del sacrificio, ya no buscará obtener simplemente – como en *Aurora* - un aumento del sentimiento de poder, sino que se buscará el aumento del poder mismo: ‘Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!’ (Nietzsche, 2007b, p. 172). La vida no busca preservar la vida; no tiene valor, entonces, sino en su continuo devenir como autosuperación (*Selbstüberwindung*) en pos del aumento de poder. La meta que es el *Übermensch* supone entonces un cauce para la multiplicidad que es el torrente vital; el punto de llegada de una contracción sintética de vida y energía.

Como estipulamos, el encuentro de una conceptualidad específica de vida se articula al encuentro específico de un lenguaje –el ‘lenguaje personal’ con el cual dar cuenta de sus ideas ‘innovadoras’. Un lenguaje que es uno, en tanto, por un lado, ha quedado como uno al no quedar en la indefinición previa –como habíamos marcado, la pregunta nietzscheana sobre si la psicología podía ser el lenguaje adecuado, es decir, una posibilidad entre otras; por otro, en tanto no queda en la parcialidad de una disciplina específica: en el *Zarathustra* aparecen fragmentos que pueden ubicarse desde el campo de lo psicológico, otros asimismo desde el campo de lo biológico, también otros desde el campo de la moral, pero todos se hallan integrados en un estilo, en un lenguaje poético propio; como Nietzsche estipula, se trata del ‘lenguaje del ditirambo. Yo soy el inventor del ditirambo.’ (Nietzsche, 1979, p. 36). Sin tomar el lenguaje de ninguna disciplina en particular, Nietzsche aquí dispone lo que había deseado para *Die Geburt der Tragödie*: en la poesía desplegada en el *Zarathustra*, halla finalmente forjado un lenguaje propio, personal, con el cual plasmar alrededor de un preciso concepto sus innovadoras ideas.

‘El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre’. En el *Zarathustra* se produce, finalmente, la articulación de un concepto y un

lenguaje que dé cuenta de la ‘innovadora idea’ nietzscheana, marcando el específico trayecto de lo vital: desde el hombre al Superhombre.

Sin embargo, el *Übermensch* –la meta- no aparece mencionado en los textos posteriores de Nietzsche sino por unos pocos comentarios en *Ecce Homo*, libro de 1888, y lo hace de modo bastante diverso respecto a *Zarathustra*: ‘El término ‘superhombre’, que designa a un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, en contraste con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas.’ Así, parece haberse producido un borramiento del Superhombre: no sólo en cuanto a su caracterización –o sea, ya no la meta superadora del hombre, sino una tipología que, si bien es caracterizada positivamente, resulta una entre otras-, sino, más fundamentalmente, en cuanto a su virtual desaparición de los escritos nietzscheanos<sup>3</sup>. Así, Nietzsche afirma: ‘No es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso...’ (Nietzsche, 2008, p. 490). No sólo esto: el lenguaje propio, personal, la cadencia del ditirambo, no aparece tampoco en sus posteriores producciones. ¿Por qué un elemento central de lo sostenido por Nietzsche en un libro con el que, según su propia caracterización, ha ‘hecho a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora ésta ha recibido’ (Nietzsche, 1979, p. 2), prácticamente desaparece luego de sus producciones? ¿Por qué, en términos de nuestro análisis, esa confluencia entre concepto y un lenguaje no es mantenida por Nietzsche? Desde la clave de lectura que disponemos a partir de esa confluencia, abordando las posteriores producciones nietzscheanas, se buscará la respuesta.

100

### **Ruptura del cauce: la voluntad de poder como apertura**

En tres libros posteriores al *Zarathustra* –*Más allá del bien y del mal*, *preludio a una filosofía del futuro* (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel eine Philosophie der Zukunft*), de 1886, *La genealogía de la moral, un escrito polémico* (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*), de 1887, y *El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos* (*Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*), de 1889<sup>4</sup>- reaparecen diversos aspectos críticos ya abordados en escritos anteriores: cómo la razón incide en la dinámica vital, el peligro del cristianismo, el producir

<sup>3</sup> En efecto, desde *Also Sprach Zarathustra* hasta las menciones de *Ecce Homo*, el término *Übermensch* se halla prácticamente ausente de las producciones nietzscheanas –tanto las publicadas en dicho período como las que no- solamente apareciendo en dos fragmentos póstumos de 1887, y una breve mención en la *Genealogía de la moral*.

<sup>4</sup> Este último libro no es publicado bajo la supervisión de Nietzsche, quien a esa altura se hallaba imposibilitado, sino por Peter Gast y Overbeck.

nuevos valores, lo reactivo propio de los trasmundos; a través de dichas críticas, sin embargo, se despliega una variedad de tipologías vitales –el enfermo, el filósofo, el hombre espiritual, el aristócrata, el asceta, la ‘bestia rubia’<sup>5</sup>- concebidas ahora desde la dinámica de la autosuperación propia de la voluntad de poder. Ahora bien, a través de una variedad fragmentos de la época, puede notarse cómo la propia conceptualidad de vida como *Wille zur Macht* presenta modificaciones: no se cumplirá ya que ‘solamente hay voluntad allí donde hay vida (...)’ (Nietzsche, 2007b, p. 136). La voluntad, como voluntad de poder, se extiende hacia zonas no vitales: ‘La voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia (...) ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico?’ (Nietzsche, 2008, p. 535); asimismo, lo hallamos en los niveles orgánico-tisulares: ‘Los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes; todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad, -y el organismo entero, hasta la edad de la pubertad, es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento de sentimientos de poder.’ (Nietzsche, 2008, p. 596), como también en los no orgánicos: ‘Tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste –no por hambre, sino por voluntad de poder.’ (Nietzsche, 2008, 14 [174], pp. 595-596). En este desborde del cauce vital que se presentaba en el *Zarathustra*, donde ya no hay una línea directa del hombre al Superhombre sino múltiples tipos humanos, y donde la voluntad de poder se piensa en los distintos niveles de lo vital y lo no vital, se produce un despliegue por parte de la *Wille zur Macht* de múltiples planos de lo existente. Ahora bien, dicho recubrimiento se asocia a una nueva disposición de tipo discursivo: como denotan los

101

---

<sup>5</sup> Así, en *Más allá del bien y del mal* se da cuenta del tipo del filósofo –Cfr. ‘Sección primera: de los prejuicios de los filósofos’-, del científico –‘Sección sexta: nosotros los doctos’-, del sacerdote –‘Sección tercera: el ser religioso’-, y asimismo del tipo aristocrático –‘Sección novena: ¿qué es aristocrático?’. En el tratado primero de *La genealogía de la moral*, aparecen los tipos del bueno y el malvado, y aquel de la mala conciencia y el enfermo en el segundo; el tipo fisiológico del asceta hace su aparición en el tercero. En ‘El problema de Sócrates’, apartado de *El ocaso de los ídolos*, se retoma la temática del tipo de vida descendente que representa Sócrates –ya abordado en *El origen de la tragedia*; asimismo se da cuenta del declive vital al que la moral moderna ha llevado al hombre, en ‘Los que quieren hacer mejor a la humanidad’. Finalmente, numerosos fragmentos póstumos de la época dan cuenta de esta variedad tipológica –Cfr. Nietzsche (2008), 14 [178], 14 [179], sobre la práctica cristiana y el ascetismo; 1 [123], [202], [235], 5 [50], [89] sobre los hombres superiores y los aristócratas; 2 [10], [13] respecto al hombre democrático; 9 [5] sobre las tipologías de genio europeos; 10 [17], [39] sobre los hombres de rebaño; entre otros.

fragmentos citados, a cada espacio conceptualizado desde la voluntad de poder le corresponde un espacio lingüístico. Lo que se busca es entonces una refundación epistemológica: a una vida y un mundo conceptualizado desde la voluntad de poder, le corresponden una biología de la voluntad de poder, pero también una química, una astronomía –una cosmología–, y, asimismo, a través de las diversas tipologías humanas, una psicología, un arte, una moral –inmoral. Ahora bien, desde la propia concepción de voluntad de poder, la expansión siempre se produce a partir de resistencias, de algo que se le enfrenta<sup>6</sup>. A través de esa expansión y colonización epistemológica de la *Wille zur Macht*, ¿a qué perspectiva vital busca enfrentarse? ¿A qué obedece esta dinámica expansiva, en términos de concepto y lenguaje?

### La conflictividad: fuerzas activas y reactivas

En *La genealogía de la moral* aparece claramente caracterizada esa perspectiva vital, respecto a la cual Nietzsche contrapondrá la propia:

102

(...) a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincracia se coloca en el primer plano a la ‘adaptación’ (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.’ (Nietzsche, 2000, p. 47).

Frente a la idiosincracia de la *Anpassung*, el objetivo nietzscheano no es, de modo maniqueo, contraponer una vida de la pura expansión: Nietzsche no busca negar la potencia conservativa del viviente, sino incorporar al mismo un tipo de capacidad activa, la cual presenta una

---

<sup>6</sup> La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias* (...). La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. –Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra (...). (Nietzsche, 2008, p. 282).

supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) respecto a la reactividad. Ahora bien, de modo inverso, no se trata de que la visión spenceriana de la vida haya anulado a las fuerzas activas, sino que dichas fuerzas han sido colocadas externamente a lo vital, en aquello que no es parte de lo vital: un mundo, un medio, cuyos grandes poderes obligan a la vida –*qua* vida- a la adaptación a determinadas formas en términos de supervivencia. Así, de lo que se trata no es de una vida que potencia a la reactividad por sobre la actividad, frente a otra que invierte la relación de los términos; en efecto, para *ambas* perspectivas vitales las fuerzas activas suponen una supremacía en términos de poder respecto a las reactivas. De lo que se trata es de la disposición distributiva de las mismas: que las fuerzas activas se hallen en el afuera de la vida desde una visión spenceriana, frente a una perspectiva vital de carácter eminentemente activo, estructuralmente nos reconduce a la innovadora idea nietzscheana, aquella que presenta a la vitalidad en la perspectiva cristiana como vida descendente, y que quiere proponer otra vida como saludable. Como Nietzsche mismo dictamina: ‘Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime -aún hoy.’ (Nietzsche, 2008, p. 104). Desde la visión spenceriana de la vida se arriba entonces a una continuación axiológica de los preceptos cristianos. En efecto, si las fuerzas activas se hallan por fuera de la vida y, sobredeterminándola, la moldean, los valores vitales proyectados desde su propia *naturaleza* adaptativa han de ser los de sacrificio, humildad, culpa. La mejor vida para el viviente –en tanto naturalmente humilde, naturalmente moldeable- es la de una continua adaptación a las imposiciones de un Exterior –sea un medio (*milieu*), o un Dios. Como sombra de Dios, la ciencia moderna opera entonces como naturalizadora de la axiología cristiana.

Desde aquí, el concepto de *Wille zur Macht*, excediendo al campo de lo eminentemente vital se dispone para propulsar a una vida saludable frente a una reactiva. En efecto, en tanto el campo discursivo científico moderno en su conjunto se halla al servicio del sostenimiento de la axiología cristiana, es la propia conceptualidad de una primacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas la que ha de imponerse en todas las áreas –y así, como anteriormente se marcó, Nietzsche propone no sólo una biología, sino una química, una física, una astronomía de la *Wille zur Macht*, como también un arte y una psicología. Pero para ello, Nietzsche ha debido de ingresar en la discursividad epistemológica propia de dichos campos; dicho de otro modo, ha debido de abandonar su lenguaje propio, e internarse en la terminología propiamente científica. Ahora bien, la adopción de

otro lenguaje –del lenguaje, justamente, del antagonista-, ¿no conducirá nuevamente, del modo en que sucedió en *Die Geburt der Tragödie*, a una desarticulación entre lenguaje y concepto, y, por ende, un retroceso para las intenciones nietzscheanas plasmadas en el *Zarathustra*? Para evaluar esto, nos centraremos en el análisis del uso del término con el cual busca estipular la dinámica vital propuesta por el máximo representante de aquella perspectiva descendente: Darwin. Ese término es el de *teleología*.

### ¿Cuál es el sentido del Anti-Darwin?

Si la perspectiva vital contra la que Nietzsche se alza es aquella, planteada desde los términos de Spencer, de la vida adaptativa al *milieu*, el máximo representante de la misma, al cual Nietzsche dedica varios fragmentos, es Darwin. Estos fragmentos son denominados por Nietzsche mismo como *Anti-Darwin*. ¿En qué sentido Nietzsche se plantea como su antítesis? Para responderlo, habremos de detenernos en el siguiente fragmento de *Jenseits von Gut und Böse*:

104

Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere *dejar salir* su fuerza: la ‘conservación’ sólo es una de las consecuencias de ello. ¡Cuidado con principios teleológicos *superfluos*! Y entre ellos está el entero concepto de ‘impulso de conservación’ (Nietzsche, 2007c, p. 24).

El impulso de conservación (*Selbsterhaltungstrieb*), ¿es criticado por Nietzsche en tanto presenta un formato teleológico, o en tanto resulta de por sí superfluo (*überflüssigen*)? Como el texto permite evidenciar, el problema que presenta dicho impulso es que es puesto como *kardinalen Trieb*, impulso cardinal, cuando realmente se trata de un impulso secundario, una mera consecuencia del dejar salir (*auslassen*) la fuerza del viviente. Que el problema que Nietzsche encuentra con la posición spenceriana-darwinista resulta aquel de poner en el centro a la conservación, y no el dar un formato teleológico a la tendencia vital, resulta aún más claro en un posterior fragmento:

En esta victoria sobre el mundo y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón había una especie de goce distinto al que nos ofrecen los fisiólogos de hoy, y asimismo los darwinistas y antiteleólogos entre los trabajadores de la fisiología, con su principio de la ‘fuerza mínima’ y la estupidez máxima. ‘Allí donde el hombre no tiene ya nada que ver y aga-

rrar, tampoco tiene nada que buscar', éste es, desde luego, un imperativo distinto del platónico (...) apropiado para una estirpe ruda y trabajadora (...) los cuales no tienen que realizar más que trabajos *groseros* (Nietzsche, 2007c, p. 25).

Los darwinistas y los antiteleólogos son puestos por Nietzsche en la misma categoría, aquella que sólo ha de realizar 'trabajos groseros'. La grosería de su trabajo se fundamenta en que ellos no pueden sino actuar bajo el principio sensualista: se procede solamente a partir de aquello experienciable a través de los sentidos, aquello que resulta inmediato –y por ello, resulta una postura radicalmente diversa a la platónica. Lo único que, en su inmediatez de sentido, los darwinistas son capaces de captar, es la fuerza de un medio que actúa sobre el viviente; ni Spencer ni Darwin son capaces de *ver* la enorme capacidad que las fuerzas internas del ser vivo pueden desplegar. Pero, ¿no es que los darwinistas disponían un principio teleológico, aquel del impulso de conservación? ¿Por qué entonces son tan estúpidos como los antiteleólogos? Justamente en tanto ese principio teleológico de la conservación es superfluo, es decir, en tanto no hace sino afirmar aquello evidente e inmediato a los sentidos, aquello que salta a los ojos: que el ser vivo presenta una capacidad conservativa. Afirmar ese principio teleológico es no afirmar ninguno, es actuar exactamente como el antiteleólogo: quedarse en la pura inmediatez de la evidencia sensible, ser incapaz de –al modo en que aquí es rescatada por Nietzsche la mirada platónica- ir a la profundidad del ser vivo y *ver* la potencia cardinal de sus fuerzas internas. Una teleología, así, sólo vale como tal si logra captar algo más que lo obtusamente evidente.

¿Y qué es esto obtusamente evidente, esto que Nietzsche quiere atravesar, para *ver* la disposición vital de otro modo?

*Anti-Darwin.*-En lo que se refiere a la famosa 'lucha por la vida', a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, -donde se lucha, se lucha por el *poder*... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza (Nietzsche, 2007e, p. 95).

Si, desde la postura darwiniano-spenceriana, es el medio el que moldea adaptativamente al viviente, Nietzsche deshace la determinación de la 'lucha por la existencia' al hacer a la vida pródiga. La vida es escasez sólo en tanto se confunde a Malthus con la naturaleza, es decir, sólo en tanto se transfiere

un análisis de la evolución económica al núcleo mismo de la naturaleza<sup>7</sup>. Nietzsche muestra aquí, de modo eminente, el carácter de construcción arbitraria que el impulso de conservación de la perspectiva spenceriano-darwinista detenta: no sólo no hay allí una real teleología (se quiere recubrir de carácter teleológico algo que no es sino superfluo) sino que, asimismo, la ‘lucha por la supervivencia’ no es sino algo afirmado de modo falaz a partir de una transposición de la economía en naturaleza. Al respecto, la frase nietzscheana ‘¡Cuidado con principios teleológicos *superfluos!*’ resulta especialmente relevante. En efecto: si es superfluo, ¿por qué hay que tener cuidado? Y si es teleológico –es decir, si determina la tendencia del viviente–, ¿cómo puede ser superfluo? En esa doble contradicción se halla condensada la problemática relativa a la perspectiva darwiniano-spenceriana. Como analizamos, el impulso a la conservación no es teleológico –no marca la tendencia del viviente– sino que es una construcción a partir de una determinada caracterización del medio: es porque en el exterior están las fuerzas activas, hipertróficas, que la teleología del viviente es caracterizada como conservativa. Por supuesto: ante ese Exterior avasallador, no queda sino adaptarse o morir; cualquier viviente que tienda a buscar dejar salir (*ausslassen*) sus fuerzas, es una anormalidad condenada a desaparecer. Así, eminentemente, el impulso de conservación no es teleológico pues es definido de modo reactivo –es decir, a partir del *milieu*. No es el impulso cardinal del viviente, sino el impulso derivado a partir de una determinada caracterización del medio. Ahora bien, si es en este carácter reactivo en donde radica su superfluidad, ¿cómo es que resulta peligrosa, es decir, por qué de ella hay que tener cuidado? Justamente en tanto, al recubrirse de carácter teleológico –es decir, al ponerse como *kardinal Trieb* del viviente– se produce un desplazamiento encubridor del carácter reactivo al activo: no se trata de que el viviente es pensado en función del medio, sino que es él, naturalmente, desde su propio carácter, quien es alguien sin fuerzas activas –alguien que primordialmente *se adapta*. El peligro, así, no está en la superfluidad, sino en el enmascaramiento de esa superfluidad, vía recurso teleológico, que hace de lo derivado lo primario –que hace de lo reactivo de la conservación un *kardinal Trieb*. En ese enmascaramiento vía discurso científico –y que toma como principal herramienta al concepto de *teleología*– se halla la exacta decantación de la axiología cristiana: si el viviente es *naturalmente* adaptativo, la *natural* disposición ética y moral del hombre ha de ser aquella del sacrificio, de la humildad, aquella, en fin,

<sup>7</sup> Malthus (1992), economista británico, establece en *An Essay on the principle of population* (1789) que, mientras la población humana crece geoméricamente, los medios de subsistencia lo hacen de modo aritmético, propagándose así un ámbito económico de escasez.



encarnada en los valores cristianos. Así queda consignado en el párrafo final del fragmento:

–Pero suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da-, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso *sería lícito* desearlo de ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas (Nietzsche, 2007e, p. 95).

Desde el proceso de recubrimiento spenceriano-darwiniano, el fuerte (‘el más apto’) será aquel que presente una mayor capacidad adaptativa, es decir, aquel que despliegue de mejor manera esas capacidades reactivas puestas como activas. Por ello, el desenlace es el inverso a aquel que sería lícito esperar de esa perspectiva –justamente, es lo inverso de lo lícito, en tanto dicha dinámica se halla montada sobre un recubrimiento. Como Nietzsche señala, no se trata de que no haya *struggle for survival*, sino que, si se universaliza dicha dinámica como condición primera del desenvolvimiento del viviente, se decapitan las posibilidades vitales que suponen la actividad propia del dejar salir (*ausslassen*) la fuerza. El problema central de la teoría darwiniano-spenceriana es el efecto que supone para la vida: hace de lo adaptativo lo naturalmente central del viviente, al -vía recurso teleológico- darle una pátina cientificista a los valores cristianos.

La anti-antiteleología nietzscheana se revela aquí en su profundidad: los antiteleólogos y los darwinistas se equiparan en su grado de estupidez justamente en tanto no son capaces de ver más allá de lo sensible, en tanto lo sensible ha sido marcado por la extensa continuidad de los mismos valores –de la misma perspectiva. Los darwinistas y los antiteleólogos se hallan atrapados en la corriente axiológica cristiana: no pueden sino interpretar desde esos valores, y, por ende, no harán sino *ver* aquello que dichos valores le presentan como *natural*. La perspectiva platónica es recogida aquí, entonces, en términos de una aristocracia de la visión: la teleología es un recurso para mostrar aquello que no aparece a la simple vista –que no aparece a los ‘trabajadores de la fisiología’ (*physiologischen Arbeitern*). Sólo aquel que puede posicionarse desde otra mirada, con otra capacidad para *ver*, puede salir de la perspectiva cristiana, y poner otra en su lugar: la vida no se halla sometida *ad infinitum* a valores inmutables puestos desde el exterior –a fuerzas externas hipertróficas- y por ende es capaz de construirse otras modalidades vitales, otras axiologías.

## Conclusión: Nietzsche y el uso táctico del lenguaje

¿Cuál es, entonces, el sentido del desplazamiento lingüístico nietzscheano? ¿Por qué abandona su lenguaje propio, de carácter poético, el cual se articula en *Zarathustra* con el concepto de vida como voluntad de poder, y logra así plasmar su ‘audaz idea’? ¿Por qué se lanza a confrontar en el propio campo lingüístico de la ciencia heredera del cristianismo? En orden de dar respuesta a esto, habremos de volver al punto en que el trayecto marcado por Nietzsche a través de *Zarathustra* y la figura del *Übermensch* fue discontinuado. Como se había marcado, Nietzsche estipula que los hombres de su tiempo no están aún maduros para las enseñanzas de *Zarathustra*; por esta razón, ese resulta ser un ‘proyecto para milenios’. Es dentro de esa idea de devenir histórico que resulta posible comprender el siguiente fragmento:

Es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ (*Ich*) es la condición del predicado ‘pienso’. (...) cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese ‘residuo terrestre’ [*es decir, el yo*] y acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño ‘ello’ (*Es*) (al que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo) (Nietzsche, 2007c, p. 28).

108

El *ello* es pensado por Nietzsche aquí al modo de un recurso conceptual: si lo que se quiere es plantear una vida no de modo unitario, sino más bien en términos de conjunto conflictivo de fuerzas, el *ello* resulta una herramienta más útil que el *yo*. Sin embargo, las cabezas no son aún, como Nietzsche marca, lo suficientemente rigurosas como para poder volatilizar ese *ello*. En términos tácticos, así, el *ello* resulta el concepto válido para esos tiempos – para esas cabezas. El *yo* y el *ello* marcan, entonces, un despliegue diacrónico conceptual, en términos de herramientas útiles, para dar un adecuado curso a una vida de la autosuperación (*Selbstüberwindung*).

En esta misma perspectiva es posible ubicar el desplazamiento lingüístico nietzscheano: aquello que pareciese ser un retroceso –desde el lenguaje propio desplegado en el *Zarathustra* hasta el campo discursivo de las ciencias herederas del cristianismo– se revela eminentemente como una disposición táctica. Si, como Nietzsche establece, las cabezas no están aún preparadas para las enseñanzas de *Zarathustra*, se ha de disponer de conceptualidades, de manejos lingüísticos, al modo de herramientas útiles, tales que sí puedan ser captados –y comprendidos. Nietzsche busca plantear un combate frente a los discursos herederos de la axiología cristiana; para que este combate sea, en primer lugar, *efectivo*, ha de poder ser comprendido por los hombres de su tiempo. La inmersión en el lenguaje científico de

su época, como eminentemente muestra el uso del concepto de teleología, adopta así pleno carácter de recurso táctico –de herramienta útil. Ahora bien, el estatuto del concepto de teleología, para ser un punto de entrada válido desde Nietzsche en su combate discursivo, ha de presentar un carácter central para el discurso científico de la época referente a la vida. En efecto, como Leloir marca, ‘el desarrollo de la biología en la primera mitad del siglo XIX en Alemania fue guiado por un núcleo de ideas y un programa de investigación’, del cual ‘la más temprana formulación’ se encuentra en los escritos de Kant. ‘Kant sostenía que las ciencias de la vida debían sostenerse en última instancia en un marco explicativo unitivo de los principios de la teleología y el mecanicismo.’ (Leloir, 1982, p. 2). Pero, si se trata de un lenguaje kantiano, de fórmulas kantianas, ¿no se retorna al modelo que se presentó en *Die Geburt der Tragödie*? ¿No produce el uso de fórmulas kantianas un puro retroceso? Luego del pasaje por el *Zarathustra*, ¿a lo que asistimos es no a un (eterno) retorno *de* lo mismo, sino *a* lo mismo? No, en tanto el sentido de las determinaciones resulta el inverso. En efecto, si en *Die Geburt der Tragödie* se trataba de un lenguaje que coopta a la idea nietzscheana, produciendo un concepto de vida atrapado en lo metafísico, al momento de su confrontación con la idea de vida en la ciencia moderna, lo que hallamos es una idea y un concepto de vida que cooptan, que invisten, a dicho lenguaje científico. Si en *Die Geburt der Tragödie* el lenguaje kantiano/schopenhaueriano se imponía, y el resultado era metafísico –y por ende, la idea nietzscheana no podía hallar su expresión- en este momento el lenguaje es cooptado, y funge como herramienta; la teleología es puesta al servicio de la confrontación entre dos tipos de vida –es decir, es puesta al servicio de la idea nietzscheana. Nietzsche, así, historiciza su propio discurso en términos tácticos: reestructura, a nivel lingüístico-conceptual, el despliegue de su idea innovadora, de modo de presentar una eficaz confrontación con los discursos herederos del cristianismo. Habiendo atravesado el *Zarathustra*, las fórmulas kantiano/schopenhauerianas retornan, pero retornan no ya como estructurantes que fijan el discurso, sino como herramientas puestas al servicio de un despliegue axiológico: aquel de la ‘innovadora idea’ nietzscheana, el de la vida ascendente. En efecto, en sus disquisiciones con la teoría darwinista-spenceriana, Nietzsche establece que algo vivo quiere, ante todo, dejar salir (*ausslasen*) su fuerza. En su época, en su tiempo, para esos hombres, las enseñanzas de Zarathustra no están aún maduras –es decir, no son capaces de dejar salir su fuerza. El subtítulo del *Zarathustra* reza *Ein Buch für Alle und Keinen* (‘Un libro para todos y para ninguno’). Para sus tiempos, es un libro para ninguno: no se lo logra oír –no logra dejar

salir su fuerza<sup>8</sup>. Habrá de ser un libro para todos: desde el propio despliegue de la vida como autosuperación, habrá de llegar el momento en que las palabras de Zarathustra puedan ser oídas. Así, es un libro para el futuro. Pero si justamente la vida es autosuperación (*Selbstüberwindung*), han de establecerse etapas superadoras, un trayecto que permita llegar a esa meta (*Ziel*) puesta en las palabras de Zarathustra. Así como el *ello* supone una superación del *yo*, pero, asimismo, habrá de ser superado, así Nietzsche ha de disponer de un entramado de concepto y lenguaje para el hombre de hoy –no aún para el del futuro. Allí es donde la vida como entramado de fuerzas activas y reactivas, y la inmersión en el lenguaje científico del momento, hallan su sentido más eminente: en la superación de la concepción de vida ligada a la metafísica puesta en *Die Geburt der Tragödie*, producida a través del pasaje por *Zarathustra*, para poder presentar el combate con la noción vital cristiana enclavada en la ciencia moderna. Desde el *pasado* que suponen las concepciones vitales en *Die Geburt der Tragödie* –pasado puesto desde el carácter metafísico, que comparte el sentido cristiano del trasmundo- a través del *futuro* del que da cuenta *Zarathustra*, se llega al *presente* de las fuerzas conflictivas y la teleología. Al modo del eterno retorno, el tiempo no es lineal: se retorna, así, a las fórmulas kantiano-schopenhauerianas, pero a través del futuro, es decir, puestas al servicio de la autosuperación. La táctica lingüística, así, se inserta en una estrategia combativa en torno a una concepción de vida.

Los valores cristianos han sabido asimismo leer los tiempos modernos: se han hecho carne en el discurso científico de la época. Habiendo obtenido la síntesis de sus valores en la articulación idea-concepto-lenguaje en *Zarathustra*, Nietzsche retorna; retorna desde ese futuro, para desplegar hoy conceptos –para desplegar herramientas útiles- que permitan hoy confrontar con el discurso –con los valores- de una vida que se muestra como pequeña, como declinante.

### Referencias bibliográficas

- Álvarez, M. y Ridley, A. (2005). Nietzsche on Language: Before and After Wittgenstein. *Philosophical Topics*, 33(2), 1–17.
- Assoun, P-L. (2008). *Freud et Nietzsche*. París: P.U.F.
- Barcalett Pérez, M. (2006). *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad*. México: Universidad Autónoma de México.

<sup>8</sup> 'Dando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi *Zarathustra* busca todavía ahora esos hombres - ¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo!' (Nietzsche, 1979, p. 22).

- D'Iorio, P. (2009). *Digital critical edition of the complete works and letters of F. Nietzsche*. Berlin/Nueva York: Nietzsche source. Recuperado de [www.nietzschesource.org/#eKGWB](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB)
- Emden, C. J. (2005). *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. EE.UU.: University of Illinois Press.
- Gemes, K., (1992). Nietzsche's Critique of Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(1), 47-75.
- Leloir, T. (1982). *The Strategy of Life, Teleology and Mechanics in Nineteenth-Century German Biology*. Chicago: Chicago University Press.
- Lucero, G. (2007). Música insignificante. Avatares de la insistencia musical en la crítica nietzscheana del lenguaje. *Instantes y azares, escrituras nietzscheanas*, (4-5), 67-82.
- Malthus, T. R. (1992). *An Essay on the principle of population*. Reino Unido: Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en 1789).
- Niemeyer, Ch. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid: Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (1979). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *Aurora*. Barcelona: Alba.
- Nietzsche, F. (2000). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2007a). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007b). *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007c). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007d). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2007e). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos*. Madrid: Tecnos.
- Rawat, J. (2013). Language and Truth: a Study of Nietzsche's Theory of Language. *Annales Philosophici*, (6), 39-46.
- Reginster, B. (2006). *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rivas, M. (2008). Metáfora y mentira: aproximación al concepto de cultura en Nietzsche. *Intersticios*, (29), 101-114.
- Stiegler, B. (2001). *Nietzsche et la biologie*. París: PUF.
- Stiegler, B. (2003). ¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología. *Eidos*, (1), 128-141.
- Strong, T. B. (1976). Language and Nihilism: Nietzsche's Critique of Epistemology. *Theory and Society*, 3(2), 239-263.
- Van Tongeren, P., Schank, G. & The Nietzsche Research Group (2001). Hors D'Oeuvre: Nietzsche's Language and Use of Language. *Journal of Nietzsche Studies*, (22), 5-16.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*. Buenos Aires: Paidós.
- Yadin, A. (2001). A Web of Chaos: Bialik and Nietzsche on Language, Truth, and the Death of God. *Prooftexts*, 21(2), 179-203.