

# La perspectiva gnoseológica del joven Nietzsche: el conocimiento desde el horizonte de la práctica<sup>1</sup>

## The gnoseological perspective of the young Nietzsche: knowledge from the horizon of practice

**Sebastián Pablo Bisang**  
Universidad Nacional de Entre Ríos

**Mauro Platner**  
Universidad Nacional de Entre Ríos

Recibido: 8 de agosto de 2024  
Aceptado: 25 de octubre de 2024

---

### Resumen

Hacia el final del período que la crítica denomina de juventud (1869-1873), las preocupaciones de Nietzsche en torno a la pregunta por el sentido o la finalidad que persigue la cultura comienzan a orientarse hacia el campo del conocimiento en su vinculación con el lenguaje y la verdad. Al calor de estas reflexiones surgen *Descripción de la retórica antigua* (1872), *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873) y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). En estas obras, el pensador alemán defiende un modelo tropológico que concibe al lenguaje como el resultado de “artes puramente retóricas” de carácter inconsciente que imposibilita la correspondencia o adecuación entre los conceptos y las cosas. En el marco de esta concepción del lenguaje, se abre el interrogante sobre el valor que el conocimiento posee para Nietzsche. En línea con la propuesta metodológica de la escuela italiana de Colli-Montinari, el objetivo del presente trabajo consiste en desarrollar los modos y sentidos que el valor del conocimiento adopta en los escritos póstumos *Descripción de la retórica antigua* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

**Palabras clave:** Nietzsche, cultura, conocimiento, verdad, lenguaje

### Abstract

Towards the end of what critics call the youth period (1869-1873), Nietzsche's concerns about the question of the meaning or purpose that culture pursues begin to be oriented towards the field of knowledge in its connection with language and truth. Within this context, *Description of Ancient Rhetoric* (1872), *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873) and *On Truth and Lie in an Extramoral Sense* (1873) emerge. In these

---

<sup>1</sup> El presente artículo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación “Nietzsche y la educación: aportes para una crítica al modelo cultural-formativo moderno” (PID 3215 - Res. C.S. 495/23) radicado en el Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología (CIFPE). Secretaría de Posgrado e Investigación. Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

works, the German thinker defends a tropological model that conceives language as the result of "purely rhetorical arts" of an unconscious nature that makes correspondence or adequacy between concepts and things impossible. In the framework of this conception of language, the question about the value that knowledge has for Nietzsche takes a significant importance. In line with the methodological proposal of the Italian tradition of Colli-Montinari, the objective of this work is to develop the modes and meanings that the value of knowledge adopts in the posthumous writings *Description of Ancient Rhetoric* and *On Truth and Lie in an Extramoral Sense*.

**Keywords:** Nietzsche, culture, knowledge, truth, language.

### Introducción

Hacia el final del período que la crítica denomina de juventud (1869-1873), las preocupaciones de Nietzsche en torno a la pregunta por el sentido o la finalidad que persigue la cultura comienzan a orientarse hacia una dirección diferente a la sostenida hasta entonces. De manera conexas a sus estudios de la antigüedad griega, sus observaciones filológicas se van tornando cada vez más filosóficas, desplazando su atención de forma progresiva hacia el campo del conocimiento en su vinculación con el lenguaje y la verdad. Su adhesión a la *kulturvolk* preconizada por Richard Wagner declina, se ensombrece y encuentra un ocaso en el terreno de sus debates más íntimos que plasma en su obra no destinada al público.

Al calor de estas reflexiones surge *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, texto que, aunque no será publicado, ofrece una importancia vital para comprender la novedosa concepción nietzscheana del conocimiento. En esta obra, apropiándose de los aportes de distintos pensadores de la época, Nietzsche se focaliza en la cuestión de la correspondencia entre los conceptos y las cosas, a partir de una perspectiva que le permite analizar la cuestión gnoseológica en relación con el problema del lenguaje.

Desde dicha perspectiva formula su crítica a la noción representativista de la verdad y clausura la posibilidad de conocer las cosas en sí mismas, habilitando a su vez el planteo de nuevas preguntas. En efecto, si se niegan los parámetros de una filosofía teórica anclada en términos de adecuación, ¿qué es entonces conocer?, ¿es posible distinguir en Nietzsche un ámbito de la práctica y otro de la teoría?, ¿prevalece uno de ellos, o ambos se funden en una amalgama fruto de una nueva valoración del conocimiento?, ¿qué es la verdad? Este trabajo se inscribe en el marco que delinean las reflexiones del filósofo alemán en torno a estas cuestiones y asume como problema central una preocupación original que subyace a todas estas preguntas, a saber: ¿Qué valor tiene el conocimiento en el pensamiento del joven Nietzsche entre los años 1872-1873?

Entendemos que preguntarnos por el valor de algo conlleva cuestionarnos acerca de la importancia que se le asigna, la cual se encuentra profundamente ligada a cómo se define aquello que se quiere valorar. En otras palabras, refiriéndonos específicamente al conocimiento, nos preguntamos qué es o en qué consiste e intentamos comprender cuáles son sus potencialidades y sus límites.

Para responder a este problema consideramos preciso afrontar otros interrogantes puntuales que nos permiten estructurar nuestra búsqueda. Para ello, el presente trabajo se desarrollará en tres grandes apartados de acuerdo con las exigencias metodológicas del enfoque histórico-filológico de la escuela italiana de Mazzino Montinari y Giorgio Colli. En primer lugar, explicitaremos cuál es, según Nietzsche, la concepción del conocimiento y de la verdad que defiende la tradición o la cultura con la cual él se enfrenta. Luego, expondremos la crítica nietzscheana a esta valoración. Por último, analizaremos los aportes del filósofo alemán a fin de advertir el valor que le asigna a la capacidad de conocer.

### **El ideal del *hombre teórico* y la fe en el poder de la razón**

*El nacimiento de la tragedia* es una obra importante para introducirnos en la mirada de Nietzsche sobre su valoración en torno al conocimiento propia de su época. Por este motivo, se convierte en un punto de partida interesante para comprender las perspectivas con las que, luego, confronta. En el capítulo 15 describe al *hombre teórico*, modelo que representa, según el autor, el ideal intelectual vigente en la Alemania de esos años (GT 15)<sup>2</sup>. Con esta designación el joven filósofo busca

evidenciar el carácter propio del hombre de ciencias que, continuando los lineamientos de lo que Emmanuel Kant denomina como «filosofía dogmática», aplica las categorías del pensamiento al terreno de lo *nouménico*. De este modo, transgrede los límites del saber e incursiona indebidamente en el ámbito de la fe.<sup>3</sup> La característica principal que presenta este modelo intelectual es el optimismo teórico, es decir, la confianza en que la razón permite escrutar la naturaleza de las cosas; en palabras del propio Nietzsche, se trata de “aquella creencia inquebrantable de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar alcanza los abismos más hondos del ser, y que el pensar está en condiciones no sólo de conocer, sino incluso de corregir el ser” (GT 15).

En los póstumos de este período el joven pensador continúa desarrollando esta temática. Allí se focaliza en el estudio de los referentes filosóficos pertenecientes a la época trágica (siglo V a. C.), pero no con la intención de lograr una reconstrucción “fiel” de sus ideas. En lugar de ello -y en conexión con sus preocupaciones gnoseológicas- ensaya una genealogía de los rasgos identitarios del hombre teórico contemporáneo desde la figura de distintos filósofos de la antigüedad. Así, al respecto de Parménides, Nietzsche afirma:

<sup>2</sup> Las obras de Nietzsche, los fragmentos póstumos y las cartas se citan de acuerdo con las siglas y referencias del aparato crítico de la edición Colli-Montinari: F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin und New York, 1967 y ss.) y *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin und New York, 1975-2004). En el caso de *El Nacimiento de la Tragedia* se hará uso de: Nietzsche, F. (2011). *Obras*

*completas. Volumen I: Escritos de Juventud. El nacimiento de la tragedia*. Tecnos.

<sup>3</sup> Como señala Fernando Fava (2017), “Nietzsche comprende que, para entender la cultura, el conocimiento y sus posibilidades, era necesario enmarcar la problemática en el *pathos* del hombre teórico y su impulso ilimitado de conocimiento; penetrar en las fuentes de un impulso (*trieb*) que, en su querer saber a toda costa, termina aniquilando la vida” (p.169).

En la filosofía de Parménides se prelude el tema de la ontología. La experiencia no le ofrecía por ninguna parte un ser como él lo pensaba, pero del hecho de que podía pensarlo deducía que debía existir: una inferencia que se basaba sobre el presupuesto de que nosotros tenemos un órgano del conocimiento, que alcanza la esencia de las cosas y es independiente de la experiencia. (PHG 11)<sup>4</sup>

Pocas páginas más adelante, analizando los puntos en común entre el filósofo de Elea y Zenón, sentencia:

En todas sus demostraciones parten del presupuesto totalmente indemostrable, mejor dicho inverosímil, de que nuestra facultad conceptual constituye el criterio supremo y determinante para distinguir el ser del no ser. O sea para establecer la realidad objetiva y su contrario: esos conceptos no tienen que ser verificados y corregidos por la realidad, ya que son deducidos de ella, sino que al contrario deben medir y juzgar la realidad, e incluso condenarla, en caso de que se dé una contradicción con lo lógico. (PHG 12)

Lo referido en cada uno de los textos citados converge en un mismo punto. En efecto, en su obra de 1872 Nietzsche caracteriza el arquetipo intelectual propio de su época a partir de aspectos como la confianza en la razón, la afirmación de la posibilidad de conocer el *en sí* de la realidad a través del pensamiento e incluso la aptitud del mismo

para corregir el ser. En el escrito sobre los pensadores de la época trágica rastrea la génesis de estas características y las presenta no como particularidades de alguna figura filosófica propia de la antigüedad, sino como *preludio de la ontología*, es decir, como elementos constitutivos de una tradición, que, en obras posteriores designará como pensamiento metafísico o idealismo filosófico. Es posible, por ello, relacionar la descripción del *hombre teórico* con las características que Marco Parmeggiani atribuye al pensamiento metafísico:

La tendencia propia de la metafísica es la tendencia a construir teorías acerca de la realidad que sean lo más acabadas y cerradas posible, la tendencia a fraguar una sistematización de nuestro conocimiento de la realidad, es decir, a desarrollar un sistema de conceptos abstractos que exprese, en lo esencial, la realidad. (p. 58).

La reflexión del investigador español, a su vez, nos permite enlazar el ideal en cuestión con el modelo de verdad que esta misma tradición defiende. Se trata del modelo correspondentista o, en otras palabras, la noción de verdad entendida como correspondencia o adecuación. En efecto, desde esta perspectiva se asume que la realidad posee un ser *en sí*, que sólo se capta con el pensamiento a partir del sacrificio de los

<sup>4</sup> En el caso de *La filosofía en la época trágica de los griegos* se hará uso de: Nietzsche, F. (2011). *Obras*

*completas. Volumen I: Escritos de Juventud. La filosofía en la época trágica de los griegos.* Tecnos.

sentidos<sup>5</sup>. En virtud de estos presupuestos, se plantea que el conocimiento verdadero es aquel que trasciende los datos engañosos de la sensibilidad y logra abstraer la esencia de las cosas. Así, como corolario del ajuste entre intelecto y realidad, se establece que todo proceso o acto cognoscitivo culmina con la producción de un concepto universal, que expresa las notas esenciales del objeto conocido. Nietzsche recurre una vez más a la figura del filósofo de Elea para ilustrar este aspecto de la tradición con la que confronta sus propias posiciones:

Quien así opina, en general, como lo ha hecho Parménides, deja de ser un investigador de la naturaleza en las cosas particulares; su interés por los fenómenos se marchita, se genera incluso un odio al no poder liberarse del engaño eterno de los sentidos. Ahora la verdad debe habitar sólo en los universales más abstractos y desvaídos, en las cáscaras vacías de las palabras más indeterminadas, como en una cáscara hecha de telarañas: y junto a una «verdad» semejante se sienta ahora el filósofo, igualmente exangüe como una abstracción y rodeado de una telaraña de fórmulas. La araña quiere la sangre de la víctima; pero el filósofo parmenídeo odia justamente la sangre de su víctima, la

sangre del conocimiento empírico sacrificado por él. (PHG 10)

De este modo, podemos observar que el joven pensador reconoce en la cultura alemana correspondiente a su época características que evidencian una perspectiva particular sobre la cuestión gnoseológica. En este marco se entiende al conocimiento como el ejercicio del pensamiento que, dejando de lado la intuición, aplica conceptos sobre la realidad y logra comprender el ser y operar sobre el mismo. La confianza en esta capacidad es casi absoluta y, por ello, los límites reconocidos a la supuesta tendencia al saber son, prácticamente, nulos.

### **La crítica de Nietzsche al ideal de su tiempo**

La postura del filósofo alemán en torno a la noción de verdad y a la valoración que hace del conocimiento la filosofía tradicional, son el fruto de un proceso complejo de búsqueda y de reflexión. Este proceso se ve reflejado en dos textos de vital importancia para nuestro tema, a saber: *Descripción de la retórica antigua* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En ellos cristaliza el modelo retórico o tropológico del lenguaje, que es la propuesta que Nietzsche contrapone al pensamiento metafísico.

<sup>5</sup> Aquí podemos referir aquello que el mismo Nietzsche describe en *La filosofía en la época trágica*: “Pero cuando Parménides volvía ahora su mirada al mundo del devenir, cuya existencia había tratado de comprender antes mediante combinaciones tan significativas, se encolerizó contra sus ojos, por el hecho de que ellos siguieran viendo el devenir, y contra su oído por oírlo. [...]. Con esto llevó a cabo la primera crítica verdaderamente importante del aparato cognoscitivo,

aunque insuficiente y fatal en sus consecuencias: por el hecho de separar de forma precipitada los sentidos de la capacidad de pensar las abstracciones, es decir, de la razón, como si fuesen dos facultades completamente distintas, Parménides ha destruido el entendimiento como tal y ha fomentado aquella separación completamente errónea entre «espíritu» y «cuerpo», la cual, sobre todo después de Platón, pesa sobre la filosofía como una maldición” (PHG 10).

En el primero de los textos mencionados, Nietzsche afirma que “(...) lo que se llama «retórico», como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que *la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje*” (DAR III) <sup>6</sup> A partir de este fragmento podemos observar que el joven filósofo extiende el campo de referencia de la noción de *retórica* para indicar con ella una actividad de carácter artístico que se da en el terreno inconsciente. En función de esta observación, entendemos que, desde su perspectiva, el lenguaje es el fruto de una acción creativa que se realiza, al menos inicialmente, en un ámbito anterior a la consciencia.<sup>7</sup>

Indagando en la génesis lingüística, el pensador alemán describe su formación como un proceso gradual de traslación entre esferas de distinta naturaleza.<sup>8</sup> En este sentido, sostiene que:

El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino *impulsos (Reize)*: él no transmite sensaciones, sino

sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen (sonora). (DAR III)

De estas afirmaciones se desprenden consecuencias importantes sobre el problema del conocimiento. El joven filósofo lo advierte inmediatamente después de haber precisado los pasos que se dan desde el impulso hasta el sonido:

Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora (*Tonbild*). Para que tenga lugar una reproducción completamente exacta, ¿no debería ante todo ser lo mismo el material en el que debe ser reproducido que aquel en el que el alma trabaja? Sin embargo, puesto que es algo extraño -el sonido- ¿cómo puede entonces producirse algo más adecuado que una *imagen?* (DAR III)

Nietzsche entiende que, para lograr una reproducción “completamente exacta”, ella debe darse en el mismo material que el original que procura reproducir. Ahora bien, al

<sup>6</sup> En el caso de *Descripción de la retórica antigua* se hará uso de: Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica. Descripción de la retórica antigua*. Trotta.

<sup>7</sup> Aquí se evidencia la influencia que Schopenhauer, Lange y Hartmann ejercieron en el joven catedrático de Basilea. Si bien la referencia a una dimensión o plano inconsciente ya le había sido sugerida por los dos primeros autores, la lectura de *La filosofía del inconsciente* de Hartmann le permite apropiarse de la idea de una instancia artística previa a la consciencia cuya acción creativa produce el lenguaje. Siguiendo a De Santiago Guervós (2004), vemos que Nietzsche toma del autor mencionado dos proposiciones: 1) el inconsciente como una nueva esfera productiva, artística y creativa que actúa; y 2) el instinto como origen último del lenguaje y del pensamiento (pp. 361-362.).

<sup>8</sup> Schopenhauer (2009) ya había sugerido este aspecto con su caracterización de los conceptos como

representaciones de segundo orden o como representaciones de representaciones: “La reflexión es necesariamente reproducción, repetición del mundo intuitivo original, aunque una reproducción del tipo peculiar y en un material completamente heterogéneo. Por lo tanto, se puede denominar con toda propiedad a los conceptos representaciones de representaciones” (§9, p. 89). Más tarde, Nietzsche encontró en Lange elementos en torno a esta preocupación, al conocer su hipótesis de las inferencias inconscientes en respuesta a la pregunta sobre cómo se produce el movimiento de los estímulos a las representaciones abstractas. Finalmente, halló también una idea similar en Hartmann, quien señalaba que las operaciones de orden inconsciente están destinadas a dar cuenta de la transición operada desde la percepción sensible hasta el pensamiento abstracto.

examinar el pasaje de una instancia a otra, muestra que, entre estímulo nervioso, sensación e imagen sonora no existe un nexo necesario-lógico de *correspondencia*, sino un movimiento que afecta dimensiones de diferente carácter. Por ello insinúa que la imagen sonora no puede representar adecuadamente la sensación. El material de dicha imagen, es decir, el sonido, es diferente; es “algo extraño” al material de la sensación. A partir de estos argumentos, el pensador alemán afirma que el lenguaje es incapaz de describir la realidad de las cosas:

El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama «retórica», es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. [...]. No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *piqano/n* (poder de persuasión). Nunca se capta la esencia plena de las cosas. Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa. Se producen inmediatamente cuando la excitación es percibida. En vez de la cosa, la sensación sólo capta una *señal* (*Merkmal*). Este es el *primer* punto de vista: *el lenguaje es*

*retórica*, pues sólo pretende transmitir (*übertragen*) una do/ca, y no una e)pisth/mh· (DAR III)

En confrontación con la tradición metafísica, que se sustenta en la fe en la razón y en la afirmación del conocimiento objetivo, Nietzsche señala que el lenguaje “tiene una relación mínima con lo verdadero”. La descripción de los pasos de la génesis lingüística le permiten afirmar que lo que llegamos a captar se reduce a una mera “señal”, producto de una excitación nerviosa. De este modo, para el joven filósofo, la retórica, en tanto arte que hace uso de artificios en orden a transmitir una opinión, una vivencia o una aprehensión subjetiva, constituye la esencia misma del lenguaje. Estas consideraciones le permiten señalar el carácter *trópico* de las palabras. En efecto, si cada término que utilizamos surge de una serie de reproducciones inexactas que se dan en materiales diversos, el producto final de este proceso no puede ser otro que una designación impropia. En este sentido, después de sentenciar que la naturaleza del lenguaje es retórica, Nietzsche afirma:

Los artificios más importantes de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, *tropos*. [...]. Los *tropos* no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia. No se puede hablar en absoluto de una «significación propia», que es

transpuesta a otra cosa sólo en determinados casos. (DAR III)

El filósofo concibe los *tropos* como transposiciones impropias, pero entre esferas o dimensiones de distinta naturaleza, es decir, sin limitar las traslaciones al exclusivo ámbito de las palabras. Por esto sostiene que, cuando una unidad lingüística quiere expresar o representar una sensación, lo hace siempre de modo incompleto, puesto que solo alcanza a mostrar un aspecto -empobrecido y simplificado- de la misma, que se propone como preponderante sobre el resto.

Ya sea que aludan a un vínculo entre palabras o a las distintas etapas que componen el proceso de configuración de las mismas, los *tropos* se presentan de tres modos diversos: *sinécdoques*, metáforas y metonimias. En la primera de ellas, una cosa es designada con el nombre de otra, ya sea aplicando a un todo el nombre de una de sus partes o a una de las partes el nombre del todo que conforma. Según el mismo Nietzsche, “se introduce una percepción parcial en lugar de la plena y completa visión. Por *anguis* el latín designa a la serpiente como *constrictor*, los hebreos la llaman lo que cuchichea o lo que se retuerce, lo que se entrelaza, lo que se arrastra” (DAR III). En cuanto a la metáfora, “esta no produce nuevas palabras, pero les da un nuevo significado. Por ejemplo, para una montaña se habla de cima, pie, espalda, gargantas, picos, vetas” (DAR III). Finalmente, en la metonimia se da la sustitución de la causa y del efecto: “por ejemplo, cuando el retórico dice «sudor» por «trabajo», «lengua» (*Zunge*) por «lenguaje» (*Sprache*). Nosotros decimos «la

pócima está amarga» en vez de «excita en nosotros una sensación particular de esa clase»; «la piedra es dura» como si «duro» fuese algo distinto de un juicio nuestro” (DAR III).

Así, lo referido en los párrafos anteriores nos permite observar cómo se configura el lenguaje de acuerdo con el modelo tropológico que propone Nietzsche. Siguiendo a Claudia Crawford, podemos identificar y sintetizar los ejes fundamentales del mismo:

- 1- El lenguaje es esencialmente metafórico y las palabras son *tropos* desde su mismo comienzo;
- 2- el lenguaje es una especie de arte inconsciente;
- 3- la génesis del lenguaje consiste en un proceso que va de imagen en imagen; y
- 4- el lenguaje es incapaz de describir la realidad o la esencia de las cosas.” (p. 205)

De este modo, se gesta un modelo que concibe al lenguaje como el resultado de “artes puramente retóricas” de carácter inconsciente. Los medios de estas artes retóricas inconscientes, es decir, los llamados *tropos* o artificios retóricos, intervienen en la génesis del lenguaje desde el comienzo, mucho antes de su uso y perfeccionamiento consciente. La formación del lenguaje se explica, así como un proceso gradual de traslación de orden trópico de una esfera a otra de distinta naturaleza (Fava y Bisang, 2020, pp. 48-49).

Estas características generales del modelo tropológico que ya se presentan en *Descripción de la retórica antigua*, aparecen mejor desarrolladas, ampliadas y profundizadas en *Sobre verdad y mentira en*

*sentido extramoral*. En este sentido, es necesario explicar lo que Nietzsche señala allí en relación a tres cuestiones fundamentales: las precisiones sobre los pasos del proceso que da origen a las palabras, las reflexiones específicas en torno al concepto y la definición de verdad a partir de la figura tropológica de la metáfora.

Acerca del primero de estos tres aspectos, Nietzsche en su obra de 1873 refiere lo siguiente:

La «cosa en sí» (eso sería la verdad pura y sin consecuencias) es, además, totalmente inaprehensible y no resulta en absoluto deseable para el creador del lenguaje. Éste designa tan sólo las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas. ¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva. [...]. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta una primera vez como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado. (WL 1)<sup>9</sup>

Si bien el tópico de este fragmento continúa siendo el lenguaje, es posible observar que la cuestión gnoseológica ocupa el lugar central.

Considerar la totalidad de estas secuencias (cosa en sí, estímulo nervioso -primera metáfora-, sonido o palabra -segunda metáfora-) le permite al filósofo ubicar la cuestión lingüística dentro del interrogante sobre la correspondencia o no correspondencia entre nuestro pensamiento y el mundo, es decir, el problema de la verdad en sentido extramoral y subrayar el carácter inadecuado de nuestro conocimiento en relación con las cosas (Sánchez, 2003, p. 56). Profundizando en este problema, Nietzsche indaga sobre el origen y el valor de los conceptos. En este sentido, afirma que la transformación de las palabras en conceptos se da cuando el término en cuestión ya no se refiere a una vivencia particular y pasa a designar experiencias innumerables que, aunque guardan cierta similitud entre ellas, nunca son idénticas. La desatención a las particularidades sugiere la idea de la existencia de un arquetipo, un modelo formal a partir del cual todos los ejemplares designados por el concepto son subordinados como copias:

Pensemos un poco más en la formación de los conceptos: toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, por ejemplo, como recuerdo, y tiene que pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con

<sup>9</sup> En el caso de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* se hará uso de: Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I: Escritos de Juventud*.

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.

rigor, nunca idénticas; es decir, tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes. Todo concepto se genera igualando lo no-igual. [...]. El no hacer caso de lo individual y lo real nos proporciona el concepto, del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible. (WL 1)

De acuerdo con ello, Nietzsche entiende que la "percepción correcta", es decir la percepción adecuada de un objeto por parte del sujeto, constituye "un absurdo lleno de contradicciones". Esto se debe a que, entre el objeto y el sujeto, que son dos esferas absolutamente diferentes, solo existe una relación de carácter estético, entendida como una "extrapolación indicativa" o una "traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño" (WL 1). De este modo, podemos comprender la concepción de la verdad que el pensador alemán sintetiza en el siguiente fragmento:

¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas

que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal. (WL 1)

Todas estas consideraciones muestran el desarrollo de la crítica nietzscheana a la idea de correspondencia o adecuación en el ámbito del conocimiento. A través del análisis genético del lenguaje que describimos, el joven filósofo construye las herramientas que le permiten desmontar los ejes sobre los cuales se asienta dicha tradición. En este sentido, pone en evidencia que cada término es el producto de una serie de transposiciones impropias (trópicas) que surgen de una relación estética con el mundo, y no del contacto con una instancia «en sí». Siguiendo esta línea, señala que el concepto es el resultado de una operación donde se iguala lo que no es igual, dejando consecuentemente de lado lo individual, y remarca el carácter metafórico de nuestros conocimientos. Por todo ello, frente a un modelo cultural anclado en la supuesta capacidad de la razón para comprender y corregir el ser, el propio filósofo concluye que "es absolutamente imposible para el sujeto querer ver y conocer algo que está más allá de sí mismo, tan imposible que conocer y ser son las esferas más contradictorias que existen" (PHG 11).

### **El conocimiento desde el horizonte de la práctica**

A partir de lo que señalamos hasta aquí se abre una nueva perspectiva. En efecto, si se desestima la posibilidad de establecer un nexo de adecuación entre el cognoscente y su objeto, la pregunta por el valor del

conocimiento precisa una nueva respuesta. Siguiendo lo que plantea Nietzsche, dicho valor no puede residir en ninguna relación con una instancia exterior sino que debe buscarse en el horizonte del propio animal en que se origina (Sánchez, 2003, p. 59).

En esta línea se encuentran las consideraciones del autor acerca del intelecto, es decir, el elemento distintivo o la característica propia de la especie humana que posibilita la actividad cognoscitiva. El joven filósofo lo define como:

Un recurso (*Hilfsmittel*) añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros para retenerlos un minuto en la existencia; de la cual, en caso contrario, sin ese añadido, tendrían todos los motivos para huir tan rápidamente como lo hizo el hijo de Lessing. (WL 1)<sup>10</sup>

En cuanto a su función y sus facultades, Nietzsche afirma que “no tiene misión alguna fuera de la vida humana. Es algo humano y sólo su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo” (WL 1). Su surgimiento y su conservación se encuentran supeditados a nuestras propias exigencias como seres vivos. Tal como señala Sánchez (2003), “el intelecto humano aparece condicionado por entero por nuestra ‘organización psicofísica’ (Lange) y sometido, como todos los demás aspectos de la vida de los organismos, a las

universales condiciones de supervivencia y adaptación” (p. 59).

De acuerdo con Nietzsche, en definitiva, el intelecto no es más que una herramienta para mantenernos en el mundo. Es un medio para la conservación del individuo que, lejos de revelarnos la verdad sobre el ser, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción (WL 1). Desde esta perspectiva se plantea que lo que llamamos “mundo” es ya el resultado de nuestras proyecciones: la construcción de un orden sistemático condicionado por nuestras necesidades. Intentamos superar el devenir constante, el caos de la vida -tanto exterior como interior- en un marco de orden que la hace posible. Para ello, nos valemos de las estructuras del lenguaje, de la creación de conceptos y del establecimiento de relaciones entre los mismos, que no son más que ilusiones y falsificaciones (De Santiago Guervós, 2004, pp. 378-379).

Esta actividad ficcional que nos permite subsistir presenta un carácter social. Siguiendo nuevamente a Sánchez (2003), es preciso afirmar que, en tanto medio de conservación del individuo, este arte de fingir inherente al intelecto sirve al instinto gregario (p. 60). Esto significa que, según el filósofo alemán, la tarea de fijar un nombre para las cosas se encuentra fuertemente condicionada por la necesidad de la vida en comunidad. En palabras de Nietzsche:

<sup>10</sup> El carácter instrumental del intelecto queda reflejado en el término “*Hilfsmittel*” utilizado por Nietzsche para definirlo. En este sentido, podemos añadir a la traducción de Llinares (“recurso”) otras acepciones

como “ayuda” o “herramienta”. Según entendemos, ambas nociones refuerzan la idea del autor y el sentido de la traducción. (Langenscheidt, 2014, *Hilfsmittel*).

En un estado natural de las cosas el individuo, a fin de conservarse frente a otros individuos, utilizaría el intelecto casi siempre sólo para la ficción: pero, como el ser humano quiere existir, por necesidad y a la vez por aburrimiento, de forma social y gregaria, necesita un tratado de paz y, conforme a ello, procura que desaparezca de su mundo al menos el más brutal *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos). [...]. Porque en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad (...)" (WL 1)

De este modo, Nietzsche explica que el impulso hacia la verdad no surge de confiar en la capacidad atribuida al conocimiento de poder alcanzarla, sino de la necesidad de poder existir de manera gregaria. En este sentido, el valor del conocimiento no está dado por su supuesto carácter *trascendente*, es decir, por su aptitud para establecer relaciones de adecuación o conectar con el ser de lo que está más allá del hombre. Dicho valor, en cambio, se vincula con la posibilidad de permitir la supervivencia y la adaptación de la comunidad humana en el mundo.

Todo lo planteado hasta aquí nos lleva al núcleo de la perspectiva propia de Nietzsche. Analizando las ideas vertidas en los textos del bienio 1872-1873, podemos afirmar que, según el filósofo alemán, el valor del conocimiento se juega desde el horizonte de

la práctica. Esta hipótesis puede abordarse desde tres puntos diferentes y, al mismo tiempo, complementarios, que es preciso comprender y describir, puesto que nos muestran la riqueza del pensamiento nietzscheano en torno a este asunto.

El primero de ellos nos lleva a considerar el conocimiento como la actividad por la que la experiencia, en lugar de ser el ancla que permite la conexión con el *en sí* de la realidad, ya se ha transformado en experiencia humana y, en cuanto tal, se ha tornado en algo asimilado y utilizado por la especie. En este sentido, conocer se convierte en la operación mediante la cual el ser humano puede constituir los casos idénticos que le permiten el cálculo y el dominio (Vermal, 1987, p. 157). De acuerdo con estas ideas, podemos comprender este extenso y, al mismo tiempo, contundente fragmento de *Sobre verdad y mentira*:

Todo lo que distingue al ser humano frente al animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, esto es, de disolver una imagen en un concepto; pues en el ámbito de esos esquemas es posible (...) crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, mundo que ahora se contrapone al otro, el mundo intuitivo de las primeras impresiones, y pasa a considerarse como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humano y, por ello, lo regulador e imperativo. [...]. Quien esté poseído por el hálito de esa frialdad difícilmente creará que también el concepto, óseo y cúbico

como un dado y, como éste, versátil, no sea a fin de cuentas sino el *residuo de una metáfora*, y que la ilusión de la extrapolación artística de un estímulo nervioso en imágenes es, si no la madre, en todo caso la abuela de todos y cada uno de los conceptos. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se llama «verdad» a usar cada dado tal y como está designado; contar exactamente sus puntos, formar clasificaciones correctas y no violar nunca el orden de las castas ni el escalafón de clases de la jerarquía. (WL 1)

En un primer sentido, entonces, Nietzsche sostiene que al conocer proyectamos un orden conveniente a nuestra supervivencia y lo establecemos como orden *real* o *natural*; volatilizamos las imágenes en esquemas porque de ese modo ganamos la seguridad que nos niega la permanente experiencia del devenir. En ello reside, al menos en esta primera instancia, el valor del conocimiento: no le devuelve al hombre la verdadera imagen del mundo, sino que proyecta la imagen de un mundo construido a medida de las necesidades del hombre. En palabras del propio filósofo:

El investigador de tales verdades tan sólo busca, en el fondo, la metamorfosis del mundo en los seres humanos; lucha por comprender el mundo como algo humano, y lo mejor que puede lograr en esa lucha es un sentimiento de asimilación. De modo similar a como el astrólogo considera las estrellas al servicio de los humanos y en conexión con su felicidad y su desgracia,

así también un investigador de esta índole considera el mundo entero como ligado a los humanos, como el eco infinitamente quebrado de un sonido primordial, el del ser humano, como la reproducción multiplicada de una imagen primordial, la del ser humano. Su procedimiento es: tomar al ser humano como medida en todas las cosas, pero, al hacerlo, parte del error de creer que tiene esas cosas de modo inmediato delante de sí en cuanto objetos puros. Olvida, por tanto, que las metáforas originales de la intuición son metáforas y las toma por las cosas mismas. (WL 1)

El segundo aspecto que presenta la posición de Nietzsche con respecto a este problema guarda una relación muy estrecha con el primero. Afirmar que el valor del conocimiento se juega desde el horizonte de la práctica nos lleva a analizar el vínculo entre la actividad cognoscitiva y el ámbito de la moral.

Dicho vínculo se observa desde dos ópticas distintas, aunque no excluyentes. Por un lado, Nietzsche ve en el conocimiento la operación que produce la moral. En efecto, desde esta perspectiva, se plantea que todo ser humano percibe y selecciona en cada momento qué es lo que puede asimilar y dominar para sobrevivir y crecer, y qué es lo que puede ser para él una amenaza, un daño y un peligro. Esta tarea de tasar e imaginar equivalencias de valor entre unas cosas y otras constituye una de las actividades más básicas de los seres humanos y es, justamente, la que da origen a la moral (Sánchez Meca, 2013, p. 82).

Siguiendo esta línea y criticando una vez más el modelo intelectual-cultural de su época, Nietzsche describe el afán del investigador que “construye su cabaña junto a la torre de la ciencia para poder cooperar en su edificación y para encontrar él mismo protección bajo el baluarte ya existente” (WL 2). En efecto, es su actividad conceptualizante la que logra “el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana” (WL 1) y le permite “vivir con cierta calma, seguridad y coherencia” (WL 1).

Al mismo tiempo, el filósofo muestra que justamente en la génesis de esa actividad valorativa que denominamos *conocimiento*, se hace presente y se deja entrever una especie de criterio de selección que, al menos en principio, tiene su origen fuera del ámbito que suele reconocerse como exclusivo de la gnoseología: el campo de la moral. Así lo refiere Nietzsche en un fragmento póstumo de esta época:

El impulso hacia la verdad comienza con la observación intensa de cómo se contraponen el mundo verdadero y el de la mentira, y de cómo toda vida humana es insegura cuando la verdad-convención no tiene validez en absoluto. *Es la convicción moral de la necesidad de una convención fija para que pueda existir una sociedad humana*. Si el estado de guerra debe cesar en cualquier parte, entonces debe

comenzar con la fijación de la verdad, es decir, con una designación válida y vinculante de las cosas. (NF 19 [230] 1872-1873)<sup>11</sup>

En definitiva, siguiendo el desarrollo de estos planteos, el conocimiento se convierte en la valoración que produce la moral y, al mismo tiempo, en el medio o la herramienta por la cual una determinada valoración moral intenta adquirir peso, fundamento y validación.

Lo expresado hasta aquí nos permite observar que, según Nietzsche, el conocimiento es una expresión de nuestro impulso básico a metaforizar que, tanto en su génesis como en sus resultados, se encuentra profundamente ligado a la moral. Analizando estos planteos se podría objetar que el joven filósofo, en sus textos y fragmentos de 1872-1873, se dedica simplemente a señalar los límites de nuestra capacidad cognoscitiva y a criticar, mediante su análisis, el modelo cultural de su tiempo. Sin embargo, entendemos que el tercer aspecto que presenta la hipótesis de trabajo que asumimos muestra con mayor fuerza la dimensión propositiva del pensamiento nietzscheano. En efecto, nos lleva a considerar que el conocimiento surge como expresión de un impulso que no se agota en la producción de conceptos propia de la ciencia y que, por ello, busca otro espacio para generar nuevas metáforas. El mismo Nietzsche lo expresa así:

Ese impulso hacia la formación de metáforas, ese impulso fundamental del

<sup>11</sup> La cursiva es nuestra. En este mismo sentido también afirma: “La esencia de la verdad juzgada por sus efectos.

Los efectos seducen a admitir ‘verdades’ no demostradas” (NF 19 [102] 1872-1873).

ser humano, que en ningún momento se puede eliminar, porque con ello se eliminaría al ser humano mismo, no está en verdad dominado ni apenas domado por el hecho de que, con sus evanescentes productos, los conceptos, se construya un mundo nuevo, regular y rígido, que es como una fortaleza para él. Dicho impulso se busca para su actividad un campo nuevo y un cauce distinto y los encuentra en el mito y, de modo general, en el arte.

[...]

En esos momentos el intelecto se ha quitado de encima el estigma de la servidumbre: si de ordinario se esfuerza con sombría diligencia en mostrarle el camino y los instrumentos a un pobre individuo que suspira por la existencia y se lanza a conseguir, como un siervo, presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. Todo lo que ahora haga tendrá el sello de la ficción, a diferencia de lo que antes hacía, que llevaba el de la distorsión. (WL 2)

A partir de estos fragmentos resulta claro que para el joven filósofo el intelecto genera tanto el arte como la ciencia. Los dos comparten como raíz el impulso a metaforizar y, al mismo tiempo, expresan el intento por parte del hombre de asimilar el mundo.<sup>12</sup> En este sentido, tanto la tarea del artista como la del científico pueden ser denominadas como

*conocimiento*. Sin embargo, hay diferencias importantes que distinguen cada actividad. En efecto, la construcción conceptual propia de la tarea científica se lleva a cabo con la esperanza de alcanzar la verdad; el arte, en cambio, luego de la asunción del modelo tropológico del lenguaje, no se plantea como un posible acceso a la cosa en sí. En relación con esta diferencia, también podemos observar que la ciencia genera metáforas (o residuos de las mismas) que presentan carácter convencional y que se codifican rápidamente para que el hombre pueda ganar seguridad. La actividad artística, por su parte, produce y utiliza metáforas innovadoras, que hacen posible la construcción de un nuevo modo de habitar el mundo. Siguiendo a Sánchez Meca (2013):

Con la ayuda de la teoría lingüística de Gerber, Nietzsche muestra cómo no sólo la poesía o el lenguaje poético, sino también el saber científico está configurado por metáforas, antropomorfismos y transposiciones arbitrarias. Todo lenguaje es de naturaleza retórica, figurada, y no existe ningún lenguaje como reflejo adecuado de la estructura del mundo. La única diferencia real entre las metáforas artísticas, libremente construidas, y el lenguaje científico, rígidamente codificado, es de naturaleza «moral». Es decir, el artista es el que utiliza metáforas nuevas, mientras el científico, por afán de

<sup>12</sup> En esta línea, señala: “Hay épocas en las que están juntos el ser humano racional y el ser humano intuitivo, el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; este último es tan irracional, pues, como poco artístico el primero. Ambos desean dominar la vida:

éste sabiendo afrontar las necesidades más esenciales mediante previsión, prudencia y regularidad, aquél sin ver, como un «héroe superalegre», esas necesidades y tomando como real solamente la vida fingida en apariencia y en belleza” (WL 2).

seguridad, es el que utiliza sólo metáforas codificadas. Si se hace abstracción de esta distinción moral, la verdad no es más que una mentira (una identificación arbitraria en cuanto semejante de lo que no lo es), una metonimia o una metáfora de la que se ha olvidado su origen metafórico. La oposición entre ciencia y arte no equivale a la oposición entre verdad e ilusión necesaria para la vida, sino que equivale a la oposición entre metáforas convencionales y metáforas nuevas e innovadoras, o sea, entre antropomorfismos inconscientes y simbolismos conscientes, entre mentiras destructivas y mentiras útiles para la construcción de la comunidad. El arte tiene en este planteo más valor que la verdad porque admite con honestidad su falta constitutiva de verdad. (p. 55)

Haciendo hincapié en estas distinciones podemos identificar la propuesta de Nietzsche, frente a la idea propia del pensamiento metafísico de un mundo que se muestra como ya creado o construido por la razón (humana o divina). En este sentido, el joven filósofo señala que la actividad del intelecto puede liberarse de los límites que le impone esta mentira cuyo origen fue olvidado y generar una nueva ficción. Así, como crítica a una cultura cimentada sobre la idea de verdad socialmente instituida y conformadora del individuo en tanto identidad funcional a la sociedad, el pensador alemán resalta el valor de la capacidad creativa de este mismo individuo en tanto potencialidad que difiere de tal verdad y la transgrede. En efecto, en su obra sobre los filósofos de la época trágica,

destaca la actitud del niño, del artista y recurre a la imagen del juego con la intención de describir una visión del mundo bajo la perspectiva del crear infantil, inocente, sin razón teleológica: “Un devenir y un perecer, un construir y un destruir sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan sólo en este mundo en el juego del artista y del niño” (PHG 7). Justamente, a partir de este uso artístico-lúdico del intelecto, el hombre se descubre a sí mismo como creador de un nuevo sentido del mundo, es decir, como artífice de nuevas metáforas, generadoras de un orden lingüístico que trasciende los engaños y simulaciones del concepto (De Santiago Guervós, 2004, pp. 617).

Estos elementos nos permiten explicar cómo se configura la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el valor del conocimiento. En primer lugar, frente a una cultura que no reconoce límite alguno a la actividad del pensamiento, Nietzsche define al intelecto como un simple *recurso* y señala que conocer es proyectar un mundo que es el resultado de un ordenamiento metafórico-conceptual supeditado a la supervivencia y adaptación del ser humano. En segundo lugar, haciendo hincapié en el vínculo entre la cuestión gnoseológica y la vida gregaria del hombre, el joven pensador ve en el conocimiento la actividad valorativa que produce la moral y, al mismo tiempo, la herramienta que ayuda a que una determinada valoración moral se consolide y encuentre sustento. En tercer lugar, y en función de esta misma relación, entiende que la acción de conocer puede

traducirse también como la capacidad de crear un nuevo modo de habitar el mundo.

### Consideraciones finales

El análisis de la obra de Nietzsche correspondiente al bienio 1872-1873 nos muestra que, de acuerdo con su perspectiva, es necesario evaluar el alcance y los límites del conocimiento desde nuevos parámetros. Sus reflexiones en torno al lenguaje subrayan el carácter trópico de las palabras y evidencian su rechazo a la supuesta aptitud de la actividad cognoscitiva para establecer relaciones de adecuación con la esencia de las cosas.

Acentuando la no correspondencia entre nuestros conceptos y el mundo, sentencia que aquello que consideramos verdad no es más que una metáfora, es decir, una suma de relaciones humanas que nada transmiten de la realidad *en sí*. Así, frente al modelo intelectual de su época, que se cimenta en la certeza de que el entendimiento es capaz de comprender y corregir el ser, el joven filósofo define al intelecto como un recurso que está supeditado a la supervivencia y a la adaptación de los hombres en el mundo. De este modo, desecha la posibilidad de trascendencia en el orden gnoseológico y nos orienta a buscar el valor del conocer en su relación con la conservación de la especie.

Anclado en este criterio, propone una nueva valoración que se plantea desde el horizonte de la práctica y que es apreciable a partir del desarrollo de tres líneas interpretativas diversas y complementarias. En un primer

sentido, Nietzsche designa como conocimiento *la metamorfosis del mundo en los seres humanos*. De acuerdo con este planteo, la actividad cognoscitiva no le devuelve al hombre la verdadera imagen del mundo, sino *su* propia imagen, un producto adaptado a sus necesidades.

Como segundo aspecto de la respuesta al problema en cuestión, el filósofo presenta al conocimiento como la valoración que produce la moral y, al mismo tiempo, el medio o la herramienta por la cual una determinada valoración moral intenta consolidar su vigencia. En consonancia con lo que afirmamos en el párrafo anterior, el joven pensador plantea que, en el vínculo con su entorno, el ser humano condiciona aquello que lo rodea, evaluando a cada momento qué es lo que puede dominar para sobrevivir y qué es lo que puede ser para él una amenaza. Por ello sostiene que el fruto de nuestro entendimiento es una muestra del orden que le asignamos al mundo para justificar o hacer posible un modo de vida determinado. Paralelamente, desde esta perspectiva también advierte que el impulso hacia la verdad y el afán por el conocimiento pueden expresar una actitud moral. En esta línea, denuncia una y otra vez que detrás de la creencia en la capacidad de la razón propia del idealismo filosófico se esconde el temor ante la ausencia de un orden inherente al mundo y el anhelo de seguridad.

El tercer sentido de la propuesta nietzscheana enlaza los aportes de la crítica gnoseológica con la dimensión artístico-productiva del intelecto. En efecto, la no identidad entre

lenguaje y verdad, es decir la imposibilidad de la adecuación con las cosas, deja librado el conocimiento al poder creativo del lenguaje metafórico. En este sentido, las consideraciones de Nietzsche en torno a la aptitud del conocimiento para generar nuevas metáforas implican un desarrollo decisivo de la dimensión práctica de su filosofía: la afirmación del juego constante del devenir en que consiste la vida y la posibilidad de crear nuevos modos de habitar el mundo.

En definitiva, las reflexiones del joven filósofo atacan los pilares sobre los cuales se sustenta el modelo del *hombre teórico* al tiempo que sugieren una mirada original sobre el problema gnoseológico. Desde esta nueva perspectiva, Nietzsche plantea que el conocimiento es una actividad que no nos vincula con ninguna verdad trascendente sino con las condiciones de supervivencia de nuestra especie, con la moral y con nuestra capacidad artístico-creativa.

## Referencias

- Crawford, C. (1988). *The beginnings of Nietzsche's theory of language*. De Gruyter.
- De Santiago Guervós, L. (2004). *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta
- Fava, F. (2017). Orígenes de la crítica nietzscheana del conocimiento a partir del lenguaje. *Open insight*, Vol. VIII, N° 13, pp.161-188.
- Fava, F., Bisang, S. (2020). La importancia de *Darstellung der antiken Rhetorik* en la configuración de la perspectiva retórico-lingüística del joven Nietzsche (1872-1873). *Tópicos*, N° 40, pp. 25-51.
- Langenscheidt. (2014). Diccionario moderno alemán.
- Nietzsche, F. (2000). Escritos sobre retórica. Descripción de la retórica antigua. Trotta.
- Nietzsche, F. (2010): *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I: Escritos de Juventud*. Tecnos.
- Parmeggiani, M. (2002). *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Analecta Malacitana.
- Sánchez Meca, D. (2013). Introducción al Volumen II. En Nietzsche, F., *Obras completas. Escritos filológicos*. Tecnos.
- Sánchez, S. (2003). *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos del periodo 1867-1873*. Universitas.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación*. Trotta.

Vermal, J. (1987). *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos.

Sebastián Bisang es Licenciado en filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe y se encuentra cursando el doctorado en filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. En la actualidad se desempeña como ayudante de las asignaturas "Historia de los sistemas filosóficos" y "Filosofía de la Educación" en la Universidad Nacional de Entre Ríos. Integra el proyecto de investigación "Nietzsche y la educación: aportes para una crítica al modelo cultural-formativo moderno" radicado en el Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

Correo electrónico:

sebastianbisang@gmail.com

Mauro Platner es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe. En la actualidad se desempeña como Profesor de las asignaturas "Introducción a la Filosofía", "Práctica docente II" y "Metodología de la Investigación" en el Instituto Superior de Formación Docente N.º 15 "Educadoras Patagónicas". Además, es investigador externo del proyecto "Nietzsche y la educación: aportes para una crítica al modelo cultural-formativo moderno" radicado en el Centro de Investigación en Filosofía Política y Epistemología de la Universidad Nacional de Entre Ríos

Correo electrónico:

maurogplatner@gmail.com