
Genealogía hermeneútica de la poetización de los signos en la filosofía nietzscheana de la corporalidad

A hermeneutical genealogy of the poeticization of signs in Nietzsche's philosophy of body

JESÚS CONILL SANCHO

Universidad de Valencia
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía
Valencia-46010 (España)
jesus.conill@uv.es

Abstract: The main objective of this article is to show that Nietzsche's genealogy reveals the semiotic and hermeneutical character of all human activities and that its origin is rooted in the body of the imaginative animal, especially in the poeticizing power of its imagination. Thus is revealed the great significance of Nietzsche's philosophy of body, which provides a more complete approach for transforming contemporary philosophy, and can also help us to move past current neurophilosophy.

Keywords: Genealogy, hermeneutics, Nietzsche, body.

Resumen: El propósito principal de este artículo es mostrar que la genealogía de Nietzsche descubre el carácter semiótico y hermenéutico de todas las actividades humanas y que su origen se encuentra radicado en el cuerpo del animal fantástico, especialmente en el poder poetizador de su imaginación, de ahí la gran importancia de la filosofía nietzscheana del cuerpo, un enfoque más completo para transformar la filosofía contemporánea, que además puede ayudarnos a superar la actual neurofilosofía.

Palabras clave: Genealogía, hermenéutica, Nietzsche, cuerpo.

RECIBIDO: MAYO DE 2014 / ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2014
DOI: 10.15581/009.49.3.609-635

ANUARIO FILOSÓFICO 49/3 (2016) 609-635
ISSN: 0066-5215

609

INTRODUCCIÓN

Si la filosofía tiene que ver tradicionalmente con la realidad y con la verdad, y éstas han sido puestas en cuestión en muchos casos a partir de las interpretaciones más habituales del pensamiento de Nietzsche, en este trabajo se intenta mostrar que es posible encontrar signos de la realidad y de la verdad a partir de la peculiar genealogía hermenéutica de los signos que pone en marcha Nietzsche en su filosofía del cuerpo. Por consiguiente, tras el estudio de su pensamiento, siguiendo la línea de interpretación que aquí se presenta, nos podremos ir percatando de que de que se desvanecen las interpretaciones relativistas de su pensamiento, ya que es posible establecer a partir del cuerpo un contacto con la realidad a través de la poetización de los signos, y desde ahí derivar una peculiar noción de la verdad, configurada a través de los dinanismos tropológicos e inseparable de las estimaciones de valor.

1. ¿SEMIÓTICA O HERMENÉUTICA?

El apoyo más profundo para defender la tesis radical del carácter signico e interpretativo de todas las actividades humanas se encuentra, a mi juicio, en el pensamiento de Nietzsche y una de las propuestas filosóficas contemporáneas más sugerentes inspiradas en él es la de G. Abel¹. Es mi propósito profundizar en esa línea, mostrando a continuación que, para comprender mejor ese carácter signico e interpretativo, hay que descubrir su origen en un proceso que cabe denominar “poetizador” [*dichtend*], a partir de la peculiar corporalidad del ser humano y sus originarias capacidades de “animal fantástico”.

Un aspecto central de la citada filosofía del signo y de la interpretación es la relación entre signo y realidad, que no cabe entender ni como reflejo, ni como construcción sino como resultado de procesos signicos e interpretativos que han de descubrirse mediante una

1. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* (Suhrkamp, Frankfurt, 2004); *Interpretationswelten* (Suhrkamp, Frankfurt, 1993) y *Sprache, Zeichen, Interpretation* (Suhrkamp, Frankfurt, 1999). Vid. A. WAGNER, *Kognitive Dimensionen ästhetischer Erfahrung* (Parerga, Berlin, 2008).

peculiar genealogía, semejante a la nietzscheana. Pues la experiencia de la realidad se efectúa en virtud de funciones sgnicas e interpretativas y el sitio profundo de tales funciones sgnicas e interpretativas se encuentra en actividades inteligentes del cuerpo y, de modo especial, en la actividad de la imaginación (*Einbildungskraft*)².

Ahora bien, esta filosofía del signo y de la interpretación no defiende que “todo es signo”, ni que “todo es interpretación”³, sino que la experiencia de la realidad no es independiente de funciones sgnicas e interpretativas, a las que habrá que añadir explícitamente las afectivas y valorativas. La filosofía del signo y de la interpretación se debate, pues, entre las principales tendencias actuales de la filosofía analítico-lingüística y de la analítico-hermenéutica, aportando un enfoque innovador a partir de lo que considero una transformación genealógica (nietzscheana) de la filosofía kantiana. Su ampliación y profundización del enfoque de la filosofía del signo y la interpretación contribuye a entender mejor los fundamentos sgnicos e interpretativos de la comprensión, de la relación con la realidad y la acción. Todas las filosofías, ciencias, artes y acciones se efectúan en el medio sgnico y, por tanto, están referidas ya siempre a procesos interpretativos.

Hay que partir, pues, del carácter sgnico de todos los procesos (sentir, percibir, hablar, pensar y actuar). Todos se realizan y efectúan con signos, son acontecimientos sgnicos. Las funciones sgnicas e interpretativas son fundamentales para toda apertura al mundo y a la realidad, para toda comprensión y autocomprensión, para toda orientación en el mundo y para toda acción en sus conexiones contextuales y perspectivistas. Los procesos sgnicos son una condición de la que depende la realidad, por tanto se convierten en base e hilo conductor de las consideraciones de esta filosofía inspirada en Nietzsche⁴.

Esta comprensión de los signos no se limita a los signos lingüísticos y figurativos, sino que tiene un sentido amplio y llega al dina-

2. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 18.

3. *Ibidem*, 16.

4. *Ibidem*, 20.

mismo que surge de la mera impresión sensible. Por eso, lo primero que hay que hacer es presentar genealógicamente los signos a partir de sus relaciones originarias. Habrá que reconstruir la praxis interpretativa que se presupone en todo uso de los signos y, luego, ya puede ampliarse la reconstrucción hasta el trasfondo cultural, los contextos, las situaciones y la época. Con lo cual, estamos ante dos modos de entender los signos: el originario o amplio y el derivado o restringido.

Junto a estos dos sentidos (amplio y estricto) del signo, habrá que distinguir también dos sentidos de “interpretación”. El sentido estricto contiene e implica el carácter perspectivista y constitutivo del uso de los signos. Este carácter primordial está dado ipso facto con toda función sígnica. Por tanto, la vinculación interpretativa de cualquier signo no comienza cuando se informa sobre los rasgos semánticos y los pragmáticos, sino que es constitutiva de lo que significa para un signo ejercer una función sígnica como tal⁵. Cuando algo funciona como un signo, poseyendo fuerza simbólica y ejerciéndola, entonces a esta función subyace siempre una praxis interpretativa. Por eso, el significado de un signo depende de la interpretación en un doble sentido: por estar ligado a la constitución perspectivista-interpretativa de la función sígnica y por una interpretación derivada del signo, con cuya ayuda es producida de nuevo una comprensión abierta.

Estas distinciones entre el sentido estricto y el amplio del signo y de la interpretación sirven para aclarar que no basta con proponer meramente una hermenéutica o una semiótica, sino que una filosofía del signo y de la interpretación tiene que situarse en un nivel más radical, el que aporta la genealogía, que trata del proceso sígnico a partir de las conexiones vitales. El propósito no es el de una semiótica en el sentido de una “teoría de los signos”, ni de una “teoría de la interpretación”, sino de una “filosofía del signo y de la interpretación⁶”, entendida como una “genealogía” de orientación nietzscheana, que siguiendo el hilo conductor del cuerpo ofrece una fecunda alternativa a la deriva ontológica heideggeriana.

5. *Ibidem*, 23.

6. *Ibidem*, 24.

Ha habido varias líneas interpretativas de esta genealogía nietzscheana del signo; una de las cuales ha sido la semiotización del lenguaje, la consideración de su carácter signico, que ha conducido no sólo a la defensa de una “semiótica” nietzscheana, sino incluso a inspirar una peculiar “filosofía del signo”⁷. Otros han enfatizado el carácter retórico del lenguaje a partir de las lecciones de Nietzsche sobre retórica⁸ y de su obra (póstuma) *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (1873).

A mi juicio, si queremos encontrar la clave de éstos y otros enfoques, hay que plantear la originaria *poetización* del lenguaje y de los signos en el pensamiento nietzscheano. De ahí que en este trabajo, primero, expongamos ciertos rasgos y explicaciones en virtud del enfoque signico (proto-semiótico), haciendo ver que su sentido más profundo es el interpretativo (proto-hermenéutico); para, posteriormente, defender que en el contexto del pensamiento nietzscheano todo ello se sustenta en la poetización de los signos y del lenguaje a partir del cuerpo, pues, en último término, es desde ese nivel del que surge la poetización del pensamiento, en virtud de la fuerza y el poder de la imaginación (*Einbildungskraft*) del animal fantástico que es el hombre.

2. GENEALOGÍA DEL SIGNO

Un componente ineludible de la “crítica genealógica” nietzscheana lo constituye la genealogía del lenguaje⁹. El radical criticismo more nietzscheano pasa necesariamente por el estudio genealógico del lenguaje, en el que se ponen de relieve algunos aspectos que habían sido generalmente olvidados —o por lo menos relegados— a lo

7. Vid., por ejemplo, J. SIMON, *Philosophie des Zeichens* (de Gruyter, Berlin, 1989) y G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit*, donde prosigue el enfoque expuesto en *Interpretationswelten y Sprache, Zeichen, Interpretation*.

8. F. NIETZSCHE, *Darstellung der antiken Rhetorik* (Wintersemester, 1872), GA XVI-II, 237-268. Vid. M. STINGELIN, *Die Rhetorik des Menschen*, “Nietzsche-Studien” 24 (1995) 336 ss.; E. BEHLER, *Nietzsches Studium Griechischen Rhetorik nach der KGW*, “Nietzsche-Studien” 27 (1998) 1-12.

9. J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, Barcelona, 1988) cap. 6 y *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Tecnos, Madrid, 1997) cap. 3.

largo de la historia del pensamiento; me refiero de modo especial al carácter radicalmente sígnico, interpretativo y tropológico del lenguaje, sobre todo, a su carácter metafórico.

Esta genealogía proto-hermenéutica de Nietzsche se rige siguiendo el hilo conductor del cuerpo, por consiguiente, el núcleo del ser humano ha dejado de ser la conciencia y se traslada al organismo corporal, que es donde se encuentran las fuerzas vitales. El proceso de simplificación en la existencia corporal preconsciente prosigue en los procesos conscientes de selección y asimilación, lo que ocurre es que ahora el proceso se realiza de forma sgnica¹⁰; de modo que los signos mismos, las escrituras de signos, surgen por afn de simplificación. Lo que se instaura, pues, en el ámbito del pensamiento nietzscheano es una peculiar "semiótica"¹¹. A mi juicio, sería más adecuado hablar de una proto-semiótica, si atendemos a la distinción entre el sentido derivado (estricto) de "teoría de los signos" y el sentido más radical (amplio) de lo sígnico, es decir, el fundamental y originario carácter sígnico de todo lenguaje, que proviene del dinamismo orgánico (corporal).

Nietzsche recurre a lo que considera un lenguaje sígnico para mostrar la estructura sígnica (proto-semiótica) del pensamiento, que necesita someterse a la interpretación, puesto que "el pensamiento, en la forma en que llega, es un signo equívoco que necesita de interpretación"¹².

El pensamiento tiene un carácter fundamentalmente sígnico y se considera sólo como "un *signo*, un signo de interrogación"; el pensamiento es "ambiguo y oscilante, y en sí sólo una *ocasión* para una interpretación múltiple"¹³. La experiencia muestra que el pensamiento tiene un origen oculto, que surge de un modo desconocido y de una forma "independiente de mi voluntad". El título del fragmento al que pertenece el texto antes citado es: "Lo involuntario en el pensamiento". Para intentar salir de la equivocidad, necesitamos

10. KSA 11, 34 [249], 505.

11. J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip* (de Gruyter, Berlin/New York, 1982) cap. 8.

12. KSA 11, 38 [1], 595.

13. KSA 11, 26 [92], 174.

esclarecerlo mediante un proceso de interpretación. Tan decisivo es este dinamismo de las interpretaciones que cabe denominar “interpretacionismo” al enfoque filosófico de Abel, inspirado en Nietzsche y presentado como una “filosofía del signo”, de modo semejante a como propondrá también Josef Simon¹⁴.

Ahora bien, este proceso de clarificación no está dirigido por la conciencia¹⁵: “*quién* hace todo esto, — no lo sé”¹⁶. Nietzsche describe el proceso de clarificación mediante la imagen de un proceso judicial¹⁷. La imagen del proceso judicial muestra que la clarificación de un pensamiento no resulta como consecuencia de la necesidad lógica, sino como resultado de un proceso más parecido al juicio de un tribunal que al de la lógica, por tanto, que se trata de un proceso de interpretación de signos, que por nuestra parte entenderemos como un camino proto-hermenéutico. En esta perspectiva, el pensamiento viene a ser, pues, un acontecer proto-hermenéutico de interpretación de signos.

El origen de un pensamiento está oculto, pero probablemente es un “síntoma”, un “signo” de algo; el pensamiento es “un *síntoma* de una situación más amplia” y en él “se expresa mediante *signos* algo de un estado global”¹⁸. Los pensamientos son “[i] síntomas del auténtico acontecer! — Por debajo de cada pensamiento se esconde un afecto”¹⁹. Porque pensar es siempre algo secundario, exterior, en relación con lo “interior” de los afectos: “El pensar no es aún el acontecer interno mismo, sino también sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos”²⁰.

Los pensamientos son signos de un juego de afectos. Por eso, el contenido de un pensamiento no se puede conocer por él mismo,

14. G. ABEL, *Nietzsche* (de Gruyter, Berlin, 1984); *Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus*, “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie” 13/3 (1988) 51-67; J. SIMON, *Philosophie des Zeichens* cit.

15. J. SIMON, *Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff*, en M. DJURIC, J. SIMON (Hrsg.), *Zur Aktualität Nietzsches* (Bd. 2, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1984) 17-33.

16. KSA 11, 38 [1], 595.

17. KSA 11, 26 [92], 174).

18. *Ibidem*.

19. KSA 12, 1 [61], p. 26.

20. KSA 12, 1 [28], 17.

sino que su significado resultará del complejo de impulsos en lucha que lo constituye, de la fuerza que lo produce. De ahí que se necesite una interpretación proto-hermenéutica (¡genealógica!) a partir de los impulsos (*Triebe*).

De lo cual resulta que las conexiones lógicas de los pensamientos son pura ficción. Entre los pensamientos juegan los afectos. En la ficción lógica:

[...] se fantasea [*erdichtet*] un modo de pensar en que un pensamiento es puesto como causa de otro pensamiento; se prescinde de todos los afectos, de todo sentir y querer. Cosas así no se encuentran en la realidad: ésta es indeciblemente diferente, complicada²¹.

Es necesaria la interpretación, abriéndose así un proceso permanente e inacabable.

Así pues, todas las categorías del pensamiento con las que pensamos la realidad dependen de funciones gramaticales²², que es de donde provienen las confusiones más arraigadas. Pero se trata de “una mera semiótica y que no designa nada que sea real”²³. En la tradición filosófica ha sido habitual pensar que las palabras y los conceptos servían para conocer las cosas reales, pero Nietzsche pone en marcha “la desconfianza metódica”, por la que abjura de la fe en “cognoscibilidad de las cosas”²⁴ y establece una separación entre las palabras y el conocimiento. Dado que las palabras son símbolos no portadores de conocimiento, con ellas sólo se alcanza un mundo de signos; por consiguiente, lo que existe es un hiato entre este mundo de signos y la realidad. El pensamiento se mueve en ese mundo de signos lingüísticos, de remisiones sin fin, de donde surgen los significados y sus transformaciones, y por tanto en un continuo proceso de interpretación proto-hermenéutica: “de cualquier ‘esto es’ que hasta ahora se haya enunciado, se

21. KSA 11, 34 [249], 505.

22. J. SIMON, *Grammatik und Wahrheit*, “Nietzsche-Studien” 1 (1972) 1-26.

23. KSA 13, 14 [79], 258.

24. KSA 11, 38 (14), 614.

ha descubierto siempre en un tiempo posterior y mejor que no era sino ‘esto significa’”²⁵.

3. PROTO-HERMENEÚTICA DE LAS ESTIMACIONES DE VALOR

La “auténtica crítica” de los signos y de los conceptos, considerada por Nietzsche como “una efectiva ‘historia del surgimiento [*Entstehungsgeschichte*] del pensamiento”²⁶, puede interpretarse en nuestro contexto como una genealogía proto-hermenéutica, desde la que algunos han puesto de manifiesto que los signos lingüísticos carecen de función cognoscitiva y que las experiencias se reducen a signos²⁷. Pero, a mi juicio, habría que profundizar este análisis hasta llegar a las estimaciones de valor [*Werthschätzungen*] que subyacen a todas las ficciones lógicas y acompañan a las funciones signícas.

Pues, ciertamente, la función primordial de los signos no es la cognoscitiva, sino que están al servicio de otro fin (*Zweck*), a saber, el entenderse²⁸. La necesidad de hacerse comprender es lo que ha inducido a acercarse unos a otros y expresarse con signos parecidos, a fin de entenderse. El entendimiento (*Verständigung*) conceptual es sólo un desarrollo del modo originario de entendimiento mediante signos. Pero lo primero son los signos: “Primero signos, luego conceptos, finalmente ‘razón’, en el sentido habitual”²⁹.

Y la conciencia surge, porque viene exigida por la dimensión social de los seres vivos:

La vida orgánica más rica puede desarrollar en sí su juego sin conciencia: pero tan pronto como su existencia está conectada

25. KSA 11, 40 [27], 643.

26. *Ibidem*. Es oportuno señalar la relación —y la diferencia— con la hermenéutica gadameriana, que también propone la “historia del concepto como filosofía” (1970), *Wahrheit und Methode. Ergänzungen* (Mohr, Tübingen, 1986) cap. 7.

27. Vid. J. FIGL, *Interpretation als philosophisches Prinzip* (de Gruyter, Berlin/New York, 1982); M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis* (de Gruyter, Berlin, 1997).

28. KSA 12, 5 (16), 190.

29. KSA 11, 30 (10), 356.

con la co-existencia de otros animales, surge una necesidad de conciencia³⁰.

Lo primordial no es la conciencia sino la coerción para el entendimiento (*Verständigung*), en virtud de las condiciones de existencia, que tiene como consecuencia la conciencia³¹. La comprensión consciente está al servicio de la relación vital con los otros, basada en signos. La conciencia está, por tanto, regida por el interés de entenderse y determinada por las condiciones de existencia.

El nivel proto-semiótico y proto-hermenéutico precede al de la conciencia y éste está al servicio de aquél. Los signos tienen su primera función dentro de los procesos vitales y son expresión, manifestación, síntoma y posible instrumento, con respecto a un acontecimiento básico, interior y más profundo:

— todos los *movimientos tienen que entenderse como gestos*, como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprenden;

— todos los movimientos son *signos* de un acontecer interno, y todo acontecer interno se expresa en tales cambios de formas. El pensar no es aún el acontecer interno mismo, sino también sólo un lenguaje de signos para el equilibrio de poder de los afectos³².

Todos los movimientos, pues, son síntomas y signos de un acontecer interior, al que en otros momentos se le ha dado el nombre de “voluntad de poder”³³. La auténtica realidad de la voluntad de poder es un acontecer interior y los lenguajes de signos se refieren a algo otro, que sólo es accesible en signos: “todo movimiento como signo de un acontecer interno: — por lo tanto la parte enormemente

30. *Ibidem*.

31. Vid. J. SIMON, *Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff* cit.

32. KSA 12, 1 (28), 16-17.

33. Vid. F. NIETZSCHE, JGB, § 36 y C. GENTILI, *Nietzsche* (Il Mulino, Bologna, 2004) parte V.

preponderante de todo acontecer interno sólo nos es dada como signo”³⁴.

Los signos no posibilitan ninguna visión de la esencia de las cosas, sino una interpretación de la realidad, en la que lo decisivo no es la cuestión del conocimiento y de la verdad, sino el problema de hasta qué punto puede llevarse adelante la simplificación mediante signos:

La oposición no es entre ‘falso’ y ‘verdadero’, sino entre las ‘*abreviaturas de los signos*’ y los signos mismos. Lo esencial es: la constitución de formas que representan muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos³⁵.

La ventaja de este mundo de signos es que con su aparato sónico el hombre es capaz de dominar y adueñarse de una gran cantidad de cosas como signos.

Este aparato sónico es su superioridad, precisamente porque se aleja lo más posible de los hechos particulares. La reducción de las experiencias a *signos*, y la cada vez mayor cantidad de cosas que así pueden captarse es su *fuerza suprema*³⁶.

Pero Nietzsche llevó hasta el extremo esta interpretación convirtiéndola en una transvaloración, al considerar que “este mundo de signos es mera ‘apariencia y engaño’”³⁷. Estamos en el reino del falseamiento, de lo que Nietzsche denomina en alguna ocasión “las máscaras del demonio”³⁸. Por tanto, donde tienen lugar no sólo procesos de interpretación, sino también de radical transvaloración.

Con lo cual hemos llegado al nivel de las estimaciones de valor que subyacen a todas las ficciones lógicas e impulsan los procesos de transvaloración. Es éste un momento radical en la transformación

34. KSA 12, 7 (9), 294.

35. KSA 12, 1 (28), 17.

36. KSA 11, 34 [131], 464.

37. *Ibidem*.

38. KSA 11, 39 [8], 622.

nietzscheana de la razón pura en impura y, a mi juicio, experiencial, en el que se descubre el estrato más profundo de la experiencia: la interpretación transvaloradora y estimadora (*schätzend*)³⁹. A partir de Nietzsche, la filosofía se desarrolla primordialmente en el orden de la interpretación (no sólo en el de la argumentación) y, además, tiene como presupuesto experiencial los procesos de interpretación transvaloradora, cuyo trasfondo es de carácter estimativo.

Ahora bien, ¿el pensamiento no ha pretendido siempre conocer y pensar la verdad? ¿Cómo puede conformarse con esta carencia de valor cognoscitivo del mundo de los signos? ¿Muestra la genealogía proto-hermenéutica de Nietzsche que es imposible abrir un camino que pueda llevar a la verdad y actualizar la realidad?

En la tradición hermenéutica siempre ha estado presente la “verdad del signo”⁴⁰. La relación veritativa de los signos ha seguido siendo un aspecto importante en casi todas las versiones del pensamiento hermenéutico, en las hermenéuticas de Gadamer y Grondin⁴¹, en las de Apel y Habermas⁴², así como en la de Ricoeur⁴³. Sólo algunos intérpretes de Nietzsche difuminan esta apertura a la verdad y a la realidad (por ejemplo, Vattimo). Pero, ¿desaparece necesariamente en el proceso signico e interpretativo, según Nietzsche, todo sentido de la verdad?

El mismo Abel parece recuperar un cierto sentido de la validez de la verdad en el marco de su filosofía del signo y de la interpretación, en la medida en que no acepta el “relativismo de la arbitrariedad”, sino que mantiene un orden de validez o de sentido, que se sustenta en unas “condiciones” y “restricciones estrictas”, incluso en una “voluntad de entendimiento”, mediante lo que cree poder superar el relativismo irresponsable y caprichoso⁴⁴; aunque

39. KSA 11, 25 [372], 109; 40 [10], 632.

40. Vid. J. FIGL, *Interpretation al philosophisches Prinzip* cit., 174 ss.

41. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Mohr, Tübingen, 1975); J. GRONDIN, *Einführung zu Gadamer* (Mohr, Tübingen, 2000).

42. K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt, 1973); *Paradigmen der Ersten Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt, 2011); J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung* (Suhrkamp, Frankfurt, 1999).

43. P. RICOEUR, *La métaphore vive* (du Seuil, Paris, 1975).

44. Vid. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 58 y 202.

piensa que la elaboración de un concepto estricto de la verdad es “un desiderátum”⁴⁵. No obstante, por mi parte, creo que, a partir de Nietzsche, se podría hablar de una noción tropológica de la verdad.

4. CARÁCTER TROPOLÓGICO DE LA VERDAD

A continuación intento incorporar la aportación nietzscheana a una concepción proto-hermenéutica de la verdad, es decir, aprovechar el enfoque genealógico para repensar el proceso dinámico de la verdad, sin aceptar la deriva relativista y nihilista de algunos de sus intérpretes. Esta proto-hermeneutización del pensamiento conlleva tener en cuenta tanto el interpretacionismo como el perspectivismo, frente al positivismo, pero no implica renunciar a la noción de realidad, ni a la de verdad, sino que permite descubrir, además de una noción proto-semiótica y proto-hermenéutica de la realidad (se habla de “signos de la realidad”), el sentido tropológico de la verdad.

Frente al idealismo y al positivismo, el método crítico nietzscheano, transmutado en una peculiar proto-hermenéutica, articula principalmente dos enfoques, uno que estudia la “organización” psicofisiológica del cuerpo humano y otro que descubre en él el originario dinamismo tropológico.

El primer enfoque lo adopta Nietzsche a partir de la influencia de Lange y otros transformadores de la filosofía kantiana durante el siglo XIX, que empezaron a prestar mucha más atención a los sentidos e incluso al cerebro. En la unidad psicofísica de la organización corporal humana cabe descubrir una tendencia a la interpretación⁴⁶, que constituye la base para una nueva noción de la verdad: no se trata de un mero “estado de hecho” (*Tatbestand*), ni tampoco de un “texto”, sino de un “arreglo” (*Zurechtmachung*), de una interpretación que expresa “pretensiones de poder”. El *factum* fundamental es el de los sentidos, como si fueran “centros de fuerza”, que son siempre sentientes (*empfindend*)⁴⁷. Empieza aquí lo que podría en-

45. *Ibidem*, 169.

46. F. NIETZSCHE, JGB § 22.

47. KSA 13, 14 (79), 257-259; 14 [186], 373-374.

tenderse como una especie de “fisiología de la verdad”⁴⁸, mediante la que nuestra organización psicofisiológica producirá esquemas de interpretación.

El otro enfoque complementario del anterior es el que puso de relieve el dinamismo tropológico que hay en el origen del lenguaje, desvelando que todas las palabras son originariamente tropos, de los que destaca la metáfora (aunque también la metonimia y la sinécdoque). En el origen del lenguaje se encuentra el “sujeto *artísticamente creador*”, al que es esencial el “impulso de construir metáforas”. Este impulso actúa en la formación de las palabras y constituye la “fuerza mediadora”, inventora y poetizadora, entre las esferas heterogéneas del sujeto y el objeto, entre las que sólo es posible un “comportamiento *estético*”, una relación tropológica⁴⁹. De ahí que Nietzsche considere que el lenguaje es radicalmente incapaz de expresar adecuadamente la realidad y, debido a esta incapacidad, será vana la pretensión de la verdad como adecuación.

La genealogía descubre el dinamismo tropológico y, por tanto, que no podemos conocer las cosas en sí, ni expresarlas adecuadamente, de manera que tampoco puede concebirse la verdad como adecuación, sino que lo que hay es un proceso tropológico, que Nietzsche describe como una serie de fases metaforizadoras. Las sensaciones son figuras (*Bilder*) de los estímulos nerviosos. Y el tránsito entre las distintas fases se debe al impulso artístico o formador de metáforas, que constituye un impulso primordial y originario. Por tanto, se da ya movimiento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación. Todas las palabras tienen origen metafórico, por tanto, tropológico.

Esta concepción nietzscheana del lenguaje proviene de Gerber, en su obra *Die Sprache als Kunst* (1871)⁵⁰, en la que se entiende el

48. Para un sentido actual de esta expresión en la nueva investigación neurológica, vid. J.P. CHANGEAUX, *The Physiology of Truth. Neuroscience and Human Knowledge* (Belknap, Harvard University Press, Cambridge, 2004).

49. F. NIETZSCHE, WL, KSA 1, 873-890.

50. Vid. A. MEIJERS, *Sprache und Wahrheit in ‘Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Curso “Wahrheit in der Sicht Nietzsches”, Dubrovnik, 13-18 de abril de 1987 y G. Gerber und F. Nietzsche. *Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsches*, “Nietzsche-Studien” 17 (1988) 369-390.

lenguaje como una forma de arte inconsciente, y de Lichtenberg⁵¹, por cuya influencia Nietzsche insiste en el proceso interpretativo ínsito en el lenguaje (según la rutina gramatical). ¿Nos incapacita esta concepción para conocer la verdad? Ésta es la cuestión de fondo.

A mi juicio, en la línea humboldtiana cabría entender el proceso tropológico como una concreción del dinamismo energético del lenguaje. En dicha *enérgeia* se manifiesta —se expresa— la fuerza espiritual del hombre, que abre un espacio de libertad, rebasando el modo instrumentalista de entender el lenguaje. Y, por tanto, es posible ampliar hermenéuticamente la noción de la verdad hasta una verdad retórica basada en los tropos vitales, más allá de las estrechas nociones de adecuación y objetividad.

No hay “verdad pura” o adecuación completa, pero sí cabría una verdad limitada al modo de esa peculiar relación que ahora se describe como un proceso tropológico. Pues el contacto con lo que sea la realidad produce una excitación nerviosa que se extrapola en una imagen (*Bild*), a lo cual Nietzsche caracteriza como la primera metáfora, primer paso en el proceso tropologizador. No es que no haya una conexión con lo que sea la realidad, sino que aquí se nos ofrece un modo peculiar de entender la relación que se establece a partir de nuestra constitución corporal a través de los sentidos y su capacidad extrapoladora y configuradora de imágenes, que prosiguen el proceso metaforizador. Es así como creemos conocer las cosas, aunque no poseamos más que metáforas y signos, de ahí el carácter en último término enigmático de la realidad. Por tanto, el presunto acceso a la verdad no sigue un “proceso lógico”, sino en todo caso lo que hay es un dinamismo tropológico y sígnico, por tanto necesariamente interpretativo y estimativo.

La crítica nietzscheana a la verdad como adecuación se debe a que considera absurda la exigencia de una forma de expresión “adecuada”, pues un medio de expresión expresa una “relación”, pero no

51. Vid. M. STINGELIN, ‘*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*’. *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)* (Fink, München, 1996); *Sprachphilosophie*, en H. OTTMANN (Hrsg.), *Nietzsche Handbuch* (Metzler, Stuttgart, 2000) 330-331 y 424-426; G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 226.

tiene que ser necesariamente de adecuación, sino que lo que descubre la genealogía es que se trata de una relación mediante tropos vitales. La noción de la verdad sólo puede referirse a relaciones, no a un “en sí”⁵²; de manera que las figuras actualizan la realidad mediante las “metáforas de las cosas” y, por tanto, en los signos de la realidad, en perspectivas extrañas e inadecuadas (como para un sordo la música, según el ejemplo de Nietzsche). De ahí que el discurso sobre el ser y la verdad como adecuación carezcan de sentido en este contexto. Frente a la adecuación se instaure la interpretación, pero la interpretación cuenta con el proceso tropológico, por tanto, en virtud de la noción tropológica de la verdad podría hablarse también de indicios o “signos de la verdad”.

Esta posible visión de la verdad enraizada en los tropos vitales la convierte en “condición de vida” y la hace depender de la incorporabilidad, más allá de la gramática y de la lógica, porque es el valor para la vida lo que decide en última instancia⁵³. No hay una solución “lógica” al problema de la verdad, sino que es imprescindible el experimento vital⁵⁴. La concepción de la verdad como adecuación conduce a entificar y objetivar; sin embargo, la posible concepción tropológica de la verdad alimenta el dinamismo de la interpretación, en cuyo trasfondo funciona el juego de las valoraciones y estimaciones vitales⁵⁵.

5. LA POETIZACIÓN DEL PENSAMIENTO

La peculiar poetización nietzscheana de los signos, del lenguaje y del pensamiento arranca del contexto de la transformación del criticismo kantiano. A mi juicio, es uno de los aspectos en los que queda bien patente la importancia filosófica de Lange en la configuración del pensamiento de Nietzsche⁵⁶.

52. KSA 13, 14 [122], 303.

53. Vid. W. STEGMAIER, *Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit*, “Nietzsche-Studien” 14 (1985) 69-95; *Leib und Leben*, “Hegel-Studien” 20 (1985) 173-198.

54. F. NIETZSCHE, FW § 110; KSA 13, 16 [32], 492-493; F. KAULBACH, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie* (Böhlau, Köln/Wien, 1980).

55. KSA 11, 25 [372], 109; 40 [10], 632.

56. Vid. J. SALAQUARDA, *Nietzsche und Lange*, “Nietzsche-Studien” 7 (1978) 236-260.

El criticismo radical practicado por Nietzsche en virtud de la transformación del criticismo kantiano mediante la incorporación de la crítica fisiológica, más allá de la de carácter puramente lógico, nos remite a un nuevo punto focal, el de “nuestra organización”, puesto que, como ya indicaba Lange, “la fisiología de los órganos de los sentidos es el kantismo desarrollado”⁵⁷.

Ahora bien, esta actitud crítica no impide reconocer que en el hombre se desarrolla la tendencia a una interpretación global de la realidad, que es el resultado de la fantasía creadora, es decir, de la “invención conceptual” (*Begriffsdichtung*), según el propio término de Lange. No debería pasar desapercibido el carácter híbrido del término: por una parte, alude a la capacidad inventiva, creativa, poética; pero, por otra, se refiere al concepto. Aquí no hay ruptura ni escisión excluyente entre invención o creación y concepción, entre invento y concepto, en definitiva, entre poetizar y pensar. De tal modo que cabría, a mi juicio, entenderlo incluso como “poesía conceptual”.

Esta apertura de la “invención conceptual”, en el sentido de la poetización, permite una tensión entre la actividad científica y la artística que se detecta en los estudios filológicos y filosóficos de Nietzsche, ya que de lo que se trata es de llevar a cabo una nueva interpretación crítica. Nietzsche radicaliza así el criticismo de Lange a través de la poetización, la cual entronca en “nuestra organización” fisiológica, dado que es ésta la que produce esquemas de interpretación.

A partir de este nuevo enfoque crítico basado en la poetización, por una parte, cabe superar todas las interpretaciones que han seguido encerrando a Nietzsche en los esquemas de la “representación” (típicos de la filosofía moderna)⁵⁸; y asimismo, por otra, salir al paso de los peligros del lenguaje poético nietzscheano, que ya en su día señaló Mauthner⁵⁹, a pesar de haber sabido valorar muy pronto el vigor del lenguaje en Nietzsche.

57. F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866) (Suhrkamp, Frankfurt, 1974) II, 850.

58. C. CRAWFORD, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language* (de Gruyter, Berlin/New York, 1988).

59. F. MAUTHNER, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (1901-1903) (G. Olms, Hildesheim, 1969).

a) *Carácter metafórico del lenguaje*

En la concepción nietzscheana del lenguaje es esencial su carácter metafórico, ligado al impulso primordial de la fantasía humana. En este sentido es oportuno acudir a *Verdad y mentira en sentido extramoral* para exponer la genealogía del lenguaje, cuyo contenido básico coincide con la posición defendida por Nietzsche en las *Lecciones de Retórica*.

En estas lecciones destaca un apartado donde trata de la relación entre retórica y lenguaje. En este contexto considera la retórica como una forma de arte inconsciente, al que le está vedado reproducir la esencia de las cosas. Y, por otra parte, la génesis del lenguaje se sitúa en la fuerza figurativa, ya que todas las palabras son originariamente tropos. Así pues, la retórica es la prosecución y ampliación del carácter originariamente figurado del lenguaje.

En *Verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche expone además los elementos y fases que integran el complejo genético del lenguaje. Por lo que se refiere al origen, sobresale la concepción del hombre como “sujeto creador”, al que es esencial un “impulso a la formación de metáforas”. Este impulso poético actúa en la formación de las palabras y de los conceptos, y constituye la fuerza de mediación entre las esferas heterogéneas del sujeto y del objeto, entre las que sólo es posible una relación poética. Es este un aspecto básico para entender por qué Nietzsche considera que el lenguaje es incapaz de expresar adecuadamente la realidad.

Según Nietzsche, se da ya un momento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación y de la sensación al sonido. Como el lenguaje es de raíz metafórico, no hay que hacerse ilusiones de que vayamos a conocer las cosas en sí. Las sensaciones son figuras de los estímulos nerviosos. Y el tránsito entre las distintas fases se debe al impulso formador de metáforas, que constituye un impulso primordial y originario. Por consiguiente, para Nietzsche, se da ya movimiento metafórico en el tránsito desde el estímulo nervioso a la sensación y de la sensación al sonido. En consecuencia, todas las palabras tienen radicalmente un origen metafórico: el lenguaje es de raíz metafórico.

En la línea humboldtiana, tanto Gerber como Nietzsche están interesados por una perspectiva genética y por el lenguaje en vivo,

por la *enérgeia*, no por el mero producto final, que es más bien ya un cadáver lingüístico. Lo que les interesa es el dinamismo vital del lenguaje: el lenguaje como creación inconsciente a través de los tropos originarios.

Pues, si “el lenguaje es el órgano formador del pensamiento” (Humboldt) y el lenguaje es tropológico (principalmente metaforizador), pensar será también “tropologizar”, es decir, poetizar. La figuratividad originaria del lenguaje (su metaforicidad), la actividad originaria del espíritu —en términos humboldtianos—, constituye la fuerza creativa de la poetización. Y precisamente, según Simon, a partir de este impulso y de la fuerza de los signos emerge la libertad, pues ésta se encuentra a partir del dinamismo sígnico (en el corazón del lenguaje), cuya raíz última está en el cuerpo. Y es que la comprensión de los signos reposa sobre la capacidad de imaginar, sobre la fuerza imaginativa (*Einbildungskraft*). La libertad (en el orden del entender signos) es cosa de la fuerza de imaginar. “La libertad no es un hecho ‘ontológico’ sino semiótico”, se ha llegado a afirmar en esta línea de pensamiento⁶⁰.

Por consiguiente, inspirándose en Gerber, Nietzsche insiste en el carácter originario del lenguaje como figura y tropo. Desde esta perspectiva genética, que descubre la fuerza creativa ínsita en la vida del lenguaje, critica la filosofía tradicional, porque se ha dejado seducir por la substantivación del lenguaje, como si a su través fuéramos capaces de expresar la verdadera estructura de la realidad. La filosofía tradicional parece haber olvidado que sus categorías también son figuras y tropos. De ahí que ya Gerber afirmara rotundamente: “El pensamiento *puro* es una quimera, como lo sería un *lenguaje puro*”⁶¹.

La indisoluble relación entre pensamiento y lenguaje, que tan persistentemente fue estudiada en esta tradición humboldtiana, a la que pertenece Gerber, permite dar un gran paso, del que Nietzsche se aprovechará para perfilar su criticismo. Si con Lange ya había logrado avanzar hacia el criticismo “fisiológico” (a partir de “nuestra organi-

60. Vid. J. SIMON, *Philosophie des Zeichens* cit., cap. 42 e “Introducción” de A. Agud a la edición española (Gredos, Madrid, 1998).

61. G. GERBER, *Die Sprache als Kunst* (Berlín, 1885, 2. Aufl., R. Gaertners) Bd. I, 244.

zación”), la aportación de Gerber es el eslabón por el que Nietzsche conecta con la filosofía del lenguaje más genuinamente humboldtiana; lo cual tuvo enormes repercusiones, no sólo en la propia concepción del lenguaje, sino también en el conjunto de su filosofía.

Así pues, sin exageración alguna, puede decirse que Nietzsche encuentra en Gerber lo que le faltaba todavía en el modelo criticista de Lange, porque —como dice el propio Gerber— “lo que Kant empezó a investigar como ‘*Crítica de la razón pura*’, hay que proseguirlo como crítica de la razón impura [...] como crítica del lenguaje”⁶².

Si, ya para Nietzsche, en el fondo *pensar es poetizar*⁶³, la nueva crítica de la razón consistirá en una crítica de la razón poetizadora, como concreción de la transformación del criticismo de la razón pura (lógica) en proto-hermenéutica de un pensar experiencial, que se nutre de la fuerza poética y de la fantasía. La capacidad creativa, el impulso metaforizador del “animal fantástico”, mueve a desarrollar las fuerzas ínsitas en el dinamismo lingüístico a través de todas las configuraciones del espíritu y de la cultura (en la ciencia, la técnica, la religión, la metafísica y el mito)⁶⁴.

b) *Perspectivismo e imaginación poética*

Nietzsche remite la proyección perspectivista del mundo a la imaginación poética. Por eso, la perspectiva del mundo es comparable con la creación poética (*Dichtung*), en la medida en que no presenta una verdad objetiva, sino verdad-sentido. Una perspectiva, cuya fuerza interpretadora abre un espacio libre de sentido para pensar y actuar, tal vez “hacia nuevos mares”.

La libertad perspectivista, expresada ya en el “giro copernicano” kantiano (que constituye para muchos una versión canó-

62. *Ibidem*. Ya Feuerbach quiso ponerle a *La esencia del cristianismo* (1841) el título “*Crítica de la razón impura*”. Vid. M. CABADA, *Feuerbach y Kant* (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1980).

63. Vid. M. DJURIC, *Denken und Dichten in ‘Zarathustra’*, en M. DJURIC y J. SIMON (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche* (Königshausen and Neumann, Würzburg, 1986) 75-100.

64. Vid. J. CONILL, *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991).

nica de la libertad propia del hombre moderno), es radicalizada en Nietzsche mediante la recuperación del “cuerpo” (frente al triunfo de la “conciencia” en la época moderna), ya que tiene la ventaja de incorporar las capacidades sensibles para crear sentido. Y es que en su perspectivismo se descubre otra filosofía del sentido, la que posibilita la capacidad creadora a partir de la razón corporal.

La gran razón del cuerpo, capaz de una justificación filosófico-poética de la existencia, consiste en una ampliación experiencial de la razón pura a partir de la imaginación poética y la perspectividad como creación, que está enraizada en el cuerpo y su vitalidad dionisiaca, y que nos abre a una peculiar hermenéutica del sentido.

A partir del criticismo nietzscheano —convertido en protohermenéutica— se descubre una nueva forma de pensamiento, cuya plasmación privilegiada es la obra *Así habló Zaratustra*. En ella encontramos una peculiar síntesis de pensar y poetizar, en un lenguaje poético (*Dichtung*) con elementos rítmico-metafóricos y mediaciones simbólicas: pensar poetizando y poetizar pensando⁶⁵.

Aquí el pensamiento está acuñado como creación poética, en la que se han borrado los límites entre pensar y poetizar, debido a la “esencia poetizante de la razón” (de la que más tarde tanto se ha aprovechado, por ejemplo, Heidegger). La exposición del *Zaratustra* surge de la unidad originaria de poetizar y pensar; por eso allí las conexiones que se ofrecen no son de fundamentación lógica, sino que configuran otra forma de “dar razón”. He aquí otro tipo de pensamiento basado en una forma de unidad poética y simbólica.

Nietzsche da prioridad al poetizar sobre el pensar, cree en la fuerza originaria del poetizar y considera el poetizar como el lugar de nacimiento de todo pensar. Hay notas donde Nietzsche alude claramente al carácter poetizante de la razón y a la prioridad del poetizar sobre el pensar, porque “antes de que se haya ‘pensado’, tiene que haberse *poetizado* [*gedichtet*], el sentido formador es más originario que el ‘pensante’”⁶⁶.

65. Vid. M. DJURIC, *Denken und Dichten in ‘Zarathustra’* cit.

66. KSA 11, 40 [17], 636; KSA 12, 10 [159], 550. Vid. también 40 [15]; 40 [33]; 40 [7]; 40 [13].

Y ¿a qué se debe la primacía nietzscheana del poetizar sobre el pensar? A que el pensamiento está enraizado en el poetizar, tiene origen poético. “Poetizar” significa “imaginar”, “idear”, “inventar”, es decir, crear con libertad. Por tanto, el poetizar es más originario y potente que cualquier pensamiento, como queda patente en la figura del “animal fantástico”, que comparten Nietzsche y Ortega y Gasset. He ahí un camino para abrirse por vía nietzscheana más allá de la ontología⁶⁷.

6. FILOSOFÍA DE LA CORPORALIDAD

Las reflexiones sobre la corporalidad, a partir de la filosofía nietzscheana del cuerpo, en confrontación con algunas de las actuales tendencias predominantes de la “neurofilosofía” son de especial interés para el desarrollo de la filosofía contemporánea. La corporalidad es la dimensión precognitiva que hace posible el conocimiento y la acción, pero no ha de entenderse de un modo puramente naturalista y biologicista, por tanto, no puede reducirse al cerebro o al sistema nervioso⁶⁸.

En este contexto, un asunto importante para la filosofía y las neurociencias es el de la naturaleza de la conciencia: si los estados mentales conscientes pueden reducirse a estados físicos. Por su parte, Abel quiere situar su filosofía del signo y de la interpretación más allá de la dicotomía de materialismo y mentalismo, recurriendo a lo que denomina el “principio del continuo” y a un “modelo procesual”, para comprender las actividades del espíritu humano (de la mente humana)⁶⁹, incluso los “impulsos” como actividades inteligentes.

Pero el paso que considero decisivo en esta línea de pensamiento es el que va de una filosofía centrada en la conciencia (y la

67. Vid. J. SIMON, *Philosophie des Zeichens* cit., cap. 29; J. ORTEGA Y GASSET, *El mito del hombre allende la técnica*, O.C., VI (Taurus, Madrid, 2006) 811-817; *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*, O.C., IX (Taurus, Madrid, 2009) lecciones X y XI.

68. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 30.

69. *Ibidem*, 37-38.

autoconciencia) a una filosofía de la corporalidad, de orientación nietzscheana, que permite superar incluso las indudables aportaciones de la fenomenología y de la neurofilosofía contemporánea. Por un lado, porque hay que rebasar la intencionalidad fenomenológica hasta llegar a un nivel más fundamental, como es el de los procesos corporales de carácter sónico e interpretativo; y, por otro, porque hay que superar las versiones reduccionistas de la neurofilosofía, mediante una “renaturalización” del hombre inspirada en Nietzsche, que conduce hasta una noción del cuerpo humano en la que se descubre la radical función poetizadora (creativa) del animal fantástico.

La inspiración nietzscheana en estas cuestiones es muy oportuna y de suma actualidad, porque en su forma de pensamiento no se encuentra una eliminación de la conciencia ni una reducción de la misma a estados o procesos físicos. Según Abel, Nietzsche pertenece al círculo de los “realistas de la conciencia”⁷⁰. Apoyándose en la concepción nietzscheana del cuerpo, Abel no acepta ni un materialismo monista o fisicalismo, ni un dualismo mentalista, porque, a su juicio, ambas tesis fracasan a la hora de explicar el enigma de la conciencia.

Más allá del dualismo y del monismo, más allá del mentalismo y del materialismo fisicalista, Abel propone entender la realidad como un “continuo” desde lo inorgánico a través de lo orgánico hasta la conciencia y las actividades mentales. En este proceso el hombre no sólo es un individuo, sino “la totalidad orgánica que continúa viviendo en una determinada línea”⁷¹; y ya todo “el proceso orgánico presupone un permanente interpretar”, porque “la voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación”⁷².

Esta interpretación, como forma de la voluntad de poder, existe de manera procesual y afectiva, es decir, como “proceso”, “devenir”

70. G. ABEL, *Bewusstsein–Sprache–Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes*, “Nietzsche-Studien” 30 (2001) 1-43; *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 211.

71. KSA 12, 7 [2], 251.

72. KSA 12, 2 [148], 139-140.

y “afecto”, pero no de manera entificada como un “ser”⁷³. Nietzsche resalta el carácter procesual y ejecutivo (*Vollzugs-Charakter*) de los procesos de la organización corporal, a los que considera asimismo inteligentes y los interpreta con el modelo de una organización funcional⁷⁴.

Esta concepción nietzscheana de la corporalidad humana como organización funcional permite comprender que el “sí-mismo” (*Selbst*) del cuerpo humano pueda influir en los procesos del organismo y que puedan incorporarse determinados pensamientos. Así, por ejemplo, el hombre tiene incorporadas orgánicamente determinadas estimaciones de valor y diversas actividades inteligentes. Según Nietzsche, se trataría de “retraducir el hombre a la naturaleza”⁷⁵. Pero esta renaturalización no es reduccionista, como la del naturalismo fisicalista, sino que mantiene y destaca las actividades mentales e inteligentes ya en el ámbito de lo orgánico. Con lo cual se produce a la vez, según Abel, no sólo una “naturalización” de la mente, sino también una cierta “cuasi-espiritualización” de la naturaleza⁷⁶. Por consiguiente, cabe aprovechar el pensamiento nietzscheano para proponer un programa no reduccionista de la conciencia⁷⁷, la mente, la subjetividad y la intencionalidad, que le distingue de los actuales programas que pretenden reducir la realidad humana entera a lo natural y convertirla en objeto de las ciencias empíricas.

A fin de no caer en el reduccionismo temático (a lo natural), ni metodológico (a las ciencias empíricas), hay que reforzar el aspecto filosófico, incluso en el caso de que se quiera llevar a cabo una “neurofilosofía” satisfactoriamente unificada de la conciencia, de la mente y del organismo, es decir, una auténtica neurofilosofía crítica⁷⁸. Porque del desarrollo de una actitud crítica radical forma

73. KSA 12, 2 [151], 140; KSA 11, 36 [22], 560.

74. Vid. G. ABEL, *Nietzsche* cit., 110-129; W. MÜLLER-LAUTER, *Über Werden und Wille zur Macht* (Gruyter, Berlin, 1999) 97-140.

75. F. NIETZSCHE, JGB § 230.

76. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 216.

77. J. SIMON, *Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff* cit.

78. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 262; X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* (Alianza, Madrid, 1986) y *Inteligencia sentiente* (Alianza, Madrid, 1980); A. CORTINA, *Neu-*

parte la filosofía del cuerpo humano, que rebasando la dimensión de la conciencia y del lenguaje llega hasta los estratos más profundos de la organización corporal, ya que ésta es un “fenómeno más rico”⁷⁹.

Por tanto, la filosofía del cuerpo lo que hace es radicalizar la filosofía crítica de la conciencia y del lenguaje hasta un criticismo desde el cuerpo. Porque quizá, según Nietzsche, de lo que se trata en el desarrollo entero del espíritu es del cuerpo, de la historia en la que se vuelve perceptible que se forma un cuerpo superior⁸⁰. Pero se trata de la formación de un cuerpo entero, no sólo del cerebro, por importante que éste sea. La mente (o el espíritu) habría que entenderla entonces como “lenguaje sígnico del cuerpo”⁸¹. En la organización y dinamismo del cuerpo, de la conciencia y de la mente (espíritu), según Nietzsche, “se expresa en signos algo de nuestro estado global”⁸². Por tanto, más que de neurofilosofía, se trataría de una filosofía del cuerpo, en la que estaría debidamente incorporada también la vertiente neurofilosófica.

En esta filosofía de la corporalidad, entendida como organización funcional, que trasciende el reduccionismo fisicalista-biológico, también en su versión neurobiológica, se entienden los procesos de lo orgánico como procesos sígnicos e interpretativos (las funciones sígnicas como funciones interpretativas), y se da el paso decisivo a la comprensión de lo que Nietzsche denomina la “gran razón” del cuerpo humano⁸³. Este tránsito se produce mediante un “retroceso o regreso hacia sí mismo”, es decir, abriéndose a las propias “condiciones”, las que se descubren en el “sí-mismo del cuerpo humano” o “sí-mismo corporal”⁸⁴, que, como hemos visto, no ha de

roética y neuropolítica (Tecnos, Madrid, 2011); A. CORTINA (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica* (Comares, Granada, 2012).

79. KSA 11, 40 [15], 634-635.

80. KSA 10, 24 [16], 653-656; 16 [21], 506.

81. KSA 10, 7 [126], 284-285.

82. KSA 11, 38 [1], 596.

83. Vid. G. ABEL, *Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib*, en M. DJURIC (Hrsg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie* (Königshausen und Neumann, Würzburg, 1990) 10-130.

84. G. ABEL, *Zeichen der Wirklichkeit* cit., 260.

entenderse conforme a ningún naturalismo o biologicismo reduccionista, sino que nos abre a una amplia problemática interdisciplinaria en la que entran en juego las ciencias y la filosofía⁸⁵.

La línea expuesta de una filosofía del signo y de la interpretación, inspirada en el pensamiento de Nietzsche, puede alimentar una hermenéutica crítica radical, a diferencia de la línea hermenéutica oficial o convencional, que ha estado ligada a la transformación interna de la fenomenología, a partir de Husserl, Heidegger y Gadamer. Por una parte, en la hermenéutica más cercana a la orientación nietzscheana aquí expuesta cabe desarrollar una nueva versión de la “hermenéutica de la facticidad”, que supera tanto el idealismo (incluso el fenomenológico) como el positivismo cientificista⁸⁶, aun estando ligada al desarrollo de las ciencias (por tanto, sin inmunizarse frente a ellas). Pero, por otra, la genealogía hermenéutica rebasa tanto el orden de la conciencia (incluso la conciencia de la historia efectual, típica de la hermenéutica gadameriana, y la lingüístico-comunicativa de la hermenéutica apeliiana y habermasiana) como la experiencia del ser (en las versiones ontológicas de la hermenéutica), conduciéndonos a una experiencia más radical, como la del cuerpo viviente (*Leib*), en la que se descubren unas vivencias y unas apreciaciones de valor, que constituyen las instancias interpretativas ineludibles para discernir con sentido crítico lo que se nos ofrece, ingeniárnoslas inventando un mundo nuevo y elegir en la vida con criterio firme, sin caer en el relativismo.

Ahora bien, el nivel más profundo de los dinamismos sígnicos e interpretativos, que también la genealogía nietzscheana puso de manifiesto, se encuentra en la *poetización* radical de los signos a partir de las actividades inteligentes del cuerpo. Pero en el enfoque genealógico nietzscheano no sólo se tiene en cuenta la actividad neuronal, como en las actuales neurociencias, sino que se propone una filosofía del cuerpo, que es más integral que las propuestas estandarizadas de la neurofilosofía contemporánea. Y tal filosofía del cuerpo hay que

85. Vid. P. LAÍN, *El cuerpo humano* (Espasa-Calpe, Madrid, 1989).

86. Vid. J. CONILL, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* (Tecnos, Madrid, 2006).

comprenderla en relación con la figura del “animal fantástico”, cuya imaginación y fantasía es la base de la poetización radical de toda la vida humana⁸⁷.

87. Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO de la Generalidad Valenciana.

