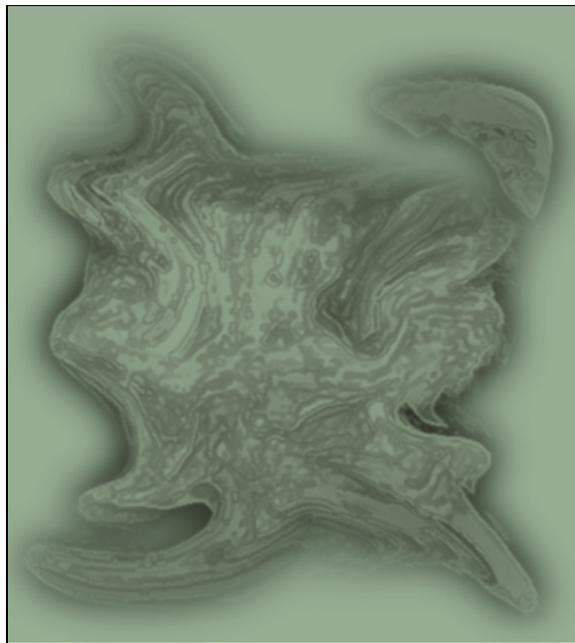




JETHRO MASÍS /
SIMULACRO: APUNTES
SOBRE NIETZSCHE



© C. Dolores Escudero

En su 'Ensayo de Autocrítica', Nietzsche mismo ha dado una respuesta a la pregunta por el motivo central de *Die Geburt der Tragödie*, si bien a manera interrogativa:

¿Qué significa, justo entre los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito de lo *trágico*? ¿Y el fenómeno enorme de lo dionisiaco? ¿Qué significa, nacida de él, la tragedia? –Y por otro lado: aquello de lo que murió la tragedia, el socratismo de la moral, la dialéctica, la suficiencia y la jovialidad del hombre teórico– ¿Cómo? ¿No podría ser justo ese socratismo un signo de declive, de fatiga, de enfermedad, de unos instintos que se disuelven de modo anárquico? ¿Y la 'jovialidad griega' del helenismo tardío, tan sólo un arbol de crepúsculo? ¿La voluntad epicúrea contra el pesimismo, tan sólo una precaución del hombre que sufre? Y la ciencia misma, nuestra ciencia –sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, de *dónde*– toda ciencia? ¿Cómo? ¿Acaso es el cientificismo nada más que un

miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad? (2000: 26-27).

En efecto, en el primer libro de Nietzsche se anuncian ya los temas más característicos de su trayecto filosófico, pero es sobre todo el talante genealógico, destructivo y dismantelador de la investigación nietzscheana, el que se manifiesta en su primera obra.

Nietzsche mismo pudo haber equivocado el carácter de su obra, y de ahí deviene comprensible el que la comunidad de filólogos haya manifestado un expreso rechazo a *Die Geburt der Tragödie*. En una misiva dirigida a Ritschl el 30 de enero de 1872, Nietzsche expresa su extrañeza ante el silencio del maestro ante su obra: “Supongo que no tomará usted a mal mi asombro por no haber recibido de usted una sola palabra sobre mi libro recientemente publicado, ni tampoco la franqueza con que me dispongo a expresárselo. Siendo mi libro algo así como un manifiesto, incita a todos menos al silencio. Quizá se maraville usted cuando le diga la impresión que suponía habría de producirle a usted, mi respetado maestro” (1999: 103). Nietzsche estimaba éste su manifiesto como una obra neurálgica; una obra preñada de esperanzas “para nuestra ciencia de la Antigüedad y para la ciencia alemana” (1999: *idem*). Y sus pretensiones no eran menos ambiciosas: “Quiero, ante todo, influir de modo determinante sobre la joven generación de filólogos, y consideraría ignominioso para mí el no conseguirlo” (1999: *idem*). Ritschl responde evasivamente quince días después: “Soy demasiado viejo para buscar caminos de la vida y del espíritu completamente nuevos. Por naturaleza pertenezco en lo principal a la dirección y consideración históricas de las cosas humanas, y ello de modo tan decidido, que no me parece que la redención del mundo se haya encontrado nunca en uno u otro de los sistemas filosóficos” (1999: 103-104, n. 93).

Pueden sacarse dos conclusiones de la respuesta de Ritschl. En primer lugar, su mención a los sistemas filosóficos y a la redención del mundo, sugiere el ámbito que ha de colocarse el libro de Nietzsche: la metafísica y la especulación, que para un hombre de talante científico como Ritschl siempre resultan vacuas e insustanciales. Pero en segundo lugar, es clara la falta de franqueza del maestro ante el discípulo. En su diario personal, al que solamente, al parecer, confiaba Ritschl la verdad, escribe el viejo profesor: “Carta increíble de Nietzsche (= megalomanía)” (2 de febrero, 1872). Pero ya el 1871, apenas terminada la lectura del texto, había escrito en su diario: “Libro de Nietzsche. Nacimiento de la Tragedia (= ingeniosa borrachera)” (31 de diciembre, 1871).

La violenta reacción subsecuente del panfleto de Wilamowitz-Möllendorf, *iFilología del Futuro! Una Respuesta al Nacimiento de la Tragedia*, se explaya con mucha mayor exención en la denuncia. Nietzsche, básicamente, es un mal filólogo y un helenista incapaz; no conoce a Homero, lee mal a Eurípides, e ignora, de la misma forma, a los trágicos, teniendo el descaro de estar impartiendo a la sazón un curso sobre *Las Coéforas* de Esquilo, etcétera.

Reproduzco a continuación las palabras con que Wilamowitz-Möllendorf cierra su diatriba contra Nietzsche (en que también se acusa al profesor de Basilea de borracho):

Verdaderamente, yo no soy un místico ni un hombre trágico, para mí todo eso no podrá ser nunca otra cosa que un ‘accesorio divertido, nada más que un tintineo, del que sin duda se puede prescindir, añadido a la seriedad de la existencia’, y también a la

seriedad de la ciencia: sueño de un embriagado o embriaguez de un soñador. Una cosa exijo, sin embargo: que el señor Nietzsche se atenga a lo que dice, que empuñe el tirso, **que vaya de la India o a Grecia**, pero que baje de la cátedra desde donde debe enseñar la ciencia; que reúna tigres y panteras a sus pies, pero no a la juventud filológica de Alemania, la cual debe aprender, en la ascesis de un trabajo en el que renuncia uno a sí mismo, a buscar únicamente la verdad (citado por Barrios, 2002: 131).

La primacía de la mentira

Con todo, ¿sabe el filólogo científico, que, de forma tan oronda y petulante se escandaliza, de qué va eso de la verdad? Nietzsche lo niega rotundamente, puesto que lo que no sabe quien se adscribe a la verdad incondicionalmente es que la verdad no acusa su fundamento y no es más que algo superficial y mero resultado.

En *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* (1873), afloran más expeditamente las tesis paradójicas nietzscheanas ya trabajadas genealógicamente en su primer obra: la verdad no se funda en la verdad, el fundamento de la moral no es, de suyo, moral, lo mismo que el origen de la razón no es racional. (Aplicaciones ulteriores podrían versar así: la ciencia no puede ser investigada científicamente, el problema de la técnica no es, a su vez, técnico, etcétera). El proyecto investigativo fundado por Nietzsche ciertamente no es científico, pero ello, no porque la ciencia carezca de importancia o porque nos hallemos en busca de oscuridades místicas y sentimiento ebrios oscuros, sino sólo porque la ciencia no es más que la superficie del algo que la filosofía debe investigar.

La inversión llevada a cabo por Nietzsche significa lo siguiente: lo fundante, el fondo genuino de toda verdad, es un error. La mentira es lo primero, y no la verdad. Pero la tesis aquí no es una mera broma o una ingeniosa borrachera, sino que se cubre de un fuerte carácter ontológico afirmativo, porque lo que hay es, ciertamente, mentira, ilusión y ficción; y ello en un sentido positivo, es decir, ponente, creativo y potenciador. La verdad en sentido extramoral significa redimensionarla en sus contornos estéticos. En un sentido antropológico, esto significa caer en la cuenta de todo lo artístico y creativo que hay en el ser humano. El carácter ontológico del esteticismo nietzscheano implica concebir la primacía del arte no como una tesis de Nietzsche, sino más bien como un dato antropológico, es decir, como algo cuyos derechos han de ser reconocidas de suyo.

¿Cómo se miente el ser humano? Fundando la verdad como un presunto des-ocultamiento de un ámbito en-sí. Pero lo en-sí no es más que un antropomorfismo. Sólo hay, en efecto, para-sí. En este sentido, “el filósofo es de la opinión de que, desde todas partes, los ojos del universo están dirigidos telescópicamente a sus obras y pensamientos” (1990: 41). Desde un punto de vista afirmativo, la primacía creativa y estética implica que el arte de la ficción alcanza su punto máximo en el ser humano, y esto no quiere decir sino que ha de adscribirse una primacía ontológica a la metáfora.

Ahora bien, repitamos el apotegma nietzscheano controversial con el fin de clarificarlo: **en último término, las verdades del hombre no son más que sus errores irrefutables**. ¿Qué quiere decir que la verdad sea un error? No, ciertamente, que haya algo así como ‘el error’ en contraposición con ‘la verdad’, como si el error por sí mismo tuviese el contenido y el estatuto de aquello en-sí. Que la verdad sea un error quiere decir que se sustenta de

una ficción, aunque se trata de una ilusión productiva y que produce resultados prácticos. Esta ficción se manifiesta en el concepto que, por una parte, supone un estrechamiento de lo real. Aquí hemos de entender el concepto del lado de la verdad y la mentira del lado de lo metafórico, pues el concepto no es más que una metáfora extrapolada que, en cuanto tal, se ignora en tanto mentira, es decir, en tanto ficción. En el error de la verdad, el ser humano se ignora a sí mismo en tanto ese poderoso creador creativo, es decir, en tanto esteta y creador de metáforas; se emboba, así, en la torpeza del concepto y cae en la verdad de las pretendidas certezas. Es claro que hay motivos para la admiración cuando se cae en la cuenta de que el ser humano es un inventor de realidades y que ha dominado la realidad por el recurso a lo metafórico. Pero el escarnio nietzscheano se sustenta en el señalamiento de que, con todo, si nos olvidamos del trasfondo estético de la existencia, cabe la peligrosa posibilidad de la esclerosis, a saber, del embotamiento y la rigidez que estorben la prodigación del sentido *ad infinitum*. El concepto es una metáfora cristalizada que, correlativamente, funda una realidad igualmente rígida, es decir, una pretendida realidad.

Nietzsche aclara la génesis del concepto como sigue:

Todo concepto se forma igualando lo no igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto de hoja se ha formado al prescindir arbitrariamente de esas diferencias individuales, al olvidar lo diferenciante, y entonces provoca la representación, como si en la naturaleza, además de hojas, hubiese algo que fuese la 'hoja', una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial (1990: 44).

Desde un punto de vista positivo, es lo metafórico y la capacidad para la ficción lo que puede tenerse como dato antropológico por antonomasia. Ante el absolutismo de la realidad (Blumenberg), según el cual el ser humano no tenía ni mucho menos las condiciones determinantes de su sobrevivencia, el concepto representa un salto de la imaginación. La imaginación, en efecto, trueca el horizonte lejano en una esperanza duradera de dar alcance hasta lo que era ignoto. Hablamos acá de un rendimiento extra de la metáfora y de la mentira: de la capacidad de prevención, del adelantamiento a lo aún no ocurrido, del enfoque hacia aquello que está ausente en el horizonte, es decir, paradójicamente de una suerte de intencionalidad sin objeto, posibilitado por el trabajo de la metáfora y de la capacidad de la ficción. En esto, el concepto viene precedido por un estado de prevención, de incertidumbre y de angustia.

Las intuiciones de Nietzsche se entroncan en la tradición de antropología filosófica que, de Herder a Gehlen, había definido a ser humano como un *Mängelwesen*, es decir, como un ser carencial. Pero es de la carencia, de la falta de especialización de sus órganos, desde donde se potencia la imaginación humana. Basta echar, al respecto, una mirada a la técnica y al conjunto de creaciones espirituales del hombre: la técnica se funda en la imaginación. Un tractor que derriba escombros es una gran mano, aunque superada (superación de órganos); el burro de carga, precisamente, descarga de la pesada labor de llevar por kilómetros un peso insoportable (descarga de órganos), las alas de un avión sustituyen aquellas de que el ser humano carece (sustitución de órganos).

El ser humano, en cuanto artista por antonomasia, se ha valido de la imaginación y de la ficción para superar su carácter inespecífico. De ahí la afamada definición antropológica de Nietzsche: el hombre es el animal no fijado, o como dice Scheler, el gran NO de la realidad. Es a partir de la imaginación que el hombre ha vivido y sobrevivido abriéndose espacios habitables, es decir, creando mundo. La verdad, en este caso, sería una función existencial, porque permite la conclusión de que hay algo familiar en lo inhóspito y hostil, de la misma forma que hay explicaciones para lo inexplicable y nombres para lo innombrable e innominado. Lo que se identifica con nombres es liberado de su carácter extraño y alienante a través del trabajo de la metáfora y la narración de historias moldea ulteriormente el sentido que el ser humano da a su existencia.

El *homo pictor*, digámoslo con Blumenberg, “no es únicamente el productor de pinturas rupestres para prácticas mágicas de caza, sino también un ser que juega a saltar por encima de su falta de seguridad mediante una proyección de imágenes” (2003: 16).

Si hay ulteriores motivos de escarnio, no es a causa de que Nietzsche sea un irracionalista destructor porque sí del concepto y de la razón, sino porque la razón que no se dimensiona a partir de su fundamento estético tiende naturalmente a una teologización alienante: la de no reconocer el trabajo de la metáfora.

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, después la busca de nuevo exactamente allí y, además, la encuentra, en esa búsqueda y en ese hallazgo no hay, pues, mucho que alabar. Sin embargo, esto es lo que sucede al buscar y al encontrar la ‘verdad’ dentro de la jurisdicción de la razón. Si doy la definición de mamífero y luego, después de examinar a un camello, digo: ‘Fíjate, un mamífero’, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una verdad, pero es de valor inmediato, quiero decir que es antropomórfica de pies a cabeza y no contiene ni un solo punto que sea ‘verdadero en sí’, real y universalmente válido, prescindiendo del ser humano (1990: 46).

En la teologización alienante del saber, el ser humano no se reconoce en su obra. Las verdades científicas se le manifiestan alienantes, es decir, desconectadas de su fisiología. Estamos, así, a las puertas de la dimensión epocal de esta problemática: el nihilismo como la definitiva instalación de una objetividad que carece de conexión carnal.

El Nihilismo

Contrariamente a las opiniones que circulan del nihilismo como una actitud subjetiva de algunos filósofos foráneos, el nihilismo del que hablamos, no es la postura ni el criterio de nadie. El nihilismo es algunas veces asociado *periodísticamente* con la pérdida de los valores supremos (aquí en un uso moralista del término) o del fundamento inconcuso, de la piedra de toque de todo conocimiento absoluto; también con la muerte de Dios, el ateísmo moderno, el desplazamiento hasta una ‘x’ y todos los descentramientos que se puedan pensar (aunque nuestra época siga siendo ampliamente teológica y moralista, precisamente por nihilista). Diríase que, cuando así se concibe, hay aquí un resabio de la resonancia filosófica del término que se asocia a la acuñación nietzscheana de la transmutación de todos los valores. Es a Nietzsche, en efecto, a quien se debe la expresión ‘nihilismo europeo’ (cf. ‘Der europäische Nihilismus’, KGW VI 2, 426; KGW VIII 2, 313). Digo ‘periodísticamente’, como cuando

se remite al nihilismo a una suerte de corriente aciaga, o movimiento filosófico antimoderno, pasible de ser reducido a lemas y a tesis. El nihilismo sería una pose postmoderna, irremediablemente relativista e incluso reaccionaria (en tanto, según el criterio de Jameson, *lógica cultural del capitalismo tardío*). Digo, de nuevo, 'periodísticamente', porque estamos hablando de filosofar y la palabra 'nada', de la que deriva el 'nihil' del nihilismo, se mantiene aquí impensada, si bien tiene una tradición de discusión milenaria. ¿Quién es el nihilista: el que no cree en nada y abiertamente se refugia en el relativismo y en un confesado ateísmo o, más bien, el que cree en todo, en Dios, en la Democracia y en los pretendidos grandes ideales de Occidente? Voy a dar unas razones apresuradas (de carácter filosófico) con el fin de sostener que, de alguna forma, el cuestionamiento es falso, porque el nihilismo no es, no puede ser, la pose de nadie, ni la decisión de nadie, ni atañe a la perspectiva subjetivista de nadie. Es, por así decirlo, *un acaecimiento historial*.

En concordancia con las reflexiones tardías de Nietzsche al respecto, el nihilismo es el rasgo distintivo de la cultura europea que, ahora lo sabemos bien, se ha expandido por toda la tierra. Se trata de la 'ciencia' (*Wissenschaft*) ni más ni menos, o de lo que ha posibilitado la actividad científica: la teoría. Que sepamos, es Nietzsche el primero en (α) trazar el parangón entre la teoría y la contemplación, y en (β) descubrir su núcleo esencialmente platónico.

(α) En su primer libro de espanto, *Die Geburt der Tragödie* (1872), Nietzsche encuentra en la decadencia de lo trágico una suerte de ejercicio ficcional mediante el cual el espectador tiene la posibilidad de ver su propio destino de frente, ante sus ojos, y sin que lo implique, toque o involucre. Es el nacimiento de la 'representación' (*Darstellung*) que trueca en objeto el propio destino y causa, en quien así está contemplando, la ficción de la libertad respecto del destino. La actividad teórica se erige, por tanto, haciendo de la distancia ocular el principio de la objetividad. Se puede hablar aquí, como dice bien Sloterdijk, de una 'ontología ocular' (cf. 2001: 287). Visto esto desde una lógica del resultado (*Logik der Resultat*), las invectivas contra la teoría serían intempestivas, es decir, salidas de tiempo, porque cuestionan lo que una época engalanada con un dominio técnico inexpugnable reconoce como el logro más ingente del saber.

(β) El platonismo, en añadidura, significa la reducción de la inmediatez de la vida a la Idea. Es una estrategia reduccionista en que se priorizan las ideas generales de las cosas aún en detrimento de las cosas tal como nos aparecen en las conexiones vitales. Aunque Nietzsche insista que no hay una sola línea recta en la naturaleza, la teoría no ve más que lo que puede reducirse a lo general y lo que se adecua a una teoría lógicamente consistente. Y así muestra su rostro nihilista: lo general ha de ser puesto como lo verdadero ante la multiplicidad de lo único e irrepetible. Sócrates reencarnará, para Nietzsche, el ideal de hombre europeo: el hombre teórico que inquiere, no por este acto justo o por aquél, sino por la justicia misma, por la Idea.

El fenómeno del Cristianismo como 'platonismo del pueblo' involucra, a su vez, una suerte de 'tecnología del yo' (por hacernos aquí de una prestación de Foucault, cf. 2000: 45-94) en que las costumbres son también estimadas o valoradas desde una generalidad abstracta y no desde la vitalidad de los individuos. En toda teoría, que es presuntamente la gloria de Occidente que ha conducido a la era tecnológica, yace también la miseria europea. Así, la matematización de la naturaleza, el pensamiento calculador que todo lo categoriza, es al mismo tiempo la más grande

conquista del pensamiento europeo y su más grande miseria. Es miserable porque se funda en un error (¡aunque funciona y brinda réditos prácticos innegables!) y porque trueca la vida en una mera apariencia. Todo esto, por lo demás, está tratado a fondo en *La Crisis de las Ciencias Europeas* de Husserl, en que se lanza la grave acusación de que la ciencia se mantiene en la precencia cuando trata de dar cuenta de sí misma, porque, presionada por el afán de los resultados, desecha el sentido y tira la historia de su sentido por la borda. La ciencia se absolutiza a sí misma en una metodización de sus resultados, se formaliza, y se tecnifica al punto de que ya no puede dar cuenta de su arraigo en el mundo de la vida. La tecnificación resultante se manifiesta como una «metodología de utilización técnica» que «ha podido naturalmente heredarse, aún en ausencia de la aptitud de la evidencia originaria» (Hua VI: 377).

Pero este destino del saber, habita *in nuce* en las reducciones del decir. 'Nunca nos libraremos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática' (según el afamado apotegma de *El Ocaso de los Ídolos*) significa que hay allí una estructura lógica general que se prioriza y convierte el lenguaje en un sistema controlable de reglas. El pensar simplificador grato a todo nihilismo teórico-reductivo hace del lenguaje un sistema reglamentario sobre el que habría que volverse para explicar también la inteligibilidad del mundo, y tiene por tesis el que en el lenguaje habita el sentido, pues, ¿no es ahí donde decimos lo que decimos? El problema no es el lenguaje, sino la creencia en su estructura apriorica y los falsos problemas lógicos, traslapados a la ontología, que derivan de ahí. La pregunta levantada en el seno de la filosofía analítica (la filosofía fundada en la superstición de la proposición como átomo del significado), *how does language hook onto the world?*, es, por tanto, falsa, y se asienta sobre una indiscutida dicotomía entre el sujeto y el objeto, pero sobre todo en una injustificada primacía de la presencia, esto es, del resultado, de lo apofántico. Casi se trata de un problema medioeval analógico, no ya entre Dios y el mundo, sino entre el mundo y el otro supersujeto que ha sustituido a Dios en la modernidad: el hombre. Antropoteísmo idolátrico transliterado, traducido, y vestido con los nuevos ropajes de los problemas de una teoría del conocimiento.

Por ello, cabe la cuestión: ¿No habla Nietzsche también una lengua humana y no tiene que remitirse a los vocablos generales de un lenguaje compartido? ¿No *pone* también Nietzsche una *tesis* aunque se dirija furiosamente contra el nihilismo? Nietzsche lo sabe. Él sabe que sus aserciones pueden tomarse como sentencias que, a la vez, negarían o refutarían otras sentencias, sin salir de aquí del juego de las razones y de sus refutaciones. No saldríamos ni por mil años del problema de la tesis siempre que, al hablar, nos veamos obligados a la afirmación. Por eso, hay dos apariencias contradictorias que pululan de los textos nietzscheanos: por un lado, Nietzsche mismo ha afirmado ser 'el primer nihilista perfecto' de Europa. De ahí el que se repita tantas veces el disparate de que Nietzsche es un pensador nihilista. Pero también, a partir de lo ya argumentado en esta reflexión, hay la apariencia certera de una acérrima crítica del nihilismo. La *contradictio in adjecto* es una paradoja no ignota para Nietzsche y guarda un cierto carácter necesario.

Aquí no hay ningún predicador crítico, cuya doctrina salvaría del nihilismo. El nihilismo es un acaecimiento historial infranqueable. En el juego lógico de las razones argumentadas y de las sonadas refutaciones actúa la voluntad de poder que se quiere universal y objetiva, sin saberse como voluntad y, en esto, como mera perspectiva. Ante esto, tan mal está quien aplaude las pretendidas razones de Nietzsche como su refutador; y

ello porque enfrentan el texto como creyentes: bien para asentir con entusiasmo, ora para lanzar una invectiva ácida. El problema sigue siendo la tesis del decir que, al afirmar, podría conducir al asentimiento general y a la invocación de la presencia.

Empero, al parecer toda respuesta al problema del nihilismo, en tanto afirma, puede ser ella misma nihilista, aunque critique al nihilismo. ¿Cómo criticar, entonces, al nihilismo sin ser absorbido por sus garras? ¿Cómo decir algo del nihilismo? O, si me permiten ahondar el cuestionamiento: ¿Cómo decir? ¿Se puede decir sin conceptuar? ¿Cómo decir, sin más? Desnudada la cosificación nihilista, es decir, la cristalización del concepto que se ignora como fundado en la mentira, ¿cómo decir sin cosificar? Estamos ante la paradoja de la tesis en la estela del nihilismo que cuestiona cómo enfrentarse con palabras contra la determinación operada por un sistema lingüístico inevitable sin que, al mismo tiempo, caigamos en contemplación teórica y absoluticemos la tética sin siquiera tocar la prototética. Como ha dicho Josef Simon, «[L]a objeción habitual de que un enunciado como el de que la ‘verdad’ es una ‘especie de error’ se contradice a sí mismo performativamente, puesto que según su forma tiene a su vez efectivamente una pretensión de verdad, no puede derribar la inquietud de Nietzsche, como tampoco puede hacerlo la objeción de que Nietzsche se dirige contra ‘la’ moral con una actitud moral» (1994: 101). Nietzsche está plenamente consciente de esta paradoja, o del carácter paradójico de la tesis. Y lo que tenemos en sus textos es un testimonio de un decir sin decir, de un decir sin querer decir, sin prédicas ni aserciones generales sobre el mundo ante las que cabría agachar la cabeza y persignarse.

Si el problema son las cosas, ¿cómo las digo allende las explicaciones teóricas? ¿Cómo evitar toda reificación reductiva? Responderemos, quizá de forma un tanto poética, que hay que dejar que se digan a sí mismas o que habría que escuchar su decir; un decir que ya siempre hemos escuchado al estar consignados a ellas. Empero, todo esto, es cierto, no deja de ser problemático.

La respuesta de Nietzsche es una vuelta a aquello estético y fundante de ser humano, puesto que aún, podría decirse, sigue molestándonos nerviosamente la cuestión del decir: ¿Cómo decir? Diríase que sólo estéticamente. Nietzsche solía comparar sus textos con obras musicales. Sus textos serían como partituras que exigirían del lector la ejecución por parte propia. Nietzsche invita a un decir que prodigue el sentido, que lo multiplique. Sólo de esta forma, sabemos que estamos trabajando genuinamente: desde el fundamento imaginativo que, en principio, es el origen de todo lo conceptual.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansell-Pearson, Keith (1987) "Nietzsche's Overcoming of Kant and Metaphysics: From Tragedy to Nihilism". *Nietzsche-Studien*. 16, 310-339.
- Barrios, Manuel (2002) *Voluntad de lo Trágico*. El Concepto Nietzscheano de Voluntad a Partir de El Nacimiento de la Tragedia. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fígal, Günter (2001) *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Fink, Eugen (1960) *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gerhardt, Volker (1994) "La Pregunta de Nietzsche Acerca del Sentido". Trad. C. Lambert. *Seminarios de Filosofía*. 7, 45-62.
- Habermas, Jürgen (1989) *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.

- Heidegger, Martin (2000) *Nietzsche*. (Dos volúmenes). Trad. J. L. Vermal. Barcelona: Destino.
- Nehamas, Alexander (1985) *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1990) *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Trad. L. Valdés & T. Ordúa. Madrid: Tecnos.
- _____. (1998) *El Ocaso de los Ídolos*. Trad. E. Echavarren. Barcelona: Tusquets.
- _____. (1999) *Epistolario*. Trad. L. López-Ballesteros. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (2000) *El Nacimiento de la Tragedia o Grecia y el Pesimismo*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. (2001) *La Ciencia Jovial*. Trad. G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Putnam, Hilary (1994) *Cómo Renovar la Filosofía*. Trad. C. Laguna. Madrid: Cátedra.
- Rojas Peralta, Sergio (2004) "Discusión sobre '¿Existe una Teoría del Conocimiento en la Filosofía de Nietzsche?' de J. M. Romero Cuevas". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XLII (106-107), 133-146. 211-213.
- Romero, Cuevas, José Manuel (2004) "¿Existe una Teoría del Conocimiento en la Filosofía de Nietzsche?" *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XLII (106-107), 133-146.
- Simon, Josef (1994) "Nietzsche y el Problema del Nihilismo Europeo". Trad. M. de la Maza. *Seminarios de Filosofía*. 7, 91-105.
- Volpi, Franco (2007) *El Nihilismo*. Trad. C. del Rosso & A. Vigo. Madrid: Siruela.

Fuente: [PhiBLÓGsopho](#)

[Subir](#)