

NIHILISMO Y METAFORA. LA FABULA IMAGINERA DE VICO Y NIETZSCHE

José A. Martín Casanova



El autor fantasea una lectura de la ciencia nueva como *gaya ciencia* imaginando que su metaforología casi común responde al problema del nihilismo: introducir sentido en un mundo caracterizado por la ausencia de Dios.

The author fancies a reading of the new science as *gay science* imaging that their rather common metaphorology answers to the problem of nihilism: to introduce meaning into a world characterized by God's absence.

Den Sinn nicht in den Dingen suchen: sondern ihm hineinstecken!
Homo est quod vult, fit quod lubet

«Dios ha muerto». Esta es la herencia que el más inhóspito de los huéspedes, el nihilismo¹, acarrea como único bagaje cuando Nietzsche le franqueó la entrada. Nada más. Y nada menos. Nada de nada. Nada. Abierto el equipaje, todo era ausencia: el fardo más grave estaba vacío. No había ni objetivo, ni finalidad, ni propósito, ni sentido: el fundamento había desaparecido.

En el nombre de ese fundamento la metafísica había juzgado, y en el peor de los casos condenado el mundo. El metafísico, como buen fundamentalista, afirmaba la absoluta realidad de Dios y la absoluta relatividad de todo lo demás. El mundo tal y como debe ser existe, un mundo cuya cúpula y clave es el fundamento. El mundo tal y como es no debe existir, a no ser, al menos, que el fundamento lo autorice. El mundo si tiene derecho a ser, siempre lo tendrá de forma vicaria: sólo por delegación del mundo real puede ser el mundo aparente; en sí mismo considerado es un error que no hay que tolerar. Lo que no es «*ideia*» es «*eidolon*», lo que no es *idea* es *ídolo*, una falsa imagen que hay que derribar.

Esa forma de pensar, dominante en la tradición occidental desde Platón y su refuerzo cristiano, es una forma nihilista de entender la vida. Mi vida por sí misma no vale, es nada. Sólo

vale en tanto que auspiciada por un Dios que la fundamenta. Pero al menos hay algo que vale, el propio Dios o fundamento, el cual posibilita el mundo, el conocimiento del mundo y la acción en el mundo, es decir, la realidad, la teoría y la praxis. Pero hay un nihilismo que radicaliza el nihilismo metafísico: el nihilismo que no conserva nada, que lo niega todo. En efecto, el nihilista juzga que el mundo tal como es no debiera existir no porque exista un mundo superior, sino justamente porque ese mundo superior no existe: ni existe el mundo que debe ser, ni existe el mundo que es: sólo hay nada.

Si el metafísico es un enfermo que por impotencia es incapaz de crear un mundo tal como debe ser, admitiendo que existe ya y limitándose a buscar los medios para llegar a él, un improductivo cansado de vivir, que se venga del mundo rebajándolo y degradándolo a base de sojuzgar su realidad y su verdad en función de otro mundo, mundo suprasensible, más allá de la vida, el nihilista dando un paso al frente hacia la nada hipertrofia el sentimiento metafísico de negación, el resentimiento contra la vida. El Dios ausente demoniza todo lo presente; perdida la brújula divina, el nihilista carece de norte hacia el que encaminar sus pasos. Todo esfuerzo es baldío sin puerto hacia el que desplegar las velas. Como debe haber un sentido y no lo hay, nada merece la pena. Nihilismo es pues la situación del que no soporta, aun cuando él mismo haya podido contribuir a ello, tan grande era la grandeza del acto, la «muerte de Dios». Desaparecido lo realmente real, al nihilista sólo le resta lo aparente: el nihilista se condena a sí mismo a vagar en la eterna noche de las sombras, seguramente con desesperación y desarraigo, tal vez con el cinismo del que ha padecido el desengaño, el fraude y la decepción, quizá retornando en una imposible huida hacia atrás guiada por la cobardía nostálgica del hogar para siempre perdido...

Ése es un nihilismo estático, paralizado por el miedo al devenir, al torbellino del ir y venir de la vida, convencido de que todo sucede en vano y sin sentido y también de que no debiera existir nada en vano y sin sentido. «No puedo vivir sin saber lo que soy y para qué estoy aquí. Y como es imposible averiguarlo, no puedo vivir», se decía Levin -probable trasunto del propio Tolstoi- en *Ana Karenina* antes de que su conversión final le arrancara el dogal de la angustia que oprimía su corazón. Sin embargo, hay otro nihilismo que asume positivamente haber asesinado a lo más sagrado y poderoso, que sabe quién borrará de nosotros la sangre y qué agua nos purificará, aquel que inventa el juego expiatorio del sinsentido: el nihilismo activo. A diferencia del pasivo, que sigue prisionero del esquema metafísico, que precisa de un fundamento para que algo valga y que, por tanto, hace de la pérdida de los valores supremos la suprema pérdida, el nihilismo activo se complace en ella transformándola en suprema dicha, en signo de fortaleza. El nihilista activo, en efecto, acepta la ruptura del esquema metafísico comprendiendo que al desaparecer lo real no nos queda su espectro aparente, sino que también las apariencias dejan de ser apariencias, pues ya no hay nada en virtud de lo cual sean tales. Eso es lo que el desesperado nihilista pasivo no había comprendido: ausente el creador, ausentes las criaturas.

Es justamente el transhumano, el *Übermensch*, el encargado de habitar el mundo en que Dios ha muerto llevando a cabo la transvolación de todos los valores o *Umwertung*, lo que a su vez requiere la afirmación trágica del destino, de lo que ha sido, de lo que es y de lo que será, la volición del eterno retorno. Y aquí es donde debe, debió y deberá -consideraciones

ideológicas al margen- anacrónicamente comparecer Vico -pese a su evidente aversión al ateísmo²-, el gran antiplatónico -pese a incluir a Platón entre sus cuatro autores- de la modernidad, como nihilista activo, como suscriptor del lema de Gottfried Benn «el nihilismo es un sentimiento de felicidad» (es la condición para el último absoluto, el arte creador). No mucho, pero sí bastante se ha escrito en los últimos años acerca de Vico y Nietzsche, bien para señalar algunas similitudes «puntuales», bien para denunciar que tales comparaciones se emprendan toda vez que conducirían a una indeseable absorción de Vico por parte de los que hoy en día se reclaman acompañantes del solitario de Sils-Maria³. No obstante, creo que se puede defender que las coincidencias entre dos pensadores de actitudes, valores e ideas tan distintas y distantes no son ocasionales, fruto de un cruce casual de pensamientos, sino que el tradicionalista Vico y el rupturista Nietzsche, aun cuando este italiano de vocación jamás leyera y quizá nunca escuchara siquiera el nombre del italiano de nación, están planteando un mismo problema y ofreciendo una similar solución⁴. Naturalmente las diferencias entrambos podrán ser iteradas hasta la saciedad tipográfica, pero los elementos comunes, más allá de la obvia diversidad de enfoque, asombran al lector desprejuiciado tanto por lo extenso como por lo intenso de su intersección⁵.

Crear realidad. Ésa es la misión del nihilista activo, la misión del héroe nietzscheano y del héroe viquiano. La «muerte de Dios» es la «metáfora» de la inexistencia de referente previo al acto creador. No hay un orden previo que representar o reflejar. La vida es «póesis» y no «mímesis». Si el *verum es factum*, la realidad no se copia de un modelo previo, se crea⁶: si algo es real, su realidad está en su génesis y desarrollo, no en su concepto o idea. Es ciertamente el antiplatonismo historicista⁷ lo que emparenta a nuestros dos autores, afectando medularmente a los dos conceptos claves de cualquier filosofía, los conceptos de realidad y de verdad, los cuales en este caso se encuentran imantados por un concepto que subviene a ambos: creación.

La creatividad que siempre fue asignada en exclusiva a un Dios, padre de todas las cosas, es atribuida por Vico y Nietzsche al hombre. A un hombre que, sin embargo, no es omnipotente ni crea en sentido estricto *ex nihilo*⁸, sino como un artesano convencido de la precariedad de los medios que utiliza y de la caducidad de todas sus obras, mortales de necesidad. El orden humano sobrepuesto a la contingencia del mundo es a su vez contingente y está trágicamente condenado a desaparecer de modo cíclico, bien en una serie de *corsi e ricorsi* bien en una *ewige Wiederkunft*, que en su infinita eternidad exhiben la finita temporalidad de las cosas humanas, la perpetua fugacidad de los artefactos⁹.

Reconocer la creatividad humana, pero sin atribuirle el poder creador de la divinidad, partir de que no hay sino poder creador humano cuyos resultados siempre son efímeros es reconocer dos hechos entreverados: la verdad del hecho poético y el hecho poético de la verdad. La verdad sólo puede ser una verdad eterna, si es una verdad preexistente y resistente a los que la conozcan, una verdad así es es una verdad que se encuentra, a la que se accede «viéndola», «teóricamente», pues es una verdad que está ahí, cuya contemplación depende exclusivamente de la capacidad del que esté dispuesto a verla, pues ella permanece objetivamente idéntica para todo el mundo. Ahora bien, esa verdad sólo puede ser así si presuponemos¹⁰ que el mundo está creado por un ser personal y dotado de un lenguaje propio cuya expresión literal es precisamente el mismo mundo, el cual se recorta en hechos autosubsistentes que son expresados por la verdad que los representa en su

adecuación a ellos. En cambio, Vico y Nietzsche enseñan que la verdad no es algo encontrado, sino hecho, o dicho más radicalmente: la verdad no se descubre, se inventa.

La verdad es algo relativo a la palabra -«la pensée et la parole sont un magnifique synonyme»¹¹-, a algo que sólo se entiende en el seno de un lenguaje. La verdad no es algo exterior, que esté afuera con independencia del lenguaje que la expresa, es algo interior al lenguaje humano, intrínseco al artefacto contingente que es el lenguaje¹². Y ese artefacto antropomórfico no proporciona información de cómo son las cosas al margen del lenguaje que las nombra, de cómo son las cosas en sí mismas. Lo que las cosas sean en sí mismas, suponiendo que fueran algo -sí para Vico, no para Nietzsche¹³- es indiferente a nuestro nombramiento, a la descripción que hagamos de ellas -con Dios sí se creaba las cosas al ponerles nombre, al decir las¹⁴-, es algo que resbala a nuestro lenguaje humano, que nos resulta impermeable. Y es que el lenguaje no nos lo hemos encontrado como aquello con que la realidad estaba acuñada -ni como acuñado por la realidad- sino que el lenguaje es *hecho* -aun cuando no se trata de una invención deliberada, algo de lo que disponemos a voluntad, sino que más bien es el lenguaje el que dispone de nosotros, pues no somos (inteligentes) sin él, si no estamos dispuestos lingüísticamente, es decir, insertos en una tradición de lenguaje y escritura, si bien, eso sí, y es lo relevante, esa tradición es pura creación y recreación humana- y no hallado¹⁵. De ahí que la verdad que refieren los lenguajes no sea una propiedad extralingüística, pues no hay nada extralingüístico que percibir: no hay cosas extralingüísticas llamadas hechos -el hecho siempre es estúpido¹⁶-, no disponemos de una conciencia extralingüística a la que el lenguaje haya de adecuarse, de una percepción profunda de cómo son las cosas a la que el lenguaje tuviera que representar.

Vico y Nietzsche son justamente los que nos desembarazan del dogma de la «inmaculada percepción»¹⁷, dogma requerido inexcusablemente para establecer una correspondencia no mancillada entre lo dicho y lo «real», dogma sin el cual no es posible lograr una mirada no interpretativa del referente. En efecto, para sostener que la verdad es anterior y exterior a su expresión lingüística, es necesario, pero no obvio en manera alguna, presuponer una correspondencia no problemática entre la interpretación y su referente, entre la proposición y la «realidad», y así poder comprobar esa correspondencia. Con lo que, de un lado, la realidad tendría que ser estable y autosubsistente, autoidéntica, habría un referente único y unívoco, y, de otro lado, la percepción de ese referente sería directa y neutra, «objetiva», pues accedería neutralmente al propio referente. La interpretación permanecería entonces separada de lo interpretado -y tampoco se entendería por qué hablar entonces de interpretación, si ésta no es parte significativa del referente interpretado- y habría que admitir que tenemos lo que Berlin llama un «ojo metafísico» o lo que Putnam designa como la «perspectiva del ojo divino».

La «muerte de Dios» nos enseña, en efecto, no que Dios no exista -cosa cierta para Nietzsche, no para Vico-, sino a razonar la tautología de que nuestro conocimiento es humano, de que no tenemos acceso privilegiado al referente. Para nosotros -en tanto que conocemos- no hay un referente disponible al alcance de la mano. La verdad desnuda¹⁸ no deja de ser un deseo de nuestra fantasía más libidinosa: la tradición metafísica, ajena a la parábola de la mujer de Lot, se ha pasado siglos a la espera de que llegase ese acontecimiento transcendental del desnudo integral. El filósofo *voyeur* quiere conocer -no en balde ese verbo expresa desde antiguo el

comercio carnal- la verdad al margen de su ropaje, como si tras el adorno viniese lo decisivo, se encontrase el objetivo, lo objetivo. Pero Vico y Nietzsche muestran, en cambio, cómo tras los velos no hay nada que desvelar salvo nuestro propio desvelamiento: la cosa misma era ésa, nuestra misma desnudez. Ambos nos hacen pasar de la ilusión de la desnudez a la desnudez de la ilusión.

Y es que el sueño dorado de una «mathesis universalis» es un sueño, un sueño tan pesado que no es consciente de ser sueño. Vico y Nietzsche nos animan, por el contrario, a seguir soñando sabiendo que soñamos¹⁹. Efectivamente, creo que los dos «italianos» supieron excluirse de esos tres prejuicios europeos cuya denuncia se aloja en la víscera cordial que impulsa buena parte de los trabajos de I. Berlin; a saber: que hay una constelación o firmamento de problemas, los cuales son todos resolubles merced a un determinado método, siendo las soluciones compatibles todas ellas entre sí. Ése es el secreto anhelo del sistema²⁰ teórico, la constante del pensamiento occidental: creer que existe una verdad, Una Verdad, es decir, una sola respuesta para cada problema, la cual, una vez hallada expulsa al averno del error a todas las rivales y se recluye con las demás respuestas correctas en la fortaleza supuestamente paradisiaca o celestial de la verdad común. Tan antigua como esa creencia y complemento suyo es la noción de un lenguaje perfecto en que captar expresándola esa verdad, un lenguaje racional en el que expresar el todo racional -o racionalizable- de la realidad en su universal validez. Vico y también Nietzsche se acreditan, por contra, en la desconfianza respecto de los senderos únicos para la realización del conocimiento humano y de la humanidad en general. No hay Camino. Pues la realidad no es una estructura unificada, atemporal e inmutable, eterna, de la cual una lógica perfecta pudiera dar una descripción perfecta, inmediata y directa, no influida por la propia circunstancia de tiempo y espacio del descriptor: el conocimiento no es de una sola clase unificada que se limitase a subsumir en progreso indefinido los resultados objetivos que neutralmente se van ganando.

Ciertamente creo que, no sólo Nietzsche, también Vico recela de la idea misma de transcendental. Ambos rechazan lo transcendental y consiguientemente no pueden admitir la lógica transcendental propia de toda «mathesis universalis». Así es, el lenguaje perfecto se supone que es uno y terminado desde el origen, pues representa todo el espacio lógico posible, el universo de todo lo decible. Es una retícula que de antemano posee la forma o fórmula de todos sus contenidos, los cuales no la modifican para nada, van rellenando sus celdas existentes *a priori*. Cambian los contenidos del lenguaje, pero éste mantiene inalterada su pureza: jamás se inmuta. Esto es lo propio de todo proyecto filosófico cientista -o metafísico, en el sentido entre nietzscheano y heideggeriano en que aquí se está utilizando este término- desde la metáfora encarnada de Aristocles hasta Husserl o Russell, que está persuadido de que lo lógico no tiene historia, de que es siempre lo mismo, siendo misión de la filosofía hacer explícita esa lógica esquemática, ese núcleo de posibilidades permanente y neutro, transfondo de toda actividad intelectual²¹.

Ese lenguaje «matemático» se distingue por su máxima potencia traductora, cualquier enunciado natural puede ser transcrito matemáticamente: la «matemática» no conoce opacidad expresiva alguna, sus conceptos alcanzan a transparentar todo. La Característica Universal²² es capaz de analizar y reconstruir artificialmente los lenguajes naturales -se supone que ese

artificio es máximamente natural-: cualquier expresión natural ha de ser transcribible a la nueva característica, la cual representaría nuestros pensamientos verdadera y distintamente, los cuales a su vez representarían las cosas tal y como son. Lo que no es pensamiento «característico», lo que no es concepto es mera figuración. Y como tal figuración si quiere valer cognoscitivamente habrá de ser depurada literalmente. Lo literario ha de entregarse incondicionalmente a lo literal para tener sentido, pues, por un lado, tiene un (sin)sentido figurado y, por otro, un sentido propio. De modo que lo «literario», por una parte, puede ser traducido a lo «matemático» y, por otra, debe ser traducido, pues sólo una vez traducido consigue lo literario tener significado -significado en términos cognoscitivos, esto es, significado propio-.

Y eso es pensar que la verdad de algún modo está ya inscrita en nosotros y que los usos literarios del lenguaje tienen, si quieren aportar algo al conocimiento, que ser reducidos al uso literal, filtrados por esa verdad, escritos en su nombre, para así reflejar el orden natural de las cosas, auténtico «telos» del lenguaje verdadero. Y eso es pensar que el lenguaje que hablamos ahora es todo el lenguaje existente, respecto del cual lo literario cumple una función si acaso heurística, si no meramente ornamental o decorativa, cuando no de pura anomalía²³.

Sin embargo, «muerto Dios», ya no hay ningún orden natural que reflejar, ya no hay ningún referente que separe abismáticamente el lenguaje literal del lenguaje figurado, la literalidad, de la literatura. Pues desaparece la cosa o causa de la relación entre la «realidad» y los medios de expresión para «representarla». Se desvanece el texto real que sólo admite una interpretación correcta, que hace espurias a las demás²⁴. Y es que el lenguaje deja él mismo de ser un medio de expresión de algo real preexistente, para ser un instrumento: la herramienta²⁵ con que construimos la realidad -incluida la nuestra-. Ausente la referencia de toda referencia, el referente supremo, desechada la evidencia de que deba haber una entidad independiente de su relación con cualesquiera otras entidades, un primer analogado, se ausenta a la vez toda lógica universal, todo discurso de discursos -otra cosa y, desde luego nada desdeñable, es el intento, ciertamente divino, de construirlo; eso sí sabiendo que es una *construcción* humana, es decir, particular, finita y caduca: no hay un universal no singular-. Ya no hay herramientas auténticas o herramientas espurias, sino herramientas eficaces o herramientas ineficaces.

Así Vico y Nietzsche someten la mente a una terapia o cuidado con el que podemos desembarazar del viejo paradigma metafísico de búsqueda obsesiva de la verdad, de la manía de acceder a una realidad que nos condenaba a la irrealidad mientras no la pudiésemos capturar. Con ellos nos podemos liberar del resbaladizo, por «irreal», principio de realidad. Y abrirnos a la «experiencia fabulizada de la realidad»²⁶. Con la joven ciencia y la ciencia jovial el viejo y triste fundamento profundo, estable y necesario, que a fuer de real y verdadero nos impelía a una frenética carrera de fondo que nos desfondaba haciendo de nosotros algo superficial, irreal y falso, queda a su vez desfondado. Y no en nombre de un nuevo fundamento más real y verdadero, sino en la devolución de ese fundamento a su origen fabuloso. La «theoria» lejos de estar lejos de la praxis es una praxis de fábula, una operación fantástica²⁷.

La metafísica viquiana y la antimetafísica nietzscheana rompen con la tradición racionalista que entusiasma -en el sentido más etimológico del término- a toda ilustración, de separar el conocimiento de la acción, la teoría y la praxis. La «theoria» era precisamente una actividad, mejor dicho, una pasividad divina, que consistía en la contemplación inerte del orden armónico

del mundo, un orden anterior y exterior al que contemplaba. Se contemplaba la estructura matemática, el cosmos ideal contenido objetivamente en la naturaleza de las cosas desde la eternidad. Y de eso los que entienden no son los poetas, que han de quedar fuera de la ciudad eterna, sino los matemáticos. El conocimiento racional se constituye así desmarcándose del caótico, por arbitrario y subjetivo, mito. En la separación del mito se encuentran los orígenes legendarios de la razón. En el exorcismo racional de lo mítico se inicia el mito de la razón. Vico y Nietzsche descubren, por contra, la razón del mito: ambos razonan que no hay conocimiento aparte del mito.

De forma nueva y alegre Vico y Nietzsche fuerzan a la razón a reconocerse como mito, a recobrar su mítica ingenuidad. En efecto, la razón no puede justificarse racionalmente: no hay crítica de la razón que no comience acriticamente, que no contenga un momento dogmático o de autoridad, un comienzo de leyenda. Los orígenes de toda racionalidad no son exactos, claros, formales, ordenados ni, en una palabra, racionales, antes al contrario, tienen una envoltura religiosa y poética, vaga, intuitiva, desordenada y oscura, en una palabra, irracional²⁸. Antes del uso convencional del lenguaje, que coincide con la filosofía, fue la metáfora a la que dieron lugar los mitos²⁹. Antes que la lógica metafísica fue la lógica poética: la lógica metafórica es el modelo matriz del lenguaje y del pensamiento. En ningún sitio más que en éste la coincidencia de Vico y Nietzsche es mayor, pues no sólo se equiparan los contenidos, sino que la misma argumentación identifica la gaya ciencia con la ciencia nueva revelándose el héroe viquiano como precursor conspicuo del nihilista activo que es el héroe nietzscheano³⁰. Este superhombre que parece destinado a vivir tras la «muerte de Dios» y, por tanto, volcado al futuro, a diferencia del héroe de Vico, sobre el que el futuro ya se ha volcado, pues es un hombre del pasado, toma sus fuerzas de la indagación genealógica de que no hay conocimiento al margen de la metáfora, cosa también necesaria para la heroica lucha de Vico para escapar del nihilismo propio de la barbarie de la reflexión³¹.

El único acceso a la realidad es el hermenéutico: sólo merced a la interpretación hay conocimiento³². Mediante las metáforas que imponemos al mundo desde nuestra determinada situación en el mundo, desde nuestra circunstancia, conocemos lo real, aunque, claro es, ya no se trate de un conocimiento que pueda esperar una descripción unívocamente adecuada a lo real. Lo que conocemos siempre está filtrado por nuestro lenguaje: el conocimiento no puede ser independiente de los símbolos verbales que empleamos en su proceso para dotarle de una estructura externa con el propósito de comunicarlo. La experiencia sensorial se convierte en conocimiento mediante la continua generación de metáforas que ordenan esa experiencia. Pero no de forma tal que uno dispusiera de una experiencia que constituyese el contenido del conocimiento sobre el que habría que proyectar la red esquemática de las metáforas, las cuales entonces vendrían a ser la forma del conocimiento. No, las metáforas no son un adorno, una estilización sofisticada que otorgue belleza a la expresión de lo conocido, no son el fruto de una elaboración consciente, el cual en último término podría ser transcrito a un lenguaje neutro y objetivo que expresase científicamente sus contenidos. No, las metáforas no son un subproducto surrogado del conocimiento, son el conocimiento mismo.

El tránsito de la mudez a la oralidad, de una primitiva forma de conciencia icónica a una semiosis audio-oral, siempre es metafórico. La metáfora viene a ser la primera plataforma del

conocimiento³³. Así como el arado roturó los paisajes físicos, el paisaje mental es roturado metafóricamente. La premisa básica del italiano nativo, totalmente común al italiano adoptivo, es que las primeras manifestaciones verbales de la inteligencia son metafóricas. El paso del *homo sapiens* al *homo loquens* viene marcado por la imaginación concedora: nuestras palabras más elementales provienen de metáforas. Ellas son fábulas abreviadas, historias comprimidas en una palabra o en una frase, espacios lógicos trazados por la imaginación, que revelan³⁴ la acción de la fantasía -prerrequisito psico-biológico del lenguaje y la actividad cognoscitiva- y el resultado de su peculiar ingenio -mecanismo que permite los actos específicos de la creación humana, como la transformación de los perceptos e imágenes anejas en metáforas- que es alojado en la memoria -sistema de almacenamiento de la codificación metafórica de la realidad-³⁵. La imaginación es pues la facultad cognoscitiva básica que traduce la experiencia sensorial en imágenes que, retenidas en la memoria, se expresan en forma metafórica. Gracias a la fantasía y al ingenio la experiencia sensorial se transforma en un mundo de significado, en un mundo con sentido. Gracias a la memoria es posible la experiencia, y la memoria sólo es posible merced a una abreviación de un proceso mental en un signo. Por eso la de la metáfora es una lógica poética, una lógica que nos permite otorgar sentido, crear una realidad para nosotros, pues considera las cosas en todas las formas en que pueden ser significadas, siendo las metáforas su manifestación, el atestado de esta capacidad innata de nuestra mente³⁶.

Luego lo primordial en el desarrollo de la actividad inteligente no es el constatar entre «verdadero» y «no-verdadero», el constatar hechos. Eso es algo fundamentalmente distinto del poner creativo, del formar, configurar, dominar, y querer introducir un sentido, que es lo primero³⁷. La primera verdad es la fuerza plástica de la metáfora. De esta premisa básica de Vico totalmente asumible por Nietzsche se pueden derivar cuatro proposiciones³⁸ también suscribibles, lato sensu, por el discípulo de Dioniso. En primer lugar, el lenguaje tiene un origen gestual³⁹: el lenguaje surge a partir de una forma proto-gestual o *lingua muta*, desde la que se desarrolla el *parlare fantastico*, un lenguaje derivado de la mímica gestual al ser verbalizada por la metáfora, todo un «gesto mental»⁴⁰. En segundo lugar, las expresiones metafóricas señalan el origen del lenguaje humano: las metáforas son los puentes entre la sensación y la cognición, aportando, en tanto que aspecto pictórico de la conciencia, permanencia a la experiencia sensorial. En tercer lugar, las metáforas son producto de la imaginación fantástica⁴¹, lo cual es corolario de lo anterior: dado que las metáforas implican una imagen visual, se sigue que resultan de la capacidad humana que genera imágenes, esto es, de la imaginación, capacidad metaforizadora que es más elemental que el pensamiento abstracto: es su base. En cuarto lugar, el lenguaje escrito es antropológicamente previo al lenguaje vocal⁴²: los primeros intentos⁴³ de codificación de la experiencia fueron visuales o icónicos («caracteres poéticos» previos al sonido articulado que pintan las ideas), evolucionando en esta representación visual de la realidad hacia un sistema semiográfico más estilizado (jeroglíficos e ideogramas) del que luego la metáfora traduce lo visual en vocal mediante ósmosis física u onomatopeya⁴⁴.

El modelo de lenguaje nietzscheano participa muy semejantemente del esquema descrito: el lenguaje se forma por el tránsito de lo perceptual, el impulso nervioso, a una imagen que, traducida metafóricamente a símbolo audio-oral o sonido articulado, a palabra sonora, terminará disolviéndose en conceptos. El lenguaje nace así de la cristalización arbitraria de

metáforas intuitivas, de la indicación de cosas mediante sonidos que no tienen nada que ver con las cosas mismas. Y eso es lo que distingue al hombre del animal, el cual no dispone de la libre inventiva metafórica, sino que vive sumergido en el constante fluir de las imágenes⁴⁵. El animal no moviliza el ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos en que consiste la verdad, la cual por eso mismo no es verdad, sino mentira consentida, ilusión de verdad. Ciertamente para el joven Nietzsche en la medida en que el lenguaje es un artificio humano, un sistema de signos hecho por el hombre y en la medida en que no hay conocimiento más allá de ese sistema semiótico, en que no hay saber extralingüístico, el conocimiento y la verdad derivados del lenguaje fracasan plenamente en el objetivo que se suponen que tenían encomendados, pues sólo ofrecen ignorancia y mentira. Al parecer el carácter antropomórfico e iluso de la verdad propiciada por el conocimiento le desagrada hasta el punto de negar el conocimiento mismo y la propia verdad.

En efecto, parece que hubiera cierto afán desenmascarador y desvelador en sus palabras incluso cuando «repite» las tesis viquianas: que las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen siendo consideradas no como monedas, sino como metal. Es casi como si recelase de la fuerza que poetiza e inventa, de la extrapolación artística que sobre los fundamentos movedizos de la excitación nerviosa, que sobre el agua que fluye de las sensaciones, levanta catedrales de conceptos, pues es el admirable genio constructor el mismo que da lugar a la fijación abstracta de los conceptos que termina en el estado social como institución de reglas para mentir de forma estable. Es como si ya hubiese algo del afán ilustrado del que hará gala un lustro después -al desplazar la ciencia al arte como antídoto de la decadencia, en *Menschliches, Allzumenschliches*- en esa «deconstrucción» del conocimiento como suma total de proyecciones metafóricas de imágenes inducidas perspectivamente y consolidadas por el hábito social, como residuo de metáforas.

Quizá sea la dificultad para distinguir entre la ficción, la «mentira» propia de toda creación, de todo sistema de metáforas, y la «mentira del rebaño», la canonización social de una mentira determinada como uniformemente válida y obligatoria, que pasa a ser la verdad que juzga toda otra mentira -cosa que por otra parte reconoce como imprescindible para evitar el brutal *bellum omnium erga omnes* que llevaría a la eliminación de la propia humanidad⁴⁶: el hombre se arrastraría de intuición en intuición en el torrente del devenir- lo que hizo que el escrito *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn* quedase inédito⁴⁷. Haber llamado mentira a la verdad por ser metafórica hacía que no pudiera defender la libre creación metafórica en nombre de una fidelidad mayor a lo real que la de la engañosa imposición social de un régimen público de reglas conceptuales verdaderas, es decir, mentirosas. Ciertamente para poder denunciar la urbanización abstracta de los conceptos como necrópolis de la intuición, tal vez habría tenido que rebajar la vehemencia de su tono desenmascarador, habría tenido que mantenerse «genealógico» antes que «crítico», relativizando o rebajando, «debilitando» su propia verdad. Si no, se me antoja imposible que diciendo que la verdad es una mentira útil o que la verdad no es cuestión de correspondencia con la realidad pueda escapar a la objeción de inconsistencia autorreferencial⁴⁸, pues estaría conociendo lo que él mismo declara no poder conocer. Y es que una cosa es que la verdad sea una invención, que la verdad no esté ahí fuera

esperando ser reconocida y otra muy distinta es decir que se ha descubierto que ahí afuera no hay una verdad.

Ahora bien, sea cual sea la dificultad nietzscheana en sus textos sobre la verdad y la metáfora, y sea su sentido distinto o no al de Vico, lo que resulta relevante es que la dirección es en la práctica la misma. Efectivamente, estamos ante dos pensadores que metabolizan un mismo pensamiento: que la mente humana trabaja en, desde, para y por el lenguaje, que la conciencia funciona sólo y precisamente de modo lingüístico, que los humanos y el mundo por ellos creado se configuran lingüísticamente, que no hay verdad ni realidad que escapen al lenguaje humano. El solitario de Nápoles y el solitario de Sils-Maria siempre anduvieron acompañados de la conciencia lingüística, ésta es la sombra de ambos caminantes: todo pensar ocurre como lenguaje, porque el lenguaje es tanto nuestra realidad como nuestra realización⁴⁹. Esto en ocasiones le podrá resultar humano, demasiado humano, al «anticristo», pero, pese a que el enfoque viquiano es distinto, ambos escritores están señalando algo íntimo a la «muerte de Dios»: el origen poético del pensamiento. Lo cual comporta a su vez dos cosas mutuamente entrelazadas a las que se ha hecho referencia constante en este trabajo y que ahora pueden explicitarse mejor; a saber: primero, que todo concepto es obtenido del lenguaje poseyendo una naturaleza metafórica, y que no hay un lenguaje lógico universal dado por adelantado. El saber nuevo y el alegre coinciden en resolver todos los asuntos humanos en lenguaje y en desacralizar el propio lenguaje.

Érase una vez en que los ríos y las botellas carecían de la boca literal que hoy poseen⁵⁰, igual que en un tiempo el mundo careció de «finalidad», «unidad» o «ser»⁵¹. La designación de las cosas, como certifican los trabajos filológicos de genealogía etimológica, al inicio es poética, literaria, es luego cuando, sofocada su potencia creativa, se hace literal. Es decir: las categorías más cardinales de nuestro espacio lógico son metáforas gastadas. No es primero el mundo de los conceptos y categorías, ni mucho menos un mundo de ideas claras y distintas, unívocas y evidentes, fijas y universales y eternas de las que nos valiésemos para comunicar cualquier idea singular en el tiempo, sino que sucede justamente al revés, ya que obtenemos los conceptos y categorías del propio uso del lenguaje, el cual a su vez es un artificio humano de base sensorial y metafórica⁵². La lengua trascenderá a los individuos, pero no es un transcendental divino, sino una creación humana.

El pensamiento no tiene, así pues, un inicio ni tampoco un desarrollo lógico, a no ser que hablemos de una lógica poética, de una lógica no lógica. La lógica por antonomasia es una construcción, y además tardía, de la mente humana, un fruto que para madurar precisó del olvido, del que Vico y Nietzsche nos rescatan, de la naturaleza «metafórica» del concepto. El recorte que el lenguaje hace del mundo no sigue, por tanto, un curso lógico, según las categorías de causalidad, necesidad, finalidad, etc., sino arbitrario, es decir, según el arbitrio o autoridad del comportamiento creativo o poético de los humanos, un comportamiento siempre perecedero y temporal, fugaz y fugitivo. Ahora bien, esa arbitrariedad que se predica de la estetización de la cultura humana sólo quiere decir sustracción a toda autoridad no humana, a la fantasmal lógica racional, y adicción a la siempre contingente fantasía humana. La cuestión no es tanto declarar que el proceso metafórico que subtiende a las modificaciones de la mente humana, a la historia de la lógica, se rige por criterios subjetivos en lugar de criterios objetivos. No, la

cuestión de la arbitrariedad no estriba en el reemplazo de unos criterios por otros, sino en reconocer que no se trata de una cuestión de criterios: la necesidad de comunicación que lleva a la metamorfosis de las sensaciones corpóreas en inteligencia -necesidad que diríamos que hace nada arbitraria la creación del lenguaje⁵³- no es una necesidad lógica sin más, es una necesidad que no responde a ninguna necesidad superior, es una necesidad más allá de criterios. Y, por tanto, arbitraria.

Ciertamente la cuestión de la arbitrariedad de los criterios de las modificaciones de la inteligencia reside en el hecho de no hacer de los criterios cuestión. Lo que con intenciones tan diversas -son tan distintos los universales fantásticos integradores de la *storia ideale eterna* y del *Wille zur Macht*- nos enseñan el de Nápoles y el de Röcken es que entre modificación y modificación los criterios dejan de tener sentido, pues cada modificación de la mente humana aporta los suyos propios: los de la nueva metáfora que la genera. Creer que pueda haber criterios para elegir entre una metáfora y otra es caer en la tentación que justamente el entender el desarrollo de la inteligencia humana como proceso metafórico proscribiera, la tentación de privilegiar una metáfora sobre las demás, de creer haber alcanzado la modificación de la mente humana que por fin pueda no ser metafórica y describir o representar las cosas tal y como en verdad son, en su naturaleza en sí, en su esencialidad intrínseca, ajena a la descripción misma. Y ésta es una seducción satánica - si se tiene en cuenta que etimológicamente ese nombre bíblico viene a significar algo así como «acusador del hombre»- que parece haber sacudido a Nietzsche en ocasiones o a Vico, si no les damos a los términos que él emplea la propia significación que él les confirió, pero a la que no sucumbieron, pues siempre se mostraron renitentes a la posibilidad de enjuiciar una época en los términos de otra, lo que supondría una pavorosa osificación de los criterios de la que juzga, o mejor dicho, sojuzga (de ahí la reluctancia de ambos autores al ideal ilustrado de progreso que hace de los humanos de otra época no un fin en sí mismo, sino un medio para los contemporáneos) con el consiguiente tableteo de huesos...

Es la metáfora la que, una vez «literalizada», proporciona, en efecto, criterios «rationales». De modo que la historia efectiva de la mente vendría a consistir en la sucesiva «literalización» de metáforas intuitivas (a eso apuntarían lo que conocidos pensadores han llamado «épocas del ser», «paradigmas», «epistemes», «patrones de descubrimiento», etc.). Y ello se puede ver así porque la metáfora y el argumento tienen la misma fuente. Para Vico y también para Nietzsche la metáfora es producto de la invención retórica e invención significa inventar argumentos⁵⁴. Es más, la metáfora se convierte con la verdad porque ambas son argumentos. La verdad es una verdad retórica. No hay argumentos «claros» a los que añadir decorativamente en su presentación lógica la metáfora, porque la metáfora es substancialmente el argumento -la propia ambigüedad del término «argumento» alude no sólo a la razón, sino también a la estructura narrativa-. Es éste un pensamiento performativo que se alza como alternativa «barroca» y «romántica» a toda posición «ilustrada» sobre la metáfora, pues va ligado a una comprensión de los humanos como conversadores que exponen constantemente su existencia y no como asépticos descriptores de esencias, pues vivimos contando con probabilidades, que en las cosas verdaderamente importantes de la vida no admiten solución con evidencia lógica: en lo concerniente a los fines de la vida las soluciones son decisiones. Siempre hay que ingeniárselas para vivir -por no decir sobrevivir-, el ingenio es picardía *sine*

qua non para existir humanamente y, por ende, para pensar (y todo pensar es humano, si pensáramos divinamente, como si no tuviéramos cuerpo, entonces no pensaríamos, porque tendríamos como Dios la «inteligencia»). Y la facultad ingeniosa es inventiva, poética; de ahí que la metáfora ejercite la simultánea creación e interpenetración entre estética y argumentación. Sólo así podemos contarle, desplazar el cuento ambulante que somos antes de dejar nuestro testamento de palabras, con una teoría de la metáfora como narración.

Que la metáfora y los demás recursos retóricos sean algo artificioso y ornamental, impreciso, siendo sustantivo, por contra, el pensamiento, el cual muestra su precisión en su perfecta conformidad con el objeto que representa, justo como el traje está bien cortado cuando está perfectamente bien proporcionado a la persona que lo lleva, o que sean velos transparentes que nos permiten ver lo que cubren, o máscaras de carnaval bajo las que uno reconoce a la persona disfrazada, tal y como se lee en *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* de Dominique Bohours, es lo propio del concepto racionalista de metáfora, esto es, por mejor decir, de la metáfora racionalista de la metáfora. Pero no es lo que nuestros genealogistas descubren filológicamente: la artificiosa decoratividad de los tropos y, en particular, del primero de ellos, la metáfora, se debe a que los humanos hemos obliterado cómo vinieron a la luz y con vistas a qué se generaron. Efectivamente, los primeros hombres se expresaban con metáforas y símiles como modo inevitable de mirar una realidad privada de todo orden y propósito, sin telos, tomando esa forma de pensar como la forma natural o normal de pensar, al igual que los metafísicos racionalistas o «ilustrados», que consideran esos mismo tropos como anomalías extravagantes, ven en su sofisticación la realidad con las categorías de la razón por ser éstas las normales y naturales, las reales. Las metáforas y las fábulas con ellas narradas no eran anomalías o excepciones al lenguaje común: lo poético es arqueológicamente previo a lo prosaico, lejos de ser un refinamiento, era lo propio de las primeras bestias humanas, el modo de su pensamiento, un modo que sigue recurrentemente presente a la base de nuestro -éste sí- refinamiento racional. Y es que no se trata de que el pensamiento abstracto sea fruto del desarrollo lineal del pensamiento metafórico, sino de una actividad cíclica⁵⁵: el lenguaje convencional no se fundamenta o basa a sí mismo, su plataforma permanece metafórica.

Ahora bien, si esto es así para nuestro bicéfalo discurso es porque la metáfora es la que crea la realidad, bueno, la ficción humana. El mundo no humano, la naturaleza o la cosa en sí, es indiferente a nuestras designaciones; sin embargo, las descripciones que hacemos del mundo crean mundo o realidad. Aunque, claro está, no sea una creación de la nada, o a la nada como era el caso de ese personaje del cuento «El hombre que podía hacer milagros» de Wells, quien, incrédulo ante la existencia de prodigios, exclamó que eso sería como si dijese que cesase la luz justo en el momento en que se apagó la luz y a partir de ese instante todo lo que el buen hombre pensaba o decía, incluso sin decirlo o pensarlo formalmente, esto es, sin trascender la intuición metafórica, se cumplía⁵⁶. La creación humana solamente es humana: nuestra remisión sólo nos puede tener a nosotros como destino. Creamos realidad y exclusivamente al modo humano, nunca al divino. Pero creamos. Bien que no un lenguaje inmutable y lógicamente perfecto.

Y creamos a partir de la metáfora. La metáfora es el punto de crecimiento del lenguaje y del mundo que con él nace. Esto es impensable desde el «error de los gramáticos» que se suma

-justificándolo- al de priorizar la prosa sobre la poesía: el error de considerar la prosa como lenguaje propio⁵⁷. Y es pensable, en cambio, cuando se renuncia a la noción de lo propio o auténtico. En efecto, la concepción de la metáfora que desarrollan Vico y Nietzsche se sustrae al hechizo de la metafísica racionalista, que cree en un mundo propio y auténtico, de esencias perfectas e inmóviles, que es susceptible de ser expresado mediante la consecución -recognoscitiva- de un lenguaje alejado de toda impregnación contaminante humana, de una cristalina lógica «natural». Frente a la quimera de un lenguaje construido para ser puramente natural, nos encontramos con que lo natural del lenguaje humano es su artificiosidad: ser constructo. Y lo que de ahí se deriva: que toda palabra es prejuicio, tropo, que no hay ninguna naturalidad no retórica del lenguaje, que no se puede hablar de un significado auténtico⁵⁸.

Y a eso es a lo que «metafóricamente» he llamado «muerte de Dios». Una muerte «liberadora» por cuanto puede erigirse en condición gozosa para la humana creación. En efecto, Dios -y todos sus numerosos heterónimos- ha desempeñado en toda la tradición metafísica el papel de creador y garante de la realidad, de ente realísimo, de suma autoidentidad, o lo que es lo mismo, de referente último, de significado auténtico, de máxima propiedad, de instancia suprema, de conspicua literalidad. El rol del pensamiento metafísico venía a reducirse al logro de la expresión representativa del fundamento divino. El lenguaje -discúlpese la cacofónica aliteración- significante había de significar ese significado. De modo que en el signo el significado permanecía independiente del significado. El lenguaje se limitaba a analogar el primer analogado, quedando éste al margen de su expresión figurativa. O dicho sea abandonando esta jerga lingüística por un instante, el lenguaje tenía la misión de describir el mundo, como si el mundo estuviese efectivamente hecho y organizado antes y aparte de su aprehensión mental, de su fijación expresiva. La metafísica aspiraba a construir un lenguaje, emblematizable como «mathesis universalis», que diese razón o cuenta -proporción «mathematica»- de ese orden natural del mundo mediante su descripción nunca metafórica o literaria, siempre conceptual y literal. Todo consistía en llevar a la luz cegadora de todo mito la razón natural de las cosas, de ilustrar su significado o sentido. Pero la concepción de la metáfora de nuestros dos pensadores literatos denunciará precisamente los oscuros orígenes de ese fototropismo ilustrado devolviendo su luz estelar al fabuloso mito. El mito de la caverna es eso mismo, un mito, el mito fundacional de la razón. Los iconoclastas se revelan iconodulos: la «idea» que expulsó a los «ídolos» era un ídolo más, un nuevo icono. La ilustración es otro mito, que como tal no nos libra del mito. Cual modernos Aristófanes, Vico y Nietzsche aporetizando las salidas de la caverna ilustran la Ilustración. Denunciando el mito de la racionalidad devuelven la racionalidad al mito⁵⁹. Y todo ello merced a su especial concepción de la metáfora.

La horaciana inteligencia -«de te fabula narratur»- en su juventud y jovialidad excluye, en efecto, la posibilidad de una distinción entre el mundo imaginado y el mundo real, o entre lo que debería ser y lo que es, entre lo figurado y lo propio, entre lo literal y lo literario. No hay modo en que lo mítico pueda ser falseado, porque no hay nada fuera de la fabulación con lo que ésta pueda medirse⁶⁰: el mito desmonta la posibilidad de preguntar si el mundo de fábula es el mundo real⁶¹. El mundo verdadero por fin se ha hecho fábula⁶². Y ello porque es la propia actividad metafórica la que se muestra como actividad de construcción de objetos y significados -la metáfora es una cápsula de relación y de realidad⁶³, una *Gesamtkunstwerk* que es una, si se

me permite la pedantería de crear un neologismo en alemán, *Gesamtkunstwelt*-. Ciertamente la metafísica poética, a diferencia de la metafísica racionalista, tiene como premisa que la mente y la naturaleza, que el pensamiento y el mundo se encuentran unidos en la figuración autorreferencial de la expresión mítica. La racionalidad crítica separaba la idea del «eikon» que la copiaba, la racionalidad fantástica⁶⁴ une la idea a su descripción figurativa. En el lenguaje imaginativo, estrado de todo lenguaje racional y abstracto -no se olvide-, los signos no son significativos en virtud de tener referentes, sino, antes al contrario, en virtud de ser ellos mismos referentes. Éste es el punto crucial: el mundo se preña de sentido y se hace significativo para la mente gracias a los signos, no por tener éstos un referente, sino por ser ellos mismos referentes.

Tal es el poder de la fantasía. El Santo Grial no se encuentra fuera de la imaginación que lo fabula. El primer pensamiento no es una suposición o una hipótesis a partir de la cual se monte su relato, sino que, lejos de tener la forma de una proposición que representara algo dado previamente, es la narración de la aparición de la metáfora por primera vez. Claro que esta metáfora no es la metáfora en el sentido tradicional de transferencia⁶⁵. El pensamiento prerracional piensa con el cuerpo⁶⁶. Y para un pensamiento corporal, donde el exterior es el interior y el interior es el exterior, donde forma y contenido se dan al unísono, no hay un orden que sea transferido o transformado para formar una analogía de propiedades que den lugar ulterior a la metáfora. Antes al contrario, mediante la metáfora no analógica algo es históricamente por ocasión primera⁶⁷ -inicialmente para los primeros humanos y recursivamente para los demás, incluidos los racionales-, pues esa metáfora no es la transfiguración en pensamiento de algo dado perceptualmente, sino la creación de algo nuevo, de una novedad hasta entonces insólita e inaudita, que al mismo tiempo es pensamiento genuino, el cual sí que posteriormente podrá refinarse en pensamiento abstracto, en lógica conceptual⁶⁸. Pero sólo posteriormente, pues en la figuración no hay expresiones analógicas, sino que la metáfora identifica⁶⁹, dada la simultaneidad entre palabra, pensamiento y cosa, un significado unívoco en virtud de la figuración misma.

De modo que la metáfora no presupone una lógica anterior y extrínseca, sino al revés, la lógica presupone una metáfora original previa: la metáfora porta en sus entrañas su lógica. La lógica es entrañable a la metáfora. Sólo tras libar del cáliz sagrado de la literatura amanecerá el rocío literal, la «Sangre Real». Lo auténtico siempre es cultural y nunca natural -donde hay cultura no hay natura-. Lo literal es siempre artificio -todo intento de buscar, como tantas modas rousseauianas siguen pretendiendo, lo natural literal se me antoja siempre literario, una prótesis artificial para lograr una tesis natural, una afirmación de lo que se quiere negar: que lo artificial es todo lo que podemos experimentar y conocer-, el artificio que se pretende natural. Al argumento lógico le precede siempre el «ornatus» del argumento ingenioso⁷⁰. Con la «irracional» metáfora se amplía siempre la razón, pues se trata de un genial acto de imaginación poética que salta a la oscuridad de lo anteriormente iluminado, haciendo crecer, una vez «literalizada», el espacio lógico. Y ese espacio lógico no podía decir, antes de surgir la metáfora que lo ensancha, lo que a partir de ella se dirá, pues no era el espacio neutro redescritor de las metáforas, sino el propio resultado sedimentario de metáforas previas. Y es que, como enseñan nuestros dos genealogistas, no distinguimos las cosas como si fuesen originalmente distintas

y susceptibles de aprehensión aparte de nuestra significación⁷¹. Eso será para la metafísica racionalista, pero para la fantástica las relaciones conocidas por la mente no existen con anterioridad a su expresión figurativa. «Muerto el monomito de Dios» -la desaparición del referente es la aparición de (la) nada-, el ingenio crea y así se venga de la represión de la polimítica⁷²: el signo es creación significativa de significado. Nombrar es crear cosas, no conocemos otorgando el nombre que corresponde a la naturaleza intrínseca de las cosas, sino en función de la figuración extrínseca que las crea: lo más profundo que llegamos a conocer es la superficie metafórica; desaparecida la profundidad, el comprender se hace emprender⁷³. No hay, digámoslo por última vez, relación significativa de las cosas previa a la metáfora, pues ésta es justo la relación misma, la fabulosa narración genética o cosmogonía. Y detrás o más allá de la cosmogonía está el vacío. Tras la metáfora no hay nada... Salvo otra metáfora.

Moraleja

Habrà tal vez quien, prisionero del racionalista «homo intelligendo fit omnia», vea en esta interpretación con alegría nietzscheana de la ciencia viquiana la expresión de un escéptico nihilismo, la entrega al irracional «homo non intelligendo fit omnia». Puede ser, pero es que quizá sólo pueda conjurarse el nihilismo escéptico con sus propias armas⁷⁴. Seguramente sea mejor no entender nada que creer entender, pues cuando uno entiende se limita a creer, mas cuando uno no entiende, siente el vértigo del abismo, y entonces, para no caer en la atracción de la nada, uno no tiene más remedio que dar un grito de soledad y crear⁷⁵.

NOTAS

1. Las consideraciones que ofrezco acerca del nihilismo se basan en los fragmentos póstumos correspondientes con el primer libro del apócrifo nietzscheano *La voluntad de poder*, cuyo título es precisamente «El nihilismo europeo». La edición que sigo es la crítica de Giorgio COLLI y Mazzino MONTINARI: *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München, dtv, 1980, vols. 12 y 13 (volúmenes que comprenden los fragmentos póstumos desde el otoño de 1885 hasta comienzos de enero de 1889; estos textos junto con los otros cinco volúmenes que componen los *Nachgelassene Fragmente* -en adelante NF- se citarán indicando el fragmento mediante el número del manuscrito y, entre corchetes, la página; separado por una coma, aparecerá un guarismo para indicar el volumen de las obras con el que se corresponde). Casi huelga decir que la primera referencia de Nietzsche a la muerte de Dios es en el párrafo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft* (vol. 3 de la obra citada) sobre la que vuelve, sirviéndole de arranque, en su obra siguiente *Also sprach Zarathustra* (vol. 4).

2. Muchos son los momentos autobiobibliográficos donde Vico confiesa su devoción católica y su fe en la Providencia. Y mucha ha sido la discusión acerca de si tales pronunciamientos mostraban sinceridad o, por contra, necesidad (de no ser procesado inquisitorialmente). Pero fuera Dios una realidad o una imagen -lo que, a tenor de lo que en este trabajo se dice, tampoco es tan relevante-, Dios ha muerto en la ciencia nueva. Al menos en el sentido en que Vico a contracorriente de su época se dispone a distinguir entre la historia de los paganos y la de los judíos (cf. *SN* 168 -la edición citada y referida de ahora en adelante es la de 1744- y A. MOMIGLIANO, «La *Scienza Nuova* de Vico: 'Bestioni' et 'Eroi' romains» en *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 295-307), para entonces excluir la historia de los hebreos, del pueblo escogido y avisado por Dios, del ámbito de su ciencia (cf. *SN* 9, 167 y 313). Dicho en una palabra: la *Scienza nuova* versa exclusivamente sobre la peripecia de los gentiles, sobre aquellos -respecto de los cuales los hebreos vivieron aislados (cf. *SN* 47, 54 y 126)- que vivían en la ausencia de Dios, que empezaron como bestias gigantescas en un mundo privado de todo orden o propósito, esto es, sin que les fuese dado un referente absolutamente «original», un significado transcendental, habiendo de imaginarse los dioses

y de crear sus propios signos sentidos o «semata» (cf. SN 438 y 446). E. SAID (*Beginnings: Intention and Method*, New York, Basic Books, 1975, p. 12) destaca cómo a la historia de los gentiles se le abre entonces una extraordinaria posibilidad de variedad y diversidad pues no está retrospectiva y dócilmente referida a una idea que se le superponga y la explique. Y esto es lo que me interesa enfatizar, que los primeros humanos se encontraban en muy similar situación a la del *Übermensch* ante la nihilista «muerte de Dios». Y es que curiosamente para el teísta Vico como para el ateo Nietzsche, enfrentándose ambos al enorme peso de la tradición metafísica occidental, no hay mediación alguna entre su obra respectiva y las Sagradas Escrituras («Vico does not even try to mediate between the Bible and his *New Science*. It is precisely this sharp separation that makes Vico's bold, free thought possible», afirma Jürgen TRABANT, en «*Parlare scrivendo: Deconstructive Remarks About Derrida's Reading of Vico*», *New Vico Studies* -en adelante NVS-, 7, 1989, p. 51). Por eso, por poner entre paréntesis su incommovible fe cristiana a la hora de presentar lo que por lo menos es un diente de la llave maestra de su *Scienza nuova* (cf. SN 34), y por la consiguientemente posible comparación, siquiera oblicua, entre las referencias viquianas a la barbarie y las nietzscheanas al nihilismo (creo que la «barbarie de la reflexión» -cf. SN 1106- se puede hacer corresponder con el «nihilismo pasivo» así como la «barbarie del sentido» y su heroico «retorno», que no sabe mentir -cf. SN 817-, con el «nihilismo activo») me atrevo a fabular la equiparación en este aspecto de Vico y Nietzsche.

3. David M. PARRY escribió un artículo en 1989 publicado en NVS, 7, con el título genérico de «Vico and Nietzsche», en el que, no obstante resaltando las diferencias a su opinión cruciales, estudia tres *topoi* comunes a ambos autores: la importancia nuclear del estudio etimológico como llave del interesante pensamiento de la antigua humanidad prefilosófica; la concepción del desarrollo histórico en términos de lucha entre nobles y plebeyos, con el resultado de la victoria final de los últimos; y la escritura de sendas autobiografías como presentación y aplicación de sus propios métodos filosóficos. Tres años después en la misma revista apareció su trabajo «The Aesthetic in Vico and Nietzsche», donde presenta la tesis de que Vico y Nietzsche son «esteticistas» en el sentido de que los dos vieron la centralidad de la estética tanto en la cultura como en su propia obra; marca, sin embargo, alguna diferencia que, como se comprobará más abajo, yo entiendo como excesiva. En este mismo trabajo Parry incluye en nota (p.40) una lista de los estudios comparativos publicados o no (hay dos tesis doctorales) sobre Vico y Nietzsche. Dicha lista es muy breve y el propio Parry declara que la desconocía antes de su artículo de 1989, salvo una excepción. Yo también -cosa que «filológicamente» lamento, pero no «filosóficamente»-, salvo la excepción, sigo desconociéndola en 1995, por lo que toda coincidencia de la tesis que defiendo, aunque de ella me congratularía sobremanera, sería justamente eso, pura coincidencia. La excepción la constituye el estudio de Allan MEGILL «Vico and Marx After Nietzsche» (en G. Tagliacozzo, edit., *Vico and Marx*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1983), que cito aquí por defender la visión «racionalista» en cuyas antípodas hermenéuticas, por así decir, se encuentra el presente trabajo. A la lista de Parry hay que añadir la muy interesante reseña de Marcel DANESI, buena parte de cuyas tesis asumo aquí, «A Viquian Footnote to Nietzsche's Views on the Cognitive Primacy of Metaphor: An Addendum to Schiffrin», NVS, 5, 1987, 157-164. Dentro de este orden de cosas mi trabajo viene a recordar la afirmación hecha de pasada por René WELLECK de que «Vico's concept of poetry as myth and metaphor is more radical than anybody's in German literature since, with the possible exceptions of Hölderlin's and Nietzsche's.» (cf. *Id.*, «Auerbach and Vico» en el colectivo editado por Tagliacozzo *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1981, p. 89).

4. Ciertamente en los aspectos aquí tratados estamos ante un caso de lo que Tagliacozzo calificaría como de «sorprendente afinidad» hasta el punto de que podemos trabajar con la hipótesis de un Vico no -siguiendo con la terminología del italoamericano- «precursor» sino «pionero» de las «bizarras» afirmaciones nietzscheanas (cf. entre otras contribuciones de G. TAGLIACOZZO, «Vico and Contemporary Thought, Introductory Remarks», *Social Research*, 43, 3, 1976, pp. 391-98, y «The Study of Vico Worldwide and the Future of Vico Studies», NVS, 8, 1990, 20-37

5. Es en el seno de esa conspicua intersección donde pretendo moverse esta contribución. Y antes de un modo «filosófico» que «filológico». Esto es, lo que ambiciono no es tanto hacer un estudio erudito -cosa que tal vez motive otro trabajo- de comparación filológica, palabra por palabra de los textos que apunten convergencias «ciertas» entre los dos clásicos -señalando a su vez las divergencias cruciales- sino construir asumiendo su «natural» artificiosidad un artefacto, un aparato (poético, en detrimento del crítico) viquianonietzscheano. Semejante empeño obliga a fabular algo que a los defensores a ultranza de la pureza literal habrá de desagradar necesariamente a fuer de deformar lo que verdaderamente dijo un autor, el cual a su vez no siempre dijo lo mismo, sino que sufrió en su pensamiento una evolución a cuyo estudio muchos investigadores han consagrado años y años de su vida. No pretendo ni ignorar ni mucho menos despreciar esas avenidas de investigación, sino modestamente complementarlas mediante el tendido de

puentes, a buen seguro colgantes, entre dos autores que casi nunca se han hecho circular de la mano. Los más filológicos sentirán mal de altura al cruzar esos pasos elevados, pero si es cierto lo que dice Tagliacozzo sobre la «contemporaneidad» de Vico, no debe dar mareo dejar que su pensamiento se contamine mutuamente con el del rocoso Nietzsche, cuando lo que a uno le interesa no es la cadavérica fijeza de unas ideas, sino su dinámica viveza. Y es que además, en último término, según lo que más abajo se expone, poca importancia tiene que cualquiera de los autores hubiera podido suscribir lo que se dirá de ellos, puesto que lo que intento es ensayar un discurso uniforme, común a ambos (ya Vico advierte que el «científico» obtiene un divino placer, un «deleite» en la uniformidad, lo que lleva a la creación del mito, de la verdad poética, en *SN* 204 y 205), el cual a veces resultará demasiado viquiano y otras demasiado nietzscheano, todas «fantástico». En cualquier caso, es lo que pienso yo y no me parece honesto exponerlo como si lo hubiese pensado a solas y no en la compañía de esos dos solitarios.

6. E. E. JACOBITTI afirma: «If *verum* is *factum*, it clearly does not reflect reality, but constructs it» (cf. *Id.*, «Political Thought and Rhetoric in Vico», *NVS*, 4, 1986, p. 85).

7. La lista de las declaraciones antiplatónicas de Nietzsche sería casi interminable; sin embargo, me permito destacar un fragmento, el *NF* 34[73], 11, en que justo cuando está desmarcándose de Platón (y de Leibniz y de Kant, acercándose a Hegel!) hace una declaración de fe historicista de sello viquiano al afirmar que lo que lo separa es la creencia exclusiva en el devenir, también en lo mental o espiritual, ya que somos históricos de pies a cabeza.

8. Quien crea *ex nihilo* para Vico es obviamente Dios, el mundo que es un fenómeno estético es el humano, el cual sí es creado por el hombre: los hombres como poetas crean su mundo y lo recrean mediante el conocimiento (cf. *SN* 331 y 376). En Nietzsche no hay creación *ex nihilo* alguna, dada la eterna ocurrencia del mundo, el cual es -según *NF* 2[114], 12- una obra de arte autópara: la interpretación de la realidad es entonces más recreativa que creativa (sobre la crítica de Nietzsche al concepto de «creación» cf. *NF* 14[188], 13).

9. Parry en su primer trabajo citado (p. 65) se muestra en contra de cualquier asimilación de la concepción cursivorrecursiva a la del eterno retorno, pues para Vico cada nación realiza la historia ideal eterna separadamente, mientras que para Nietzsche sólo la totalidad recorre eternamente. Sin embargo, antes que subrayar lo divergente, prefiero resaltar cómo, frente a la concepción lineal de la historia propia del judeo-cristianismo y de su secularización «progresista» ilustrada, ambos autores piensan la historia según un patrón cíclico que denuncia la «indefinición», la infinitud moderna y destaca la trágica finitud de la historia humana, como hace S. R. LUFT en «Hans Blumenberg's Use of the *Verum/Factum*», *NVS*, 5, 1987, p. 155.

10. Esta idea, como tantas otras en este ensayo, se la debo a mi admirado Richard RORTY (Cf. *Id.*, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 25). Ahora bien, en muchos casos más que utilizar una idea de Rorty lo que hago es utilizar una idea de filiación viquiana -o nietzscheana, como en este mismo caso, troquel de *NF* 9[97], 12 y 14[153], 13- que utiliza, aun cuando él mismo no sea consciente de ello, el propio Rorty; por ejemplo, la tesis bandera del pragmatista -y tan central en el presente trabajo- según la cual la verdad no se descubre sino que se fabrica, como ha señalado D. P. VERENE en «Imaginative Universals and Narrative Truth», *NVS*, 6, 1988, p. 1. En esa misma publicación en diferentes años se han ido señalando algunas coincidencias entre el americano y el italiano (el propio TAGLIACOZZO ha venido a asociar a Rorty con lo que él denomina la «resurrección de Vico» -cf. *Id.*, «Giambattista Vico: olvido y resurrección», *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, p. 123, el original inglés se publicó en *NVS*, 7, 1989); no obstante, todavía falta un estudio monográfico al respecto (cf. mi «¿Un Vico atlántico de condición postmoderna?», *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, 194), aun cuando haya quien, como Stefano VELOTTI, pese a reconocer que uno de los cotraductores al inglés de la *Scienza nuova*, Max Fisch, era también un estudioso de Peirce, opine que no se puede incluir a Vico en la genealogía del pragmatismo (de hecho este estudioso rechaza también el esquema retórico-humanista y el esquema de la fantasía como reflexión, con lo cual está presentando una objeción a la globalidad de la lectura americana del napolitano -cf. *Id.*, «Vico tra neopragmatismo, retorica e fantasia», en *Specchi Americani, La filosofia europea nel Nuovo Mondo*, edición a cargo de C. Marrone, G. Coccoli, G. Santese y F. Ratto, Roma, Castelvocchi, 1994, pp. 57-73).

11. La cita es del reaccionario francés De Maistre y la he tomado de I. BERLIN, *Vico ed Herder*, due studi sulla storia delle idee, Roma, Armando Armando, 1978, p. 130.

12. La verdad la capta la inteligencia, pero la inteligencia es ella misma producto histórico-lingüístico, según Vico. Ya en *De nostri* se apunta que son las lenguas las que crean la mente y no al revés. Esta es también la tesis de Nietzsche, desde su escrito inédito de juventud (es de 1872) *Über Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn* (op. cit., vol. 1). En esta obra basaré todo lo que diga sobre Nietzsche y el lenguaje salvo referencias expresas en contrario como, por ejemplo, la consideración del lenguaje, que lleva a cabo catorce años después, como constricción sin la cual dejamos de pensar (cf. *NF* 5[22], 12).

13. La «naturaleza», que es la noción viquiana equiparable a la «cosa en sí» kantiana, existe; sin embargo, no es accesible a la mente humana, al «Dios en el hombre», pues no ha sido hecha por él, sino exclusivamente a Dios (cf. *SN*, 331). Nietzsche no sólo rechaza su conocimiento desde el inédito *Über Wahrheit...*, sino que en sus fragmentos póstumos, por ejemplo, la declara «ficción contradictoria e ilícita» (cf. *NF* 38[14], 11), y niega explícitamente su existencia al subrayar que no hay ninguna cosa sin otras cosas (cf. *NF* 2[85], 12).

14. Adán dio ciertamente a cada cosa su nombre particular, «natural», creando una lengua santa, expresiva de la esencia de las cosas; pero el diluvio anegó la alta civilización fundada por él, haciendo necesaria la intervención de la creación humana, que es la fantasía, para crear una lengua radicalmente distinta de la sagrada de la tradición judeo-cristiana, una lengua «divina» no por haber sido dada por Dios, sino por ser fantástica creadora de dioses, y natural ya no como correspondiente a la «naturaleza» de las cosas, sino por hacer uso de substancias físicas dotadas de vida, animadas (cf. *SN*, 401-2 y también 376 y 446). Nietzsche obviamente no admitiría siquiera el gesto adámico de «onomathesia» -lo que es claro en *Über Wahrheit...* cuando niega que la lengua pueda expresar la esencialidad originaria de las cosas- denunciando cómo todavía al pueblo las palabras del lenguaje humano le parecen no signos, sino verdades referentes a las cosas por ellos designadas; frente a esa «ingenuidad» recuerda asimismo el valor de la etimología, que nos muestra todos los conceptos como devenidos (cf. *NF* 38[14], 11).

15. En Vico esto es una obviedad, pues es un *Leitmotiv* de la *Scienza nuova* mostrar la historicidad de la mente humana y *a fortiori* del lenguaje en que se encarna. En Nietzsche son muchos los pasajes en que se muestra el carácter devenido de la lógica -en el inédito citado y en fragmentos que refiero en este trabajo-, pero hay un texto medular, el *NF* 9[97], 12, de otoño de 1887, que pone en íntima relación la negativa a aceptar una cosa en sí con la negativa a aceptar una lógica natural. No lo voy a transcribir, dada su extensión, y dada la tónica que sigo en este estudio de apelar a los textos sin reproducirlos, pero quiero acentuar su carácter clave como aval de lo que llevo dicho y de lo que diré en páginas sucesivas en cuanto a los supuestos no justificados de la creencia en un lenguaje «adecuado» para la perfecta «representación» de la «realidad», pues su autor revela el jaez no lógico, sino moral imperativo, del llamado criterio de verdad y el carácter de «creado» (y de «creído») que tienen las verdades de la lógica. Medio año después Nietzsche insistirá cómo así se creía tener un criterio de realidad basado en las categorías de la razón, que sólo era un criterio para dominar -asunto éste de la *Wille zur Macht* en el que deliberadamente no se aborda en este ensayo, aun cuando su sombra lo nimbó- la realidad, para malentender la realidad de una manera inteligente (cf. *NF* 14[153], 13).

16. Nietzsche se yergue contra la tiranía de lo fáctico, contra el poder ciego de los hechos, que son antes un becerro que un dios, un fetichismo, al final del parágrafo 8 de su segunda consideración intempestiva, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, op. cit., vol. 1. Unos once años después seguirá sosteniendo lo mismo; así, al defender el carácter interpretativo de todo acontecer, afirma escuetamente que no existe el acontecimiento en sí (*Ereignis an sich*) (cf. *NF* 1[115]).

17. Envidio a PARRY el hallazgo de ese juego de palabras (en su «The Aesthetic...», p. 33), que él emplea refiriéndose exclusivamente al esteticismo nietzscheano, pero no al viquiano. La adversativa no es un mero pleonasma, sino que tiene que ver con la distinción que este estudioso lleva a cabo entre Nietzsche y Vico para preferir al último sobre el primero. Efectivamente, según Parry, el alemán en último término no puede justificar su interpretación según la cual todo es interpretación; Vico, en cambio, ofrece una alternativa que hace de su esteticismo algo que se puede probar: y es el hecho de que la ciencia nueva no sólo es «verdadera» filosóficamente, sino que también, merced a las siete pruebas filológicas aportadas, es «cierta». De modo que «Not only is Vico's Science coherent like Nietzsche's, it also corresponds to the 'facts' which can be established independently of the account itself» (p. 37) No es éste lugar para discutir el aserto de Parry -considérese, si se desea, la totalidad de este artículo como parcialmente alternativo a la visión de Parry-, pero con independencia de la cuestión criteriológica en Nietzsche, además de que el mismo Vico afirma que las pruebas filológicas son «absolutamente necesarias» mientras que «las filológicas deben ocupar un lugar secundario» (cf. *SN* 351), yo no he encontrado en Vico ningún reconocimiento de hechos que a la postre no se vean involucrados por la mente que los piensa: no hay un ver puro, que no sea «hecho» a su vez por la mente que piensa -las propias verdades de hecho a las que apela Vico lo son desde el propio mitopoema que es su *Scienza nuova*-. Quizá yo exagere deliberadamente la «filosofía» de Vico, pues es ella lo que me interesa más allá del «Vico auténtico» (más allá de la «filología» de Vico), pero unos hechos independientes, una «filología» sin alma «filosófica» es, como enseña el propio hecho viquiano, una filología desalmada.

18. Puede ser interesante consultar al respecto el capítulo «La razón narrativa» del libro de D. INNERARITY *La filosofía como una de las bellas artes*, Barcelona, Ariel, 1995. Y todavía más interesante será consultar dos obras de Odo MARQUARD que tienen un poderoso ascendiente sobre ese autor (salvo en lo que se refiere a su «Lob des Polytheismus und des Polymythismus») y sobre este autor (sobre todo, en lo que se refiere a esa loa o alabanza del

politeísmo y del polimitismo), ambas publicadas en Stuttgart por Reclam: *Id., Abschied vom Prinzipiellen*, 1981, y *Apologie des Zufälligen*, 1986.

19. Esa es la invitación expresa de Nietzsche en el aforismo 54 de la *Fröhliche Wissenschaft*, pues sólo así se puede no perecer. Descubrir la ficción de todo o la mentira no significa que se pueda alcanzar un estado no ficcional o ficticio, «fundamental», pues el propio fundamento se revela ficción.

20. Es famosa la desconfianza nietzscheana de todos los sistemas y de los sistemáticos: en términos morales el sistema es una exquisita perversión, y en términos inmORALES, querer presentarse como más tonto de lo que se es... (cf. *NF* 9[188], 12). El caótico barroquismo viquiano queda manifiestamente a salvo de esa acusación.

21. Esto es lo que D. DAVIDSON critica como el dualismo de esquema y contenido en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford (USA), Clarendon Press, 1984.

22. Aunque aquí estoy haciendo extensiva la «mathesis universalis» a toda metafísica racionalista incluyendo ya la platónica, fue LEIBNIZ obviamente el que como inspirado por Lulio tuvo el sueño de una Característica Universal. Cf. en la edición Gerhardt sus *Philosophische Schriften*, Hildesheim, Olms, 1966, vol. VII, p. 204; sus *Mathematische Schriften*, Hildesheim, Olms, 1966, vol. VII, pp. 25-26; así como en la edición de la Academia sus *Sämtliche Schriften und Briefwechseln*, Berlin, Akademie Verlag, 1923 ss., vol. II, 1, p. 437.

23. Indudablemente para Vico lo literal no es sin lo literario: la poesía es previa a la prosa (cf. *SN* 460).

24. Nietzsche piensa que un mismo texto admite incontables interpretaciones, no habiendo entonces ninguna interpretación «correcta» (cf. *NF* 1[120], 12, y también 26[92], 11).

25. La concepción del lenguaje como herramienta de intervención y no como medio de representación es algo propio del pragmatismo que Rorty incorpora a su propia obra. Por otro lado, lo mantengo respecto de Vico y Nietzsche, aunque me consta la oposición de Gianfranco CANTELLI, quien entiende que la primera experiencia lingüística de la humanidad no es la de una herramienta inventada por el hombre, sino la experiencia de estar inmerso en una realidad significante que se expresa con sus propios signos (cf. *Id.*, «Reflections on the Vichian Thesis That the Original Language of Humanity Was a Language Spoken by the Gods», *NVS*, 11, 1993, p. 11). Pero repárese en que Cantelli se refiere a la experiencia que se tenía en los primeros tiempos de la humanidad, lo cual no empece que ahora nosotros, los hombres «racionales», haciendo abstracción de esa experiencia primitiva, consideremos que el lenguaje fue no el medio de expresión de los dioses, sino el instrumento artificial de los hombres para manejar la realidad que creían divina. No obstante, volveré sobre esto más adelante.

26. Esta expresión aparece a menudo al comentar la «muerte de Dios» en Gianni Vattimo, un filósofo, cuyos nódulos viquianos por su abundancia merecerían un estudio detenido (cf. del autor «¿Un Vico atlántico...», pp. 191-3).

27. Con total laconismo afirma Nietzsche que los pensamientos son acciones (*Handlungen*) (cf. *NF* 1[16], 12).

28. Nietzsche también se suma a los «crudi inizi» recordando la fealdad de la verdad que luego es refinada estéticamente (cf. *NF* 16[40], 13).

29. Cf. I. Berlin, *op. cit.* p. 112.

30. Para BERLIN Vico no sólo comprendió la importancia formativa que tienen los mitos antes de otros autores posteriores como Nietzsche, sino que su idea de los valores heroicos preanuncia la de Nietzsche. (cf. *Id.*, *op. cit.*, p. 115).

31. La barbarie es inescapable e inescapablemente nuestra. La investigación de Vico requiere de la costosa interiorización de la barbarie por el lector. Asumo así la idea de Nancy S. STRUVER, «Vico, Foucault, and the Strategy of Intimate Investigation», *NVS*, 2, 1984, p. 49.

32. Al igual que para Vico sólo es verdadero lo hecho, dando origen a la crucial distinción historicista entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*), Nietzsche expulsa del conocimiento toda *Erklärung* para aceptar sólo la comprensión hermenéutica o interpretación (*Auslegung*) (cf. *NF* 2[86], 12).

33. Con la satisfacción de encontrar en otro apoyos para uno, reconozco mi deuda con el trabajo, cuyas aportaciones recojo en este párrafo, de Marcel DANESI, «Language and the Origin of the Human Imagination: A Vichian Perspective», *NVS*, 4, 1986, pp. 45-56. Estas tesis junto con las expuestas en la extensa obra viquiana de este estudioso le han permitido exponer monográficamente toda una reasunción hermenéutica -epitomizable quizá bajo el lema de *sentio ergo sum-* de la *Scienza nuova* en su reciente libro: *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

34. Los trabajos de D. P. Verene han sido pioneros en la reivindicación del valor de la imaginación fantástica en Vico. Una excelente exposición de esos trabajos, así como del entendimiento de la fantasía en otros intérpretes clásicos como Berlin y Grassi se encuentra en José M. SEVILLA FERNANDEZ, «Universales poéticos: fantasía y racionalidad», *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, 67-113.

35. La distinción entre fantasía, ingenio y memoria no debe hacer pensar en facultades distintas, sino que son

una misma facultad, la facultad imaginativa de la mente, que tiene sus raíces en el cuerpo y obtiene su vigor del cuerpo (cf. *SN* 699 y 819).

36. Sobre Nietzsche y el «innatismo» cf. *NF* 40[34], 11. También hace ahí una consideración sobre la memoria que complementa las referencias dadas en este trabajo.

37. Para conjurar «el peligro de los peligros», el nihilismo para el que «nada tiene sentido» (cf. *NF* 2[100], 12), Nietzsche manda no buscar el sentido en las cosas -distinguiendo entre verdaderas y falsas-, sino introducirlo (cf. *NF* 6[15] y 9[48], 12). Por su parte, Vico, «esteticista» como Nietzsche, no opone mito y verdad, no usa el término «mito» como sinónimo de «falso», sino que, identificándolo con el término latino «fabula» cuyo étimo es «logos», lo considera «vera narratio» o hablar verdadero (cf. *SN* 401, 808 y 814), «veriloquium» (cf. *SN* 403) incapaz de falsedad (cf. *SN* 408). Sobre el puente viquiano entre lo mítico y lo racional cf. Joseph MALL, *The Rehabilitation of Myth: Vico's New Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Asimismo puede consultarse mi «Ilustración y Romanticismo en la *Scienza Nuova*: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad», *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 35-50.

38. Cf. M. DANESI, *op. cit.*, p. 49.

39. Cf. v. gr. *SN* 402.

40. Cf. M. DANESI, *op. cit.*, p. 50. Cf. también *NF* 1[28], 12.

41. Cf. *SN* 402.

42. Cf. *SN* 429.

43. Vico piensa que nuestros ancestros pensaron icónicamente como lo hacen los niños (cf. *SN* 205 y 212).

44. Cf. *SN* 447 y *NF* 34[249], 11. Por otra parte, Nietzsche insiste ahí en su enemiga hacia la lógica considerándola prototipo de ficción completa; ahora bien, aunque la valoración nietzscheana difiera de la viquiana en lo que se refiere a lo «ficticio», lo relevante aquí es el paralelismo entre ambos en la descripción del proceso: que el pensamiento lógico es un pensamiento histórico, que tiene a su base el desarrollo previo de la escritura de signos que es fijada por la memoria, sin la cual no es posible la experiencia (cf. también *NF* 38[14], 11).

45. Repárese en que, si bien lo que en este párrafo narro es de pura cepa nietzscheana, la sintonía con Vico es fortísima, aun cuando el enfoque sea diverso. En efecto, se puede entender que el napolitano cifraba la diferencia del humano con el animal no humano en que la mente humana es inclinada naturalmente por los sentidos a verse externamente en el cuerpo (cf. *SN* 236). Es decir, al igual que el resto de los animales, el humano tiene capacidad de imaginar y de resguardar del olvido la imágenes por medio de la memoria; en oposición al resto de los animales, el humano otorga sentido a las imágenes memorables gracias al ingenio. No nos extraña, pues, que los más brutos de los humanos sean los que menos ingenio humorístico poseen: los animales ni bromean ni ríen. Por cierto, los productos del ingenio metafórico, dador de estructuras significativas a las sensaciones, transformador de perceptos en conceptos, el universo mental metafóricamente fabricado, no se encuentra en el código genético, sino en el código cultural. El mundo neuronal es biológico y biológicamente se hereda, eso es un hecho, un «facto», pero el mundo estructurado metafóricamente es un «artefacto» que sólo puede forjarse y alojarse en el artificio de la memoria de la historia. Luego quizá sea el hecho creador, la artificialidad, lo que explique que los «animales fantásticos», que diría Ortega, que los animales humanos, frente a los otros, tengamos por naturaleza a la historia...

46. La necesidad vital de la «mentira» de la verdad la seguirá defendiendo Nietzsche muchos años después (cf., p. ej., *NF* 34[252], [253] y 35[37], 11; y 11[415], 13).

47. Creo que esta opinión puede verse confirmada en G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987, pp. 32-4; y también en *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 123 y ss.

48. Cf. R. RORTY, *op. cit.*, p. 28.

49. José María VALVERDE ha hecho bandera de su entera interpretación de Nietzsche la cuestión de la conciencia lingüística, como algo de lo que no hemos sido conscientes hasta los años sesenta de nuestra centuria. Es un ejemplo más del redescubrimiento del Mediterráneo del de Nápoles. Cf. *Id.*, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 1993.

50. Estos ejemplos tan viquianos de metáforas gastadas (cf. *SN* 405) se encuentran en D. DAVIDSON, *op. cit.*, p. 246. En esta obra como es sabido, su autor sostiene que las metáforas se distinguen de los conceptos no por su significado -un significado que ulteriormente sería susceptible de cobrar traducción literal, al expresarse en los conceptos que la fundamentan-, sino «simplemente» por su uso, como ya advirtieron, según estamos viendo, Vico y Nietzsche. El propio RORTY cuando explica su concepción de la metáfora como «punto de crecimiento del lenguaje» -expresión empleada en este trabajo-, como fuente de conocimiento además de la percepción y la inferencia, se declara «davidsoniano» y apela a la obra aquí mencionada (cf. *Id.*, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, p.28 y ss.). Por otro lado, la tesis de que Nietzsche rompe

con la escisión ontológica entre metáfora y concepto ha sido defendida por Sara KOFMAN, *Nietzsche and Metaphor*, London, Athlone, 1993.

51. «Finalidad», «unidad» y «ser» son tres metáforas muertas, que equivalen a los tres conceptos «reales» con que la tradición metafísica ha introducido un valor en el mundo y que el nihilismo extrae haciendo parecer el mundo sin valor, con lo que resulta que es la creencia en esas tres categorías de la razón la causa del nihilismo -según el párrafo donde mejor se condensa la crítica de Nietzsche al nihilismo como estado psicológico, el *NF* 11 [99], 13. Por otra parte, el que categorías así se deban a una fuerza productiva que las ha inventado, habiendo convertido los poderosos en ley los nombres de las cosas -como se lee en *NF* 6 [11], 12- muestra la sintonía de Nietzsche con el tópico viquiano de que los primeros legisladores fueron poetas.

52. Vico humilla el arrogante refinamiento recordando que las palabras necesarias para las artes cultas tienen orígenes campesinos (cf. *SN* 404).

53. Aunque espero que ello esté implícito en lo que estoy exponiendo, quiero advertir de forma explícita que no se ha de confundir «arbitrariedad» con convencionalismo. Ni Vico ni Nietzsche sostienen una teoría convencionalista o consensualista del origen del lenguaje. Vico se opone explícitamente al convencionalismo recordando que el origen natural se traduce en significado natural -la diversidad de climas naturales da lugar a las distintas lenguas- (cf. *SN* 444-5). Ese naturalismo es si cabe más acentuado en el joven Nietzsche de *Wahrheit...* que habla del concepto como extrapolación artística de un estímulo nervioso en imágenes igualando arbitrariamente lo no-igual; y el viejo no se mostraría muy dispuesto a reconocer en la voluntad de poder, lo que en último término anima el lenguaje, el fruto de alguna convención. Nietzsche piensa viquianamente que los perceptos se fundan en tropos y no en razonamientos. Y es que la arbitrariedad del convencionalismo presupone justo lo contrario de nuestros autores, que el hombre es primero *animal rationale*, en vez de *animal imaginativum et poeticum*.

54. J. D. SCHAEFFER, al que sigo libremente aquí, dice esto de Vico en «Vico's Theory of Metaphor», *NVS*, 2, 1984, un trabajo pionero, el cual entre otros méritos atesorados estudia la evolución de la metáfora viquiana en tres etapas, que se corresponden respectivamente con las *Institutiones*, el *De nostri* y la *Scienza nuova*. Por otro lado, Nietzsche habla al respecto en su inédito *Curso de Retórica*, que expuso ante dos alumnos en su casa en el *Wintersemester* 1872/73.

55. Es en Vico algo cíclico pues pertenece a lo ideal eterno. Puede traerse a colación la autoridad de Umberto ECO en su *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington (Indiana), University Press, 1984, p. 108 (tomado de DANESI, *op. cit.*, p. 52).

56. Para los amigos de la erudición recuerdo que esta anécdota también se encuentra relatada por ORTEGA Y GASSET en *Idea del teatro*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 40-1. Sobre el napolitano y el madrileño, cf. mi «La recepción de Vico en Ortega» en *Cuadernos sobre Vico*, 1, 1991, pp. 81-96.

57. Cf. *SN* 409.

58. Nietzsche insiste en el curso citado de Retórica de Basilea en que el lenguaje es resultado retórico, en que las palabras son tropos en sí y desde el comienzo, como hace Vico en los «Corolarios en torno a los tropos, monstruos y transformaciones poéticas» del capítulo segundo de la «Lógica poética» (cf. *SN* 404-11).

59. Cf. *SN* 401. Sobre la «superación» viquiana de la Ilustración, cf. mi «Ilustración y Romanticismo en la *Scienza Nuova*: la racionalidad del mito y el mito de la racionalidad», *Cuadernos sobre Vico*, 3, 1993, pp. 35-50.

60. El criterio viquiano de realidad es la propia fantasía (cf. Gianfranco CANTELLI, *Gestualità e mito: i due caratteri distintivi della lingua originaria secondo Vico*», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XX, 1990, p. 101).

61. Cf. el para mí muy esclarecedor artículo de Stephen H. DANIEL, «Vico on mythic Figuration as Prerequisite for Philosophic Literacy», *NVS*, 3, 1985, pp. 66-7.

62. Así reza el epígrafe de un conocido capítulo de la *Götzen-Dämmerung*: «Wie die Wahre Welt endlich zur Fabel wurde».

63. La metáfora viene a ser para Vico una pequeña fabulita (cf. *SN* 404).

64. Conectando en el caso de Vico «mythos» con «mutus» (cf. *SN* 401).

65. Hago extensivas a Nietzsche las consideraciones de D. P. VERENE sobre la especial concepción de la metáfora verdidas en «Imaginative Universals and Narrative Truth» en *NVS*, 6, 1988, p. 12. Una tesis contraria a la aquí sustentada se encuentra en Ted SADLER et. al., *Nietzsche: Truth and Redemption: critique of the postmodernist Nietzsche*, London, Athlone, 1995.

66. Cf. *SN* 405.

67. Sobre la pluralidad unívoca y no analógica de los mitos o, por ello mismo, «diversiloquia» cf. *SN* 210 y 403, también se aprecia la univocidad arquetípica en *SN* 205 y 460). Ya en la «Idea de la obra» Vico había advertido

que el significado o sentido no es ni analógico ni filosófico, sino unívoco e histórico (cf. SN 34). Un ejemplo ya citado de pluralismo hermenéutico en Nietzsche lo encontramos en NF 1[120], 12.

68. Sobre la sabiduría poética como previa en la historia a la racional o abstracta cf. SN 200 y 375; sobre el paso de los míticos universales fantásticos a los universales inteligibles, al lenguaje razonado, cf. SN 460. De los muchos pasajes nietzscheanos sobre el origen de la lógica enfatizo una vez más la condición de llave que tiene el texto de NF 9[97], 12.

69. S. H. Daniel avanza esta conocida tesis de Verene (cf. *op. cit.*, p. 68). También son emblemáticas al respecto de lo que estoy sosteniendo las dos obras de Cantelli citadas.

70. Sobre Vico y la tradición retórica son inolvidables por su seminalidad las cuantiosas contribuciones del recordado E. Grassi. Cf. también de Michael MOONEY, *Vico in the Tradition of Rethoric*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

71. Eso sería ir más allá de los sentidos, perder la imprescindible base sensible (cf. SN 372) para la primera sabiduría, que sintieron los poetas, y que es la vulgar y no la posterior sabiduría profunda, que es pensada por los filósofos (Cf. SN 363).

72. Cf. O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, cit., p. 21 (nota 17). Por otra parte, aunque se pueda argumentar no sin cierto fundamento que el «polimitismo» no es tan claro en Vico como en Nietzsche, dado que Vico quiso razonar «una historia», la del providencial desarrollo interno y externo del hombre, esa historia es contada y recontada, como recuerda G. L. LUCENTE, en mitos sin cuento (*countless*, cf. *Id.*, «Vico, Hercules and the Lion: Figure and Ideology in the *Scienza nuova*», *NVS*, 6, 1988, p. 92). Y es que quizá lo mejor de la racionalidad de la *Scienza nuova* reside en su propia condición de mito acogedor de los muchos mitos que nos hace no creer demasiado en «el mito», esto es, en un solo mito.

73. Cf. M. C. TAYLOR y E. SAARINEN, *Imagologies. Media Philosophy*, London, Routledge, 1995. Al ser un texto -un «hipertexto»- que quiere ser formalmente congruente con su contenido carece de paginación y no puedo ofrecer el lugar exacto de mi referencia, cuyo tenor literal, libremente variado por mí, es el siguiente: «When depth gives way to surface, under-standing becomes inter-standing».

74. Cf. la «Introducción» de José M. BERMUDO a su traducción castellana de la SN, Barcelona, Orbis, 1985, p. 18; y José FAUR, «La teoría del conocimiento de Francisco Sánchez y el *verumfactum* de Vico», *Cuadernos sobre Vico*, 4, 1994, p. 64.

75. Cf. SN 405.

