

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

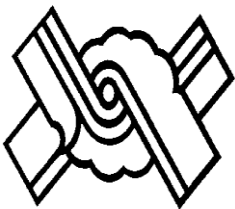
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

UNA LECTURA HERMENÉUTICO-ANALÓGICA DE LA METAFORICIDAD EN EL LENGUAJE DE
NIETZSCHE

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN FILOSOFÍA
PRESENTA

REMEDIOS ÁLVAREZ SANTOS



DIRECTOR DE TESIS.
DR. RAÚL ALCALÁ CAMPOS

México, D. F.

Junio 2009.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Ruth Santos Tiburcio su inconmensurable amor; así como su apoyo y respeto hacia cada una de mis ideas y metas.

Agradezco a Edgar Huerta Aguilar su amor y su cálida presencia: Impulso y luz en el abismo.

A la Universidad Nacional Autónoma de México: dadora de orgullo en mi raza y espíritu.

A mis otras conciencias que siempre "están ahí" cuando mi espíritu necesita tierra firme: Edgar, Bety, Omar, Sergio.

A Mauricio Beuchot por su amistad y apoyo en mis proyectos profesionales.

A Paulina Rivero por aceptar ser guía y amiga en este gratificante camino.

A Raúl Alcalá por su inagotable apoyo y paciencia; así como por su amistad: Bálsamo en momentos intrincados.

Para Ruth Santos y Edgar Huerta:
Fusión en mi impropio horizonte

ÍNDICE

1. Introducción	1
2. El lenguaje como retórica en Nietzsche.....	7
2.1. La noción de verdad y la relación lenguaje-realidad.....	9
2.2. La retórica como esencia del lenguaje.....	15
2.3. El concepto de retórica en Nietzsche.....	19
3. Tropo y <i>logos</i> : Armonía de los contrarios en Nietzsche.....	23
3.1. Relación entre dos impulsos originarios: Apolo y Dioniso.....	26
3.2. Otros elementos antitéticos en el pensamiento de Nietzsche.....	27
3.3. Tropo y <i>logos</i> : Lenguaje figurativo y lenguaje conceptual.....	32
4. Nietzsche: Entre la oralidad del poeta y la escritura del filósofo.....	41
4.1. Oralidad y devenir. Escritura y ser.....	44
4.2. La oralidad como sonoridad y la escritura como forma visual.....	47
4.3. Oralidad y memoria. Escritura y argumentación.....	48
4.4. Concepto y verdad: Origen de la terminología moral.....	50
4.5. Acción y reflexión en Nietzsche.....	53
5. Nietzsche y la metáfora.....	58
5.1. La metáfora y su función transgresora de sentidos.....	60
5.2. La retórica en Aristóteles y en Nietzsche.....	65
5.3. Cuerpo y metaforización.....	69
5.4. El concepto como metáfora gastada.....	74
6. Nietzsche. Retórica de la filosofía.....	79
6.1. Lenguaje y pensamiento: Esferas simbólicas de la voluntad.....	81
6.2. El habla: Expresión de estímulo, imagen y sonido.....	87
6.3. Nietzsche y el giro tropológico.....	91
7. Historia de la hermenéutica analógica.....	100
7.1. Hermenéutica ontológica en Heidegger.....	103
7.2. Hermenéutica filosófica en Gadamer.....	106
7.3. La hermenéutica tensional en Ricoeur.....	112
7.4. Beuchot y la hermenéutica analógica.....	120
8. El lenguaje como retórica en la hermenéutica analógica.....	131
8.1. Tensión entre opuestos en Nietzsche y en Beuchot.....	134
8.2. La retórica como medio de expresión en el pensamiento filosófico de Nietzsche y en la propuesta hermenéutica de Beuchot.....	140
9. Conclusiones.....	154
10. Bibliografía.....	157

1. INTRODUCCIÓN

Acercarse a la filosofía hermenéutica es una tarea que requiere, entre otras cosas, adentrarnos en mundos tan diversos como interesantes. A lo largo de esta investigación, hemos vertido nuestra atención principalmente en dos de esos mundos. Por un lado, en la filosofía del lenguaje de Friedrich Nietzsche y, por el otro, en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Esto, con la intención de mostrar los paralelismos que hemos encontrado en las propuestas filosóficas de estos autores. La influencia de Nietzsche en el desarrollo de la hermenéutica es algo innegable. Y mucho es lo que se debe a este pensador no sólo en cuanto a la hermenéutica se refiere, sino en muchas otras esferas, como lo es la antropología filosófica, la semiótica, la psicología, la ética y la estética. Lo que Nietzsche dice no puede ser obviado, aunque se pueda estar o no de acuerdo con él. Es por ello que se podría afirmar que sus textos han sido y son uno de los más interpretados. Y como toda interpretación, algunas son plausible, pero muchas otras poco afortunadas. Es común encontrarse con posturas del todo arbitrarias en torno a este enigmático pensador. Y justo quizá en ese rasgo enigmático, tan inherente a él mismo es donde habría que centrarnos para evitar incorrectas lecturas de su filosofía. De acuerdo con ello, sostenemos que al acercamiento a Nietzsche, en ningún modo hay que hacerlo desde un sentido literal, sino desde lo figurativo y lo simbólico y, por lo tanto, tratar de entenderlo a partir de su polisemia.

Al adentrarnos en la hermenéutica analógica nos percatamos de que podía ser una vía plausible para interpretar al propio Nietzsche, pues independientemente

de las semejanzas encontradas en ambos autores, la hermenéutica analógica en sí misma se presenta como un modelo de interpretación fronético, cuyo objetivo es evitar en lo posible los radicalismos. Así pues, nos planteamos la pregunta acerca de cómo interpretar a Nietzsche tratando de no incurrir en las constantes arbitrariedades a las cuales se ve sometido su pensamiento. Con frecuencia se habla de Nietzsche como puramente dionisiaco o como estrictamente apolíneo. Consideramos que ello da muestra de visiones parciales que se alejan de lo que Nietzsche plasma en sus textos, donde podemos percibir uniones o conjunciones y no disyunciones entre elementos contrarios. Es cierto que hay predominio de algún elemento, pero nunca exclusión. De no ser así, el arte y la vida misma no serían posibles. Una aproximación analógica al pensamiento de Nietzsche nos otorga un prisma prudencial para escucharlo como un conjunto de fragmentos que se unen en una especie de armónica danza, aunque previendo la inevitable y necesaria fuerza de la tensión, del conflicto.

En este estudio, hemos tomado como punto de partida la tesis de Nietzsche en torno a que el lenguaje es retórica, lo cual viene a trastocar toda una tradición marcadamente cientificista, donde se deposita toda la fe en la razón como la encargada de legitimar la verdad, misma que tiene un fundamento referencialista. Nietzsche, habrá de considerar a esta tradición no como dadora de verdad, sino como cuna de la decadencia, del nihilismo, de la violencia, el rencor, la venganza, es decir, de la "gran enfermedad". Así pues, este filósofo, quien a lo largo de casi toda su vida se ve inmerso en la vorágine de una guerra interna, no duda en concebir el mundo desde su propia fisiología: vaivén de salud y enfermedad. A

partir de ello, Nietzsche hablará de su "doble visión", esa que le permite vislumbrar matices en su propia realidad.

Consideramos que esta doble visión impregna toda su perspectiva, y lo lleva a ver el universo como un componente de elementos antitéticos que se tocan para lograr, aunque sea por breves instantes, equilibrio y armonía. En torno a este punto, es importante resaltar la influencia que tienen en Nietzsche tanto los pitagóricos como Heráclito. Incluso, podemos decir que el aprecio de Nietzsche hacia este último se mantiene a lo largo de toda su vida. La oscuridad, el enigma, la manera en la que Heráclito logra unir elementos contrarios serán hilos conductores dentro del pensamiento filosófico del propio Nietzsche. A su vez, de los pitagóricos retoma la idea de la armonía y la de equilibrio, mismas que devienen de la noción de proporción, es decir, de la analogía. Dicha noción surge a partir de que los pitagóricos perciben la inconmensurabilidad de la diagonal, por lo cual sólo queda la proporción.

Por su parte, Beuchot en su búsqueda por encontrar una vía alterna a la univocidad y la equivocidad en el campo de la hermenéutica, encuentra la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, la cual se compone de opuestos que en constante tensión logran tocarse. Es así como se da a la tarea de elaborar una propuesta llamada hermenéutica analógica, misma que procura evitar los radicalismos en cuanto a lo que compete a la hermenéutica.

A partir de estos paralelismos es como alcanzamos a ver que se podrían acercar ambos filósofos, pues en ellos se percibe una tendencia hacia la inclusión de elementos contrarios, logrando con ello construir siempre algo nuevo. Sus

posturas son constantes búsqueda hacia la innovación. Y aquí es donde vemos otro paralelismo entre Nietzsche y Beuchot: la heurística como metodología. Ésta es la que le permite no instalarse en el *confort* de lo descubierto, sino más bien propender hacia el redescubrimiento. La heurística se nutre de hallazgos siempre provisionales o, si se prefiere de hipótesis, que se presentan sin pretensión de hegemonizar, pues ello equivaldría a poner fin a la tensión, al devenir.

En este sentido, se podría decir que para ambos autores la antítesis, el choque de elementos es lo que da vida y pulsión a sus ideas. Lo uno y lo diverso, ser y devenir, placer y dolor, vida y muerte, razón y emoción, entre otros muchos opuestos, cohabitan en una tensión necesaria que hace posible la vida misma. En los dos filósofos estudiados, el lenguaje es el eje que los mueve a encontrar respuestas en lo que ellos perciben como problemas filosóficos. Y en ambos la retórica será en mucho la vía de expresión de sus ideas, pues ven en ella una manera de regresar a la filosofía al campo de lo que nos gustaría llamar "lo impropioamente humano", donde se pueda revivir la imagen, como fruto de los estímulos, del olvido al que ha estado sujeta por la voluntad de razón. Es así como se puede entender por qué, tanto para Nietzsche como para Beuchot, la metáfora ocupa un lugar importante dentro de sus concepciones, aunque cabe decir que también la metonimia como la contraparte de aquélla. Y es que, como se mostrará en esta investigación, para Nietzsche el lenguaje conceptual (metonímico), empleado por la ciencia es necesario en tanto que nos permite comunicarnos, es decir, lejos de lo que comúnmente se piensa en cuanto a que Nietzsche está en contra de la ciencia, se establece que lo que él realmente critica no es a la ciencia

como tal, sino a su aspiración de poseer la verdad objetiva. Así pues, el lenguaje de la ciencia es metonímico, y su uso posee un valor pragmático y no un valor de verdad. Además, es de suma importancia no perder de vista que la metonimia es un tropo, por lo cual no hay inconsistencia en cuanto al uso del concepto para criticar al propio concepto.

La hermenéutica analógica de Beuchot, requiere de la intervención de la retórica para dar cuenta de lo que ella misma es. Él afirmará que el lenguaje es un compuesto de figuras retóricas, ocupando un lugar central dos de ellas: la metáfora y la metonimia. La hermenéutica requiere de la retórica para convencer al interlocutor de que la interpretación que se ha hecho es la correcta, sin embargo, aquí, al igual que en Nietzsche, no sólo se apela a la persuasión o seducción del receptor, pues ello hablaría de la posición meramente pasiva de éste, sino más bien se trata de un acto que involucra una dinámica justamente activa por parte de aquellos que intervengan en el ejercicio hermenéutico, donde la persuasión se lleve a cabo mediante una argumentación tópica o de lo verosímil. La analogía, por su parte, se ocupará de que la argumentación no violente con su imposición persuasiva, es decir, tratará de guardar el equilibrio, aunque no perenne, dentro de la misma interpretación: ni la pretendida, aunque inalcanzable objetividad, ni la fácilmente alcanzable subjetividad. Con ello, Beuchot intenta no restar importancia a lo que de metonimia hay en el lenguaje pero tampoco a su carga de metaforicidad, pues aunque en la analogía predomina esta última, necesita de su contraparte en este juego tensionante y si ello no fuese así, la analogía dejaría de

ser lo que ella es: proporción entre opuestos, es decir, si no existen los contrarios, entonces sobre qué elementos se tendría que guardar la proporción.

Nietzsche, encuentra que los problemas que han aquejado a la filosofía a lo largo de muchos siglos, se debe principalmente al lenguaje a través del cual aquélla se articula: el lenguaje conceptual. El concepto, visto desde el prisma de la metafísica, la lógica y la ciencia en general, es el garante de la verdad, pues él surge a raíz de la relación entre la palabra y el objeto; originando la ficción llamada "verdad". Nietzsche, como filósofo de la sospecha, detecta que ello más que hablar de verdad, encubre una mentira, debido a que las palabras y los conceptos no son más que tropos. Así pues, llega a la conclusión de que el lenguaje conceptual tiene su origen en la figura, en la imagen, por lo cual "el lenguaje es retórica". A partir de aquí, él sostiene que si el lenguaje es retórica su "función no será la de instruir, sino la persuadir".

Sin embargo, en este punto es importante señalar, que si bien es cierto que Nietzsche apela a la función persuasiva del lenguaje, también lo es el hecho de que no excluye la parte argumentativa inherente a la retórica, es decir, no es la *doxa* exenta de un aparato argumentativo, pues sabemos que para convencer es necesario argumentar. Así pues, no consideramos que la *doxa* sea entendida por Nietzsche en el sentido de los sofistas griegos, sino más bien guardando cierto paralelismo con la retórica aristotélica al emplear una argumentación, si no de lo verdadero, sí acerca de lo verosímil; o quizá empleando no una "lógica" racional, aunque sí razonable.

2. EL LENGUAJE COMO RETÓRICA EN NIETZSCHE

Una de las cuestiones que más preocuparon a Friedrich Nietzsche fue el tema del lenguaje, pues consideraba que los problemas de la filosofía giraban en torno a este tópico. Es de esta manera que nunca resultará fortuito abundar en dicha preocupación, debido a que es también a partir del lenguaje empleado por Nietzsche, en el que parece que deliberadamente oculta más de lo que dice, donde tendríamos que escudriñar para intentar desvelar el núcleo de su pensamiento filosófico. Su lenguaje es una especie de código críptico que se resiste a ser aprehendido; a ser absolutizado. Con ello, quizá se estaría llevando a cabo uno de los objetivos del filósofo alemán y al que nos gusta llamar: "el eterno juego del sentido". Consideramos que justamente por ello, es que Nietzsche tiene una vigencia avasallante en nuestros días. Un acercamiento a él es, en concomitancia, un distanciamiento. Este constante fluir de sentidos hace que escape de nuestras manos. Y en una dinámica profundamente hermenéutica, se podría decir que entre más nos separa la distancia temporal de su escritura más nos sumergimos en ella. ¿Qué hay en esa sintaxis que logra envolver todo a su paso? ¿Por qué nos habla de tantas maneras y al mismo tiempo calla de tantas maneras? ¿Por qué se ocupa de desenmascarar casi todo a su alrededor y él mismo es un maestro de las máscaras? En este escrito, trataremos de dar respuestas a dichas interrogantes, y al decir "respuestas" nos situamos en el campo de lo filosófico y de lo hermenéutico, donde la constante parece ser el perenne cuestionamiento y, su también perenne, multiplicidad de respuestas.

La estructura que habremos de seguir en esta investigación será, en primer lugar, abordar la dicotomía entre lo apolíneo y lo dionisiaco, con la intención de mostrar que estos dos principios tienen una gran significación dentro de la génesis del pensamiento de Nietzsche. Ambas fuerzas seguirán presente a lo largo de su producción, aunque ya no aparezcan bajo los nombres de estos dioses griegos. También abordaremos el pensamiento crítico de Nietzsche en torno a la cuestión de la verdad y la relación lenguaje-realidad, donde mostraremos que para este filósofo el problema del lenguaje representa una de sus mayores preocupaciones, pues es a través del lenguaje que la tradición racionalista ha impuesto principios y fundamentos que se consideran infranqueables e intocables, es decir, se han impuesto verdades absolutas que reducen toda la realidad, tratando con ello de aniquilar las diferencias para clasificar y jerarquizar todo a su alrededor. Para Nietzsche, la conservación de la especie es lo que mueve al hombre a tratar de simplificar la realidad.

En el segundo apartado, veremos cómo a través de este instinto de conservación, el hombre ha olvidado que el origen del lenguaje radica en la imaginación y no en la razón, por lo que el lenguaje es en su esencia metafórico y no conceptual. La metaforicidad del lenguaje ha sido olvidada y se establece entonces su conceptualidad. En el marco de esta ilusión es donde se gesta y se "desarrolla" la ciencia y la filosofía. También mostraremos el giro que toma el pensamiento de Nietzsche en este periodo (verano, 1873), en cuanto a que ya no será el tema de la música el núcleo de su cuestionamiento, sino que traslada toda su atención al tema del lenguaje como retórica, es decir, el lenguaje dejará de estar

vinculado con lo simbólico para ser ahora la persuasión y la elocuencia lo que lo constituya. El *lenguaje bello* es el resorte y núcleo de su pensamiento. Por esto mismo, como lo señala Nietzsche en los escritos sobre retórica, ésta no es sólo ornamento del lenguaje, sino su esencia misma. Lo realmente importante es hablar bellamente gracias a los tropos. Es aquí cuando Nietzsche asegura que las palabras son tropos y las oraciones figuras, siendo así el lenguaje retórico.

Finalmente, mostraremos en qué consiste el concepto de retórica para Nietzsche, dejando ver la influencia que tiene Aristóteles dentro del mismo. Aquí se analiza la tesis que sostiene Nietzsche en torno a la *doxa* y la *episteme*, donde afirma que con lo único que se cuenta es con la *doxa*, es decir, con señales de las cosas. Él considera que sólo se perciben impulsos, y en ningún modo esencias o arquetipos de las cosas. La retórica es lo que proporciona la fuerza y el poder al lenguaje, aunque no en lo veritativo, sino más bien en cuanto a lo verosímil aunado a lo estético. Los estudios sobre retórica que Nietzsche lleva a cabo, le darán los elementos necesarios para trastocar los fundamentos de la epistemología, de la metafísica y de la filosofía del lenguaje, ya que llegará a la conclusión de que todo lo que plantean aquéllas, al estar articuladas a través del lenguaje retórico, serán cuestiones de índole precisamente retóricas.

2.1. La noción de verdad y la relación lenguaje- realidad.

Nietzsche, como buen filólogo busca, a lo largo de la historia, el motivo por el cual se invirtió la posición del lenguaje, pasando de lo tropológico en su origen a lo lógico en la tradición occidental. Para él es muy importante saber en qué momento

el lenguaje se vio "corrompido" por la injerencia de lo conceptual usurpando así a lo figurativo. Para Nietzsche, el lenguaje emana de la imaginación y no de la razón, como se ha afirmado desde que la cuestión acerca de la verdad desempeña un lugar preeminente, es decir, desde el socratismo. De acuerdo con Nietzsche, ahí radica el principio de la decadencia cultural, pues es cuando se impone a la razón como medida de todas las cosas. Es durante ese periodo que se da muerte al instinto, al cuerpo, a la vida. Se construye el monumento de la razón ahogando a la imaginación y a la fantasía. Esta tesis resulta del todo relevante, pues para Nietzsche la fuente que da origen al lenguaje está justamente en la imaginación¹. Ahora bien, por qué el problema de la verdad va de la mano con el lenguaje en Nietzsche:

[...] se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira [...] ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?²

En esta idea está contenida gran parte de la crítica que el filósofo alemán hace a la supuesta relación simbiótica entre lenguaje y verdad, como si en la palabra estuviera contenida la cosa misma, la esencia de ésta. No hay ninguna relación de necesidad entre concepto y objeto, sino que es el sujeto el que atribuye e inventa dicha relación, sólo a partir de meros convencionalismos. Pero ¿qué es lo que impulsa al hombre a ir tras "la verdad?". La respuesta a ello la encuentra Nietzsche en el afán del hombre por unificar todo. El hombre gregario tiene la necesidad de ordenar todo a su alrededor, pues eso le proporciona seguridad. De tal manera que mantiene una lucha constante contra lo individual, contra lo

¹ Este punto será posteriormente abordado con mayor detalle.

² Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 20-21.

singular. A través de la simplificación conceptual pretende destruir lo diverso. Y es aquí cuando se impone la unidad del concepto a la diversidad de la metáfora: "Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación"³.

Se puede apreciar cómo para Nietzsche la cuestión del lenguaje nada tiene que ver con la cuestión de la verdad, al menos no en el sentido de la tradición racionalista, ya que lo que se considera como verdad no es más que una ficción:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; 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 troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal⁴.

De todo ello podríamos decir que para Nietzsche, la propensión hacia la verdad en el hombre es síntoma de su incapacidad para vivir -aunque sea por breves instantes, en el estado de embriaguez propio de lo dionisiaco. Y al hablar de instantes aludimos a que vivir perpetuamente en la experiencia dionisiaca llevaría al hombre a la total locura-. El caos le produce temor, incertidumbre y ante eso se siente tan pequeño e insignificante que busca desesperadamente acallar la voz del instinto para escuchar sólo la de la razón: ese escudo autoconstruido para disimular su debilidad ante la grandeza de la naturaleza que se resiste a ser domada.

Ahora bien, retomando la tesis de Nietzsche en torno a que el lenguaje tiene su origen en la imaginación, trataremos de mostrar de qué manera llega a ella. Para esto, es importante destacar que en su primera gran obra *El nacimiento de la*

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

tragedia, Nietzsche mantiene un vínculo muy estrecho con la música, en particular con la de Wagner, por lo cual sostiene que el arte, encarnado en la música, es la forma en la que se justifica la existencia del mundo. El arte parece ser lo que constituye uno de los núcleos de su pensamiento filosófico. En la actividad artística yace precisamente su metafísica, sólo que la va a depurar de su carga moral y religiosa para permearla de estética. Se trata pues, de una metafísica "invertida" donde "la cuestión del ser queda recubierta por la cuestión del valor"⁵. La vida es aquí el valor supremo, el principio originario, por lo cual para Nietzsche ser y valor se identifican, ya que la vida es la fuente dadora de ser. Pero no hay que perder de vista que este filósofo interpreta la existencia desde el prisma de la estética. Y, aunque en un primer momento es la música, vinculada a la tragedia griega, la encargada de dar cuenta del ser, cuando rompe con la influencia de Wagner y Schopenhauer, dará un giro a dicha interpretación, pues ahora no será el arte como música el centro de su atención y el hilo conductor en su pensamiento, sino que ahora es el arte como retórica quien le sirva de sustento en sus planteamientos. Escudriñar en el lenguaje será la tarea que Nietzsche se imponga en este otro periodo de su actividad filosófica (verano, 1873). Él es un gran conocedor del lenguaje y, por lo mismo, en su estilo parece manipularlo a su antojo. Este filósofo logra conmocionar con palabras escritas y, más aún, llega a transformar la manera de ver el mundo en el lenguaje, con el lenguaje y por el lenguaje.

Sin embargo, podríamos decir que aunque en su conjunto sí hay cambios en los planteamientos de Nietzsche, las tesis vertidas en *El nacimiento de la tragedia*

⁵ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, p. 18.

siempre estarán presentes a lo largo de su producción, aun cuando sea para criticarlas; ejemplo de ello es el *Ensayo de autocrítica*, donde Nietzsche considera que aquella obra, al estar dedicada a Wagner e inspirada por su música junto con la filosofía de Schopenhauer, apuntaba a la decadencia y se alejaba de aquello por lo cual él pugnaba: la libertad del espíritu. La fascinación que esos dos personajes produjeron en él, será considerada como un error de su juventud.

En este momento, nos gustaría plantear una cuestión que nos suscita la propia postura de autocrítica en Nietzsche, con relación al origen etimológico de la palabra "traductor", ya que como sabemos, ésta procede de la misma raíz que la palabra "traidor". Ahora bien, Nietzsche no es un hombre de convicciones, pues éstas representan la muerte del pensamiento. Las convicciones se vuelven dogmas que aprisionan al propio espíritu y, por lo tanto, inhiben cualquier intento de destrucción y de reconstrucción. El mismo Nietzsche aseguraba que *el mejor enemigo de uno mismo tendría que ser uno mismo*, por lo cual la contradicción vendría a ser casi una constante en sus disertaciones. Traicionarse a uno mismo sería la idea de este filósofo alemán. Y esta misma idea, ¿no sería acaso la del verdadero hermeneuta? ¿El hermeneuta no es el traductor/traidor del texto que es él mismo? O, en otras palabras, un ser en constante apertura que no se posiciona en un sólo lugar (interpretación) pues eso da muerte precisamente a su actividad hermenéutica.

Nietzsche llevará a cabo la traducción/traición del ser a través del lenguaje depurado de su referencialidad, es decir, de aquello que a lo largo de la tradición se ha considerado como la relación necesaria y verdadera entre lenguaje y realidad. Es

aquí cuando asevera que el mundo de las esencias no es más que una invención de los hombres quienes en la lucha por la sobrevivencia se han olvidado de dicha invención, llegándola a considerar como "verdad absoluta":

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas [...] la enigmática x de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas⁶.

Pero ¿qué es lo que impulsó al hombre a inventar el mundo de las esencias?

Nietzsche afirma que la distinción entre fenómeno y cosa en sí, deviene de una insatisfacción o repulsión del hombre hacia el mundo sensible, por lo cual inventa un trasmundo, un "más allá" de los fenómenos⁷. Detrás de los fenómenos se encuentran los arquetipos o modelos de aquello que se percibe por los sentidos. El hastío por la vida es lo que provoca la necesidad de inventar un mundo verdadero que mitigue el sentimiento de dolor. Y para poder hablar de ese mundo verdadero es necesario un "lenguaje de lo verdadero": el lenguaje de la razón. Sin embargo, para Nietzsche esto no es más que la consecuencia del olvido, ya que el lenguaje tiene su origen en el instinto, en las profundidades del inconsciente; mas dichas profundidades no se refieren ya al aspecto simbólico de la música, sino al discurso mismo visto como arte. La retórica viene a ocupar el lugar que ocupaba la música. Ello se pone de manifiesto en su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito en 1873, donde afirma que la relación entre lenguaje y verdad

⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 23.

⁷ Fink, E., *op. cit.*, p. 18.

es producto del olvido por parte del hombre en cuanto a que las verdades son sólo un conjunto de metáforas y metonimias.

2.2. La retórica como esencia del lenguaje.

Al romper Nietzsche con la influencia de Schopenhauer y Wagner, dará un giro su pensamiento y estará convencido de que "no podía haber ningún lenguaje de la naturaleza (música), antes del lenguaje como arte (retórica), y que el lenguaje esencialmente y por su propia naturaleza es arte, es decir, retórica"⁸. Nietzsche, retoma la tesis de Gerber acerca de que el lenguaje se deriva del impulso artístico, por lo que es una obra de arte. Como vemos, el arte seguirá constituyendo una especie de principio ontológico en su pensamiento. Pero no ya la dicotomía entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Tampoco será en este periodo motivo de preocupación la dualidad entre lo verdadero y la apariencia. Ahora centrará toda su atención en lo estrictamente lingüístico, pues parece llegar a la conclusión de que es sólo desde este ámbito que podrá atacar a la tradición metafísica desde su raíz. Insistimos en que ya no se tratará de una metafísica del artista, como él mismo llama a su obra *El nacimiento de la tragedia*, sino de un asunto que compete más al terreno de la filosofía del lenguaje. Con esto no queremos decir que sus preocupaciones preliminares no correspondieran al orden de lo filosófico, pues ello sería del todo incorrecto, sino más bien que en ese momento quizá hablaba más la voz del

⁸ de Santiago Guervós, L. E., (ed.), "Introducción" en *Friedrich Nietzsche. Escritos sobre retórica*, p. 13. Este autor sostiene que en este periodo fue decisiva la lectura que Nietzsche hizo de R. Voklmann y Gustav Gerber. Ambos fueron fuentes de primera mano en la preparación de los cursos sobre retórica que impartió en 1872. De Gerber adopta las siguientes ideas fundamentales: El lenguaje como arte inconsciente; la formación del lenguaje depende de las imágenes; las palabras en su origen son tropos; el lenguaje es en su esencia metafórico; el lenguaje no describe la realidad.

filólogo que la del filósofo. De esta manera, Nietzsche se concentrará en temas como son la razón y el saber, dejando de lado aquello que había conformado la temática de su primera obra, donde la significación del lenguaje provenía de los sonidos encarnados en la música, por lo que en ésta radicaba el fundamento de toda significación. Pero ahora se desplaza del simbolismo de la música a la elocuencia del lenguaje, es decir, salta de la sonoridad del lenguaje a la belleza del lenguaje. Así, su preocupación se volcará hacia la persuasión propia del lenguaje como retórica.

Aquí Nietzsche sostiene que el lenguaje conceptual empleado por la ciencia y la filosofía en su afán por alcanzar la verdad y de describir la "realidad objetiva" no es más que un autoengaño, ya que el "mundo verdadero", como el hombre lo ha bautizado, no es más que una apariencia a través de la cual se ha movido la historia de la filosofía. De suerte que con lo único que se cuenta es con la *doxa*, ya que la retórica, tal como lo había señalado Platón, es opinión. La *doxa* es equivocista, mientras que la *episteme* en la tradición racionalista aspira siempre a lo unívoco. La intención de Nietzsche al retomar esta tesis, es la de dejar claro que tanto la epistemología como la metafísica han desvirtuado el lenguaje metafórico para concentrarse sólo en lo conceptual, olvidando que el concepto deviene del esplendor de la metáfora. Esta tesis tiene una gran relevancia pues, a partir de ella, se podría inferir que eso que el hombre racional considera como su mayor riqueza y que marca su "superioridad" entre las especies- la intelección y la abstracción- no es más que una consecuencia de lo realmente esencial al hombre: su actividad lúdica. Y una actividad de este tipo sólo puede ser articulada y expresada en un

lenguaje figurativo, en un lenguaje retórico, donde la metáfora, entre todos los tropos, será la de mayor preeminencia.

De acuerdo con lo antes mencionado, consideramos que para Nietzsche la metáfora vendría a constituir una especie de "principio universal" o esencia del ser. Este ser lúdico-metafórico es tan importante en su planteamiento, que en él ve el instrumento a través del cual atacar los "fundamentos sólidos" de la filosofía: "¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso"⁹. Pero este impulso nervioso lo estimulan precisamente las imágenes.

En esta medida no es de extrañar que el hombre, considerado desde antiguo en su determinación esencial como un "animal racional", se defina ahora como un "animal metafórico", en cuanto que la metáfora representa una especie fundamental del comportamiento humano. De ahí que Nietzsche considere la metáfora como algo más que un simple tropo retórico¹⁰.

Dar respuesta a la pregunta acerca del origen del lenguaje implica para Nietzsche poder "describir" y "justificar" la propia existencia humana. Dicho origen estará en el lenguaje inconsciente del cuerpo, en sus pulsiones instintivas. El cuerpo posee una fuerza y un poder para interpretar el mundo y el error de los filósofos es haber tratado de describir el mundo a través de un lenguaje conceptual, creyendo que esto se lograba con exactitud al identificar el lenguaje con cada objeto de la realidad. Este idealismo-realismo sólo ha aprisionado al hombre entre categorías, imperativos y conceptos. Es por ello que Nietzsche ve la necesidad de regresar al hombre a la vida, a lo instintivo, a lo inconsciente, tal como lo estaba en el periodo pre-socrático. La razón, el alma, el pensamiento conceptual, son modos de la pluralidad que impera en lo inconsciente del cuerpo, dejando de ser éste la "cárcel

⁹ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 21.

¹⁰ de Santiago Guervós, L. E., *op. cit.*, p. 33.

del alma", para erigirse ahora como "soberano". En este sentido, se puede decir que para que el hombre pueda ser un espíritu libre, y pueda crearse a sí mismo, será necesario desplazar el lenguaje conceptual por el lenguaje metafórico, pues el primero, lejos de emancipar la vida humana, la aprisiona, tratando con ello de aniquilar el ser vital por el ser racional. Así, el lenguaje está constituido por lo "impropio" y no por lo "propio". El concepto, vendría a ser para Nietzsche, una desafortunada invención del hombre gregario que socava su más genuina esencia: el instinto.

De acuerdo con Paul de Man¹¹, la visión perspectivista de Nietzsche parte precisamente de la capacidad de la metáfora para desfigurar aquello que el lenguaje conceptual considera como idéntico y que articula como un todo mediante la designación referencial. Partiendo de la observación pretenden llegar a la esencia de las cosas y el resultado de ello es la "simplificación de la realidad", misma que se objetiviza anulando las diferencias. Este perspectivismo se nutre precisamente de la diferencia, pues en un mundo uniforme quedaría invalidado.

Si el lenguaje es esencialmente retórico, entonces se sigue que tanto la epistemología como la filosofía, al articularse a través del lenguaje, dan cuenta precisamente de cuestiones retóricas. Todo lo que en ellas se plantea no es más que el conjunto de tropos, mismos que conforman al lenguaje:

De este modo, el modelo representacional del lenguaje es desplazado por un modelo retórico del mismo, y las cuestiones filosóficas se convierten en cuestiones retóricas. Todo queda reducido a la *figuración*, con lo cual se postula sin rodeos la soberanía de la retórica sobre la lógica, que quedará justificada mediante una concepción del lenguaje que subordina el concepto a la metáfora [...] *Todo es retórica*, porque todo es lenguaje. Es decir,

¹¹ De Man, P., *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, p. 129.

toda expresión lingüística es susceptible de ser reducida en sus elementos esenciales a su estructura retórica inherente¹².

Aquí cabría mencionar que mientras para Nietzsche el lenguaje es retórico y principalmente metafórico, para Paul Ricoeur vendría a ser lo contrario, pues aunque lo literal necesita lo figurativo para existir y viceversa, tal parece que él postula como lenguaje primario a lo literal, de donde precisamente nacerá el sentido metafórico, al ser éste un desplazamiento de aquél¹³.

2.3. El concepto de retórica en Nietzsche

En la concepción que Nietzsche tiene del lenguaje ahora no como algo sonoro ni simbólico, sino como algo retórico, es importante mencionar que retoma la definición aristotélica del término: "Retórica es la facultad de observar todos los posibles medios de persuasión sobre cada cosa [...] todo aquello que es posiblemente verosímil y convincente"¹⁴. La retórica es lo que da la fuerza al lenguaje. La palabra tiene poder gracias a su inherente capacidad para persuadir, para convencer. Y sólo se puede persuadir a través de la *doxa*, es decir, en un mundo matizado por la diversidad de imágenes, mismo que será percibido no por la unilateralidad de la *episteme* impuesta como verdad, sino por la perspectiva. Ello nos habla de un mundo cambiante que escapa a todo intento de fijación. El

¹² de Santiago Guervós, L. E., *op. cit.*, pp. 22-23.

¹³ Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación*. Como ha sido señalado, para Nietzsche el proceso lingüístico se da de manera inversa al de Ricoeur. Sobre esta idea se continuará abundando a lo largo de este estudio.

¹⁴ Nietzsche, F., "Descripción de la retórica antigua" en *Escritos sobre retórica*, p.85. La definición la toma de Aristóteles, quien dice: "Entendemos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer [...] parece que puede establecer teóricamente lo que es convincente en -por así decirlo- cualquier caso que se proponga, razón por la cual afirmamos que lo que a ella concierne como arte no se aplica sobre ningún género específico". Cf. Aristóteles, *Retórica*, Lb. I, 1355b, 25,30.

lenguaje, gracias a la retórica que es fuerza y poder, es concebida por Nietzsche como una especie de organismo en constante movimiento. El lenguaje transmite la fuerza de nuestras percepciones e impresiones:

El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama "retórica", es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: éste, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos (*Reize*): él no transmite sensaciones, sino copias de sensaciones. La sensación suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen¹⁵.

Nietzsche asegura que lo único que se capta son señales de las cosas, que al ser percibidas producen una excitación en nosotros. Es así como llega a la conclusión de que el lenguaje es retórico, pues sólo transmite una señal o una emoción y no una verdad. En este sentido, vemos cómo a partir de esta concepción del lenguaje, Nietzsche ahonda en cuestiones que competen a la filosofía del lenguaje, a la metafísica y a la epistemología. Al asegurar que el lenguaje es en "esencia" retórico, estará trastocando las nociones elementales y fundamentales de dichos campos, pues rompe con la idea de identidad entre lenguaje y realidad, en tanto que, según él, el lenguaje se origina a partir de sensaciones, impulsos, imágenes que son producidas no por las cosas sino por copias o señales de las cosas.

Por lo antes señalado, Nietzsche asegurará que todas las categorías que conforman la estructura de lo que se ha llamado conocimiento, como son el tiempo, el espacio y la causalidad son metáforas con las que podemos interpretar el mundo, mas nunca conocerlo en su esencia: "[...] entre dos esferas absolutamente

¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino a lo sumo, una conducta estética [...] un traducir balbuciente"¹⁶. Todos esos conceptos son en su origen y esencia tropos que se han olvidado que lo son. Y, como ya había sido mencionado, provienen del más cerrado antropomorfismo. Pero del prolongado uso de esas metáforas en ningún modo se tiene que garantizar la existencia de esencias y verdades, pues a lo sumo sólo dan cuenta de eso que Ricoeur ha llamado "metáforas muertas" y que Nietzsche, a su vez, llama "monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal".

Resulta relevante mencionar que la retórica se convierte en un principio del cual se deriva todo, ya que es a partir del lenguaje que se puede establecer la relación con los otros y con el mundo en general, y al ser la retórica su esencia, entonces ésta vendría a ser precisamente una especie de fundamento, aun cuando sea la idea de fundamento la que haya tratado de destruir a lo largo de su pensamiento. Mas en torno a ello, tendríamos que señalar que la tesis del lenguaje como retórica, fue propuesta por Nietzsche como algo que se resiste a cualquier intento de fijación, pues la retórica, como ya ha sido señalado, es en sí misma fuerza y poder por lo que no puede ser aprisionada; siendo así el lenguaje algo tan vital que escapa a la pretensión por parte del concepto, de darle muerte.

En Nietzsche, la imagen se impone a la razón, como el *tropo* al *logos*, ya que el lenguaje conceptual deviene de la intelección y ésta, a su vez, es sólo el producto de la más insulsa invención. Sin embargo, habría aquí que preguntarnos ¿Por qué

¹⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 30.

Nietzsche se niega a reconocer en *Sobre verdad y mentira* que quizá la metáfora necesita del concepto tanto como el concepto necesita de la metáfora? En todo momento él parece negar cualquier posibilidad de dependencia, aun cuando, como ya había sido mencionado, él utiliza tanto el lenguaje figurado como el conceptual en la exposición de sus ideas. Recurre a la poesía pero también al pensamiento en un paradójico antagonismo simbiótico. Quizá tendríamos simplemente que aceptar que así como comunicamos emociones también comunicamos pensamientos, pues ambos son partes inherentes de nuestro ser, por lo cual lejos de hablar de la preeminencia de alguno de ellos, tendríamos que considerar una mutua necesidad.

3. TROPO Y *LOGOS*: ARMONÍA DE LOS CONTRARIOS EN NIETZSCHE

A lo largo de su producción filosófica, Nietzsche centró mucho su atención en el ámbito del lenguaje, y ello no podía ser de otra manera debido a la enorme pasión que desde temprana edad lo inclinó hacia la escritura. Ésta llega a ser tan preeminente que se podría decir constituye la manifestación de su propio ser. Su mismidad se configura en la escritura por lo que ser y hacer se funden para dar cuenta de su propia vitalidad. A través de sus escritos es como Nietzsche parece obtener el sentido para justificar su propia existencia. Es por ello que al acercarnos a sus textos podemos vislumbrar algo o mucho de su interioridad, tal como si su propia vida fuera el papel sobre el cual la imprimiera. De suerte que podríamos afirmar, parafraseando a Sócrates, que para Nietzsche "una vida sin escritura no merecería ser vivida".

Consideramos, por lo anteriormente señalado, que una de las mejores maneras de aproximarnos al pensamiento filosófico de Nietzsche es justamente a través de su lenguaje y su escritura, pues en él "la filosofía se convierte en una obra de arte lingüística y en literatura, lo cual tiene como consecuencia que los pensamientos se esconden indisolublemente en su cuerpo lingüístico"¹⁷.

Sin embargo, aquí tendríamos que preguntarnos cómo logra Nietzsche conjugar pensamiento y lenguaje y a su vez cuidarse de que el puente que los una no sea el de la pura razón, pero tampoco el de la pura intuición. Quizá la respuesta radica en la enorme genialidad que posee Nietzsche para oscilar entre ambas

¹⁷ Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, p. 56.

vertientes, como si jugara un eterno juego entre reflexión y acción. Por tal motivo, la intención de este escrito es mostrar la manera en la que Nietzsche desarrolla su filosofía trazando líneas que convergen. Abordaremos, aunque quizá de manera somera, distintos periodos de su producción para ver en qué momento y de qué manera engarza elementos antagónicos, como por ejemplo, la relación que establece entre Dioniso y Apolo, entre civilización y cultura, entre filosofía y arte, entre la voluntad de poder y el eterno retorno, entre otras. Pero existe una relación sobre la que nos detendremos un poco más, nos referimos a la relación entre el lenguaje conceptual y el lenguaje figurativo o, dicho de otra manera, entre el *logos* y el tropo. La importancia que para nosotros tiene dicha relación, consiste en que es precisamente mediante ésta que Nietzsche logra construir su filosofía justo a través de la desconstrucción. Parece que se concentra en tender puentes entre contrarios que en aparente exclusión se tocan hasta difuminar los límites. Así, la unión de la conciencia y de la inconsciencia da origen a lo que nos gustaría llamar el "juego de los contrarios".

[...] ¿Cómo una cosa puede nacer de su contraria, por ejemplo: lo racional de lo irracional, lo vivo de lo muerto, la lógica del ilogismo, la contemplación desinteresada del querer cálido, el vivir para otra persona del egoísmo, la verdad del error? [...] Todo aquello de que tenemos necesidad, y que puede sernos dado por primera vez gracias al nivel actual de las ciencias particulares, es una "química" de las representaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como de todas esas emociones que sentimos en las grandes y pequeñas relaciones de la civilización y de la sociedad, aun en el aislamiento¹⁸.

Nietzsche sabe muy bien cómo provocar guerras y enseguida poner en armonía a los elementos antagónicos. Consideramos que en ello radica la fuerza de su pensamiento; mismo que expresa en un lenguaje que de igual manera vincula opuestos. Su estilo sería una fusión de lenguaje conceptual y lenguaje figurativo, es

¹⁸ Nietzsche, F., KSA, 2, 1.

decir, el lenguaje del filósofo y el lenguaje del artista. Quizá el poder que brota de cada una de sus palabras consiste en una danza constante entre la oposición y la conciliación y, más aún, pareciera que de la noción de lo diverso de Heráclito está construido, si no todo, sí gran parte del pensamiento de Nietzsche, pues aquél afirmaba que de los opuestos se daba la más perfecta armonía: "Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia [...] Son uniones: lo entero y lo no entero, lo acorde con lo disorde, lo consonante y lo disonante, del todo el uno y del uno el todo"¹⁹.

Es así como se gesta el pensamiento de Nietzsche, en la vorágine de la discordia. De esta idea se podría sostener que el filósofo alemán es un conciliador de contrarios, aunque a simple vista parezca que sólo fractura o disuelve, pues dentro de dicha fractura se da la unión. Su pensar es disorde con lo dicho por casi toda la tradición, sin embargo, ahí radica la "armonía" de su pensamiento. Evita colocarse de un lado de la tensión y parece danzar siempre en el cordón del límite, como uno de los personajes de Zarathustra, sólo que Nietzsche no cae al vacío²⁰. Por supuesto que la sola idea de este "eterno" danzar y oscilar en el límite nos puede resultar del todo agobiante, pero ¿acaso la vida misma para Nietzsche no era un experimento que en ocasiones podía resultar extenuante? Sí, aunque nunca hasta llegar al hartazgo, pues sumergirse en el abismo equivalía a vivir más fortalecido, siempre, claro está, que se lograra asimilar las verdades encontradas en ese viaje a la oscura profundidad:

¹⁹ *Parménides. Heráclito. Fragmentos*, pp. 198-199.

²⁰ Nos referimos al suceso narrado por Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, cuando en la Plaza Pública un titiritero camina por una cuerda tendida entre dos torres y cae al vacío perdiendo casi al instante la vida. Cf. *op. cit.*, pp. 42-44.

La imagen del hombre verdadero [...] deja atrás las mediocres costumbres heredadas de una civilización decadente para regresar por breves instantes al corazón de la naturaleza. Pero ese retorno implica un viaje al espacio interior del individuo, donde abandona su cotidianidad y se sumerge en su propio ser. Después de esta experiencia, si se logra superar la náusea de lo absurdo, se puede recuperar la cotidianidad de una manera más enriquecedora, con más elementos para elaborar creaciones sutiles, que enfrenten el fondo de la vida a través del delicado velo de una ilusión. Quien vive este tipo de experiencia hace en sí mismo la verdad, vive una experiencia de ella y elabora una ilusión que lo vincula directamente con esa verdad.²¹

3.1. Relación entre dos impulsos originarios: Apolo y Dioniso.

Ahora bien, retomando la relación entre los dos impulsos originarios representados por las figuras de Dioniso y Apolo, encontramos que a cada uno competen funciones distintas dentro de la tragedia, pues mientras "las pasiones y la música son dionisiacas, el lenguaje y la dialéctica en el escenario son apolíneos"²². Es así como podemos ver que a partir de esta pareja de opuestos, Nietzsche nos revela un pensamiento dicotómico cuya unión es posible gracias a un principio originario que sería la propia vida, pues ella misma se encarga de unir y disolver. Él es consciente de que el ser humano no puede fijarse en la embriaguez dionisiaca, pero tampoco en la medida apolínea, debido a que ello significaría la muerte de uno de los impulsos y entonces se estaría postulando una sola realidad.

Es relevante señalar la importancia que tiene la noción del devenir heraclítico en Nietzsche, con lo cual se opone a establecer principios fijos, aun cuando sabemos que el mismo Heráclito concebía como fundamento de todo al *logos*. Para Nietzsche, si es que se pudiera hablar de un fundamento, éste sería la vida pero, como en una especie de paradoja, la vida es en sí misma cambio y, como tal, escapa a todo intento de fijación. Ella es movimiento y eterno devenir.

²¹ Rivera, W. P., *Nietzsche. Verdad e ilusión*, p. 98.

²² Safranski, R., *op. cit.*, p. 67.

Lo que en esta terrible constelación de las cosas quiere vivir, es decir, lo que tiene que vivir, es en el fondo de su ser reflejo del sufrimiento y de la contradicción originaria, y tiene por tanto que darse a nuestros ojos [...] como avidez insaciable por existir y eterno contradecirse en la forma del tiempo, esto es, como *devenir*. Cada instante devora al anterior, cada nacimiento es la muerte de incontables seres; procrear, vivir y matar son una misma cosa²³.

Para Nietzsche, la experiencia de un *estar en el mundo*, revela "la construcción y destrucción por juego del mundo individual, del modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito el Oscuro a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba".²⁴ De esta manera, podemos percibir una tensión entre opuestos: construcción y destrucción se acompañan en una dinámica apolínea-dionisiaca. Mientras que Apolo construye, Dioniso va destruyendo lo que su opuesto edifica, pero aquí también la paradoja se hace presente, pues en este mismo proceso destructivo surge lo "nuevo", es decir, caos y orden bifurcan en una relación necesaria. La vida no se origina a partir de uno de los impulsos, sino de la conjunción y perfecta armonía entre ambos.

3.2. Otros elementos antitéticos en Nietzsche.

Sin embargo, no hay que perder de vista que los dos principios originarios de la vida, tienen su núcleo en la cosmovisión estética que Nietzsche posee del mundo, y es a través de ellos que da cuenta de sus ideas metafísicas y antropológicas, es decir, esta concepción será una constante a lo largo de su producción filosófica, aun cuando por momentos pareciera que los relega, consideramos que siempre están

²³ Nietzsche, F., *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, pp. 32-33.

²⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, pp. 198-199. La frase que toma Nietzsche de Heráclito y que sirve de inspiración para desarrollar esta idea es la siguiente: "El tiempo es un niño que juega con los dados; el reino es de un niño". Cf. *Parménides. Heráclito. Fragmentos*, p. 219.

presentes, pues en gran medida esta idea es una especie de resorte en su permanente reflexión. Ello se evidencia en su obra póstuma intitulada *La voluntad de poder*, donde estos dos principios se transforman en otros dos opuestos: la voluntad de poder y el eterno retorno. La diferencia radica en que ahora dichos principios participan de un pensamiento ya no abocado a lo estético, sino que ahora competen al ámbito cosmológico, es decir, mientras que en *El nacimiento de la tragedia* lo apolíneo y lo dionisiaco representan principios artísticos, en *La voluntad de poder* fungen como principios cosmológicos²⁵. A lo apolíneo le sucede la voluntad de poder y a lo dionisiaco el eterno retorno: "La voluntad de poder quiere forma. El eterno retorno destroza todas las formas"²⁶. Cuando Nietzsche sostiene que la guerra es la fuerza necesaria para transformar lo que se impone como intocable, se podría decir que dicha fuerza, misma que propende al cambio, proviene precisamente del dios de la disolución, es decir, de Dioniso: "el mundo dionisiaco de la voluntad elemental es a la vez el mundo heraclitiano de la guerra como padre de todas las cosas"²⁷. Por su parte, Apolo impulsa hacia el estado de paz: "[...] es Apolo, el auténtico dios de la consagración y de la purificación del Estado"²⁸. Y justo aquí es donde florece la cultura, pues ésta no es más que una creación del hombre mediante la cual puede sobrevivir a la experiencia dionisiaca, a lo monstruoso.

La formación, que ante todo es la verdadera necesidad del arte, reposa sobre un fondo atroz: éste, empero, no se da a conocer más que en el sentimiento ambiguo de la vergüenza. Para que exista un terreno vasto, hondo y fecundo que haga posible el desarrollo del arte, la inmensa mayoría tiene que estar sometida al servicio de una minoría y [...] esclavizada a la penuria de vivir[...] En consecuencia, tenemos que disponernos a asentar como una verdad de cruel catadura el hecho de que *a la esencia de una Cultura pertenece la esclavitud* [...].²⁹

²⁵ Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, pp. 205-206.

²⁶ *Ibid.*, p. 204.

²⁷ Safranski, R., *op. cit.*, p. 69.

²⁸ Nietzsche, F., *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, p. 41.

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

Queda claro que para Nietzsche la cultura se gesta y se desarrolla sobre un cimiento de crueldad tan necesario que, aun cuando se sublima, tendrá que resurgir periódicamente pues de lo contrario se perdería precisamente el genio de la cultura. Resulta importante remarcar que el mismo Nietzsche asume que el suelo sobre el cual se erige la cultura, provoca en los hombres encargados de guiar esta formación, el sentimiento de vergüenza, al saber que ésta florece sobre los hombros de la mayoría. De acuerdo con esto, se tendría que asumir que si ello no fuera así, entonces sobrevendría un mundo de *confort* o, quizá sería más conveniente llamarlo como el mismo Nietzsche lo hace: "el mundo moderno optimista". El mundo optimista se encarna en la civilización, que es presa del cientificismo y cuyo benefactor es el Estado. Para Nietzsche, por el contrario, la cultura en tanto que deviene de la fuerza bélica se mantiene en constante transformación; mientras que la civilización es pasiva y estática, pues aquí no hay choque de fuerzas. En Nietzsche, la cultura, al surgir de la dinámica entre la guerra y la paz, tiende a acoger lo diverso. Por el contrario, la civilización tiene como fin unificar en la igualdad.

Ahora bien, debemos regresar al origen de estas fuerzas antagónico-armónicas, para abordar una de las vertientes en el quehacer propiamente humano que más nos interesa analizar, nos referimos al profundo estudio que lleva a cabo Nietzsche acerca de los cimientos que dan origen al nacimiento de la tragedia. Sabemos que precisamente este es el tema con el cual el filósofo alemán incursiona formalmente en el campo literario y, que su gran obra *El nacimiento de la tragedia*, es el resultado de la enorme influencia que tiene en él la amistad con el músico

alemán Richard Wagner, en concomitancia con el conocimiento del pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer. Ambos personajes representan las dos potencias a través de las cuales se gestará su inicial planteamiento filosófico y, aunque posteriormente habrá una ruptura con este nexo, consideramos que al menos la figura del filósofo y la del artista sí tendrán permanencia en sus futuras reflexiones, pues ¿acaso no es ésta otra de las fusiones entre opuestos que logra armonizar Nietzsche?, es decir, la figura del filósofo y la del artista continuarán ejerciendo un gran poder en sus disertaciones, pues aunque el contenido del binomio filosofía-arte gire en torno a distintos tópicos, se podría decir que a partir de dicho binomio emerge gran parte de su creación, pues no hay que olvidar que en un principio el arte estaba encarnado en la música y, posteriormente, ésta quedará desplazada por el propio lenguaje concebido como arte. Es en este periodo (verano-1873) cuando Nietzsche considera que el lenguaje es producto de la retórica³⁰. Por su parte, la filosofía también será abordada desde distintos ámbitos, ya que es importante no perder de vista que si bien es cierto que Nietzsche en el periodo que corresponde a su obra *El nacimiento de la tragedia* desdeña el quehacer científico que ocupa al filósofo, también lo es el hecho de que en *Humano demasiado humano* centrará su atención precisamente en este aspecto.

¿Cuál es la razón de que en el conocimiento, elemento del investigador y del filósofo, haya un principio de placer? Ante todo, que en él adquirimos el sentimiento de nuestra fuerza [...] En segundo lugar, que en el curso de la investigación salimos vencedores, o, por lo menos, lo creemos, de ciertas concepciones y sus representantes. En tercer lugar, porque un conocimiento nuevo, por mínimo que sea, hace que nos elevemos por encima de "todos" y que nos sintamos los únicos que conocemos la verdad en aquella materia [...]³¹.

³⁰ Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, Trad. de Santiago Guervós, L. E. Trotta, Madrid, 2000.

³¹ Nietzsche, F., KSA, 2, 252.

Estas ideas, que por llamarle de algún modo, reivindican el papel del conocimiento y de la ciencia, serán expresadas con mayor vehemencia en su obra *Aurora*, donde sostiene que la sola idea de no contar con el conocimiento desembocaría en un regreso a un estado de barbarie, lo cual haría desgraciados a los hombres, pues estos ya no podrían concebir la vida sin "la inquietud del descubrimiento y de la adivinación". A dicha inquietud Nietzsche le dará el nombre de "la nueva pasión":

El conocimiento se ha transformado en nosotros en una pasión, que no se espanta de ningún sacrificio y no tiene en el fondo más que un sólo temor: el de extinguirse ella misma [...] La pasión del conocimiento hará quizá perecer a la humanidad; pero ese pensamiento tampoco nos hace mella [...] todos preferimos ver perecer a la humanidad antes que ver perdido el conocimiento³².

Tal aseveración nos hace recordar a una figura mitológica tan grata al propio Nietzsche: Prometeo. No importa si se tiene que "sacrificar" la propia vida en aras del amor por el conocimiento de la humanidad, tal como el filósofo alemán lo deja ver cuando afirma: "¿Qué se prefiere? Ésta es la cuestión principal. ¿Queremos que la humanidad termine en el fuego y en la luz o bien en la arena?"³³.

Ahora bien, para analizar la fusión señalada con anterioridad, es necesario centrarnos específicamente en el tema de la tragedia, pues justo aquí es donde se da la unión entre lenguaje y música, ámbitos que de nueva cuenta son expresión de los dos impulsos fundamentales. En la tragedia, Apolo da origen al lenguaje y a través de la figura de Dioniso emana la música. Pero ¿por qué para Nietzsche la tragedia es la unión de estos impulsos antagónicos? La respuesta a ello quizá sería que él mismo es consciente de que nada puede sobrevivir en el puro arrobamiento

³² Nietzsche, F., KSA, 3, 429.

³³ *Idem.*

dionisiaco y que por lo mismo se necesita de la "estabilidad apolínea", pues una perenne embriaguez desembocaría en el eterno caos. Es así como el lenguaje otorga a la tragedia la claridad y el orden que Dioniso no puede proporcionar. Y es de esta manera como trataremos de dar respuesta a la hipótesis que en un principio fue planteada en torno a la manera en la que Nietzsche logra conjugar dos tipos de lenguajes para poder expresar su "concepción bipartita del mundo": el conceptual y el figurativo, es decir, la unión del *logos* y el tropo.

3.3. Tropo y *logos*: Relación entre lenguaje figurativo y lenguaje conceptual.

En Nietzsche el lenguaje no queda excluido de su concepción bipartita del mundo, por el contrario, éste tendrá un peso preeminente en su planteamiento filosófico, la razón para ello es que precisamente a través de él se da expresión tanto a lo mítico como a lo conceptual. Aquí es importante señalar que pese a la crítica que realiza Nietzsche al lenguaje conceptual, tenemos que decir que en gran medida es por medio de éste como logra dar cuenta de su crítica, es decir, que como en una especie de dinámica circular, estaríamos condenados al propio lenguaje. Condena que nos persigue sin lograr escapar a ella. El lenguaje sería desde esta perspectiva, una condena necesaria, debido a que sin él quizá se regresaría al mundo de barbarie, de manera similar a como Nietzsche lo plantea en *Aurora*, cuando llama a imaginar un mundo sin conocimiento³⁴. Es decir, al igual que para Nietzsche el trabajo y la esclavitud son necesarios para el florecimiento de la cultura y del genio

³⁴ *Idem.*

militar³⁵, el lenguaje, tanto conceptual como figurativo, es necesario para construir y para destruir; claro ejemplo de ello es lo que el propio Nietzsche logra hacer a través del empleo de ambos. Es mediante el lenguaje que él logra configurar una imagen del mundo, cuya captación se da por medios de la intuición, contraria a aquella de la que había dado cuenta durante siglos la tradición occidental, es decir, una imagen con tintes marcadamente racionalistas. De acuerdo con ello, para Nietzsche la fuente de esta construcción racional y simplificada del mundo, tiene como representante a Sócrates. Es éste quien, según Nietzsche, socava la voz mítica creadora de la tragedia, para establecer como núcleo de la verdad a la razón. La verdad a su vez se expresa mediante el lenguaje conceptual, por lo cual Nietzsche ve en el socratismo la muerte del impulso, del instinto, en fin, de todo lo que tiene pulso: "los conceptos, necrópolis de las intuiciones"³⁶.

Pero, ¿cuál sería el motivo por el que Nietzsche ve en la figura de Sócrates la muerte de lo mítico? Él considera que con la injerencia del *logos* socrático al escenario trágico, se pierde aquello que precisamente da vida a la tragedia: lo dionisiaco encarnado en el coro. En esta transgresión, la figura que habla la voz de Sócrates es Eurípides³⁷; es decir, que a través de Eurípides se contamina el mundo de la tragedia, pues a ésta en ningún modo le era necesaria la intervención de un prólogo que fungiera como medio de razón. Eurípides había sido poseído por "un *demon* que acababa de nacer llamado Sócrates"

³⁵ Nietzsche, F., *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, pp. 27-44.

³⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p.33.

³⁷ Nietzsche aborda este tema en su obra *El nacimiento de la tragedia*, donde asegura que Eurípides concibe la tragedia desde un marco no- dionisiaco. Los artistas trágicos que le precedieron eran ininteligibles para él, por lo cual llevó la lógica a la escena, ahogando con ello la esencia de la tragedia: El arrobamiento producido por la música. Cf. Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 112.

[...] Eurípides introdujo, bajo la influencia de Sócrates, lo que Nietzsche ha llamado "la esencia del socratismo estético, la cual se basa en la idea de que "todo tiene que ser inteligible para ser bello", derivada del principio socrático de que sólo el sapiente es virtuoso" [...] Eurípides minimiza el papel del coro, deja del lado la música, que es el núcleo dionisiaco de la tragedia, y a cambio introduce inteligentes diálogos razonados.³⁸

Nietzsche observa que con la intervención del concepto en el escenario de la tragedia, se rompía el libre juego del devenir, la libre interpretación y la perspectiva, pues el concepto pretende siempre unificar, simplificar y jerarquizar, tratando con ello de dar calma al espectador o, lo que es lo mismo, optimismo en la eterna felicidad, misma que enajena al individuo en cuanto produce el olvido de sí mismo. Con todo ello, se reprime el espíritu creador para dar marcha a la repetición sistemática. La explicación coarta a la *poiesis* y en un ambiente tal, todo queda petrificado y estático.

El mundo del arte no consiente la explicación, pues ¿cómo se podría definir la fuerza dionisiaca? Un impulso es inexplicable, cuando mucho se puede interpretar, mas nunca definir cual si fuera una fórmula física; misma que habría que depurar de la magnificencia con la que se le aprecia: ¿No es acaso ésta una invención humana? Entonces ¿por qué se le ve como algo grandiosamente absoluto? Para Nietzsche, la física sólo posee la cualidad de ser una "ilusión" derivada de un marcado antropocentrismo y presentada como una absoluta "verdad".

Nos adentramos precisamente con esta terminología a otro binomio fundamental en el estudio que nos ocupa, ya que para Nietzsche el lenguaje conceptual tiene su origen en lo metafórico, pero ello ha sido olvidado. El lenguaje tiene como esencia la imaginación y no la abstracción y esto es así porque para Nietzsche la misma abstracción deviene de lo figurativo, al ser ella misma una

³⁸ Rivero, W. P., *op. cit.*, p. 139.

metonimia³⁹, con lo cual se estaría hablando de que el sentido del lenguaje no es efecto de un proceso lógico o abstracto, sino de la fantasía. Es en la imaginación donde hay que buscar la raíz de cada palabra y no en la adecuación arbitraria de la palabra y la cosa. Esta relación, que durante siglos ha sido canónica, para Nietzsche no pasa de ser una imposición con miras a domeñar todo intento de subjetivar o relativizar mediante la perspectiva. En su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche asegura que la palabra "es la reproducción en sonidos de un impulso nervioso"⁴⁰. De acuerdo con esto, tendríamos que la palabra emana del cuerpo, de un estímulo meramente fisiológico; luego este impulso suscita una imagen y finalmente esta imagen queda articulada mediante el sonido. De esta tesis se sirve Nietzsche para afirmar que el lenguaje no sigue un proceso lógico. Aquí cabría plantearnos la pregunta acerca de si es posible unificar la experiencia de un estímulo nervioso y de la imagen que éste impulso suscita en cada uno de nosotros. Parece que ello no es posible dentro del marco "anti-conceptual" de Nietzsche, debido a que es gracias a lo individual y a la diferencia que se puede dar la interpretación del mundo y de nosotros mismos.

Nietzsche considera que el *logos* vino a usurpar al tropo, y ello lo atribuye a la aparición del padre del concepto: Sócrates. Éste, al engendrar el concepto, provocó la muerte de la imaginación, de la fantasía, en fin, del juego. A partir de él, todo queda petrificado y sobreviene lo inevitable: la decadencia. El mundo pre-socrático es demolido, de suerte que todo queda empapado de metafísica y de moral. Y es a

³⁹ Sobre este tema Cf. Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000. Mismo autor, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2003.

⁴⁰ Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 21.

través de la legitimación del lenguaje conceptual que se divulgará la ecuación socrático-platónica de lo verdadero, lo bueno y lo bello. En este sentido, se podría llegar a decir que para la tradición occidental "el juego del gran niño-mundo Zeus y en la eterna burla de la destrucción y el surgimiento del mundo"⁴¹, es tan sólo una concepción equivocada, pues el mundo habla a través de Sócrates y no ya de Heráclito.

¿Por qué es para Nietzsche tan importante regresar a la esencia del mito? ¿Por qué este filósofo profundiza de manera tan vehemente en los problemas que conciernen al lenguaje? Veremos que ambas preguntas se relacionan de manera estrecha, debido a que Nietzsche considera que a partir del lenguaje conceptual la filosofía queda constreñida precisamente con lo que ella a conciencia creó: la metafísica. Ésta es la que viene a desplazar la conciencia mítica por la conciencia analítica, misma que arrasa el poder de lo espontáneo a pálidas relaciones de causalidad, donde no hay cabida para la improvisación, pues todo debe estar calculado. Todo tiene que ser visto bajo la lupa de la medición. El caos debe ser evitado para no producir angustia a los amos del orden y nada puede salirse de control, por lo cual hay que etiquetar y jerarquizar al mundo. Y es a partir del intento de someter a la Naturaleza que el mundo emanará felicidad y optimismo, depurándolo del horror y de la atrocidad que le es esencial.

Aquí es importante señalar que con la aparición del socratismo se considera a los instintos como enemigos de la razón, pues hay que recordar que dentro de esta tradición "el cuerpo es la cárcel del alma", es decir, es necesario domeñar a los

⁴¹ Nietzsche, F., *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, p. 19.

instintos. Pero, como bien lo señala Rivero Weber "Los instintos humanos no son necesariamente caos o destrucción, son también fuerza de vida, orden y medida, y por ello pueden ser también la base de la creación artística"⁴². Y esto no puede ser de otro modo, debido a que los dos impulsos encarnados en la figura de Apolo y Dioniso, se complementan el uno al otro. No todo es dolor, ya que gracias a la mediación apolínea se tiene la experiencia vital de la felicidad.

Pero si todo esto lo expresa Nietzsche a través del lenguaje, pareciera que, como se mencionó anteriormente, él mismo está atrapado en las redes de éste: ¿Cómo pretende criticar a la tradición occidental racionalista mediante el lenguaje cuando se considera que a partir de él, se corrompe la filosofía misma? Y, más aún, cuando se piensa que justo en ese marco se origina la muerte del arte griego en general y de la tragedia en particular. Ciertamente, Nietzsche en ningún modo obviará esta aporía, sin embargo, esto no lo frena para adentrarse a lo que parece ser una magna contradicción; pero ¿acaso no es la contradicción lo que impulsa siempre su pensar y su actuar? Hasta aquí podríamos afirmar que la contradicción y la guerra-armonía entre opuestos es el hilo conductor de su planteamiento filosófico. A partir de lo expuesto hasta el momento, se evidencia el rechazo de Nietzsche hacia el lenguaje conceptual; pero, de nueva cuenta, cómo aspira a hacer su desconstrucción sin la ayuda del *logos*. Al pretender posicionar de nuevo a la metáfora en un lugar preeminente, tal como lo estuvo durante la cultura mítica, Nietzsche tendría que haber considerado que si la metáfora es transposición de

⁴²Rivero, W. P., *op. cit.*, p.57.

sentido, entonces ese cambio o giro de sentido no sería posible sin la participación de un concepto:

[...] cuando Nietzsche se pregunta qué es una metáfora y acepta la definición de Aristóteles en general, en cierta medida está asumiendo que toda definición plantea la cuestión de la esencia de algo y eso es una cuestión metafísica. Además, cuando trata de describir la metáfora como una "transposición" de sentido, él mismo afirma que eso es posible mediante la comprobación de una *semejanza*. Ahora bien, percibir una semejanza significa aplicar un esquema conceptual. Luego, toda transposición está necesariamente mediada por un esquema pre-existente y, en cuanto tal abstracto y conceptual. De ahí que la metáfora es tan conceptual como un concepto lo es metafóricamente: ambos van de la mano y se presuponen mutuamente.⁴³

Sin embargo, lo que aquí nos gustaría resaltar es la relevancia que tiene la relación entre otro par de opuestos. De tal manera, que lo que resultaría irrelevante señalar es la cuestión que gira en torno a la primacía de alguno de los elementos que componen dicha relación. No obviaremos este punto por considerarlo menos importante, sino porque finalmente lo que nos dice más a nuestros intereses es la unión de este nuevo par de contrarios. Otra vez observamos la discordia y la concordia entre ellos. Nietzsche en su perenne postura de "ni decir, ni ocultar", muestra una vez más cómo el mundo está conformado por binomios, que lejos de excluirse se incluyen en una danza lúdica. Y para dar cuenta de ello se requiere de dos tipos de expresiones que se conjugan para dar voz a lo que una de ellas no puede decir y viceversa. Como si en el límite se tocaran para poder manifestar nuestro *ser en el mundo*.

Lo que en principio se presentó como una aporía, consideramos que se puede resolver estableciendo puentes, que precisamente cumplan con la función de proporcionar un tránsito entre aquello que desde siempre se ha considerado como la conformación de nuestra propia naturaleza, es decir, entre el instinto y la razón.

⁴³de Santiago, Guervós, L. E., "Introducción", en *Friedrich Nietzsche. Escritos sobre retórica*, p. 63.

Sin embargo, ¿acaso no son éstos mismos un par de conceptos? Ciertamente parece que no podemos escapar de las estructuras lingüísticas, pero lo que quizá sí podríamos hacer es eso que Nietzsche logró llevar a cabo: sospechar de que en el puro concepto esté la verdad. Consideramos que tener presente esto, nos daría el "poder" para continuar con la interpretación del mundo y de nosotros mismos. Apelamos a que la dinámica entre concepto-figura, nos ayude a evitar en lo posible la absolutización de la razón, pero también la relativización del instinto, ya que la instauración de una de ellas nos llevaría a la arbitrariedad: rasgo del cual vemos alejado a Nietzsche. Parece que esto lo supo hacer del todo bien Nietzsche, debido a que aun cuando propone la metaforización del lenguaje, o la absolutización de la metáfora, lo hace mediante la vía argumentativo-conceptual. Y es que como bien lo apuntala Derrida, la crítica a la razón se hace precisamente desde ella misma, y pasa lo mismo si se critica a la metafísica, pues dicha crítica no escapa al marco conceptual o terminológico de la propia metafísica. Tanto la crítica como el elogio son una incursión paradigmática de aquello que se está criticando o elogiando. Es por esto mismo que Derrida cuestiona la pretensión de Foucault de abordar el estudio acerca de la locura en el "marco" del silencio que la envuelve. Pero, el mismo silencio se estudia desde el *logos* mismo y aunque Foucault trate de librarse de un tipo de crítica como ésta al decir que no se abocará al analizar de la historia del silencio, sino de una arqueología del silencio, salta a la vista de Derrida el hecho de que ni siquiera esta última está exenta de una lógica y, por lo tanto, de un orden⁴⁴. Con ello tendríamos que decir que el mismo Derrida hace uso de la

⁴⁴ Cf. Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, p.53.

argumentación lógica y mediante una reducción al absurdo deja claro que ni aun la crítica más severa al lenguaje, como constructo de una tradición racionalista, está exenta de pensar, escribir y hablar a través de este mismo lenguaje; de tal manera que llega a la conclusión de que el lenguaje está constituido por el *logos*. Sin embargo, a esto que dice Derrida nos gustaría agregar que el lenguaje, aparte de estar constituido por el *logos* también lo está por el tropo, con lo cual continuaríamos sosteniendo que el lenguaje no tendría que ser reducido ni a lo propiamente racional ni a lo impropriadamente figurativo.

El mismo Nietzsche se cuestiona acerca de si la filosofía es ciencia o arte, a lo cual responde que es ambas: arte en cuanto a sus fines y a sus propósitos y ciencia por su medio de expresión, es decir, la exposición por medio de conceptos.

Finalmente, nos gustaría acotar que quizá la pasión que Nietzsche sintió por el lenguaje radicó precisamente en que en él bifurcan ritmo y estructura⁴⁵. La sonoridad inherente a la articulación de esa estructura es lo que pudo haber llamado su atención, pues debemos recordar que la música junto con la filosofía son los ejes que trazan su primera gran obra.

⁴⁵ Este aspecto será estudiado con mayor amplitud en el siguiente capítulo.

4. NIETZSCHE: ENTRE LA ORALIDAD DEL POETA Y LA ESCRITURA DEL FILÓSOFO.

Cuando hablamos del lenguaje, parece que obviamos la cuestión acerca de si nos estamos refiriendo al lenguaje oral o al lenguaje escrito, como si el segundo fuera el todo y el primero sólo un componente de dicho todo. En la actualidad, esto mismo nos ha llevado a considerar que aquello que no se diga a través de un lenguaje escrito o alfabetizado carece de importancia al no estar fijado dentro de los límites del *logos*. Como si la palabra oral, al escapar de lo estático, estuviera condenada a la segregación precisamente por ser ella misma cambio y devenir constante. La palabra escrita, por su parte, no pretende sobrevivir a merced de la repetición y el recuerdo, sino gracias a la textualidad y a la documentación que garantice su verdad. Mientras la oralidad se nutre de la acción y de la situación, la escritura lo hace del pensamiento ordenador y analítico. La palabra escrita es permanente, mientras que la palabra oral parece viajar en el tiempo simplemente por la sonoridad "impresa" en la memoria, por lo cual está expuesta al olvido. El contraste salta a la vista en la medida en que se confrontan dos tipos de lenguajes: el lenguaje de la acción propio de la oralidad y el lenguaje de la reflexión propio de la escritura.

Otro aspecto que debemos señalar es que dentro de una cultura oral, sus miembros, al desconocer el carácter ordenador y analítico característico de una cultura alfabetizada (a la manera del uso de complejas formas lógicas abstractas), tienden a totalizar toda experiencia adquirida de manera acumulativa y situacional, es decir, su pensamiento no divide en partes, ni mucho menos emplea un

razonamiento silogístico en la comprensión de su espacio vital⁴⁶. Sin embargo, esto no quiere decir que su pensamiento carezca de toda lógica, pues poseen un conocimiento pragmático de las relaciones causales pero, las cosas no adquieren su significación más que a través de la práctica y no por medio de formas lógicas que, como tales, tienen su origen a partir de la alfabetización de las culturas antiguas.

Así pues, el objetivo primario de este capítulo es exponer la manera en la que se ha llevado a cabo el desarrollo de la tesis de Nietzsche en torno a la oralidad y la escritura por autores contemporáneos, aunque obviando la referencia hacia el filósofo alemán. Dos ejemplos claros de ello son Walter J. Ong y Eric A. Havelock, quienes realizan estudios con relación al lenguaje oral y escritural, sin hacer una sola referencia a las aportaciones en este campo hechas por Nietzsche un siglo antes. La omisión de Nietzsche dentro de las investigaciones de estos dos autores es algo que llama nuestra atención, debido a que el profundo análisis que lleva a cabo aquél con relación al origen del lenguaje como "emanación" de la imaginación y de la retórica; así como la crítica que realiza al *logos* como "usurpador" del tropo, vino a transformar la visión que se tenía del lenguaje conceptual, el cual se presentaba como legitimador de la verdad y como aquello que con miras a erradicar toda fuente de creación lúdica tiende a petrificar el eterno juego dionisiaco. Y aquí es necesario señalar que si bien es cierto que ya alrededor de 1873, Nietzsche no articula su pensamiento a través de las nociones de lo apolíneo y lo dionisiaco, sí podríamos decir que dichas fuerzas cósmicas seguirán estando presentes en sus

⁴⁶ Estas tesis provienen de los autores que analizaremos a lo largo de este escrito: Walter J. Ong y Eric A. Havelock, mismas que retomaremos posteriormente para un estudio más detallado.

reflexiones. ¿No es acaso gracias a ellas que el mundo es lo que "es": un perenne fluir, es decir, un mundo que se mueve a través del instinto pero también de la medida?

A lo largo de este estudio, mostraremos la relación entre oralidad y escritura con el binomio devenir y ser, dejando ver la manera en la que el devenir forma parte medular dentro de la configuración oral al escapar a toda fijación conceptual; mientras que el ser es parte inherente de la escritura al conferirle su estatuto conceptual. También serán abordados algunos rasgos que conforman a la tradición oral, como sería su sintaxis de la acción avocada a una cuestión pragmática, en tanto que la tradición escritural centra su atención en el *orden* sintáctico de los signos mas no en la conducta.

Enseguida, se mostrará la manera en la que la oralidad toma como canal de transmisión didáctica el sentido del oído por su sonoridad implícita; en tanto que la escritura, al ser caligráfica, lo hace mediante el sentido de la vista. Otro aspecto que será abordado es la relación entre oralidad- memoria y escritura-argumentación, con lo que se mostrará el papel que jugaba la memoria, en la enseñanza y aprendizaje de la tradición oral, y donde el canto y la melodía constituían elementos indispensables dentro de la actividad mnemotécnica. La escritura, a su vez, tiene como herramienta hegemónica a la argumentación con lo que se mantendrá al margen de todo aquello que escape del análisis teórico. En el siguiente apartado será abordada la relación entre concepto y verdad como origen de la terminología moral. Finalmente, se expondrá otra de las relaciones que encontramos de suma importancia en la filosofía de Nietzsche, nos referimos a la

acción y la reflexión, mismas que consideramos son del todo incluyentes para el filósofo alemán.

4.1. Oralidad y devenir. Escritura y ser.

Dentro de este marco, estaríamos de nuevo presenciando la tensión entre devenir y ser. El primero, que caracteriza a la oralidad clásica vertida en la poesía épica y en la tragedia, la cual escapa a toda traducción, precisamente por su dinamismo y fluidez. La imagen es inaprehensible. Ésta escapa a toda definición, pues ello supone dejar de ser imagen para ser *logos*. El ser, por el contrario, está fijo, inmóvil y, debido a ello, se puede tener presente en todo momento. Y qué mejor manera de fijarlo que a través de la prosa escrita. Esta tensión marca gran parte del desarrollo cognoscitivo de la humanidad, como si a partir de esta dicotomía se dejara ver mucho de lo que conforma nuestra propia naturaleza humana: ¿acaso no somos pensamiento y acción? Claro que al hacer este tipo de aseveración sabemos que se nos puede interpelar para que justifiquemos la forma en la que se da dicha relación. A ello respondemos que nuestra intención aquí no es adentrarnos en un mundo cartesiano o kantiano, sino más bien tratar de dar respuesta a la importancia que tiene el lenguaje dentro de nuestro quehacer cognoscitivo.

Para Nietzsche el lenguaje es arte y, como tal, es creación constante. Pero hay que señalar que cuando él afirma esto, se está refiriendo al lenguaje figurativo, el cual al provenir de la imaginación no se verá agotado. Por su parte, el lenguaje conceptual deviene de éste, pero ello es algo que ha sido olvidado y que ni la ciencia ni la filosofía tienen interés de reconocer, pues la aceptación de ello pondría

en riesgo "la estabilidad" de los individuos: ¿Cómo vivir con el conocimiento de que todo aquello que proporciona seguridad a los individuos es producto del engaño? La idea de la "verdad", tan apreciada por la humanidad, es sólo una invención, un antropomorfismo más que acalla el temor que despierta lo incierto, lo caótico, en fin, lo instintivo. De acuerdo con Nietzsche, es a través del lenguaje conceptual que los individuos establecen el orden entre la realidad y ellos mismos.

Ahora bien, lo anteriormente expuesto suscita en nosotros la pregunta acerca de si nuestra propia naturaleza humana está conformada por dos tipos de mentes, una oral y otra escritural pues, como señala Havelock⁴⁷, hasta antes del siglo VII a.C. en Grecia no existía el alfabeto, por lo que la tradición se transmitía de manera estrictamente oral. La tradición oral tenía como herramienta elemental para la enseñanza de la misma, el ritmo, la sonoridad y el recuerdo. Claro que era esencial la instrucción de las personas que estaban a cargo de conservar dicha tradición. De tal manera que la función didáctica era primordial en este contexto. Otro aspecto que hay que resaltar, es la importancia de la acción durante este periodo, ya que el lenguaje oral daba cuenta de actos realizados (sintaxis de la acción o de la conducta), es decir, los enunciados articulados carecían de alusiones a cualidades esenciales de las personas que llevaban a cabo una acción. El oralista no se interesaba por el orden sintáctico de los signos que conformaban un enunciado, ya que su expresión verbal oral consistía sólo en articular los signos, es decir, estaríamos hablando de una cuestión estrictamente pragmática. Es por esto

⁴⁷ Cf. Havelock, A. E., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona, 1996.

mismo que se puede entender que su manera de conocer y de expresarse fuera mediante un proceso de acumulación y no por asociación. Un ejemplo de esto lo proporciona Ong⁴⁸ en su obra *oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, al comparar dos traducciones del Génesis 1:1-5:

In the beginning God created heaven and earth. And the earth was void and empty, and darkness was upon the face of the deep; and the spirit of God moved over the waters. And God said: Be light made. And light was made. And God saw the light that it was good.; and he divided the light from the darkness. And he called the light Day, and the darkness Night; and there was evening and morning one day.

[Al principio Dios creó el cielo y la tierra. Y la tierra era informe y vacía, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo; y el espíritu de Dios se cernía sobre las aguas. Y Dios dijo: Hágase las luz. Y se hizo las luz. Y Dios vio que la luz era buena; y se separó la luz de las tinieblas. Y llamó a la luz Día, y a las tinieblas Noche; y hubo tarde y mañana, un día.]

En seguida, este mismo autor expone otra traducción del fragmento, pero desde un marco distinto, donde se muestra no un rasgo acumulativo, sino más bien asociativo. Es decir, se trata de sustituir el conector (*and / y*) por otras estructuras gramaticales con las cuales el texto se presente de manera fluida, ordenada y razonada, tal como corresponde a un discurso textual:

In the beginning, when God created the heavens and the earth, the earth was a formless wasteland, and darkness covered the abyss, while a mighty wind swept over the waters. Then God said, "Let there be light", and there was light. God saw how good the light was. God then separated the light from the darkness. God called the light "day" and the darkness he called "night". Thus evening came, and morning followed the first day.

[En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre las haz del abismo, y el espíritu de Dios se movía sobre las haz de las aguas. Y dijo Dios: sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena y apartó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche: y fue la tarde y la mañana un día.]

A su vez, Havelock afirma que durante este periodo el hacer imperaba sobre el ser. De hecho, este autor señala que el pronunciamiento del ser dentro del lenguaje representa el paso del lenguaje oral al lenguaje conceptual o, dicho de

⁴⁸ Ong toma la primera traducción de la versión de Douay (1610) y la segunda la toma de la *New American Bible* (1970). Nótese que la diferencia yace en los textos escritos en inglés, y que sus respectivas traducciones al español dan muestra justamente del apego a un lenguaje alfabetizado que provee de la fluidez inherente a él. Cf. *op. cit.*, pp. 43-44.

otra manera, la sustitución de la oralidad por la escritura.

[...]La noción de un sistema de valores morales autónomos y al mismo tiempo susceptible de ser interiorizado en la conciencia individual era un invento de gente que sabía leer y escribir, un invento platónico, para el cual la Ilustración griega había sentado la base al reemplazar un sentido oralista de "lo que hay que hacer", como cuestión de decencia y proceder correctos⁴⁹.

4.2. La oralidad como sonoridad y la escritura como forma visual.

Si bien es cierto que Platón se encargó de verter a través de la escritura todas las enseñanzas de Sócrates, lo hizo motivado por el mismo anhelo de éste, ya que Sócrates estaba en contra de que la educación dependiera de la tradición poética y de la práctica, por lo cual proponía la reflexión de las ideas. Esto, como había de esperarse, incomodó a las figuras de poder al dejar ver que una actitud reflexiva-crítica por parte de los miembros de la sociedad, implicaba cuestionar las estructuras políticas y sociales imperantes.

La suplantación de la tradición oral debía realizarse mediante el paso de la memorización poética a una reflexión conceptual. La invención del vocabulario y de la escritura permitirá que la tradición se transmita de manera fija, sin estar sujeta al devenir de la oralidad misma, pues ¿no es el *logos* algo inmutable? La sonoridad y el ritmo propios de la poesía son reemplazados por un discurso escrito en una prosa elaborada durante el platonismo, lo que podría también marcar el reemplazo de una mentalidad oral por una mentalidad caligráfica.

[...]los conceptos tienen la peculiaridad de conservar sus etimologías para siempre[...] la escritura representa una actividad particularmente imperialista y exclusivista que tiende a incorporar otros elementos aun sin la ayuda de las etimologías[...] Aunque las palabras están fundadas en el habla oral, la escritura las encierra tiránicamente para siempre en un campo visual⁵⁰.

⁴⁹ Havelock, A. E., *op. cit.*, p. 22.

⁵⁰ Ong, W., *op. cit.*, p. 21.

Con ello, es necesario aclarar que para Ong la escritura es tan necesaria al desarrollo cognitivo de la humanidad como la oralidad lo es a la escritura misma. Es decir, el problema que gira en torno a la relación oralidad-escritura radica en que una cultura caligráfica tiende a desdeñar la importancia que posee la oralidad en su propio desarrollo, debido a que la expresión oral es sonido que se resiste a ser inmovilizado. Por el contrario, la expresión verbal escrita se entrega a la petrificación visual. La vista, por lo tanto, ocupará el puesto hegemónico al desplazar al oído de su prístino reinado. Aunque no podemos obviar el hecho de que con las nuevas tecnologías- que van de la radio, la televisión hasta la cibernética-, el papel que tiene la oralidad en la modernidad ha sido crucial, pues es precisamente a partir del surgimiento de éstas que muchos teóricos centraron su atención en la relación oralidad-escritura. Sin embargo, con esto no queremos decir que dichas tecnologías sólo por ello posean valor, es decir, ellas son importantes en sí mismas y no sólo por la teorización que a raíz de su aparición se ha realizado.

4.3. Oralidad y memoria. Escritura y argumentación.

Ahora bien, con frecuencia se ha llegado a pensar que con las nuevas tecnologías, el sentido del oído vuelve a ocupar el importante lugar que poseía en la antigua tradición oral, sin embargo, habría que señalar que ello no es así, pues más bien "La tecnología que ha reavivado el uso del oído ha reforzado, al mismo tiempo, el poder del ojo y de la palabra escrita que es vista y leída"⁵¹. Tanto la poesía épica como la tragedia ática constituyen expresiones de una cultura oral. En cuanto a

⁵¹ Havelock, A. E., *op. cit.*, p. 58.

esta última, debemos tener presente la preeminencia del coro como medio para conservar y transmitir la tradición. El canto y la melodía eran instrumentos didácticos mediante los cuales se facilitaba el proceso de memorización. Sin embargo, cuando el nuevo recurso llamado alfabeto entra en escena, la oralidad se ve trastocada y debilitada, ya que la expresión acústica y toda imagen que la acompañe, se verán acalladas con la claridad coherente de la argumentación expresada mediante la palabra escrita: "Platón exigiría la reforma del lenguaje tradicional de la epopeya y de la tragedia, sustituyéndolo por un lenguaje del análisis teórico"⁵².

Como podemos ver hasta aquí, estos autores abordan aspectos que Nietzsche consideró verdaderos problemas en el ámbito del lenguaje. Pero, como señalamos con anterioridad, llama la atención que a lo largo de ambos textos no se mencione la importancia que tienen los planteamientos nietzscheanos en relación al tema. Recordemos que para Nietzsche el coro representaba la esencia de la tragedia, la música era la voz de Dioniso. El rapsoda que tejía la historia a través del canto en ningún modo necesitaba la intervención de la argumentación lógica, que para el filósofo alemán era síntoma de decadencia, misma que brotó de la mente de Eurípides por influencia de Sócrates⁵³.

Nietzsche atribuye a Eurípides la muerte del arrobamiento propio de la música para dar vida a la dialéctica de las ideas, es decir, Eurípides lleva a Sócrates a la escena trágica, con lo que aniquila al instinto y, con ello, a la fuerza creadora:

⁵² Ibid., p. 36.

⁵³ Havelock, en concordancia con Nietzsche, asegura que la sintaxis de Eurípides en efecto competía con la prosa de Platón. Cf. *op. cit.* p. 36.

"Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la consciencia adopta una actitud crítica y disuasiva: en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la consciencia en un creador - ¡Una verdadera monstruosidad *per defectum!*"⁵⁴. A partir de ese momento, la voz que emana del escenario estará regida por el concepto y ya no por la acción.

4.4. Concepto y verdad: Origen de la terminología moral.

Son muchas las similitudes en cuanto a la concepción que del lenguaje poseen los tres autores abordados. Tanto, que por momentos pareciera que Havelock y Ong son "voces eco" de lo que Nietzsche, un siglo antes, había dicho. Basta para ello comparar la tesis de Nietzsche y de Havelock en cuanto al origen del aparato conceptual del lenguaje moral, pues como anteriormente fue mencionado, Havelock afirma que la terminología moral surge de la mente de las personas alfabetizadas, aquellas que ya habían suplantado una forma de expresión verbal oral por una escritural-conceptual. En las narraciones orales, los sujetos narrativizados tienen como predicados acciones, es decir, se narra las acciones que ciertos sujetos llevan a cabo en una situación dada, más nunca se habla de atributos o cualidades esenciales:

La fórmula "La honradez es la mejor política" es una creación del lenguaje escrito y documentado. En el habla oralmente conservada, se convierte en "Un hombre honrado siempre prospera" o, lo que es más probable todavía, en lugar de aislarse en una máxima, la actuación del hombre queda incorporada a un relato en el que actúa honradamente (o deja de hacerlo)⁵⁵.

Por su parte, Nietzsche afirma que los individuos, en su ahínco por sostener

⁵⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, pp. 122-123.

⁵⁵ Havelock, A. E., *op. cit.*, p. 110.

que tanto la cosa como la palabra que la nombra están sujetas a un substrato o esencia que le confiere valor de verdad, se olvidan de que las palabras se originan de un impulso nervioso que a su vez se configura en imagen y se articula a través del sonido, por lo que hablar de esencia o "cosa en sí, que provean al lenguaje de verdad es un error:

Decimos que un hombre es "honesto". ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada "honestidad", pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de "honestidad"⁵⁶.

Alrededor de 1873, Nietzsche afirmará que el lenguaje es retórica, pues éste tiene su origen en la imaginación y no en la reflexión conceptual⁵⁷. Esta tesis revela que la tradición oral al estar exenta del *logos* sólo se nutría de imágenes expresadas mediante un lenguaje metafórico o figurativo. Quizá podríamos visualizar a las culturas orales como poseedoras de un pensar imaginativo-artístico, donde la danza, el canto, la poesía y, en general, el ritmo inherente a cada una de esas expresiones, constituían el mecanismo para la conservación y transmisión de la cultura. De acuerdo con esto, y apelando a nuestras propias experiencias de aprendizaje: ¿no es a través del ritmo musical que hemos adquirido algunos de nuestros conocimientos? Si ponemos atención en nuestro entorno y en nuestra interioridad, veremos que mucho de lo que recordamos se vincula con el ritmo y el sonido.

Resulta del todo complejo poder abordar las culturas ágrafas desde el

⁵⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 24.

⁵⁷ Cf. Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, pp. 219 y ss.

prisma de nuestra cultura caligráfica, pues nuestra consciencia hará el "estudio" desde un modelo analítico y lineal. Tan difícil resulta que ni siquiera podemos despojarnos de un marco lingüístico.

Una de las dificultades de pensar el lenguaje es que hay que usar el lenguaje para pensarlo. Un acto lingüístico se debe dirigir sobre sí mismo. Una vez escrito, el acto podía adquirir la forma de una imagen mental, y esta cosa visual se podía separar del acto de hablar y disponerlo en una especie de mapa visual⁵⁸.

Además, pensar el lenguaje, aun el lenguaje figurativo, es pensarlo desde nuestro lenguaje conceptual. Incluso, el pensamiento, vía para hacer el estudio, se nutre de conceptos. Hablamos de estudiar y analizar a las culturas orales, pero ya de principio "estudiar" y "analizar" son palabras que pertenecen a nuestra cultura alfabetizada y marcadamente textual. Pero si ello es así, entonces ¿cómo pretendía Nietzsche hacer la crítica del lenguaje conceptual mediante éste mismo? Desde luego que no fue motivado por un impulso irracional e ingenuo. Nietzsche sabía muy bien que su crítica se vería quizá limitada por el mismo lenguaje, sin embargo, tomó el riesgo; rasgo que caracteriza a todo su pensamiento y a su vida misma. Consideramos que la crítica que lleva a cabo este filósofo, no es al lenguaje conceptual como tal, sino a la relación entre lenguaje y verdad que durante siglos se ha considerada canónica. La idea de la relación necesaria entre concepto y verdad es lo que representa para Nietzsche uno de los mayores engaños, una invención atroz que limita la superación del hombre; misma que se encuentra simbolizada en la imagen que evoca el puente tendido entre el mono y el hombre plasmada en *Así habló Zaratustra*. Para Nietzsche, el concepto, como petrificador de sentidos, anula la posibilidad de crear, pues qué se puede crear cuando ya se ha

⁵⁸ Havelock, A. E., *op. cit.*, p. 61.

impuesto por "abstracción conceptual" la relación entre las palabras, los objetos y los usuarios.

Consideramos que la crítica de Nietzsche no se centra en el lenguaje conceptual en cuanto tal, sino que más bien parece que él pugna por que los precursores del lenguaje conceptual acepten y asuman que éste se origina en el lenguaje figurativo propio de las culturas ágrafas. En lo mítico es donde yace el esplendor del lenguaje y lo mítico a su vez emana del instinto que, como señalamos anteriormente, es fuerza creadora. Con ello, podríamos decir que la intención de Nietzsche es depurar al lenguaje mismo de la "mentira" que lo contamina:

[...] el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto.⁵⁹

4.5 Acción y reflexión en Nietzsche.

Es de esta manera como se puede entender por qué para Nietzsche era tan importante ver renacer la cultura mítica-oral: para que la palabra ya no fuera sólo *logos* sino también tropo. De nuevo estaríamos hablando de la conciliación, aunque momentánea, entre el *logos* y el tropo. Ambos manipulados de manera genial por Nietzsche. Al decir que la conciliación entre contrarios se da sólo por breves momentos, nos referimos a que en Nietzsche no se podría hablar de conciliación permanente, pues ello iría en contra de lo que precisamente él atacó durante su pensar filosófico: lo estático; todo aquello que fosiliza. Es en la tensión donde se da la creación. El pensamiento meramente conceptual trabaja con "tautologías o

⁵⁹ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 26.

conchas vacías" como él mismo lo señala en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Por el contrario, el ser intuitivo se opone a ver ahogada su voz y su fuerza por el *logos* y, al igual que el rapsoda, tejerá su vida a través del canto.

Pero, si bien es cierto que la acción ocupa un lugar importante en la filosofía de Nietzsche, también tendríamos que decir que la reflexión es la vía por la que alcanza a concretar la crítica de la cultura. De hecho, el mismo término de 'crítica' apela ya a un proceso reflexivo. Y aquí sería pertinente señalar que quizá para este filósofo, el problema en torno al cual giraba toda la concepción del lenguaje planteada por la tradición metafísica, radicaba justamente en darle primacía sólo al pensamiento racional y a su expresión mediante el lenguaje conceptual. Por lo cual nos atrevemos a decir que el giro que él estaría proponiendo, no de manera explícita como es propio de su estilo, sería vincular la acción y la reflexión, la figura y el concepto, el instinto y la razón.

Quizá para muchos vaya a resultar aventurado que hablemos de armonía o conciliación entre opuestos en Nietzsche, pero ¿no es esto mismo lo que él hace a lo largo de toda su creación filosófica? Siempre jugando, siempre danzando entre extremos, entre contrarios. En este sentido debemos recordar cuando Nietzsche, criticando a Sócrates, afirma que el hombre al tratar de conocerse a sí mismo, tendría que hacerlo a través de la acción y no por la reflexión. Sin embargo, la misma vida de Nietzsche nos habla de que cada acto que realizó, transitó primero por una aguda reflexión. De acuerdo con ello podríamos decir que la conjunción entre acción y pensamiento en Nietzsche fueron caminos que bifurcaron para su autoconocimiento.

Sabemos que Nietzsche consideraba que Sócrates encarnaba el origen de la decadencia de la cultura clásica, pues es a partir de él que se comienza a realizar la campaña en contra de todo lo que caracterizaba a una sociedad oralista, donde la poesía épica, la música y la danza eran medios didácticos para su conservación y transmisión de la cultura. De tal manera que Sócrates, junto con sus discípulos se propusieron desprestigiar justamente la función didáctica que tenía la poesía, al considerar que los recursos empleados en la conservación de la cultura (ritmo, repetición, recuerdo y memoria) lejos de propiciar el proceso intelectual abstracto, adormecía la mente de los individuos, ya que éstos simplemente eran persuadidos para la acción, mas nunca para la reflexión de ideas, de suerte que se dieron a la tarea de reemplazar el modo de pensar oralista por uno textualista. Sin embargo, aquí tendríamos que señalar, que en Sócrates lo que alcanzamos a ver no es la exclusión del oralismo, sino que más bien su atención giraba en torno al predominio del lenguaje conceptual sobre aquél. Muestra de ello, es que el mismo Sócrates aun cuando se expresaba a través de dicho lenguaje conceptual, este mismo era transmitido por vía oral pues, como sabemos, Sócrates no dejó nada escrito. Por su parte, Havelock, al abordar este aspecto, vuelve a parecernos un eco de la voz del mismo Nietzsche:

Poco a poco se formó una distinción que identificaba el *épos* pronunciado del discurso oralmente conservado como algo diferente del *logos* [y] (para los filósofos) inferior a éste. De manera concomitante, la sensación del lenguaje hablado como un río que fluye (como en Hesíodo) fue reemplazada por la visión de la fila fijada de letras, y la palabra aislada como escrita, separada de la elocución que la contenía, alcanzó reconocimiento como "cosa" separada⁶⁰.

Sin embargo, pese a la severa crítica de Nietzsche hacia Sócrates y Platón,

⁶⁰ Havelock, A. E., *op. cit.*, p. 151-152.

llama la atención el hecho de que el filósofo alemán no estuviera de acuerdo con el propósito de estos dos, pues nos cuesta trabajo creer que Nietzsche deseara que la humanidad viviera eternamente sumergida en la pura elocuencia y en la persuasión, sin tener los elementos analíticos y críticos para poder cuestionar su entorno. Sócrates, al oponerse a ello, fue considerado un ciudadano peligroso, pues su postura era del todo adversa a una tradición que desdeñara la importancia de la reflexión. Y aquí cabría preguntarnos ¿acatar los usos y costumbres por mera repetición y de manera automática no era algo con lo que Nietzsche estuvo toda su vida en total desacuerdo? ¿No era precisamente ello rasgo de una cultura gregaria? Visto de esta manera, parece que en el fondo no son tan antagónicos algunos de los propósitos de estos filósofos.

A lo largo de este escrito, nos hemos podido dar cuenta que muchos de los planteamientos formulados por Ong y Havelock coinciden con las aportaciones de Nietzsche en el campo de la filosofía del lenguaje; coincidencias que sin embargo en ningún momento "parecen notar" tanto Ong como Havelock; dato explícito al no referirse a él en sus investigaciones. El estudio acerca de los poemas épicos de Homero, la tragedia y la importancia del coro como núcleo de la misma, la ardua campaña de desprestigio que tanto Sócrates como Platón llevan a cabo contra la poesía como instrumento didáctico para la transmisión y conservación de la tradición oral, el reemplazo del devenir y del acontecer, propio de la cultura oral, por el ser como forma de sintaxis inherente de la cultura textual y, cercano esto, el estudio del *logos* y la injerencia de éste en la cultura antigua griega a partir de la prosa platónica. Todos estos tópicos fueron analizados de manera profunda por

Nietzsche y retomados por dichos autores. Además, otro rasgo que guardan en común es un dejo de nostalgia impreso en sus textos, producido por la pérdida de ese mundo épico. Sin embargo, cabe señalar que en ninguno de los tres casos se puede ver como negativo la instauración del artificio llamado escritura, pues justamente sin ella no habrían podido aproximarse a su origen: la oralidad

Finalmente, no nos gustaría concluir este escrito sin plantearnos la pregunta del porqué de la omisión de Nietzsche en las investigaciones de Ong y de Havelock: ¿Será quizá por que mucho de lo que nos dijo Nietzsche lo hizo cantando? Si fuera así, ello vendría a contradecir lo que ambos autores criticaban: que desde nuestra cultura escritural se desdeña todo lo que no se expresa mediante los cánones de lo teórico-analítico.

5. NIETZSCHE Y LA METÁFORA.

A lo largo de este apartado, pretendemos demostrar que dentro de la creación filosófica de Nietzsche, la injerencia de la metáfora ocupa un lugar preeminente. Ello se deriva de su propia concepción retórica del lenguaje. De acuerdo con ello, sostenemos la hipótesis de que la metáfora es el tropo del que principalmente se sirve Nietzsche al elaborar sus planteamientos. Es cierto que no sólo de metáforas se constituye éste, pues, por razones estrictamente pragmáticas, como él mismo lo deja ver, la comunicación humana se articula también a través de la metonimia, debido a que precisamente en este tropo la ciencia ha vertido su "fe" en la autenticidad de la verdad. Para Nietzsche, si el lenguaje es retórica, se sigue que todas las figuras y tropos serán los instrumentos que utilice para poder expresarse. El problema que detecta Nietzsche es que la ciencia no acepta que esto pudiera ser así. Por el contrario, parece imponerle valor de verdad a algo que sólo es, a lo mucho, verosímil. A partir de ello, mostraremos cómo es que esta forma figurativa de ver el mundo, le permite a Nietzsche dar cuenta de una interpretación perspectivista del mismo.

Mostraremos que es precisamente a través de la percepción de semejanzas como Nietzsche logra elaborar su cosmovisión. Ésta es cambiante, tal como lo es el mundo mismo. Y un mundo en constante devenir, sólo puede ser comprendido con la ayuda de una visión también cambiante y transgresora, es decir, metafórica. Desviar el sentido propio o conceptual, con la ayuda de la metáfora es lo que Nietzsche realiza a lo largo de todo su quehacer filosófico.

Pero es necesario decir que este mecanismo no es meramente ornamental o estilístico, sino que da como resultado toda una transposición de sentidos, debido a que al colocar a la retórica como origen del lenguaje, aparte de restituirle su valor original, revela que el mundo y nuestra forma de relacionarnos con él, se da precisamente a través de la imagen y la figura. La metaforización, en este caso, podría pensarse que es algo que Nietzsche quiere imponer como norma de conocimiento, con lo cual el mismo Nietzsche sería prisionero de un fundamento metafísico. Pero debemos recordar que la filosofía de Nietzsche no teje certezas, mas sí interpretaciones.

En este escrito, también abordaremos la relación que para Nietzsche existe entre el cuerpo y la razón, dejando ver que para el filósofo alemán la razón es algo que está subordinado al cuerpo, al ser sólo un instrumento de éste. Y partiendo de ello, es como podremos afirmar que los contenidos con los que trabaja dicha razón son tropológicos, cuya matriz estaría ubicada en las entrañas del cuerpo. Así, el que durante siglos se haya considerado que la materia prima de la razón fuesen los conceptos, se debió al olvido en cuanto a que los conceptos son residuos de las figuras y de los tropos.

Otro elemento que será estudiado a lo largo de esta investigación, es la concepción retórica en Aristóteles y Nietzsche, dejando ver las diferencias entre cada una de ellas. En este apartado mostraremos la forma en la que Nietzsche estaría depurando su concepción retórica de una actitud exenta de reflexión y crítica, lo cual logra, desde nuestro punto de vista, a partir de una concepción igualmente distinta de la razón.

Finalmente, pondremos a consideración una de las mayores críticas que se le ha hecho a esta concepción figurativa del lenguaje de Nietzsche, donde se argumenta que la crítica al lenguaje conceptual sólo puede hacerse apelando al mismo concepto, pues la simple comparación o la percepción de semejanzas implica la injerencia del concepto. Con relación a ello, mostraremos que no existe ninguna paradoja en el planteamiento de Nietzsche si consideramos que el mismo concepto es una metáfora gastada. No hay contradicción si no se pierde de vista este aspecto, que justamente es el núcleo de su planteamiento filosófico.

5.1. La metáfora y su función transgresora de sentidos.

Para Nietzsche, de la rivalidad entre contrarios surge algo nuevo, y dicho proceso se da en un ambiente donde impera la batalla, por lo que se podría decir que la guerra vendría a ser ese "Uno que encierra lo diverso". Es en la lucha que se genera el nacimiento de algo. Ésta, al mismo tiempo que destruye va creando. En este sentido, en una especie de paradoja, la destrucción se podría entender también como creación. Nietzsche sabe que en la tensión se da el cambio o giro, y quizá por ello mismo es que la metáfora ocupa un lugar importante en su concepción del mundo, pues la metáfora surge de la tensión, justo en el cruce se genera la diversidad de sentidos. ¿Y no es esto una de las

características de la terminología empleada por Nietzsche? Con lo cual se podría decir que el equivocismo permea las nociones claves de su filosofía⁶¹.

De acuerdo con ello, el que Nietzsche sostenga que el lenguaje es retórica sería del todo comprensible, pues es precisamente a través de las figuras retóricas, principalmente de la metáfora, como él logra expresar sus ideas. Por este motivo es que consideramos que la pretensión de elaborar un diccionario del vocabulario empleado por este filósofo, nos parece poco plausible, pues como bien lo señala Ricoeur "no hay metáforas vivas en un diccionario"⁶². Tratar de encerrar estas nociones en marcos estrictamente metalingüísticos es justamente lo que criticó Nietzsche a lo largo de todo su quehacer filosófico. Al articular su pensamiento mediante los tropos pretendía que *su decir* pudiera escapar de la petrificación conceptual. Sin duda alguna logra su cometido, pues cuando nos trazamos la tarea de comprender a Nietzsche, nos enfrentamos con la polisemia que nos impide fosificar los sentidos, como si su propio pensamiento estuviera conformado por la tensión metafórica.

Consideramos que si en el pensamiento de Nietzsche la metáfora es parte fundamental, ello quizá se debe a que él poseía la enorme capacidad para percibir las semejanzas: "Aristóteles, entonces estaba en lo correcto cuando dijo

⁶¹ En este punto es importante señalar que dicho equivocismo no es equivalente a un relativismo total, pues, como bien sabemos, un relativismo al ultranza desemboca en una inaprehensibilidad. Nosotros sostenemos que el equivocismo que caracteriza a Nietzsche es el analógico, pues aunque se inclina a lo diverso no se pierde en ello, sino que siempre hay algo de mismicidad. Su terminología se mueve entre ambos, es decir, entre lo uno y lo diverso. Este aspecto será abordado con mayor profundidad en el capítulo que corresponde a la hermenéutica analógica y a su acercamiento al lenguaje de Nietzsche.

⁶² Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, p. 65.

que ser muy hábil para crear metáforas consistía en ser particularmente perspicaz para observar semejanzas⁶³.

A partir de su enorme intuición, Nietzsche logra captar las semejanzas en todo aquello que percibe, con lo cual puede elaborar un pensamiento tensionante⁶⁴, es decir, analógico-metafórico: "Nuestras percepciones sensoriales no se basan en razonamientos inconscientes sino en tropos. El proceso original consiste en identificar lo semejante con lo semejante- en descubrir una cierta semejanza entre una cosa y otra"⁶⁵. Es preciso decir que quizá ésta sería la fórmula de Nietzsche para dar cuenta de su pensamiento: ¿no es acaso en lo uno y en lo diverso que Nietzsche teje su cosmovisión? Él puede ver las semejanzas hasta en las cosas más diversas, pues parece tener claro que la visión del mundo y su articulación a través del lenguaje se genera por mera transposición. Consideramos que la muestra más clara de esto, como fue anteriormente señalado, se encuentra vertida en su tesis acerca de la lucha de contrarios. Tal como fue desarrollado en capítulos pasados, dichos contrarios se tocan en una instantánea armonía, y es allí precisamente cuando se estaría manifestando la metáfora como aquello que ella es: transposición y transgresión.

La eterna guerra entre opuestos evidencia que este filósofo concibe el mundo como un organismo que, lejos de estar regido por un orden permanente,

⁶³ *Ibid.*, p. 64.

⁶⁴ Aunque este tema será desarrollado en capítulos posteriores, es importante señalar que ya desde aquí podemos ver cómo el planteamiento filosófico de Nietzsche se va relacionando con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, debido a que en ambas propuestas la metáfora constituye el hilo conductor para su elaboración.

⁶⁵ Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, pp. 219-220.

se encuentra siempre creando vida, gracias a esa eterna lucha. De tal manera que la transposición o movimiento sería la misma esencia de la vida. Sabemos que para Nietzsche, las dos fuerzas que dan origen al mundo están encarnadas en las figuras de Apolo y Dioniso; ambas con características inmensamente opuestas, pero con una cualidad en común: son instintos. La diferencia radica en que Apolo construye, pues él es orden; mientras que Dioniso destruye, debido a que él es caos. A su vez, la cualidad en común o semejanza yace en que ambos instintos generan vida, al ser ésta destrucción y creación.

Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme [...] esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordancia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra "arte": hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la "voluntad" helénica, se muestran apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática⁶⁶.

Con frecuencia se ha dicho que en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche plantea todo lo que constituye su pensamiento filosófico, y dicha afirmación es algo con lo que estamos de acuerdo y, más aún, consideramos que ya desde el primer capítulo, el filósofo alemán expone los elementos esenciales de su filosofía. Allí nos encontramos con sus ideas centrales. Las primeras líneas nos hablan de esta concepción heurística, cuyos contenidos son siempre antitéticos. Es en este sentido que se puede entender por qué para Nietzsche la demolición de los presupuestos metafísicos y epistemológicos de la tradición racionalista, parten de una cosmovisión artística. Y quizá por ello mismo es que Nietzsche se nos muestra como un gran conocedor del mundo, pues gracias a su visión

⁶⁶ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, pp. 41-42.

figurativa de éste es como logra dar cuenta de un conocimiento perspectivo, mas no relativo. Su sabiduría parte de un intento de comprensión del mundo más que de una definición. Consideramos que ello se debe a que mientras la definición se logra a través del concepto, la comprensión se mueve en los márgenes de la imagen, de la figura y del instinto. La metáfora que, como sabemos significa "cambio", es justo lo que le permite elaborar su propio lenguaje lúdico, y con él "narrar" su concepción del mundo.

Ahora bien, con lo anteriormente señalado no queremos decir que el pensamiento de Nietzsche quede reducido al ámbito de lo estrictamente artístico y se le excluya de lo filosófico, pues consideramos que Nietzsche representa la figura del filósofo-artista. ¿Pero de qué manera se puede hablar de esta relación? Nietzsche da muestra, en forma vivencial, de que el filósofo se nutre del arte. En su caso, en un primer momento lo fue la lírica y la música y, en un segundo momento lo fue el propio lenguaje visto como retórica. A partir de ello se comprende que ésta sea su medio de expresión. Poética y retórica son instrumentos medulares dentro de su conformación existencial y filosófica. Llama la atención que en las primeras líneas de su obra *Escritos sobre retórica*, comience por citar un apartado de la *Crítica del juicio* de Kant, donde éste señala que tanto la poética como la retórica constituyen las artes de la palabra.

Las artes de la palabra son: *oratoria* y *poética*. *Oratoria* es el arte de tratar un asunto del entendimiento como un libre juego de la imaginación; *poesía* es el arte de conducir un libre juego de la imaginación como un asunto del entendimiento. El *orador* anuncia un asunto y lo conduce como si fuera [solo] un juego con ideas para entretener a los espectadores. El poeta anuncia sólo un *juego* entretenido con ideas, y de él surge tanto para el entendimiento como si hubiese tenido la intención de tratar un asunto de [este]⁶⁷.

⁶⁷ Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 82.

Consideramos que en esta cita se refleja la "fórmula" empleada por Nietzsche en cuanto a sus aportaciones filosóficas. ¿No es precisamente el juego del lenguaje una de las características del estilo de Nietzsche? La retórica en este caso sería la vía por la que introduce el entendimiento al campo de lo artístico y la poesía es el instrumento del cual se sirve para hablar de la filosofía como arte. Este vínculo del entendimiento con la imaginación y de la imaginación con el entendimiento nos parece que es la tarea que Nietzsche llevó a cabo a lo largo de toda su vida como filósofo y como artista. Él ve que ambos ámbitos bifurcan en el libre juego del lenguaje, claro está, siempre y cuando se vea a éste como arte.

5.2. La retórica en Aristóteles y en Nietzsche.

En torno a lo señalado, es necesario mencionar que para Nietzsche, la retórica en ningún modo tiene que ver con la "técnica de buscar las pruebas" en el sentido que otorga Aristóteles a la definición de la misma, lo cual se entiende si consideramos que para Nietzsche es allí donde radica la decadencia de la retórica, en tanto que la persuasión, es decir, la unión del hablante con el oyente, estaría al servicio de la argumentación y de la demostración. El silogismo como método para demostrar "verdades absolutas" es algo que Nietzsche someterá a crítica, pues para él es a través de la *doxa* que se puede hacer interpretación de la realidad. Dicha interpretación va acompañada de la ilusión, mas no de la certeza, pues paradójicamente lo que se considera como cierto de manera absoluta, termina siendo un dogma que se impone; por lo

mismo, dentro del planteamiento filosófico de Nietzsche, el lenguaje nada tendría que ver con la verdad, sino con la verosimilitud, pues ésta es apertura.

El componente *mítico* en los diálogos es el retórico: el mito tiene como componente lo verosímil, su objetivo no es, por consiguiente, enseñar, sino suscitar en los oyentes una *doxa* [opinión], por lo tanto, [persuadir] [...] La polémica de Platón contra la retórica se dirige en primer lugar contra los fines perniciosos de la retórica popular, luego contra la preparación completamente ruda, insuficiente y no filosófica del orador. Sólo le otorga un cierto valor cuando se basa en una formación filosófica y se aplica a fines justos, es decir, a los fines de la filosofía⁶⁸.

Con ello se nos revela su postura hermenéutica, construida a partir de perspectivas y no de certezas. Basta recordar su tesis “no hay hechos, sólo interpretaciones”. En Nietzsche, como lo hemos señalado, la certeza es una ilusión⁶⁹. En cambio, para Aristóteles, siguiendo a su maestro Platón, la decadencia de la retórica comienza con la exclusión del aspecto filosófico y cuando sólo tiene como finalidad la persuasión y la seducción: “Entendemos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”⁷⁰. En esta definición se puede observar que para Aristóteles la retórica, al ser una facultad y, como tal, perteneciente al ámbito de lo subjetivo, se aleja de lo que es propiamente una ciencia. Pero, por otro lado, esta facultad teoriza acerca de “alguna cosa”, en este caso, de aquello que es adecuado para llegar a persuadir a alguien. La aplicación de los medios que convengan para

⁶⁸ Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, p. 84.

⁶⁹ Para Nietzsche, desde su visión artística-filosófica, la ilusión representa la vía para soportar el arrobamiento provocado por el caos dionisiaco. La visión de la esencia de la vida, produce en el hombre un profundo dolor que le impide obrar, y sólo “el velo de la ilusión” le podrá resarcir la fuerza para la acción. Cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 80. La ilusión vendría a ser lo que proporciona el impulso hacia la *poiesis*. De manera similar, podemos encontrar en la narrativa moderna visiones que nos remontan a esta idea nietzscheana de la ilusión como es el caso de Virginia Woolf: “Todo es una ilusión (lo cual no significa un reproche, porque las ilusiones son lo más necesario y lo más precioso que hay en el mundo, y quien puede crear una sola es un máximo bienhechor), pero como es sabido [...] las ilusiones se hacen pedazos en cuanto las toca la realidad [...]”. Cf. Woolf, V., *Orlando*, Alianza, Madrid, 2003, p.138.

⁷⁰ Aristóteles, *Retórica*, I, 1355a 20.

seducir a alguien en cualquier aspecto del que se trate. Es por ello que la retórica, para el estagirita, es de índole formal, puesto que es aplicable a todas las disciplinas en tanto que todas éstas, en primera instancia, son poseedoras de verdades probables o verosímiles; y a la retórica precisamente le compete, no la verdad demostrada propia de la ciencia, sino la verosimilitud inherente a la opinión. Sin embargo, aun cuando la retórica no es ciencia, Aristóteles la vincula con la filosofía en la medida en que especula en torno a aquello que puede ser verdad.

Ahora bien, como es palmario que el método propio del arte es el que se refiere a las pruebas por persuasión y que la persuasión es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado); como, por otra parte, la demostración retórica es el entimema, y éste es, hablando en absoluto, la más firme de las pruebas por persuasión; y como el entimema, en fin, es un silogismo y sobre el silogismo en todas sus variantes corresponde tratar a la dialéctica [...], resulta evidente que el que mejor pueda teorizar a partir de qué y cómo se produce el silogismo, ése será también el más experto en entimemas, con tal que llegue a comprender sobre qué (materias) versa el entimema y qué diferencia tiene respecto de los silogismos lógicos. Porque corresponde a una misma facultad reconocer lo *verdadero* y lo *verosímil* y, por lo demás, los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la *verdad*.⁷¹

Como había de esperarse, la retórica filosófica de Aristóteles será rechazada por Nietzsche, pues a éste, como sabemos, le es adversa la idea de verdad. La retórica en Nietzsche se aleja de cualquier pretensión teleológica. No se busca la verdad, simplemente porque dentro de su perspectivismo no la hay; ahí sólo existe el mundo de lo posible; de lo que puede ser, con lo cual, de nueva cuenta, estaríamos dentro de los márgenes de la oposición entre ser y devenir, donde el ser estaría encarnado en la verdad y el devenir en la opinión. Sin embargo, para Aristóteles, la opinión pertenece al campo de los *topoi* o

⁷¹ *Ibid.*, 1355a 5-10-15.

lugares comunes, que refieren a aquellos temas en los que la mayoría de las personas están de acuerdo y, que por lo tanto, son aceptados sin ser sometidos a crítica. Ricoeur asegura que precisamente este aspecto, la aceptación de opiniones sin ser sometidas a juicio, es lo que causó que la retórica pereciera y desembocara en una "ciencia popular"⁷². Para este mismo, la retórica, hasta antes de Aristóteles, era un asunto de dominio en el que imperaba "el uso salvaje de la palabra". Fue el de estagirita quien condujo este discurso carente de argumentación al ámbito de la filosofía, con lo que logró su domesticación⁷³.

Resulta interesante ver de qué manera la concepción de la retórica de Nietzsche contrasta con la de Aristóteles. Y este mismo punto nos lleva a recalcar lo que señalamos en el capítulo anterior, respecto a la manera en la que Nietzsche, al atacar la retórica filosófica, parece abocarse a la retórica como mera seducción y persuasión. Con ello, ¿estaríamos en los márgenes de la total exclusión de la razón y se estaría dando sólo cabida a la injerencia de lo estrictamente emocional? No creemos que Nietzsche haya obviado este aspecto tan importante, sobre todo cuando él anhela la superación del hombre, misma que sería posible mediante la liberación de su espíritu. Si para Aristóteles la retórica tiene que ver con la prueba y la persuasión, y para Nietzsche sólo con la elocuencia y la persuasión, entonces se podría afirmar que su planteamiento está exento de argumentación. Responder de manera afirmativa a dicha interrogante sería incurrir en un error abismal. Es cierto que en Nietzsche no encontramos la técnica de la prueba, debido a que ésta en sí misma es para él

⁷² Cf. Ricoeur, P., *La metáfora viva*, pp. 46.47.

⁷³ *Ibid.*, p. 16.

una ficción disfrazada de verdad. Pero, ¿qué ocurre, con la cuestión argumentativa? ¿Se podría hablar de una filosofía que no se sirva del argumento como instrumento de expresión? Parece del todo imposible que ello pueda ser así. De suerte que Nietzsche articula su filosofía mediante argumentos, pero éstos se presentan de manera discursiva y, en ningún modo, como salta a la vista, en forma silogística. Y aunque la coherencia y la claridad son inherentes a su discurso, con ello no pretende demostrar, en todo caso sí mostrar.

5.3. Cuerpo y metaforización.

Mas no por esto sería conveniente pensar que la tan anhelada superación del hombre para Nietzsche sólo fuese posible a través del instinto, como muchas veces se ha llegado a pensar. Consideramos que para este filósofo la razón es una condición importante, pero claro está que la concepción de la razón para Nietzsche es muy distinta a la de la tradición racionalista. Para empezar porque la razón no ocupa un puesto hegemónico dentro de su cosmovisión, puesto que la razón es sólo una parte del cuerpo:

[...] el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.
El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.
Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas <<espíritu>>, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón⁷⁴.

De suerte que se estaría ante la presencia de una inversión en cuanto a los roles entre la razón y el cuerpo, al no ser ya este último la cárcel del alma, sino el recinto mismo de la razón. Con relación a esto mismo, debemos recordar que

⁷⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, p. 64.

la razón nietzscheana no alberga certezas, sólo perspectivas que le permiten interpretar el mundo, más no explicarlo. Sólo hay percepciones individuales, de la que no se puede decir que sean correctas, pues éstas no pueden ser extrapoladas al campo de los "razonamientos lógicos". Es así como parece que a Nietzsche se le despliega su propia "realidad". Una realidad cambiante, es decir, metafórica.

Cuando este filósofo asegura que el lenguaje es el legitimador de la verdad, él emprende la tarea de sospechar de este lenguaje -el que hay que señalar, no es el lenguaje figurativo-, que establece como verdad absoluta la relación entre palabra y cosa. La palabra designa a una cosa, y es en esta relación donde se encuentra asentada la verdad. Pero para Nietzsche esta relación dista de ser necesaria en sí misma, pues más bien es resultado de una convención.

Si se une un estímulo percibido y una mirada hacia un movimiento, producen la causalidad ante todo como un axioma de experiencia: dos cosas, una sensación determinada y una imagen visual determinada aparecen siempre juntas. El que la una sea la causa de la otra es *una metáfora, tomada de la voluntad y del acto: un razonamiento analógico*⁷⁵.

Con todo esto, Nietzsche estaría hablando de un aspecto meramente pragmático del lenguaje conceptual. Por lo que lejos de ser la causalidad una relación avalada por el cientificismo, habría que poner de manifiesto que ésta es sólo el efecto del acuerdo entre los hombres para comunicarse. Pero con ello no hay que entender que Nietzsche se opusiera a la comunicación humana, lo cual

⁷⁵ Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, pp. 217-218.

sería del todo absurdo⁷⁶. Su rechazo tiene que ver con la consideración canónica de que el lenguaje conceptual comunicado lleve consigo la necesidad de la verdad. En este sentido, quizá podríamos hablar más bien de una necesidad de ficción, la cual da voz a la misma comunicación. Para Nietzsche, la costumbre y el uso es lo que permite que se establezca la comunicación entre individuos, es decir, ésta es asunto de la pragmática, y en ningún modo corresponde a estructuras extralingüísticas.

En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos: Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número⁷⁷.

Para Nietzsche, desde la intervención de la razón como dadora de verdad, el lenguaje figurativo ha sido objeto de desdén y menosprecio. Su valor sólo radica en ser el medio de expresión del arte, sin ver que el mismo concepto es manifestación de una especie de arte llamada retórica: "Todas las *figuras retóricas* (es decir la esencia del lenguaje) son *razonamientos lógicos falsos*. ¡Con ella comienza la razón!"⁷⁸.

Si consideramos que la metáfora tiene como rasgo transgredir la estructura lógica del lenguaje, entonces tendríamos que percibir por qué la expresión metafórica es tan importante en Nietzsche, pues justo ahí es donde se da el juego de sentidos, como si se tratara de un ditirambo semántico. Sabemos que

⁷⁶ Con cierta regularidad, nos encontramos con interpretaciones arbitrarias que señalan que debido al "absoluto relativismo" de Nietzsche, la comunicación humana sería imposible, debido al subjetivismo radical implícito en ello. Esta postura, la podemos comprender si consideramos que el juicio se emite desde el marco que precisamente Nietzsche criticaba: el "dogmatismo de lo verdadero".

⁷⁷ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 33.

⁷⁸ Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, p. 219.

la transgresión a lo constituido es el ámbito en el que se desenvuelve el pensamiento de Nietzsche, ya que la transgresión es movimiento, tal como también lo es la metáfora. En torno a esto Ricoeur asegura: "Esta transgresión es interesante sólo porque crea sentido [...] la metáfora comporta una información porque "re-describe" la realidad. La transgresión categorial sería entonces un intermedio de deconstrucción entre descripción y redescipción"⁷⁹. Consideramos del todo pertinente esta definición en tanto que podríamos vincularla con el proceso reflexivo-crítico de Nietzsche, en la medida en que parte de un pensamiento heurístico con el cual va redescubriendo "la realidad". En este sentido cabría decir que la empresa que lleva a cabo Nietzsche es la demolición de un orden, pero en cuya destrucción se va edificando un "nuevo orden". Sin embargo, es necesario recalcar que en esta dinámica no hay un estado fijo y permanente, sino que el binomio construcción-destrucción tiene vida perenne gracias al eterno juego del devenir, por lo cual no es posible la hegemonía de la síntesis hegeliana.

Si bien es cierto que para Nietzsche la retórica es la esencia del lenguaje, es importante señalar que de entre todas las figuras retóricas la metáfora ocupa un lugar preeminente. Cuando él se pregunta qué es la verdad y responde que es: "[...] Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos [...]"⁸⁰, abiertamente está sosteniendo que la relación lenguaje-verdad es producto de la retórica, pero que a raíz del olvido de ello, se ha considerado que dicha relación es "firme, canónica y vinculante". Ahora bien,

⁷⁹ Ricoeur, P., *La metáfora viva*, p. 34.

⁸⁰ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 25.

sabemos que la metonimia refiere a la relación causa-efecto, y aun cuando es un tropo, ha sido el medio por el cual se ha expresado la ciencia, como si con ello se pudiera apartarla de su esencia retórica: el olvido no puede erradicar el origen del lenguaje, lo único que con ello se logra es una ficción.

La pregunta que nos hacemos con respecto a la metonimia es si ésta no se presenta como una ilusión necesaria para poder soportar el torbellino o caos dionisiaco, pues finalmente el lenguaje ordinario y el científico se articulan en gran parte a través de la metonimia. Nietzsche es consciente de esto, ya que en ningún modo la ingenuidad es el hilo conductor de su pensamiento. Él sabe que el mismo proceso de abstracción, es una ilusión, pero que precisamente es un recurso sin el cual difícilmente se lograría la comunicación. Sin embargo, lo que él critica es el hecho de que la abstracción sea considerada como el gran proceso legitimador de la supremacía del hombre. El no reconocer que es producto de un antropomorfismo, y que lejos de ser una ilusión, es un hecho absoluto y verdadero. Con ello, estaríamos presenciando el despliegue del lenguaje como retórica. No hay nada en nuestro lenguaje que no tenga su origen en la retórica.

[...] el hombre pone sus actos como ser *racional* bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para unirlas al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto⁸¹.

Es de esta manera como se nutre el pensamiento y el lenguaje de Nietzsche, y reconocerlo nos da pie para entender por qué su filosofía se

⁸¹ *Ibid.*, p. 26.

caracteriza por una enorme originalidad, pues emerge de un cuerpo viviente cuyo propósito inherente es la creación. Como ya había sido mencionado, en Nietzsche convergen la figura del poeta y la del filósofo, mismas que, en aparente discordia, se conjugan en perfecta armonía. Cuando Nietzsche se refiere a la abstracción, él asegura que ésta no es más que el resultado de la memoria que fosiliza las impresiones, creando entonces la ilusión de “la verdad”⁸². En este sentido, tendríamos que pensar que, para Nietzsche, la cuestión de la verdad es producto de la memoria, y que es allí donde se ancla la percepción de imágenes, cuya mera repetición crea la idea de causalidad.

[...] el conocimiento justamente no trata de hacer valer una transposición, sino que quiere fijar la impresión sin metáforas y sin consecuencias. Con tal motivo la impresión se petrifica: primero atrapada y limitada por los conceptos, luego muerta y desollada y, como concepto, momificada y conservada. Sin embargo, no hay expresiones “propias”, ni *conocimiento propio sin metáforas*.⁸³

5.4. El concepto como metáfora gastada.

Ahora bien, es cierto que no todo el pensamiento de Nietzsche se articula a través de la metáfora, pero nos atrevemos a decir que sí lo hace a través de la retórica. Las diferentes figuras retóricas estructuran su pensamiento, por lo cual estaríamos en el marco de un lenguaje vivo, que se resiste a perecer en la lexicografía. Sin embargo, no podemos pasar por alto el que Nietzsche apele al lenguaje conceptual en la crítica que hace a este mismo. Sarah Kofman, en las primeras líneas de su texto *Nietzsche et la métaphore*, se cuestiona en torno a si no resulta contradictorio proponer una filosofía que privilegia la metáfora, pero

⁸² Cf. Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, p. 220.

⁸³ *Ibid.*, p. 221.

que ello se haga a través del concepto⁸⁴. Este punto resulta de gran importancia en nuestra investigación, debido a que de nueva cuenta allí se percibe la unión de la filosofía (entendida como ciencia) con el arte, ya que para Nietzsche, como lo menciona en *La filosofía en la época de la tragedia griega*, la filosofía es ciencia en tanto que se expresa mediante conceptos, pero también es arte por sus fines y productos. De tal manera, Nietzsche es consciente de que necesita del concepto o, en sus propios términos, de las "metáforas gastadas", para expresar sus ideas, pero él sabe que aun así, continúa sirviéndose de lo que da origen a éstos, es decir, de la retórica, pues para él, el lenguaje conceptual enmascara su origen tropológico. Así pues, si apela al concepto lo hace desde una óptica que rechaza el concepto como portador de verdad y cuya matriz sería la sola razón. Como ya había sido mencionado, el fijar una metáfora y traspolarla al campo de lo conceptual, revela sólo la convencionalidad del lenguaje y en ningún modo una verdad que lo legitime: "con las palabras no se llega a la verdad". En este sentido es como nos atrevemos a afirmar que Nietzsche no incurre en una contradicción cuando reconoce la "utilidad" de los conceptos (que para él no dejan de ser metáforas), como medio de exposición en los planteamientos filosóficos; al vincular la filosofía con el arte, nos estaría diciendo que aquélla no se vería sujeta a estructuras conceptuales estáticas, gracias al devenir inherente al arte.

Siguiendo un poco la línea de Kofman, de Santiago Guervós asegura: "Todo concepto, al menos desde el punto de vista temporal, presupone siempre una

⁸⁴ "N'est-ce pas un paradoxe que d'utiliser de concepts pour écrire sur un philosophe qui privilégie la métaphore?" Cf. Kofman, S., *op. cit.*, p. 9.

metáfora. Pero esta presuposición es de hecho una interdependencia [...] Se puede afirmar que no sólo todo concepto fue una vez metáfora, sino también al revés, que ninguna metáfora se puede imaginar sin un concepto⁸⁵. Consideramos que esta observación es viable, siempre y cuando se olvide la tesis fundamental de Nietzsche: "El lenguaje es retórica", donde se establece que el concepto es sólo un residuo de la metáfora. Ahora bien, si se considera este aspecto desde un marco de referencia estrictamente conceptual, entonces desde luego se podrá argumentar sobre la imposibilidad de la metáfora sin la intervención del concepto. Nietzsche, como ya lo señalamos, hace "uso" del concepto, pero la diferencia estriba en que él no olvida su origen metafórico. Él parte de una postura que defiende la metáfora como metáfora: "[...] no hay expresiones "propias", ni *conocimiento propio* sin metáforas⁸⁶.

Gadamer⁸⁷, por su parte, también habla de un metaforismo fundamental de la conciencia lingüística, la cual está muy distante de la generalidad de la especie y la conceptualización clasificatoria. Para éste, la transposición de expresiones no tiene que ver con generalidades específicas, sino sólo con la experiencia de aquel que percibe las semejanzas. A partir de la manifestación de las cosas y de la experiencia que se tenga de ello es como se podrá significarlas. Esto es un proceso natural de la conciencia que nada, según Gadamer, tiene que ver con mecanismos lógicos. Y la creencia de que ello no sea así, es sólo un prejuicio científico: "Es evidente que lo que se expresa en estas transposiciones

⁸⁵ de Santiago Guervós, L. E., "Introducción" en *Escritos sobre Retórica*, p. 63.

⁸⁶ Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, p. 220.

⁸⁷ Cf. Gadamer, H.G., *Verdad y método*, pp. 514-515.

es la particularidad de una experiencia, y que no son, por lo tanto, el fruto de una conceptualización abstractiva⁸⁸.

Cabe señalar que Ricoeur retoma la tesis de Gadamer, al considerar que no hay un orden lógico el cual se vea transgredido por la metáfora, sino que el orden metafórico, lejos de deberle su existencia a aquello que cambia, esto es, al sentido propio, se debe a sí mismo, por motivo de la raíz metafórica del lenguaje. Tanto en Gadamer como en Ricoeur, la idea de un orden metafórico del pensamiento y del lenguaje, dan origen al pensamiento y al lenguaje lógico-categorial: "La idea de una metafórica inicial destruye toda clase de oposición entre lenguaje propio y lenguaje figurado, entre ordinario y extraño, entre el orden y su transgresión; y sugiere la idea de que el orden mismo procede de la constitución metafórica de campos que son los que dan origen a los géneros y las especies"⁸⁹.

Pero ¿no es esto mismo lo que Nietzsche señaló muchos años atrás? ¿Es que una vez más nos encontramos con dos posturas que soslayan las aportaciones hechas por Nietzsche, quizá por considerar que lo dicho por éste no es "propiamente filosófico"? Con cierta regularidad podemos percibir el desdén hacia el pensamiento filosófico de Nietzsche. En el capítulo anterior hicimos referencia a esto mismo, con autores que no pertenecen al ámbito de la filosofía, sin embargo, cuando nos hallamos en los márgenes filosóficos vemos que esta marcada indiferencia persiste. Sabemos que la creación filosófica de Nietzsche se aparta de las tradicionales exigencias para etiquetar o clasificar a

⁸⁸ *Ibid.*, p.515.

⁸⁹ Ricoeur, P., *La metáfora viva*, p. 35.

algo dentro de los límites de las disciplinas científicas, debido a que precisamente hacia ello van dirigidas algunas de sus más fuertes críticas. Pero, lo que llama nuestra atención es que tanto Gadamer como Ricoeur, se abocarán también a hacer este tipo de crítica en torno al gran sesgo que divide a las ciencias del espíritu con las de la naturaleza, segregando de la tradición científica a las primeras por no fundamentarse en cánones estrictamente científicos. Gadamer nos habla de la verdad estética, pero no confiere importancia a las aportaciones de Nietzsche en este campo. ¿Será acaso porque este mismo no se apega a los criterios que se supone "debe" tener la filosofía como ciencia? Incluso, en Gadamer vemos cómo Nicolás de Cusa sirve a sus propósitos en la crítica que dirige hacia la tan apreciada objetividad de la ciencia: "todo conocimiento humano es pura conjetura y opinión"⁹⁰. Sin duda, el referente más inmediato en torno a este tópico es Nietzsche pero, quizá por una cuestión "estrictamente genealógica", Gadamer prefiere remitirse al Renacimiento.

Finalmente, consideramos que en ambos casos se trata de posicionar en un lugar privilegiado a la metáfora, pero se minimiza la relevancia de un pensador cuyo legado se articula precisamente a través del uso genial de la misma.

⁹⁰ Gadamer, H.G., *op. cit.*, p. 524.

6. NIETZSCHE. RETÓRICA DE LA FILOSOFÍA.

Como hemos venido afirmando a lo largo de esta investigación, el pensamiento de Nietzsche centra mucho su atención en los asuntos que competen al lenguaje, dejando ver que es a partir de la crítica que lleva a cabo de éste como logra trastocar la estructura de la metafísica y de la epistemología. Desde su concepción filosófica, los principales problemas cognoscitivos que han aquejado a la humanidad a lo largo de muchos siglos devienen, o tienen su fuente en el mismo lenguaje. Para Nietzsche depurar al lenguaje de su carga "legislativa de verdad" significa depurar la manera en la que aprehendemos el mundo y nos situamos ante él. Nietzsche anula la pretendida objetivación de la verdad característica de la ciencia, es decir, como correspondencia. La manera en la que lleva a cabo su empresa es invirtiendo los roles entre la dicotomía razón- instinto y, con ello, la materia prima de cada uno de éstos: concepto- emoción.

Sabemos que Nietzsche se mueve entre el vaivén de opuestos logrando establecer, aunque por breves instantes, la armonía entre lo disarmónico. Durante largos periodos hemos venido escuchando en torno al pensamiento de Nietzsche la idea de que es uno de los grandes destructores de sistemas y, en ello no cabe la menor duda, pero también escuchamos con frecuencia que este filósofo incurrió en un sin fin de contradicciones que lejos de hacer más claros sus planteamientos, lo enturbian. No podemos negar que Nietzsche recurre a un lenguaje de alguna manera críptico, pues sabemos que el enigma constituía un elemento crucial e inherente en su construcción filosófica, lo cual lo aleja de las exigencias de claridad

y coherencia que exige ésta. Y ello lo logra con la ayuda de un lenguaje figurativo o retórico. Por tal motivo se puede entender que dentro de algunas corrientes filosóficas se segregue el pensamiento filosófico de Nietzsche precisamente por mantener una postura irónica en cuanto a los principios de la lógica.

Además, resulta importante mencionar que para Nietzsche es precisamente en el seno de la contradicción como se gesta la vida misma. El principio de no contradicción para Nietzsche es producto de una ilusión. Es sólo una fábula creada por el hombre, quien se ha empeñado en olvidar que es un creador; incluso de aquello que llama verdad y que parece haber sido arrancada de su cimiento antropomórfico, como si perteneciera dicha verdad a un campo ajeno a lo estrictamente humano.

A lo largo de este estudio, en un primer lugar se abordarán los planteamientos de Nietzsche en torno a la idea de que la esencia del mundo es indescifrable, por lo que de ella sólo podemos tener representaciones a través de los signos, de la música, los afectos, el pensamiento y el lenguaje. En segundo lugar se expondrán algunas de las ideas que están presentes a lo largo de toda su producción filosófica como en lo que se refiere a la palabra como aproximación a la esencia del mundo, la importancia de la metáfora como mediadora en la captación del mundo y la dicotomía apariencia/voluntad (imagen/sonido). En tercer lugar será abordada la tesis de Nietzsche en torno al lenguaje como esfera simbólica de la voluntad, la cual se manifiesta en las sensaciones. Aquí también se mostrará la importancia que tiene el habla como expresión de las sensaciones; así como el rechazo de Nietzsche hacia la escritura por carecer de sonoridad. En este mismo

apartado se expone una primera crítica hecha por Derrida en cuanto a la primacía del habla sobre la escritura y del arte sobre la ciencia, y donde dicha crítica evidentemente atañe a los planteamientos filosóficos de Nietzsche. En el apartado cuatro se expondrán los elementos que consideramos medulares dentro de lo que hemos llamado la retórica de la filosofía en Nietzsche: a) El lenguaje expresa opinión, no verdad, por lo que su función sería la de persuadir y no la de instruir; b) El lenguaje expresa emociones mediante la imitación, es decir, el lenguaje es *mimesis* de estímulos que se transponen en imágenes: analogía; c) El proceso que sigue Nietzsche para llegar a la conclusión de que el lenguaje es retórica es la inversión del platonismo, donde critica la referencialidad lingüística y la relación ser/pensamiento; d) El lenguaje conceptual o referencial ha sido la voz de la razón, por lo que es necesario rescatar al lenguaje figurativo, origen del primero, como expresión del cuerpo. Finalmente se retomará, desde otro ángulo, la crítica que se hace a Nietzsche en cuanto a la aporía en la que incurre al ser crítico del lenguaje conceptual y apelar a este mismo para llevar a cabo dicha crítica.

6.1. Lenguaje y pensamiento: Esferas simbólicas de la voluntad.

Son muchos los estudios que se han llevado a cabo en torno a la filosofía del lenguaje de Nietzsche. Para algunos pensadores la mayor relevancia en cuanto a este punto yace en sus aportaciones en el campo de la hermenéutica. Desde su perspectivismo se conoce el mundo mediante su misma comprensión. Éste, no se presenta de un modo absoluto, sino que de él sólo captamos su inherente devenir, por lo que su comprensión sólo es posible a través de la perspectiva.

Para Jesús Conill, tanto el lenguaje como el pensamiento en Nietzsche corresponden a un proceso semiótico: “[...] la clarificación de un pensamiento no resulta como consecuencia de la necesidad lógica [...] se trata de un proceso de interpretación de signos, que por nuestra parte entenderemos como un camino *hermenéutico*. En esta perspectiva, el pensamiento viene a ser, pues, un acontecer hermenéutico de interpretación de signos”⁹¹. Con ello, se estaría hablando de una constante decodificación de los signos, pero en este punto se podría entonces cuestionar si lo que se está decodificando no sería el signo considerado como “hecho en sí”, algo con lo que Nietzsche discreparía, pues hay que recordar que para él, como ya ha sido señalado, “no hay hechos, sólo interpretaciones”. Y es que en Nietzsche los pensamientos en su origen se presentan de manera tumultuosa y oscura, es decir, en ningún modo de forma lógica, y es sólo mediante la interpretación de ellos que quedan simplificados. Sin embargo, no por ello se tendría que pensar que la hermenéutica cumple una función estrictamente lógica, donde el pensamiento quedaría sumergido en la estática de la convicción, pues si ello fuera así, la función de apertura inherente a la hermenéutica se diluiría.

Ya en *El nacimiento de la tragedia*, este filósofo hablaba del lenguaje como un medio a través del cual se podía expresar, aunque sólo de manera aproximativa, el mundo de lo dionisiaco: “[...] el *lenguaje*, en cuanto órgano y símbolo de las apariencias, nunca ni en ningún lugar puede extraverter la interioridad más honda de la música, sino que, tan pronto como se lanza a imitar a ésta, queda siempre

⁹¹ Conill, J. “la poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento” en *Estudios Nietzsche* 4 (2004), p. 39.

únicamente en un contacto externo con ella, mientras que su sentido más profundo no nos lo puede acercar ni un solo paso, aun con toda la elocuencia lírica”⁹².

Posteriormente, su tesis en torno al lenguaje continuará en cierto sentido una vía parecida, pues tanto éste como el pensamiento dan cuenta -de igual manera, sólo aproximativamente, del mundo de los afectos: “Porque pensar es algo siempre secundario, “exterior”, en relación con lo “interior” de los afectos [...] los pensamientos son signos de un juego de afectos. Por eso, el contenido de un pensamiento no se puede conocer por él mismo, sino que su significado resultará del complejo de impulsos en lucha que lo constituyen, de la fuerza que lo produce”⁹³. La realidad adquiere significado en la medida en que podemos interpretarla. Pero lo interesante de todo este planteamiento es que si la realidad se presenta de manera multívoca entonces sólo podrá ser captada mediante una óptica perspectivista. Pues la realidad en su constante devenir es incesante y, por lo mismo, inaprehensibles en su totalidad.

Así, vemos que tanto el lenguaje como el pensamiento son reflejo de un mundo interior que tampoco puede ser expresado en su totalidad mediante aquéllos, pero que nos permiten dar cuenta de él. En este sentido, tanto el lenguaje como el pensamiento son apariencia y forma de un mundo de fuerzas que en constante contraposición desvelan sólo parte de su oscura esencia. Este mundo de fuerzas al que alude es el de la voluntad de poder, mismo que se presenta con los rasgos inherentes a la descripción que Nietzsche hace de la voluntad en *El nacimiento de la tragedia*. Cabe señalar que en esta obra es la música el arte que

⁹² Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*, p. 74.

⁹³ Conill, J., *op. cit.*, (2004), p. 39.

más se aproxima a expresar el mundo de lo Uno primordial. Entre todas las artes, la música es la que mejor refleja lo que la voluntad es. Posteriormente, como ya lo hemos visto, el mundo de los afectos y los impulsos se representan por medio de los signos, cuyos canales de articulación son el lenguaje y el pensamiento, y donde se trata de llevar a cabo una interpretación en torno a la contraposición de pensamientos. Con la ayuda de la hermenéutica y la semiótica es como se pretende llevar a cabo esta empresa. Pero de igual manera, el signo será incapaz de desvelar la esencia del mundo.

Por su parte, cuando Nietzsche sostiene la tesis de que el lenguaje es retórica, es decir, arte inconsciente, de nueva cuenta nos enfrentamos ante la imposibilidad de expresar la esencia del mundo o "cosa en sí". El *noumenon*, no puede ser representado bajo ningún medio posible. Es necesario recordar que Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, muestra una postura empática con la concepción kantiana en torno a la inaprehensibilidad de la esencia íntima de las cosas:

La valentía y sabiduría enormes de *Kant* y de *Schopenhauer* consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura. Si ese optimismo apoyado en las *aeternae veritates* [verdades eternas] para él incuestionables, ha creído en la posibilidad de conocer y escrutar todos los enigmas del mundo y ha tratado el espacio, el tiempo y la causalidad como leyes totalmente incondicionales de validez universalísima, Kant reveló que propiamente esas leyes servían tan sólo para elevar la mera apariencia, obra de Maya, a realidad única y suprema y para ponerla en el lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas, y para hacer así imposible el verdadero conocimiento acerca de esa esencia[...]⁹⁴.

Cuando Nietzsche afirma que el lenguaje es retórica, ello viene a trastocar los fundamentos de la lingüística en cuanto a que ésta, lejos de pertenecer al

⁹⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p.157.

campo de lo estrictamente científico queda reducida al ámbito de lo artístico. Pero Nietzsche será preciso al afirmar que el hombre parece haberse olvidado que el lenguaje es creación de ellos y se han empeñado en ver al lenguaje, no como algo arbitrario o derivado, sino como algo "natural". En este sentido, tendríamos que plantearnos la pregunta en torno al motivo por el que el hombre se ha empeñado en olvidar que es un ser creador. Quizá ello se deba a una cuestión metafísica, en la que para el hombre resulta un consuelo pensar, por ejemplo, en un orden natural establecido, el cual será descrito a través de un lenguaje referencial.

Ahora bien, es evidente que tanto el arte como la ciencia requieren de la palabra y el concepto para expresarse. Sin embargo, aun con el poder de la palabra, ésta es tan limitada que sólo alcanza a esbozar una pálida idea del mundo de lo inconsciente o de la voluntad de poder, así que sólo podemos sentirla, vivirla y verla, a lo mucho, como acción. La voluntad se protege de la palabra y el concepto, pero es pulsión latente.

¿Qué cosa análoga podría ofrecer el poeta de las palabras, que se esfuerza por alcanzar aquella ampliación interior del mundo visible de la escena y su iluminación interna con un mecanismo mucho más imperfecto, por un camino indirecto, a partir de la palabra y el concepto? Y si es cierto que también la tragedia musical agrega la palabra, ella puede mostrar juntos a la vez el substrato y el lugar de nacimiento de la palabra y esclarecernos desde dentro el devenir de ésta⁹⁵.

Cabe señalar que Nietzsche procura en todo momento dejar claro que la palabra es un instrumento que sirve para representar, paradójicamente, el mundo de lo indescifrable, es decir, el lenguaje es una expresión artística que nos revela de forma parcial la esencia trágica que da origen al mismo arte. Es así como se puede observar que para Nietzsche el lenguaje, al pertenecer al mundo de lo apolíneo,

⁹⁵ *Ibid.*, p. 180.

vierte sólo algo de la voz dionisiaca. Y ello no puede ser de otro modo pues, según Nietzsche, ningún individuo podría, sin mediación de lo apolíneo, soportar por sí sola la melodía dionisiaca:

A estos músicos genuinos es a quienes yo dirijo la pregunta de si pueden imaginarse un hombre que sea capaz de escuchar el tercer acto de *Tristán e Isolda* sin ninguna ayuda de palabra e imagen, puramente como un enorme movimiento sinfónico, y que no expire, desplegando espasmódicamente todas las alas del alma. Un hombre que, por así decirlo, haya aplicado, como aquí ocurre, el oído al ventrículo cardiaco de la voluntad universal [...] ¿no quedaría destrozado bruscamente?⁹⁶.

Otro gran residuo que se puede encontrar en los distintos periodos del pensamiento de Nietzsche en torno al origen del lenguaje es la importancia que confiere a la metáfora. En *El nacimiento de la tragedia*, la metáfora cumple una función mediadora, pues al ser ésta imagen del instinto dionisiaco, es decir, apariencia o *mimesis* de éste, provee de conocimiento pleno. Gracias a ella es que se podría hablar de una sabiduría del instinto: “[...] para el poeta auténtico la metáfora no es una figura retórica, sino una imagen sucedánea que flota realmente ante él, en lugar de un concepto”⁹⁷. Sin embargo, no podemos obviar el hecho de que en dicha obra, el aspecto tropológico del lenguaje no es la base de su planteamiento y, como tal, Nietzsche sólo confiere a la retórica un papel secundario dentro del marco de sus preocupaciones, siendo incluso, sierva de la máxima expresión artística: la música. Será posteriormente cuando Nietzsche explique de manera detallada “la conexión del sonido con la imagen y el concepto” inherente en la música popular, en el texto *música y palabra*, mismo que forma parte de lo que conocemos como *Fragmentos póstumos*.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁹⁷ *Ibid.*, p.85.

6.2. El habla: Expresión de estímulo, imagen y sonido.

La dicotomía apariencia/voluntad (imagen y música) no deja de estar presente en la concepción que Nietzsche tiene del lenguaje, pues la misma voluntad es una representación o forma fenoménica del núcleo o esencia interior del mundo, con lo que se evidencia la distancia que comienza a tomar en cuanto a la inicial influencia de Schopenhauer en lo que respecta a la idea de la voluntad como "cosa en sí".

También toda la vida instintiva, el juego de sentimientos, sensaciones, afectos, actos de la voluntad – como yo debo objetar aquí contra Schopenhauer – nos son conocidos, si nos examinamos a nosotros mismos con la misma exactitud, sólo como representación, no en su esencia: y podemos decir, que incluso la "voluntad" de Schopenhauer no es nada más que la forma fenoménica más universal de algo que, por lo demás, a nosotros nos resulta completamente indescifrables⁹⁸.

Nietzsche, al hablar de la voluntad como representación, señala que aquélla tiene su esfera simbólica en el lenguaje, la cual se manifiesta en las sensaciones- que a su vez son también representaciones- de placer y displacer. Dichas sensaciones quedan simbolizadas mediante los sonidos del hablante. Por el contrario, el simbolismo de los gestos del hablante es variado y, por lo mismo, es que hay multiplicidad de lenguas. El sonido es tan importante en el lenguaje que Nietzsche no duda en afirmar que las consonantes y las vocales sin el sonido no son más que gestos.

Todos los grados de placer y displacer- manifestaciones de un *único* fundamento primordial, para nosotros impenetrable- se simbolizan en los *sonidos del hablante*: mientras que todas las demás representaciones se designan a través del *simbolismo de los gestos* del hablante. En la medida que ese fondo primordial es en todos los hombres el mismo, también el *sustrato sonoro* es universal y comprensible a pesar de la diversidad de lenguas⁹⁹.

De esta manera podemos observar una vez más el empeño de Nietzsche por mostrar que todo aquello que esté más allá del mundo fenoménico es

⁹⁸ KSA, 7, 12, 1.

⁹⁹ *Idem.*

impenetrable; además de dejar claro que todo lo que se percibe es la apariencia de la apariencia, es decir, el mundo de la "irreal realidad". Los mismos afectos, vienen a ser representación de la fuerza o núcleo del mundo. Y precisamente al decir que los afectos, emociones, sentimientos y la propia voluntad son representaciones, este filósofo expresa que el sustrato universal no puede ser traído en su totalidad bajo ningún aspecto al mundo de las formas. Con ello se nos ocurre preguntar ¿Cómo se podría sustraer la fuerza y quedar fijada en la representación? La respuesta salta a la vista, si ello fuera posible, la fuerza o poder dejarían de ser justamente el sustrato de las cosas, para quedar paralizados, con lo que se aniquilaría el mundo de lo inconsciente. Sin embargo, aquí se podría decir que a partir de la destrucción del mundo de lo inconsciente, entonces sólo se tendría su antítesis, el mundo de lo consciente, pero si nos apegamos al planteamiento de Nietzsche esto no es posible, debido a que el mundo de las formas tiene su origen en el mundo de lo informe. Gracias a éste es que existe. Algo semejante es lo que ha ocurrido en el campo del lenguaje pues, según Nietzsche, la fuerza de la metáfora ha quedado encerrada en la frialdad del concepto. Y de igual manera, se pensaría que la metáfora quedaría anulada del campo semántico referencialista; sin embargo, ello dista de ser así, pues para Nietzsche, el concepto existe gracias a la metáfora: "La metáfora intuitiva, a la vez visible y sensible a los ojos del poeta que la crea, se nos revela como la matriz original de la estructura expresada en el discurso y en la escritura"¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Kremer-Marietti, A., *op. cit.*, p. 228.

Ahora bien, ¿Por qué recurrir a los sentimientos de placer y displacer simbolizados en el hablante como las más adecuadas representaciones del sustrato sonoro? ¿Qué lo lleva a pensar que dicha dicotomía es la mejor forma de representar la universalidad de la fuerza sonora? Consideramos que ello viene a mostrar la inclinación que Nietzsche tiene hacia el habla y la oralidad, ya que el habla es expresión de sentimiento. De igual manera, la tragedia se articula mediante la universalidad del sonido vertida en el coro. Esta misma idea se encuentra en su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* al referirse al origen de la palabra: “¿Qué es la palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso [...] Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática X de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido”¹⁰¹. Es así como podemos darnos cuenta que la palabra surge a partir de sentimientos que se transfieren a imágenes y que a su vez son expresadas sonoramente. El habla, precisamente al ir acompañada de sonido, estará más cerca de la originaria musicalidad dionisiaca. Por el contrario, la palabra escrita o el texto, acalla el devenir de lo inconsciente en la estática de su antítesis, es decir, en lo consciente.

[...] al escuchar la música vocal, el texto constituye un obstáculo para el sonido puro de la voz y nunca será entendida a la primera [...] Los derechos de propiedad sobre la verdad pertenecientes, por autoridad filosófica, al poder del lenguaje como enunciado son transferidos al poder del lenguaje como voz y melodía¹⁰².

Derrida es uno de los que mantendrá una posición contraria a la exaltación del habla sobre la escritura, pues asegura que ello supone una confirmación de la

¹⁰¹ Nietzsche, F., *op. cit.*, pp. 21-23.

¹⁰² De Man, P., *op. cit.*, p. 109-110.

tendencia tradicional a considerar la primacía del *logos*. Con lo cual lejos de escapar de los límites impuestos por la metafísica, el lenguaje estaría preso en ellos. Esto es lo que él llama logocentrismo, es decir, que al tratar de “depurar” a la filosofía de su fundamentación metafísica por vías contrarias a ella misma, como son la exclusión de los criterios de verdad o de razón se estaría apelando irremediablemente a ellos, como si en la propia negación estuviera su afirmación, por lo cual sugiere que la metafísica está condenada a no desaparecer¹⁰³.

Consideramos que sin duda alguna la crítica que hace Derrida en torno a la imposibilidad de escapar de las “redes conceptuales” es del todo plausible, en cuanto a que nos expresamos haciendo uso del lenguaje y éste está conformado precisamente por palabras y conceptos. Sería ingenuo, por parte de cualquiera, afirmar lo contrario. Ello es “verdad”; no obstante, hay que recalcar que más de un siglo nos separan de la tesis sostenida por Nietzsche en cuanto a que el lenguaje es retórica y por ello, en ningún modo es portador de verdades sino sólo de opiniones, y continuamos dando vueltas en un mismo sitio alrededor de los eternos problemas del lenguaje. Con lo cual se evidencia que los planteamientos de Nietzsche logran su cometido, pues, como crítico de la cultura, lo que él hace a lo largo de su producción filosófica es justo una hermenéutica de la cultura. Él se abocará a poner en entredicho toda la fundamentación de la filosofía y de la ciencia en general. Y para ello, hará una inversión de valores que, como sabemos, vendrán a trastocar la forma, el contenido y la finalidad de aquéllas. Nuestra intención al señalar esto, es que la concepción filosófica de Nietzsche, está elaborada

¹⁰³ Cf. Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1986.

precisamente conforme a la *doxa* y no a la *episteme*, con lo cual estaríamos mostrando, una vez más, hablando en términos hermenéuticos, la tendencia de muchos críticos a obviar la intención del autor. Nietzsche sabe que criticar al lenguaje desde el lenguaje mismo conlleva a abismos insondables, pero quizá esto es lo que llamó su atención: adentrarse en caminos “ciertos” para revelar su velo de ilusión. En este sentido, consideramos que si Nietzsche hace uso del concepto, lo hace para mostrar que éste es tan limitado que sólo alcanza a expresar, de manera muy parcial, la fuerza del instinto, pese a que este último es el que le da vida¹⁰⁴. Como en una especie de paradoja, lo utiliza con miras a exhibir su falta de alcance, pues el concepto es sólo símbolo fosilizado. Es una metáfora olvidada. Una mentira vuelta “verdad”.

Lo que en este literalismo falso se ha olvidado precisamente es la cualidad retórica, simbólica de todo lenguaje. La degradación de la metáfora hasta convertirse en significado literal no es condenada porque sea el olvido de una verdad, sino más bien porque olvida la falta de verdad, la mentira que en un principio era la metáfora. Se trata de una creencia ingenua en el significado propio de la metáfora sin tener en cuenta la naturaleza problemática de su fundamento fáctico, referencial¹⁰⁵.

6.3. Nietzsche y el giro tropológico.

El giro que da Nietzsche a su pensamiento es algo que llama la atención. Sin embargo, consideramos que la música continúa estando presente en su filosofía del lenguaje, ya que, como fue señalado con anterioridad, el lenguaje en ningún modo está exento de ritmo y el habla está permeada de musicalidad. Es cierto que para Nietzsche la existencia seguirá justificándose a través del arte, pero no ya como

¹⁰⁴ Es relevante destacar la influencia que tiene Hartmann respecto a la idea de que el lenguaje tiene su origen en el instinto inconsciente. Cf. Hartmann, Von, E., *Philosophie des Unbewussten*, Berlin, 1869. Edición actualizada Olms, G. Hildesheim, 1989.

¹⁰⁵ De Man, P., *op. cit.*, p. 134.

música, sino que ahora la justificación vendrá del seno del lenguaje, visto éste como retórica.

[...] la retórica se eleva a la categoría de paradigma explicativo de valor universal y adquiere un carácter apodíctico y programático con un alcance difícil de comprender. *Todo es retórica*, porque *todo es lenguaje*. Es decir, toda expresión lingüística es susceptible de ser reducida en sus elementos esenciales a su estructura retórica inherente. Con ello Nietzsche no sólo está afirmando la identidad estructural entre lenguaje y retórica, en cuanto que un lenguaje utiliza los mismos mecanismos que la retórica para hacerse una imagen del mundo, sino también está señalando una identidad de funciones entre lenguaje y retórica, en la medida en que un lenguaje obedece al mismo imperativo que la retórica¹⁰⁶.

Es por ello que nos atrevemos a decir que el planteamiento de Nietzsche consiste en proponer una retórica de la filosofía, debido a que esta última se construye a partir de la retórica misma: "Así, 'las figuras del discurso' y, en particular, <<las figuras retóricas>> constituyen para Nietzsche 'la esencia del lenguaje', se diría también de la 'razón' "¹⁰⁷. La filosofía se articula mediante un lenguaje que está conformado por figuras y tropos. Con ello queda invertido el modelo cientificista por uno artístico o estético. Esto revela que para Nietzsche el arte, pero también la ciencia, seguirán constituyendo la vía <<descriptiva>> de su cosmovisión. Desde su primera gran obra *El nacimiento de la tragedia*, cuando habla de la metafísica del artista, está vinculando al ser con el arte: "sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo"¹⁰⁸. De acuerdo con ello, se podría decir que para Nietzsche el mundo adquiere significado a partir de que éste se concibe como creación artística:

[...] Nietzsche además de dar un paso más en el desarrollo de sus ideas filosóficas sobre el lenguaje, quiere profundizar en el modelo artístico con el firme propósito de demostrar que dicho modelo es el que verdaderamente nos permite desarticular la oposición entre realidad

¹⁰⁶ de Santiago Guervós, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, p. 386.

¹⁰⁷ Kremer-Marietti, A., *Nietzsche et la rhétorique*, p. 224.

¹⁰⁸ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 32.

y apariencia y, al mismo tiempo, nos permite comprender, tras las huellas de Schopenhauer, que sin el hombre el mundo no existiría y no tendría sentido¹⁰⁹.

Nietzsche, encuentra en el lenguaje tropológico una vía más para manifestar una de sus ideas medulares: la importancia del instinto como hilo conductor de la actividad humana. Sabe que a través del tropo puede lograr la inversión de valores presente a lo largo de todas sus preocupaciones vitales, pues no hay que olvidar que tropo significa `giro´o `cambio´. Él ve en la retórica una forma de expresión de las pulsiones del cuerpo. Ella, como antes lo fue la música como portadora de la melodía dionisiaca, es en esta nueva etapa de su pensamiento, la que mejor representa el mundo de lo instintivo y de lo inconsciente. El significado yace entonces en las palabras mismas, como símbolos del instinto: "El <<significado>> no quiere decir más que esto: *ninguna* expresión determina y delimita un movimiento del alma con tal rigidez que pudiese ser considerada como la representación *propia* del significado. Toda expresión no es más que un símbolo. Las cosas y los símbolos no pueden sustituirse uno por otro"¹¹⁰.

Así, los significados de las palabras, no guardan una relación intrínseca con las cosas. Dicha relación es meramente arbitraria. Es de esta manera como Nietzsche sostendrá que los significados de los términos tienen un origen tropológico. Kremer-Marietti, dice: "Nietzsche mantiene el acento sobre el carácter particularmente creativo de la sinécdoque y de la metáfora: La primera en materia de términos, la segunda en materia de significación propiamente dicho"¹¹¹. Pero

¹⁰⁹ Kofman, S., *Nietzsche et la métaphore*, p. 52.

¹¹⁰ Cf. Nietzsche, F., *Escritos sobre retórica*, p. 114.

¹¹¹ Cf. Kremer-Marietti, A., *Nietzsche et la rhétorique*, p. 221.

¿Cuál es el proceso que sigue Nietzsche para llegar a su tesis de que el lenguaje es retórica? ¿Qué lo impulsa a ver que las palabras son tropos por lo que el lenguaje sería un medio para persuadir y no para instruir? Nietzsche, como conocedor del lenguaje, pretende dejar claro que éste no es el garante de la verdad, pues sólo expresa opinión. Él quiere restituir a la retórica de su intrínseco valor, mismo que ha sido anulado por la epistemología y la filosofía. Nietzsche formula una especie de tríada (estímulo, copia del estímulo e imagen) para explicar la manera en la que se llega a la "sabiduría intuitiva" de algo¹¹². En esta formulación la noción de *mimesis* o copia es del todo relevante, ya que dicho conocimiento se produce al copiar un estímulo que a su vez se transpone en imágenes o metáforas, con lo cual queda claro que para Nietzsche el conocimiento deviene de meras transposiciones metafóricas, es decir, analógicas: "La imitación supone una recepción y, luego, una transposición continuada de la imagen recibida en mil metáforas, todas actuando. Lo análogo"¹¹³. Nietzsche ve que la imitación es el puente en el proceso de captación de la "realidad". Kremer-Marietti asegura que la apropiación de lo externo se hace por medio de la copia en tanto que proceso de reorganización artística o artificial dado a conquistar y transformar. Afirma también que el elemento metafórico obtenido nace de la imitación¹¹⁴.

¹¹² Hablamos de sabiduría intuitiva, en la medida en que Nietzsche coloca por encima del conocimiento a la imitación, pues considera que el primero es sólo la petrificación de la imagen, mientras que la imitación es el trabajo continuo de aquélla: "La imitación se contrapone al conocimiento en que el conocimiento justamente no trata de hacer valer una transposición, sino que quiere fijar la impresión sin metáforas ni consecuencias. Con tal motivo la impresión se petrifica: primero atrapada y limitada por los conceptos, luego muerta y desollada y, como concepto, momificada y conservada". Cf. Nietzsche, F., KSA, 7, 19 [228].

¹¹³ KSA, 7, 19 [226].

¹¹⁴ Cf. Kremer-Marietti, A., *op. cit.*, p. 224.

Con este postulado, se evidencia la manera en la que Nietzsche lleva a cabo la inversión platónica en el campo de la teoría del conocimiento pues, como sabemos, para Platón la *mimesis* pertenece al ámbito de lo artístico y, por lo mismo, se aparta del orden cognoscitivo. Así, mientras que el filósofo trabaja con ideas, el artista lo hace con meras copias imperfectas, es decir, el artista es sólo un imitador de la realidad y, por el contrario, el filósofo es un conocedor de la "verdadera realidad". El binomio idea-verdad es compatible con el quehacer filosófico. Al artista, por su parte, le incumbe sólo la actividad imitativa y doxástica. Es por este motivo que Platón coloca a la retórica en una ínfima posición, pues considera que ésta tiende a engañar. Así, lejos de buscar la verdad la oculta bajo un lenguaje seductor y persuasivo.

La transvalorización que Nietzsche lleva a cabo en torno a la teoría del conocimiento a partir del lenguaje, viene a trastocar todo un sistema de valores considerados inexpugnables. Si bien es cierto que Nietzsche se nutre de las aportaciones realizadas en este campo de Humboldt, Hartmann y Gerber, es de resaltar la originalidad con la que él las configura, pues lleva estas ideas hasta sus máximos límites. Así, mientras que el platonismo se había encargado de postular un mundo verdadero, habitado por ideas perfectas y un mundo imperfecto, copia del primero, Nietzsche se propone desmitificar toda esta tradición asegurando que justamente esa idea es una fábula; una ficción vuelta verdad y donde "en sentido extramoral, ese mundo aparential vendría a ser el verdadero". Nietzsche sabe que este mundo ideal se ha construido en torno a un lenguaje referencial y gracias también a la relación entre ser y pensamiento.

Nietzsche, a través de la genealogía, llevará a cabo una tarea de desmitificación. Para éste, el ser en ningún modo es algo acabado, sino que deviene en un eterno juego: en un "ser-siendo" y el pensamiento, lejos de constituir el rasgo característico del hombre, y por el cual se ha erigido como la raza superior, no sería más que un accesorio del cuerpo: "Hay más razón en el cuerpo que en la propia razón". Para Nietzsche el lenguaje y el pensamiento tienen su origen en los afectos y en los impulsos, con lo cual deja claro que el proceso lógico no tiene ninguna injerencia en la gestación de aquéllos. Así pues, lo que sí tiene relevancia en la formación de ambos son los procesos fisiológicos, pues es justo en éstos donde tienen su origen. Es del cuerpo¹¹⁵ de donde surge todo lo que por mera ilusión ha sido considerado como "conocimiento absoluto". De acuerdo con ello, se seguiría que los principios de toda disciplina derivan de las pulsiones del cuerpo.

El pensamiento, a lo largo de muchos siglos se había impuesto como la guía para sacar a luz la verdad, y el lenguaje era el garante de dicha relación. La relación entre palabra y cosa tenía que ser expresada a través de la referencialidad lingüística. De tal manera que si éste es expresión de la razón, y como tal ha dado muerte a la voz del cuerpo, entonces se tendría que rescatar del olvido a un lenguaje sangrante, pulsionante, es decir, el lenguaje del cuerpo. Y éste no puede ser otro que el lenguaje figurativo, el cual, de acuerdo con Nietzsche, es el lenguaje originario.

¹¹⁵ Con relación a este aspecto Conill dice: "La genealogía hermenéutica de Nietzsche se rige <<según 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". Cf. Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvalorización*, Tecnos, Madrid, 1997.

Y es que ¿cómo describir la esencia del mundo sin la palabra y el concepto tan criticados por él mismo? Es muy conocida la crítica que se hace a Nietzsche en torno a este punto. Se señala que él se sirve del concepto para criticar a la epistemología y a la metafísica. Pero se obvia, como fue señalado con anterioridad, que para Nietzsche el uso del concepto no establece ninguna relación necesaria entre la cosa y la palabra, es decir, el concepto no es dador de verdad, sino simplemente un recurso, un invento del hombre para establecer e imponer ficticias verdades absolutas. Para Nietzsche, el lenguaje sólo sería un puente que permite que se dé la comunicación entre los individuos o, lo que es lo mismo, la palabra y el concepto sólo serían el reflejo del "uso" o pragmática del lenguaje: "[...] los criterios que rigen entre el lenguaje y la realidad no son criterios metafísicos, sino más bien *antropomórficos* y pragmáticos [...] el hombre crea el lenguaje para poder <<vivir>>, para poder <<conservarse>> y sobrevivir"¹¹⁶.

En este sentido, llama la atención que se continúe emitiendo críticas en torno al uso del concepto por parte de Nietzsche, cuando precisamente la estructura conceptual del lenguaje es contra lo que él mantendrá una constante oposición. Es necesario recordar que Nietzsche sostiene en todo momento que "el concepto es residuo de la metáfora". De tal manera que su forma argumentativa estaría conformada por metáforas o, en otras palabras, él expresa sus ideas a través de metáforas pese a que muchas de ellas hayan perdido su riqueza figurativa en la indigencia conceptual. De este modo, tendríamos que decir que si el pensamiento de Nietzsche se articula mediante el uso de tropos, en particular de la metáfora, y

¹¹⁶ de Santiago Guervós, L. E. *op. cit.*, p. 392.

que si consideramos que la metáfora se contiene a sí misma motivo por el cual se resiste a ser definida, a menos que deje de ser lo que es, entonces podríamos afirmar que el pensamiento de Nietzsche se gesta en el interior de lo que nos gustaría llamar un *giro tropológico*. La metáfora no es algo accesorio en el lenguaje y pensamiento de Nietzsche, es mucho más que eso; tanto que nos atreveríamos a decir que es medular y que precisamente esto es lo que le permite elaborar su perspectivismo. Paul de Man señala que "la metáfora *no es* <<en realidad>> el ente que literalmente significa, sino que puede ser entendida como si se refiriera a algo en lo que ser y significado coinciden [...] El tropo no es una figura derivada, marginal o aberrante del lenguaje, sino que es el paradigma lingüístico por excelencia"¹¹⁷.

Ahora bien, resulta aún más sorprendente que al recordar la tesis fundamental de Nietzsche en cuanto a que el concepto tiene su origen en la metáfora y que precisamente por ello su planteamiento estaría exento de incurrir en una aporía, se nos pueda acusar de emplear "argumentos retóricos". Consideramos que este tipo de posturas son muestra de la incomprensión respecto a las aportaciones hechas por Nietzsche en el campo del lenguaje. Por otra parte, también se manifiesta una vez más, que lejos de conceder la importancia que merece un planteamiento de esta índole dentro del quehacer cognoscitivo, se vea segregado por escapar a los "criterios de verdad" exigidos por toda ciencia. Aunque aquí tendríamos que decir que quizá ello sería lo que Nietzsche se propuso a lo largo de todas y cada una de sus disertaciones, pues la congruencia en este filósofo

¹¹⁷ De Man, P. *op. cit.*, pp. 112 y 128.

radicaría justamente en verse liberado de las ataduras tanto del cientificismo como de lo estrictamente artístico, ya que como hemos venido sosteniendo en este estudio, el pensamiento de Nietzsche se articula a través de su visión artística y científica. Ambas en constante lucha pero, alimentándose la una de la otra. Juego de contrarios que en un eterno danzar dan luz siempre a algo nuevo. Percepción de semejanzas en constante tránsito: Visión analógica del universo.

7. HISTORIA DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

En el marco de nuestra actual "situación", cuando se habla de la filosofía hermenéutica, nos vemos en la necesidad de definir y delimitar lo que ella es, así como su objeto de estudio. A lo largo de un par de siglos las ciencias han sido divididas básicamente en dos vertientes: las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Dilthey, a partir de su preocupación en torno al contenido de cada una de las disciplinas, se dio a la tarea de ubicar a cada una de ellas dentro de los límites de dichas dos vertientes. Así, divide a las ciencias no por su método o su objeto sino por su contenido. La importancia que tiene la historia dentro de todo proceso cognoscitivo y, en general, vivencial, es lo que permite a Dilthey asegurar que toda ciencia de la naturaleza es un producto histórico. La experiencia es descrita y analizada por la psicología, pero ésta a su vez requiere de la comprensión histórica, formando con ello un círculo simbiótico.

La contribución que hace Dilthey en el ámbito de la hermenéutica es de gran relevancia, pues a partir de ello, el saber y el conocer se vinculan a la situación histórica. La comprensión de todo "hecho" está ligada a su propia historia. Así pues, la realidad es conocida a partir de la conciencia y la comprensión histórica. Y es esta última la que implica la injerencia y necesidad de la hermenéutica. Para Dilthey, la hermenéutica es el método general de las ciencias del espíritu. El conocimiento de la realidad es posible gracias a la comprensión de previos conocimientos, históricos, filológicos, antropológicos, etc. La interpretación de la conciencia histórica permite llegar a las vivencias originarias que a su vez dan

origen a los signos. Y a su vez, la interpretación de los signos requiere de dichos previos conocimientos para su comprensión. Justamente este aspecto de circularidad propio de la hermenéutica es un aspecto que influirá en Heidegger, quien desarrolla de manera importante el campo de la hermenéutica y cuyo planteamiento será abordado posteriormente.

Adentrarse en el campo de la hermenéutica es sin duda alguna algo tan rico como vasto, pues es un campo que debe ser abordado desde su historia misma. Es por eso que en este escrito nos abocaremos a esbozar, aunque de manera un tanto escueta, las aportaciones que hemos considerado de mayor relevancia en este ámbito con la intención de mostrar la manera en que cada una de ellas ha contribuido a la construcción de la propuesta de Mauricio Beuchot: la hermenéutica analógica, la cual se presenta como un modelo de interpretación cuya intención principal es tratar de matizar los extremos que se dan en el acto interpretativo. La analogía, que es en sí proporcionalidad, provee del equilibrio o armonía (provisional) entre los opuestos, por lo que dicho acto interpretativo no se instala ni en la interpretación univocista (positivismo) ni en la equivocista (romanticismo/posmodernidad), sino que crea puentes donde los extremos se toquen, gracias a su esencial proporcionalidad impropia o metafórica.

A lo largo de este estudio, se mostrará en el primer apartado el planteamiento hermenéutico de Heidegger, abordando la manera en la que propone recuperar al ser del olvido en el que se encontraba en la tradición, es decir, a través del estudio de su historicidad, pues el "ser es tiempo". También se expondrá la influencia de san Agustín en la concepción del tiempo en Heidegger,

para finalmente abordar lo que constituye un rasgo medular en la estructura del ser según Heidegger: la nada. En el apartado dos, se expondrán algunos aspectos centrales de la hermenéutica filosófica de Gadamer, como son el buscar la comprensión del ser apelando al reconocimiento de los prejuicios como algo necesario para comprender la tradición que nos precede y nuestro propio presente; así como también en el poder proyectarse hacia la posibilidad de sentidos. Otro punto que será abordado es el de la historia efectual como aquello que, según Gadamer, determina toda investigación, al estar implícitos los efectos de la historia en la comprensión del intérprete. También se mostrará la manera en la que nociones como situación, horizonte, límite y lo finito están estrechamente relacionadas con la formulación de la historia efectual. En el tercer apartado nos abocamos al estudio de la hermenéutica filosófica en Ricoeur. Mucho es lo que debe la hermenéutica analógica a Ricoeur y, por lo mismo, nos detendremos un poco más en dicho autor. Se hará un recorrido por las distintas corrientes que lo han influido, como son la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo, el psicoanálisis, la filosofía analítica y la hermenéutica. Finalmente, abordaremos la propuesta filosófica de Beuchot en torno a la hermenéutica analógica. Se expondrán sus rasgos característicos conforme a los cuales se afirma como un modelo de interpretación que vive entre lo semejante y lo diverso; entre lo unívoco y lo equívoco, situándose, aunque no de manera fija, en lo diverso y en lo equívoco, lo que es posible gracias a su esencial composición de proporcionalidad impropia o metafórica.

7.1. La hermenéutica ontológica en heidegger.

Tanto la definición como la función de la hermenéutica han ido cambiando a lo largo de los siglos, por lo que no significaba lo mismo para lo griegos que para los escolásticos o, para los románticos que para los posmodernos. Sin duda que su papel es significativamente distinto en los distintos periodos del quehacer filosófico. Sin embargo, autores como Grondin, quien ha realizado serios estudios en torno a la hermenéutica filosófica y a las aportaciones de Gadamer en dicho campo, señala que la hermenéutica filosófica surge a raíz de los estudios de Heidegger, donde la hermenéutica no se presenta ya como sierva de la teología sino como el hilo conductor para aproximarse a la comprensión del ser. Y es que en la propia actividad interpretativa va implícita la autocomprensión, con lo cual Heidegger coloca el entendimiento del ser como un acontecer constante: “La hermenéutica previa a Heidegger había visto la aplicación como una tarea posterior al entender hermenéutico. La finalidad del entender se concebía como puramente epistémico o noético, donde el objeto del entender era el sentido de un contenido extraño como tal [...] el entender siempre incluye un entenderse a sí mismo e incluso un encuentro consigo mismo [...]”¹¹⁸. Es en este sentido que Gadamer encontrará, siguiendo a su maestro Heidegger, que entender y aplicar son la misma cosa¹¹⁹.

En torno a la función que posee la hermenéutica dentro de la filosofía contemporánea, Ferraris asegura que es gracias a la injerencia del existencialismo que la hermenéutica llega a desempeñar un papel preeminente dentro del marco de

¹¹⁸ Grondin, J., *op. cit.*, pp. 167-168.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 168.

la filosofía, atribuyéndole entonces un carácter estrictamente filosófico¹²⁰. Aunque es importante mencionar que este autor no pierde de vista, la relevancia que tiene Nietzsche dentro del desarrollo de la hermenéutica filosófica. Con el perspectivismo de Nietzsche, como ha sido señalado en capítulos anteriores, la hermenéutica adquiere un valor “fundamental” al trasponer la opinión a la verdad absoluta, con lo cual Nietzsche llegará a la conclusión de que “no hay hechos, solo interpretaciones”, conclusión que a su vez es ella misma una interpretación.

Ahora bien, tendríamos que plantearnos la pregunta acerca de porqué el existencialismo provee a la hermenéutica de un status filosófico del cual estaba en gran medida exenta en la tradición. Para dar respuesta a esto, es pertinente señalar que dentro del existencialismo, y aquí nos referimos particularmente a Heidegger, para quien el “ser es tiempo”, es necesario rescatar al ser de su olvido a través justamente de su material: la temporalidad. Así, a diferencia de los griegos, quienes “no elaboraron una reflexión acerca de la distancia temporal, de manera que la necesidad de interpretar eventuales mensajes provenientes del pasado resultaba secundaria”¹²¹, Heidegger, gracias a la influencia de la fenomenología, tiene presente que la comprensión y la interpretación del *dasein* (Ser-ahí) sólo es posible desde el tiempo, entendido éste de una manera agustiniana, es decir, como distensión del alma, donde todo está permeado de tiempo. Mucho es lo que debe Heidegger a la concepción del tiempo de san Agustín, sobre todo en lo que se refiere al alma como núcleo y constructor del mundo. Y es que para Heidegger,

¹²⁰ Ferraris, M., *La hermenéutica*, p. 16.

¹²¹ *Ibid.*, p. 8.

“este tiempo [...] se convierte en el instrumento por el cual todo el mundo puede ser construido a partir del alma”¹²².

Es cierto que ya Husserl había afirmado que el sentido del ser es comprensible desde la temporalidad y la historicidad del propio ser, pero ello lo hacía tomando como base la historicidad absoluta del yo originario, mientras que Heidegger parte de la interpretación del ser desde “una base ontológica propia de la subjetividad trascendental”¹²³. Esta base ontológica no es otra que la propia estructura temporal del ser, con lo cual Heidegger logra distender el ser como tiempo hacia su pasado y extraerlo del continuo presente en el que se encontraba dentro de la tradición metafísica. Además, la comprensión del ser desde el *dasein* marca un parteaguas dentro del campo de la hermenéutica, pues, entre otras cosas, ello viene a marcar la diferencia entre ser y ente, aspecto que había sido obviado por dicha tradición. Otro elemento que viene a proveer de originalidad la propuesta heideggeriana es su exhaustivo análisis acerca de la nada, pues la pregunta acerca del ser ahí, da cuenta de la existencia de un ser que por cierto se diferencia de cualquier otro ente y concomitantemente alude a la nada.

Es sabido que Heidegger pone de manifiesto este olvido esencial del ser que domina al pensamiento occidental desde la metafísica griega, apuntando al malestar ontológico que provoca en este pensamiento el problema de la nada. Y en cuanto que pone de manifiesto que esta pregunta por el ser es al mismo tiempo la pregunta por la nada, reúne el comienzo y el final de la metafísica. El que la pregunta por el ser pueda plantearse desde la pregunta por la nada presupone ya ese pensamiento de la nada ante el que había fracasado la metafísica¹²⁴.

¹²² *Ibid.*, p. 52.

¹²³ Gadamer, H. G., *op. cit.*, p. 322.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 322. Cabe señalar que Gadamer atribuye como determinante para la construcción filosófica de Heidegger, respecto a la pregunta por el ser y su constante crítica hacia la metafísica occidental, la influencia directa de Nietzsche. Pero, no es de extrañarse, que sólo dedique a esta observación un escueto comentario, Cf. *op. cit.*, p. 323.

Definitivamente el binomio ser-ahí/nada viene a dar una nueva significación a la estructura del ser, pues lejos de ser la nada una característica negativa en la ontología-existencial de Heidegger, constituye un modo positivo de ser del ser ahí: "El "no ser él mismo" funciona como posibilidad *positiva* del ente que, "curándose de" esencialmente, se absorbe en el mundo. Este "no ser" tiene que concebirse como la forma de ser inmediata del "ser ahí", la forma en la que éste se mantiene regularmente"¹²⁵. Ahora bien, es cierto que el término de la nada no se encuentra planteado a profundidad en *El ser y el tiempo*, pero sí hay claramente esbozos de él, sobre todo en lo que concierne a la constitución ontológica del "estado de abierto".

Hasta aquí, hemos trazado algunos aspectos de la hermenéutica en Heidegger, aunque de manera muy escueta, pues no es el objetivo de este estudio abocarnos hacia toda su propuesta filosófica; tarea que implicaría un estudio por separado. Sin embargo, consideramos que estas líneas ayudan para dejar ver la manera en que este planteamiento funge como directriz en la elaboración de la hermenéutica filosófica de Gadamer.

7.2. La hermenéutica filosófica de gadamer.

Gadamer, al igual que Heidegger, se interroga por el sentido del ser y se propone mostrar cómo "la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión". Así, mientras Heidegger se da a la tarea de recuperar al ser de su olvido, depurando a éste de la pretendida objetividad científica, Gadamer advierte

¹²⁵ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, p. 195.

que la objetividad que se puede encontrar en la hermenéutica es “la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración”¹²⁶. Estas opiniones previas se encuentran situadas en una tradición histórica, por lo cual el conocimiento de la tradición provee de sentido hermenéutico. Así pues, la hermenéutica gadameriana retoma muchas de las tesis propuestas por Heidegger, pero es mucho también lo que logra innovar en el campo hermenéutico, sobre todo en lo que respecta al lenguaje, pues no hay que olvidar que para Gadamer “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

Nuestro conocimiento actual, está determinado por la cosa misma, pero esta cosa está abierta a un horizonte de sentido, misma que hay que recuperar del pasado, a través de conceptos previos que se vinculan con las ocurrencias actuales del intérprete. Sin embargo, dichos conceptos previos no son fijos, pues quedan sometidos a una sustitución más adecuada. En esta dinámica entontes cumple un papel fundamental tanto la retrospección como la proyección por parte del intérprete, quien al encontrarse ante la cosa misma, es decir, ante aquello que tiene que comprender, participa de su tradición y concomitantemente se proyecta hacia la abierta posibilidad de sentidos: “Elabora los proyectos correctos y adecuados a las cosas, como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse “en las cosas”, tal es la tarea constante de la comprensión”¹²⁷. Sin embargo, Gadamer es muy cuidadoso al señalar que el intérprete debe tratar de no dejarse llevar en su totalidad por las opiniones previas, lo cual se puede lograr a través del examen profundo de dichas opiniones “en cuanto a su origen y validez”. De esta

¹²⁶ Gadamer, H. G., *op. cit.*, p. 333.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 333.

manera se puede afirmar que Gadamer en ningún modo se alinea hacia una postura relativista, que lejos de llevar a cabo la comprensión de los textos con apego precisamente al origen y validez de las opiniones, se alejan tanto de éstas que sólo dan muestra de interpretaciones arbitrarias. Para Gadamer, una manera de aproximarse plausiblemente a la comprensión del texto es reconociendo el uso lingüístico del propio texto en su contexto, así como el de su autor y, esto mismo, vinculado al propio uso lingüístico del intérprete¹²⁸. En este sentido se estaría hablando de un entrecruce de sentidos, donde el intérprete, si pretende llevar a cabo una interpretación satisfactoria del texto, tiene que estar predispuesto a dejarse hablar por este mismo, y no imponer su propio sentido desde el principio del acto interpretativo. Y es justo allí donde Gadamer señala la objetividad de la hermenéutica.

La tarea hermenéutica se convierte por sí sola en un planteamiento objetivo [...] El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto¹²⁹.

Dentro de la hermenéutica filosófica de Gadamer, tiene un gran peso el estudio de la historia efectual, como el elemento que determina toda investigación, pues como en una especie de circularidad, los efectos de la distancia histórica, están implícitos en la comprensión actual del intérprete. Y el reconocimiento de ello es importante para evitar en lo posible la arbitrariedad en la investigación. Pero Gadamer, va más allá de que se reconozca tal hecho, pues él asegura que la

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 334.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 335.

injerencia de la historia efectual se impone en la metodología, de suerte que se puede o no ser conciente de ello, pero los efectos de la distancia objetiva de la historia estará presente en todo momento en el acto de su propia comprensión.

Sin duda, el análisis que lleva a cabo Gadamer acerca de la historia efectual es muy rico, pues tiene un vínculo muy estrecho con la noción de situación y de horizonte. El ser está situado, pero paradójicamente aunque siempre se encuentra inmerso en una situación, ésta no es transparente al individuo, y por lo tanto su conocimiento acerca de ella jamás podrá ser acabado ni absoluto, ya que escapa a su total aprehensión. La intención de comprender una tradición, la cual está a su vez situada, la hacemos desde nuestra propia situación y, sin embargo, no es algo nítido a nuestra conciencia, sino por el contrario, se presenta como obtusa a ésta. Así pues, tanto la distancia como la proximidad de la situación serán necesarias para lograr una comprensión satisfactoria.

Ahora bien, cuando se habla de "situación" de manera espontánea emerge la idea de límite y de lo finito. Es por ello que resulta tan interesante el estudio acerca de "la cosa misma como situada". En este sentido se tendría que decir que todo aquello que se pretenda comprender está en su "esencia" determinado no sólo por la situación sino por su horizonte: "Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"¹³⁰. Gadamer señala la aportación de Nietzsche en este aspecto. Y es que si se tiene presente la postura perspectivista de Nietzsche, se entiende la conexión que existe entre dicho

¹³⁰ *Ibid.*, p. 372.

perspectivismo y la noción de situación y horizonte. Para Nietzsche la realidad sólo se puede captar de manera limitada, es decir, no se alcanza a “ver” la totalidad de ella. Sólo se percibe de manera parcial. La perspectiva es la que contribuye a la captación de la realidad y, por lo tanto, la mirada hacia un “algo” encuentra un límite en el mismo horizonte, pero la captación de ese algo está sujeta por la finitud tanto del pensamiento como del mismo campo visual. Así, la posición desde la cual se observa una cosa permite trazar horizontes. Y precisamente la tendencia a ampliar nuestros horizontes nos habla de apertura. En este sentido se puede decir que el hermeneuta no debe conformarse con la visión de lo próximo sino enriquecerse con la visión de lo lejano; de lo distante, pero siempre teniendo en cuenta que la posición óptica desde la cual se observa el horizonte provee de elementos para ir deconstruyendo la misma realidad, pues ésta en ningún modo es única o absoluta, sino múltiple y diversa. Esto es lo que Nietzsche quiere decir con su postura perspectivista, la cual se opone a todo dogmatismo, pues al no haber verdades absolutas, entonces sólo se puede tener opiniones, mismas que son producto de la ficción y de la perspectiva.

Partiendo de esta visión perspectivista como de una exigencia vital imprescindible, Nietzsche argumenta que el perspectivismo se funda, por una parte, en que el hombre no puede ir más allá del horizonte intelectual perteneciente a su *organización corporal*; y por otra parte, en el *carácter finito* del hombre, debido fundamentalmente a que se encuentra *situado* corporalmente en el espacio, en el tiempo y en la historia. Si está situado no es capaz de la observación objetiva y desinteresada de la realidad que la teoría tradicional exigía. Las valoraciones se hacen desde una perspectiva particular¹³¹.

Grondin¹³² señala que cuando Gadamer postula la universalidad del lenguaje se refiere a la búsqueda de la comprensión, donde pese a los límites del enunciado,

¹³¹ de Santiago Guervós, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, p. 437.

¹³² Cf. Grondin, P., *op. cit.*, pp. 68-69.

consecuencia de la propia finitud histórica del individuo, se trata “de encontrar expresiones para todo”. Y es que para Gadamer el enunciado nunca logra expresar todo, pues siempre queda “algo” que no alcanza a ser articulado por él. En este punto, llama la atención la brecha que se abre entre un planteamiento de este tipo, con la postura de Nietzsche, para quien si bien el lenguaje oral no alcanza a agotar lo que el cuerpo quiere decir, sí le concede mayor importancia¹³³, como producto del instinto y no del *logos* o palabra interior. La influencia de san Agustín en el pensamiento de Gadamer, se refleja precisamente en este punto, ya que la universalidad del lenguaje recae en el la palabra interior. Es a través de ella, que se puede hablar a su vez de “diálogo interior”, cuya dinámica consiste en un constante preguntarse y responderse. Así, el preguntar y responder que se percibe en el diálogo exterior, es un reflejo de nuestro propio preguntarnos y respondernos.

Hasta aquí hemos abordado algunos aspectos de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Sabemos que ello ha sido un somero esbozo de dicho planteamiento, pero abocarnos de manera más detallada a ello es algo que escapa a nuestra intención en la realización de este estudio, misma que gira en torno a exponer las principales contribuciones en cuanto a la hermenéutica contemporánea se refiere y, como tal, principales influencias en la construcción de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

¹³³ Ver en este mismo estudio el capítulo “Sobre la oralidad del poeta y la escritura del filósofo” donde se aborda este tema de manera más detallada.

7.3. La hermenéutica tensional de Ricoeur.

Ricoeur se adentra en la fenomenología a través de sus estudios en torno a Husserl, y aunque será una corriente que marcará toda su producción filosófica, no puede obviar que el método fenomenológico, aun cuando le provee de recursos para el conocimiento de la realidad, se torna muy parcial, pues en su afán por conocer la esencia de las cosas, posiciona la figura del sujeto como figura hegemónica, olvidando la realidad externa a él. Esto mismo, si los transportamos al campo de la hermenéutica, da cuenta de una postura reduccionista, pues al dar preeminencia al sujeto, éste queda inmerso en su propio mundo interior, es decir, en un radical idealismo, donde el sujeto se encuentra aprisionado en una absoluta immanencia sin posibilidad de trascenderse, por lo que no se puede comprender la relación entre el mundo interior del sujeto y el mundo externo del objeto: "Por una parte, la fenomenología le prometía a Ricoeur estudiar la realidad en sí misma: las cosas mismas en sus esencias ideales: Mas por otra parte Ricoeur se da cuenta que hay implícita en la fenomenología un principio de idealismo que consiste en partir desde el sujeto y jamás poder trascenderlo"¹³⁴.

Ricoeur, en su arduo proceso de significación, logra ver que la tradición se ha centrado a lo largo de muchos siglos en la sola razón. La preocupación de muchos filósofos se ha concentrado, casi exclusivamente, en el intelecto, descuidando un aspecto inherentemente humano como es la voluntad. Los actos del individuo que escapan a la explicación racional han sido obviados, casi en su totalidad, del marco filosófico. Y justo ello es lo que hace a Ricoeur voltear la

¹³⁴ Beuchot, M., *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, p. 17.

mirada hacia el existencialismo. Tratar de dar respuesta a cuestiones menos idealistas o racionalistas y sí más vitales o existenciales. En este sentido es como el tema de la libertad, de la temporalidad y, en general, del misterio vienen a constituir nuevos motivos de preocupación. Pero cabe resaltar que no todo el existencialismo marca una influencia en él, pues aunque mucho es lo que le debe a Heidegger, Ricoeur encuentra más rico para sus propósitos la postura de Jaspers y Marcel. De Jaspers toma la importancia que tiene descifrar los mensajes cifrados de las vivencias humanas. Sin embargo, Marcel marca una mayor influencia en Ricoeur, quizá por su línea cristiana¹³⁵. Existencialismo y cristianismo bifurcan en la filosofía de Marcel y dan como fruto el estudio de aquello que brinca los límites de lo racional y lo voluntario para sumergirse en el complejo mundo del misterio. Ese mundo que ha sido relegado por la tradición al escapar de la explicación apodíctica y que se encuentra articulado en forma de relato bajo el aspecto de lo mítico y lo simbólico es lo que representa para Ricoeur su núcleo de estudio. Él encuentra que dentro de esta temática yace la riqueza de sentidos de la que adolece muchas de las tendencias científicas. Busca la comprensión de la naturaleza humana vinculada no tanto a lo que de ella pueda ser explicado sino más bien a lo que pueda llegar a comprenderse de ella, ya que debido a su complejidad requiere como primer estadio de la interpretación-comprensión. Con ello, nos atrevemos a decir que para Ricoeur la naturaleza humana es un relato o texto y, como tal, para su mejor comprensión no debe perderse de vista que está inmersa en la temporalidad y en la historicidad.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 18-19.

Así pues, podemos darnos cuenta que el mundo filosófico de Ricoeur se construye en gran medida con la ayuda de dos herramientas: La lingüística y la hermenéutica; sin olvidar la ayuda que le proporciona el psicoanálisis, el cual escudriña en lo que está más allá de lo consciente; en lo oscuro de su mente, es decir, en el inconsciente. Ese espacio que da cuenta de mucho de la conducta del sujeto, por ser el lugar donde yace su experiencia, misma que con frecuencia está velada por la propia conciencia. Tanto lo simbólico como lo mítico, producto del inconsciente, es materia prima para el psicoanálisis. Pero, todo ello, al permanecer oculto, necesitará de la ayuda del psicoanálisis para ser desvelado.

Sin embargo, el psicoanálisis se concentra en las vivencias del sujeto o en lo que nos gustaría llamar a la manera de San Agustín en un “presente del pasado” y olvida que el sujeto tiende a proyectarse, a trazar metas desde un presente. Si bien es cierto que el pasado cuando habla al presente arroja mucha luz para el autoconocimiento, también es cierto que “la espera” provee al sujeto de consuelo y, más aún, da la conciencia de un valor supremo como es el de la libertad, dado que la libertad sólo es tal cuando el sujeto se proyecta hacia el futuro. Cuando el individuo percibe su mundo de posibilidades y actúa ante él a través de su voluntad de elección. En este sentido se puede decir que la libertad se concibe y se forja junto a la proyección y la responsabilidad.

El psicoanálisis se dedica nada más a la arqueología del sujeto, haciendo ver que el hombre está atado a lo que vivió en su infancia, a sus lastres inconscientes [...] pero Ricoeur insiste en que aun cuando todo eso tiene mucho de verdad, el psicoanálisis es *incompleto* porque le falta atender a lo más vivo del hombre, que es el resquicio que siempre halla para su libertad, el margen que siempre encuentra o se construye para vivir su libre albedrío, y sobre todo con lo que su voluntad libre va construyendo como su futuro, como su *telos*¹³⁶.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 21- 22.

Es de esta manera como Ricoeur se distancia de la vertiente del psicoanálisis para buscar otras fuentes que le permitan abordar el estudio del símbolo y el mito, centrando su atención en el estructuralismo, el cual, entre otras cosas, le ayuda a no incurrir en el subjetivismo propio del romanticismo, en donde se considera posible el total conocimiento del otro, con lo que se rechaza la posibilidad de alcanzar el significado objetivo del texto, es decir, el estructuralismo permite no acallar la voz del texto, pues en el acto interpretativo importa tanto el texto, como el autor y el sujeto. Sin embargo, Ricoeur advierte que las corrientes que influyen en su formación filosófica dan una visión parcial del proceso cognoscitivo y, por ende, del proceso hermenéutico, ya que incurren en reduccionismos. El estructuralismo reduce al sujeto mismo a una estructura que se mantiene al margen del acontecer histórico: "No existe sujeto ni subjetividad; no existimos como sujetos, existimos porque las estructuras nos colocan dentro de la realidad"¹³⁷. La lengua es una estructura sintáctica que no guarda relación con el contexto, por lo cual se estudia la palabra exenta de su historicidad, es decir, el estructuralismo se torna en un quehacer acerca de lo sincrónico y excluye la relevancia que tiene el diacronismo de la palabra, o lo que es lo mismo, "todo lo que va con la palabra" para su comprensión. Aquí, de manera parecida que en el psicoanálisis, donde sólo tiene importancia el pasado del sujeto de estudio, para el estructuralismo sólo tendrá importancia el "presente del presente" de la palabra, desdeñando la historicidad de la propia estructura lingüística.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 22.

El problema que percibe Ricoeur tanto en el psicoanálisis como en el estructuralismo es la disolución del sujeto como ser volitivo y libre capaz de construirse a sí mismo dentro de su acontecer, pues su situación histórica y cultural así se lo "exige". Ahora bien, sabemos la importancia que tiene el lenguaje para la propia construcción del ser humano, y ello es algo que no pierde de vista Ricoeur, pues como filósofo y hermeneuta el estudio del lenguaje ocupará un lugar relevante dentro de sus preocupaciones. Él sabe que el lenguaje es un elemento por el que en gran medida se constituye el individuo, sin embargo, también tiene claro que éste no es sólo lenguaje. La propia historicidad y la cultura también lo constituyen y, aunque mucho de ello se articule a través del lenguaje, hay algo que éste no logra aprehender en su totalidad: "lo simbólico". El símbolo que parece determinar mucho del actuar y del pensar en el ser humano y que se resiste a las "ataduras" del propio lenguaje, será un hilo conductor en el pensamiento de Ricoeur. Aquí es necesario señalar que mucho tiene que ver la influencia del estructuralismo en torno a este punto, ya que Ricoeur al aplicar la lingüística a lo mítico, advierte sus limitaciones, pues como ya fue mencionado, el estructuralismo se aboca al estudio de la palabra sólo en cuanto a su forma, es decir, a la sintaxis, pero descuida la semántica y la pragmática de la proposición. La forma de la palabra es tan importante como su contenido y el uso de ella. Y más allá de la sola palabra está la relación entre ellas, es decir, la frástica. En este momento es cuando interviene otra de las grandes influencias de Ricoeur: la filosofía analítica. Para ésta, la palabra fuera del enunciado no alcanza a tener sentido, de tal manera que su significación depende de la concatenación con otras palabras, es decir, de la frase. Así pues, la

filosofía analítica se abocará al estudio del enunciado, por lo cual elabora una semiótica de la frase, en la que es de suma importancia para obtener su significación tanto el sentido como la referencia y, además, el uso de los signos¹³⁸. De suerte, que no se sacrifica ninguno de los tres elementos que constituyen a la semiótica contemporánea. Sin embargo, pese a la riqueza teórica que le ofrece la filosofía analítica para el estudio del mundo mítico y simbólico, Ricoeur percibe sus limitaciones. La vía de expresión de lo simbólico se da principalmente a través de la metáfora, la que a su vez provee de mucha riqueza, pero al mismo tiempo de mucha complejidad para poder aproximarse a la decodificación de dicho mundo. La metáfora, como transposición de sentido, proporciona siempre algo nuevo en el entrecruce de estos. Y así, aunque el enunciado metafórico puede ser estudiado desde los linderos de la filosofía analítica, el problema que no logra salvar es su descuido de la realidad, debido a que queda inmersa en el estudio de la lengua; como si el lenguaje fuera en sí mismo la totalidad de las cosas: "[...] se trata de no atomizar al hombre en el lenguaje, pues el lenguaje es acción y la acción es intencionalidad"¹³⁹. Con ello, Ricoeur se enfrenta de nuevo a una postura cuyos hallazgos son el resultado de una tendencia muy parcial. Aunque la filosofía analítica estudia el enunciado contextualizado, ello no basta, pues se requiere ir más allá de la oración y adentrarse en el complejo estudio del texto y el discurso¹⁴⁰, es decir, el análisis no debe estancarse en la parcialidad de la proposición aislada, sino en la totalidad del texto o discurso. Y, para ello, se requiere del arduo estudio de la

¹³⁸ En cuanto al desarrollo de la pragmática es importante señalar los avances aportados en la materia de filósofos como Carnap y Quine, Peirce y Morris entre otros.

¹³⁹ Beuchot, M. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, p. 24.

¹⁴⁰ Cf. *Ídem*.

intencionalidad, no sólo del texto, sino también del autor y del lector¹⁴¹. Es de esta manera como llega Ricoeur a la hermenéutica, y en una especie de circularidad, regresa a la fenomenología donde el estudio de la intencionalidad es parte central.

Ricoeur ve la necesidad de profundizar en el estudio del acto comunicativo como discurso, dando un paso más allá de la palabra y de la proposición. Con esto se observa cómo para este filósofo, el ser humano es mucho más que lenguaje. En este sentido se podría decir que quizá para Ricoeur el individuo sería, entre otras cosas, un ser constructor de discursos, pero los que a su vez lo van construyendo a él mismo. Esto mismo nos lleva a afirmar que una característica permanente en la elaboración filosófica de Ricoeur, no es el retorno a una o más de sus influencias, sino más bien que no se separa de ellas a lo largo de su quehacer, como si aquello que estuviese estudiando en su momento fuese visto a través del prisma de dichas influencias, pues son visiones latentes dentro de su discurrir filosófico y, aunque en tensión constante, nutriéndose la una de la otra; incluyéndose lo mejor de cada una de ellas en el proceso. Todo ello nos hace ver el genio de este filósofo, quien parece ir entretejiendo a la misma tradición, pero conduciéndose mediante una actitud frónética, misma que le provee de bases para elaborar su filosofía hermenéutica. Pareciera que va tendiendo puentes a lo largo de cada uno de sus estudios, mismos que sirven para difuminar y matizar las "absolutas" dicotomías.

Ricoeur, como filósofo de la cultura, se da a la tarea de escudriñar en la naturaleza humana, y al hacerlo es consciente del arduo trabajo que tiene que

¹⁴¹ La idea de no restar importancia a ninguno de los elementos del acto hermenéutico, es decir, texto, autor y lector será constante en Beuchot para quien todos los elementos juegan un papel crucial en dicho acto: "Así, la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector y vive de la tensión entre ambas, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro". Cf. Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 29.

llevar a cabo, pues esta misma no se puede entender sin todo lo que la circunscribe. Este filósofo se sirve de lo simbólico y lo mítico para dar respuesta a muchas de sus preocupaciones, aunque es verdad que la vía de la cual parte no es la más sencilla, ya que ir del símbolo, cuyo origen reside en el terreno de lo irracional; de lo inconsciente, a la interpretación del mismo, es decir, proveer al símbolo de sentidos que lo saquen, lo más posible, de su opacidad no es empresa fácil. La estructuración racional será proporcionada por la filosofía: "La reflexión filosófica de los símbolos [...] completa el auténtico sentido y noción de la hermenéutica [...] como interpretación creadora, donde la filosofía-respetando el misterio original- se deja enseñar por los símbolos y dinamiza un pensamiento racional y sistemático"¹⁴². En este sentido, es necesario señalar que dentro del planteamiento de Ricoeur, se evidencia la importancia que tiene para él vincular lo afectivo con lo racional. Beuchot llama a este binomio "símbolo racional"¹⁴³ y con ello se puede ver la relación que hemos venido estudiando a lo largo de esta investigación: la relación metáfora (emoción) y metonimia (razón). Figuras poéticas y retóricas a partir de las cuales se deriva y se articula el discurso humano¹⁴⁴.

De alguna manera el símbolo alude tanto a la parte afectiva como a la parte cognoscitiva del hombre. Las une, las junta, las conecta [...] conecta lo emocional con lo conceptual, lo inconsciente con lo consciente, lo sensorial y lo espiritual [...] Es la conjunción de lo onírico y lo vigilante, lo empírico y lo trascendental, lo formal y lo material. Es la confluencia de lo fenoménico y lo nouménico. El endave de lo vivencial y lo teórico, de lo histórico y lo poético¹⁴⁵.

¹⁴² *Ibid.*, p. 34.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁴⁴ Este aspecto será abordado de manera detallada en el siguiente capítulo.

¹⁴⁵ Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, pp. 145-146.

7.4. Beuchot y la hermenéutica analógica

Desde las aportaciones de los filósofos hasta aquí abordados, la hermenéutica ha venido a ocupar una posición relevante dentro del quehacer cognoscitivo. Son muchas las disciplinas que se sirven de ella para alcanzar desarrollos específicos. La hermenéutica ya no es sólo un instrumento para el estudio jurídico, teológico y filosófico, sino que ha traspasado a otros muchos campos de conocimiento, como es la pedagogía, la sociología, la psicología, la antropología, la ética, etc. Esto se entiende si no perdemos de vista que uno de los significados de la hermenéutica es el de "arte de comprender textos" y sabemos que un texto puede ser algo escrito, hablado y hasta el propio pensamiento. En ese sentido es como se puede hablar de la universalidad de la hermenéutica, en la medida en que se trata de comprender, no sólo a nosotros mismos en cuanto que textos, sino también a "lo otro" como en parte igual y en parte distinto de nosotros.

Precisamente es en este marco de la semejanza y la diferencia; de lo uno y lo diverso; de lo unívoco y lo equívoco, como se nos presenta la propuesta de Mauricio Beuchot: la hermenéutica analógica. Este filósofo, preocupado por las propuestas hermenéuticas radicales, que muestran interpretaciones arbitrarias, se da a la tarea de elaborar una hermenéutica que lejos de excluir trate de incluir la "positivo" de las distintas corrientes filosóficas; muy a la manera de Ricoeur, quien representa una fuerte influencia en su pensamiento filosófico. Varios son los paralelismos entre ambos autores, como lo es la influencia del pensamiento aristotélico. Quizá ello viene a constituir una especie de núcleo donde bifurcan muchas de sus ideas. Tanto en Ricoeur como en Beuchot, se evidencia la

preocupación por no posicionarse en radicalismos aprisionantes que coarten el desarrollo cognoscitivo de la humanidad. En el caso del acto hermenéutico se percibe la influencia directa de Aristóteles. Para ambos es necesario establecer vías que conecten a la explicación y a la comprensión. El Estagirita les provee del marco teórico en torno a este punto, ya que para éste el conocimiento se conforma de intelección y de raciocinio pero también de sentimientos. En ese sentido se establece que en todo conocimiento interviene la intelección y el raciocinio, en cuanto a la explicación; mientras que la comprensión habita en el campo de los afectos y, pese a que son estadios distintos, cada uno de ellos confluyen en el proceso cognoscitivo.

[...] hemos de recordar lo que nos legó Aristóteles: que el conocimiento (y la interpretación) se da en rejuogo de la intelección, el razonamiento y el sentimiento. Conjunta la intuición y la argumentación [...] La intelección o intuición es directa y gozosa, en tanto que el razonamiento es penoso y agotador. Pero el hombre no es intelecto puro, es preponderantemente raciocinio, por eso se define como racional y no como intelectual. Sin embargo, el raciocinio explicativo también es implicativo, y eso lleva a la comprensión, lleva a fusionar la explicación y la comprensión¹⁴⁶.

Beuchot, a lo largo de su producción filosófica, va enriqueciéndose de la tradición aristotélico-tomista, con lo cual toma la línea de pensamiento clásico y la medieval¹⁴⁷. Ya desde ahí se percibe su tendencia a establecer puntos de encuentros entre pensamientos semejantes, pero al mismo tiempo distinto. Este filósofo ha centrado su atención en temas muy diversos como son la ética, la lógica, la antropología filosófica, la epistemología, la semiótica, la retórica, la poética y en las últimas dos décadas se ha concentrado en el estudio y desarrollo de la

¹⁴⁶ Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 60.

¹⁴⁷ En este estudio nos hemos centrado sólo en las aportaciones de la hermenéutica contemporánea que han influido en Beuchot para la elaboración de la hermenéutica analógica, no porque las directrices clásicas y medievales sean menos importantes, sino porque ello implicaría una extensión casi incommensurable de este capítulo. En el siguiente capítulo, será estudiada la influencia de los pitagóricos en torno al concepto de analogía.

hermenéutica, incluso, nos atrevemos a afirmar que la hermenéutica contemporánea llegó al conocimiento de muchos de nosotros a través de el propio Beuchot, pues dicho campo era un tanto desconocido en nuestro país. El resultado de dichos estudios se encuentran vertidos en una propuesta de suyo interesante y original: la hermenéutica analógica.

Beuchot, dedica muchos años de investigación a la filosofía del lenguaje, particularmente a la analítica. Sin duda, es mucho lo que le debe a la lógica, pero no tanto como para que ello impida volver la mirada hacia otros horizontes. La tendencia hacia “las ideas claras y distintas” que caracteriza a los estudios de la lógica, la aspiración a hallar verdades absolutas que dejen fuera toda individualidad y subjetividad, es decir, mucho de lo que nos constituye como humanos, hacen que este filósofo busque nutrirse de otras fuentes y es entonces cuando ve en la hermenéutica una vía alterna que lejos de centrarse en lo unilateral y en la univocidad, provee de riqueza cognoscitiva gracias a su inherente búsqueda de sentidos. Con ello se podría decir que Beuchot pasa de lo estrictamente racional a lo espiritual, pero tratando de no excluir lo que de razonable hay en toda labor cognoscitiva.

Asistimos en la actualidad a un momento crítico de la filosofía y la cultura. En concreto, en el campo marcado por el entrecruce de la filosofía y la ciencia, que es la filosofía de la ciencia o epistemología. Sobre todo en el campo de las ciencias humanas, que es donde se requiere mayor trabajo. En efecto, podríamos decir que se está frente a la bancarrota de las epistemologías totalitarias y univocistas y se corre el riesgo de caer en las anarquistas y equivocistas; pero éstas llevan igualmente a la bancarrota del conocimiento¹⁴⁸.

La postura de Beuchot se distancia de los absolutismos pero también de los subjetivismos; ambos radicalismos coartan la construcción de un plausible

¹⁴⁸ Beuchot, M., *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, p. 35.

conocimiento. Él tomará lo que considera lo mejor de cada una de las corrientes. Así, vemos que es un crítico del positivismo, pero también del romanticismo. De igual manera es un crítico de la modernidad como también lo es de la posmodernidad. Rasgo que lo coloca como uno de los filósofos más prolíferos no sólo de México, sino de Hispanoamérica.

El planteamiento principal de la hermenéutica analógica consiste en tender puentes entre opuestos que logren tocarse a través de la analogía o proporcionalidad. Así pues su posición no está en lo unívoco ni en lo equivoco sino en lo analógico, que es la suma proporcional de ambos.

Para lograr ese punto intermedio entre la hermenéutica positiva y la romántica, he propuesto un modelo que llamo analógico, cuyo rendimiento, fertilidad y viabilidad se comienza a mostrar en varias maneras, sobre todo con hermenéuticas como la histórica, la psicoanalítica y la bíblica. Por ejemplo, ya que el modelo positivista es univocista y el romántico equivocista, este modelo que propongo se ubica en la analogía que es intermedia entre lo unívoco y lo equivoco. Según nos dice la semántica, lo análogo tiene un margen de viabilidad significativa que le impide reducirse a lo equivoco, pero también le impide dispersarse en la equivocidad¹⁴⁹.

Llama la atención que Beuchot hable acerca de la posición intermedia de la analogía, pues con ello se podría pensar que la analogía ocupa un lugar similar al del justo medio aristotélico. Sin embargo, ello nos es así, pues como ya fue mencionado con anterioridad, la analogía se inclina, en la tensión de opuestos, hacia uno de los lados: el equivocismo. Precisamente es en ese punto donde radica su riqueza, ya que la analogía como proporción, provee de dinamismo al acto interpretativo, al no fijarse en lo inmóvil de lo absoluto, pero tampoco en lo perennemente móvil de lo relativo o subjetivo.

¹⁴⁹ Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 30.

La hermenéutica analógica incluye en el proceso interpretativo autor, texto y lector, tratando de mediar proporcionalmente entre estos tres elementos, los cuales representan la dinámica entre lo objetivo y lo subjetivo. Inclinarsse hacia la interpretación de un texto tratando de aprehender la intencionalidad del autor de una manera objetiva, es muestra de una interpretación univocista. Por el contrario, la tendencia a dar como válida toda interpretación nos habla de una posición equivocista.

Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que una no tiene conmensuración con otra [...] Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad alguna entre unas y otras [...] Lo analógico es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad [...] esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario¹⁵⁰.

En ese sentido es como la hermenéutica analógica se presenta como un modelo interpretativo que conecta posiciones contrarias a través de la proporción. Existen básicamente cuatro tipos de analogías¹⁵¹. Beuchot, construye su hermenéutica abrazando una de ellas: la de proporcionalidad impropia o metafórica. Las otras tres son la analogía de desigualdad, cuyo rasgo principal es la univocidad o identidad y es cuando un término se predica de distintos seres y, aunque no los significa exactamente igual, sí pretende que la significación sea lo más unívoca posible para todos. Un ejemplo de ello es el término "cuerpo". Otro tipo de analogía es la de atribución donde hay un término que funge como analogado principal (significado intrínseco), mientras que los otros son analogados secundarios (significado extrínseco); por ejemplo, el término "enfermo" que se

¹⁵⁰ Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 37-38.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 53-55. En el mismo autor, "Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista", en *Acta Poética*, núm. 8, UNAM, 1987.

predica de manera principal de un organismo y sólo de manera derivada de un rostro o del clima. Finalmente está la analogía de proporcionalidad propia, que al igual que la analogía de desigualdad aspira a la igualdad de sentido.

Beuchot da mucha importancia a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica, motivo por el cual debe entenderse la insistencia en el predominio de la diferencia más que de la igualdad. Y es que la analogía se nutre de lo concreto, de lo práctico, es decir, de lo particular. Esto mismo lo podemos corroborar si ponemos atención en nuestro entorno, pues éste posee más de diversidad que de igualdad¹⁵².

La analogía resulta ser una relación muy interesante, debido a que ella es proporción entre semejanza y diferencia. Una de las objeciones que se hace a la hermenéutica analógica es que ésta se puede entender como la imposición de un modelo, pero como ya fue señalado, la hermenéutica analógica no se detiene perennemente ni en la semejanza ni en la diferencia, sino que transita entre opuestos. Es cierto que sí hay conciliación, pero ésta se da sólo por breves instantes, pues si no fuera de esa manera entonces la búsqueda de armonía, que no es otra cosa que la proporción de la que hablan los pitagóricos, no tendría ningún sentido. Y aquí es necesario recordar que la hermenéutica analógica se propone como un modelo heurístico y, como tal, no se constituye por juicios monolíticos, sino a lo mucho por juicios provisionales que están en espera de ser mejorados. Así, una propuesta cuyo núcleo es la apertura, no debe ser entendida como impositiva. En este punto es importante señalar que la hermenéutica analógica no se propone como un comodín que trate de dar respuesta a un cúmulo de problemas no sólo filosóficos, sino también de otra índole. En los últimos años hemos venido observando su aplicación en el psicoanálisis, la sociología, el

¹⁵² Álvarez, Santos, R., *Hermenéutica analógica y ética*, p. 56.

feminismo, la pedagogía, la ética, el derecho, solo por mencionar algunas, pero no por ello se debe pensar que su aplicación es holística. Su injerencia queda "reducida" al campo de las ciencias del espíritu, pues no hay manera de llevarla al ámbito de las ciencias exactas. No es ningún modo la panacea dentro del quehacer cognoscitivo, pero sí se presenta como una vía, de entre muchas más que hay, que trata de matizar polaridades y dicotomías, las cuales durante siglos han resultado antinómicas.

Beuchot, a lo largo de su formación filosófica, percibe que son muchas las brechas que existen no sólo en la tradición filosófica, sino en la hermenéutica misma. En torno al desarrollo de esta última, encuentra la tajante dicotomía positivismo-romanticismo. Dos corrientes antinómicas que se fundan en principios de igual manera opuestos. El positivismo, que en mucho es extensión del cientificismo del siglo XIX, establece como válida una interpretación con significación univocista. Para el positivismo lógico el valor de verdad de un enunciado depende estrictamente de la mera experiencia, por lo que la adecuación y la verificación son rasgos esenciales para establecer la verdad y el significado de un texto. Esto sin contar que el estudio de aquello que va con el texto, es decir, el contexto, no representa aquí un tema de estudio, pues más bien uno de los rasgos del positivismo es su sincronismo. De tal manera, la hermenéutica dentro del positivismo no alcanza a desarrollarse, pues ya de principio excluye cualquier resquicio de polisemia, al comprometerse sólo con la significación univocista. Sin embargo, Beuchot es puntual al señalar una de las aporías en la que se ve inmerso el positivismo: "[...] decir que sólo es significativo y correctamente interpretable lo

que tiene verificación empírica, es eso mismo inverificable empíricamente, porque ya de suyo, con ese criterio enunciado universalmente resulta de hecho y aún de principio (para una mente finita) inverificable él mismo”¹⁵³.

Por su parte, el romanticismo, lejos de inclinarse hacia la objetividad, tiende hacia lo subjetivo. Uno de los máximos representantes del romanticismo es Schleiermacher, para quien toda interpretación se debe tomar como válida, pues el intérprete de un texto alcanza a conocerlo más que el propio autor. El malentendido se evita, de acuerdo con este autor, en la medida en que se alcanza una empatía o total transparencia con la alteridad. Así, mientras el positivismo tiene como hilo conductor a la razón en la construcción del conocimiento, el sentimiento lo será para el romanticismo. Pero, de igual manera, esta postura deviene en un radicalismo debido a que la pretendida transparencia del otro y, por lo tanto, su absoluto conocimiento es algo imposible de alcanzar. Pese al estudio del contexto, éste sólo provee de una “cierta objetividad”. De tal manera, el subjetivismo inicial propio del romanticismo deviene en una postura monolítica al aspirar al conocimiento absoluto del otro: “[...] la hermenéutica romántica lleva a un relativismo igualmente autorrefutante que aquel al que llevaba el positivismo [...] llega también a padecer de la misma norma de univocidad”¹⁵⁴.

Beuchot concluye que se requiere un modelo interpretativo incluyente que logre que los extremos se toquen, y encuentra que la analógica le puede proveer de ello. Ni positivismo ni romanticismo; ni razón ni sentimiento, sino ambos. Ahora bien, si esto lo llevamos al campo de la retórica, la analogía permite

¹⁵³ Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 47.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

que dos de las principales figuras que conforman nuestro discurso: la metáfora y la metonimia queden articuladas de manera proporcional, pues aunque la analogía tiende a lo metafórico no rechaza lo que hay de razonable en el discurso, sino que se aferra a él lo más posible. De suerte que el sentimiento, vinculado a la imagen metafórica, quede vertido en el concepto.

Consideramos que la injerencia de una figura poética y retórica, como lo es la metáfora, dentro del marco de la hermenéutica establece un acceso viable y plausible en lo que a la interpretación de textos de refiere¹⁵⁵. Sin embargo, es necesario recalcar que la analogía no es sólo metáfora sino también metonimia y en esto es precisamente en lo que se diferencia el modelo interpretativo de Beuchot con el de Ricoeur, para quien la interpretación del texto depende de su metaforización, la cual consiste en una tensión entre el sentido literal y el figurativo. Para Beuchot, si bien es cierto que al dar prioridad a la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica no pierde de vista la posible inserción de los otros tipos de analogía, mismas que están más cerca de la metonimia: "Por eso propongo ampliar el proyecto de Ricoeur, de modo que dé cabida a la analogía completa, dándonos una hermenéutica analógica, en la que el modelo de interpretación no sea sólo la metaforización, sino la analogización plena del texto"¹⁵⁶.

Desde aquí, se puede ver que la hermenéutica analógica no se propone como un modelo de interpretación que imponga reglas universales y absolutas,

¹⁵⁵ La retórica juega un papel crucial en la hermenéutica analógica y, como lo hemos señalado, también en la filosofía del lenguaje de Nietzsche, por lo cual dedicamos el siguiente capítulo al estudio detallado de este tema, con la intención de mostrar los paralelismos entre ambas posturas; así como sus diferencias.

¹⁵⁶ Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, pp. 75-76.

pues justamente aniquilaría su inherente dinámica y apertura. No hay puntos fijos dentro del campo interpretativo analógico, lo que hay es una constante movilidad hacia la búsqueda de sentidos. El mismo término de proporcionalidad impropia nos revela su reticencia a absolutizar, pero también a la relativización absoluta.

La riqueza que yace tanto en lo simbólico como en lo metafórico, es lo que permite a Ricoeur y a Beuchot, elaborar una filosofía de lo vivencial, con la que logran acoger y al mismo tiempo trascender a la tradición, aportando rasgos originales. Ricoeur se sirve principalmente de lo simbólico y Beuchot de lo analógico. Ambos tienen vida en la confluencia de semejanzas y diferencias. En la vorágine de los contrarios y en su constante tensión. Es en este sentido como se podría aseverar que si bien es cierto que en ambos autores se trata de rescatar la importancia que tiene lo racional como fuente de estructuración y orden, también lo es el que en ambos hay predominio de lo afectivo y de lo emotivo, pues es allí donde principalmente radica el enigma o misterio del ser. Adentrarse en el mundo de lo equívoco es un camino incesante y determinado por lo incierto, pero tanto Ricoeur como Beuchot encuentran que el dinamismo que les provee dicho mundo es tan pletórico que le permite elaborar un pensamiento hermenéutico que se resiste a la pasividad de lo unívoco. De la multiplicidad de sentidos es de donde surge la actividad hermenéutica y la tensión de los sentidos es lo que imposibilita la estática de dicha actividad. Es por esto mismo que el hermeneuta "realmente comprometido" con su quehacer, tiene que librar batallas contra el dogma de lo radicalmente objetivo, pero también de su opuesto, lo radicalmente subjetivo, pues ambos dan muerte a la hermenéutica misma.

Lograr la comprensión de lo incomprensible es tarea hermenéutica; sacar a la luz lo que se encuentra opaco o velado, pero tratando de difuminar radicalismos, con lo que en mucho se puede evitar la arbitrariedad, para que con ello la hermenéutica no deja de ser lo que ella es: arte y ciencia de interpretar textos, sujetos siempre por la afortunada e inagotable multiplicidad de sus sentidos.

8. EL LENGUAJE COMO RETÓRICA EN LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA.

A lo largo de este estudio, hemos venido abordando dentro de la filosofía del lenguaje de Nietzsche, su tesis central en torno a que el lenguaje es retórica. Todo ello delimitado en un periodo que marca ya un distanciamiento de su primer periodo vertido en *El nacimiento de la tragedia*, donde la música representa el núcleo de su preocupación; sin embargo, como ha sido mencionado, consideramos que Nietzsche expresa en dicha obra la esencia de su filosofía y, aun cuando en sus obras posteriores parece omitir mucho de lo expresado en aquélla, no debemos olvidar que en escritos póstumos retoma algunas de sus tesis iniciales. Quizá por este motivo es que algunos logren ver que la filosofía de Nietzsche está estructurada de manera sistemática¹⁵⁷. Y es que si nos circunscribimos a la construcción y deconstrucción que Nietzsche logra llevar a cabo de tesis propias y ajenas, podemos darnos cuenta que sus ideas están tan vinculadas que resulta muy difícil aislar una de otras.

Cuando se tiene un acercamiento a su filosofía, se pone de manifiesto que aquello que en principio le es del todo apreciado, le resultará posteriormente del todo adverso. Como en un incesante binomio amor-odio. Es quizá de esta manera como se gesta ese discurso tan enigmático y deliberadamente contradictorio. La tensión, el conflicto y el juego entre opuestos son medulares en sus inagotables disertaciones. Y es justo ahí donde hemos encontrado un fuerte vínculo entre la

¹⁵⁷ En relación a este punto, resulta relevante remitirnos a la biografía que de Nietzsche realiza Lou Andreas Salomé, donde a lo largo del texto podemos ver cómo se refiere en todo momento al “sistema de Nietzsche”. Sin embargo, hay que señalar que dicho sistema no depende de una lógica apodíctica y demostrativa, ya que eso iría en contra del pensamiento de Nietzsche. Así pues, este “sistema” estaría constituido por una lógica práctica o, en otros términos, una lógica de lo verosímil. Cf. Salomé, L. A., *Nietzsche*, Juan Pablos, México, 2000.

hermenéutica analógica, propuesta filosófica del filósofo mexicana Mauricio Beuchot, con la concepción filosófica de Nietzsche. Particularmente en lo que a la filosofía del lenguaje se refiere. Aunque cabe decir que las semejanzas halladas entre ambos filósofos no sólo tienen que ver con el ámbito del lenguaje, sino que va más allá de eso, pues encontramos que ambos se mueven por caminos antagónicos que buscan bifurcar en algún momento. La metodología que emplean los dos filósofos se basa en la heurística, como ese rasgo de constante búsqueda, descubrimiento y, por lo mismo, de innovación.

La retórica será el medio principal por el cual vincularemos la postura de Beuchot con Nietzsche. Como hemos venido señalando a lo largo de esta investigación, Nietzsche, cuando critica el lenguaje por el cual se articulan los fundamentos de la epistemología y de la metafísica, afirmará que el concepto es un residuo de la metáfora por lo que el lenguaje de la ciencia tendría su origen en los tropos, es decir, en la retórica. Esta tesis, debemos recordar, es la que nos ha llevado a ver en Nietzsche una *retórica de la filosofía*. Por su parte, Beuchot reconoce que tanto la hermenéutica como la analogía necesitan de la retórica para poderse articular, asegurando que el discurso humano se compone principalmente de dos tropos: la metáfora y la metonimia. Además de que en el proceso dialogizante se requiere de la persuasión para convencer al interlocutor de que ciertas interpretaciones son más plausibles y verosímiles que otras.

A simple vista se podría pensar que la intención de acercar a estos dos filósofos no sería del todo viable, pues con frecuencia escuchamos que Nietzsche se rehúsa a cualquier tipo de conciliación, reduciendo así, a este pensador, al ámbito

de lo "totalmente radical". Consideramos que una lectura superficial de Nietzsche puede producir esa opinión; con lo que se corre el peligro de relativizar hasta el absurdo las tesis nietzscheanas, cuando ya desde *El nacimiento de la tragedia* se puede percibir su constante recurrencia a la armonía y al equilibrio (insistimos, aunque sólo por breves instantes). Y ello da cuenta precisamente de su apego a la proporción, es decir, a la analogía.

Analogía, retórica y heurística, entre otros aspectos que serán abordados, dejan ver cómo se tocan dos posturas que en primera instancia pudieran parecer del todo antitéticas, y que sin embargo se encuentran muy cerca la una de la otra. Todo esto nos lleva a plantear la posibilidad de una retórica analógica a través de la cual se pueda comprender la filosofía no desde "la racionalidad, sino desde lo razonable" o, en otros términos, desde una "razón pulsante".

En el desarrollo de este estudio será abordado en el primer apartado algunos de los vínculos que existen entre la filosofía del lenguaje de Friedrich Nietzsche y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, mostrando el lugar preeminente que ocupa la retórica en la gestación de ambos planteamientos filosóficos. En el segundo apartado, planteamos la necesidad de una retórica analógica, en la que se incluya la persuasión y la argumentación, ambas de suma importancia para que se lleve a cabo un diálogo analógico. En el tercer apartado, se abordará la importancia que tiene la heurística como metodología en Nietzsche y en Beuchot. En el cuarto apartado se expondrá lo que consideramos constituye el núcleo de la construcción filosófica en Nietzsche y en Beuchot: la tensión entre opuestos, mismos que por breves instantes alcanzan un equilibrio armónico, para de nuevo imponerse el

conflicto entre ellos. Lo uno y lo diverso en eterna tensión. Aquí también será abordada la influencia pitagórica en el pensamiento de Nietzsche, particularmente en lo que concierne a la analogía. Finalmente, se mostrará la preeminencia que tiene la retórica en la filosofía de Nietzsche y de Beuchot, como medio de expresión en ambas concepciones y, más aún, como esencia misma del lenguaje. En este mismo apartado se vuelve un poco sobre la crítica de Nietzsche hacia el lenguaje conceptual y hacia los principios de la lógica, anteponiendo a todo ello el proceso tropológico, del cual aquéllos son producto. Beuchot, por su parte, al coincidir con Nietzsche en que el discurso humano se constituye a partir de la metáfora y de la metonimia, se abocará hacia una argumentación de lo plausible y de lo verosímil, guardando distancia de lo apodíctico, con lo cual deja claro el papel fundamental de la retórica dentro del campo de la hermenéutica y, más allá de esto, en la producción de todo discurso.

8.1. Tensión entre opuestos en Nietzsche y en Beuchot.

Beuchot, asegura que al relegar en la modernidad el papel de la retórica, el cientificismo de la metafísica volcó su mirada lejos de lo propiamente humano. De tal manera que él ve en la retórica el elemento conductor para la elaboración de una "filosofía con un rostro más humano"¹⁵⁸. Esta postura se entiende si tenemos en cuenta que Beuchot proviene de una formación lógico-analítica y, que por lo mismo, durante un largo periodo los axiomas constituían su material de trabajo. Las formas venían a ser el centro de sus preocupaciones. Sin embargo, "el tener la

¹⁵⁸ Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 121.

razón" no es compatible con la figura del genuino hermeneuta. Así pues, el segundo Beuchot, vuelca su mirada hacia la construcción de una filosofía pletórica de contenido humano. Sin embargo, sería un grave error considerar que él excluye de su pensamiento filosófico todo su *background*, pues la inclusión es característica definitoria de la hermenéutica analógica: "Beuchot ve en la analogía un punto de unión, donde ni lo unívoco ni lo equívoco se pierdan, sino que manteniendo sus características, logren converger y tocarse"¹⁵⁹. Sin embargo, es importante recordar que la hermenéutica analógica no se propone como el "justo medio" aristotélico, pues la analogía no se ubica en el medio, ya que ella deviene entre extremos, y tiende a colocarse en el extremo de lo analógicamente equívoco¹⁶⁰. No es justo medio o equilibrio perenne, pues dejaría de ser lo que ella es: fluctuación y apertura. Y es que en su naturaleza misma, al tender a lo diverso, se imposibilita el estancamiento en la unidad. Algo similar ocurre en Nietzsche, quien desde *El nacimiento de la tragedia* concebía el universo a partir de dos fuerzas opuestas y, paradójicamente simbióticas, nos referimos a los dos instintos conformadores del mundo: Apolo y Dioniso. Lo uno y lo diverso fluctuando en el incesante devenir. En Nietzsche se observa -como en la analogía de Beuchot- la tendencia hacia equivocismo; la inclinación hacia uno de los opuestos: el mundo caótico dionisiaco; sin embargo, no hay estancamiento en él, sino constante tensión entre los dos instintos, y donde dicha tensión está trazada por límites.

¹⁵⁹ Álvarez, Santos., R., *Hermenéutica analógica y ética*, p. 36.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 37.

En un reciente estudio que Beuchot llevó a cabo, vincula de manera muy original la analogía con el pensamiento de Nietzsche¹⁶¹. Allí señala que Nietzsche, al ser un admirador de Pitágoras, retoma de éste la idea de armonía y equilibrio, es decir, de la analogía. Esta idea pitagórica, así como la del eterno retorno, ocuparán un lugar preeminente dentro de su construcción filosófica. El equilibrio y la armonía son elementos inherentes de la obra artística y, como tal, Nietzsche es consciente de ello. Sabe que la aplicación de la escala numérica a la realidad tenía como objetivo encontrar relaciones armónicas en dicha realidad. Y el arte, como parte de la realidad, no podía ser la excepción. La música, como el arte por excelencia, goza de los beneficios de los hallazgos pitagóricos. Y es precisamente en este ámbito donde mejor se expresa la relación entre el instinto y las aportaciones de la ciencia matemática. Mito y ciencia se conjugan para dar vida a la música¹⁶².

[...] el conocimiento de la analogía de los números con el mundo, un punto de vista totalmente original. Para defenderla de la doctrina eleática de la unidad, tuvieron que crear el concepto de número, incluso el del uno. Aquí tomaron la idea heracliteana del *pólemos* (la guerra), como padre de todas las cosas y de la armonía como unificadora de las cualidades contrarias¹⁶³.

Con ello, podemos volver a acercarnos a ambos autores, debido a que en Nietzsche la búsqueda de la armonía y equilibrio tiene como conductor el límite y éste, de acuerdo con Beuchot, es proporción. Ya Nietzsche lo deja claro al hablar de la dicotomía placer-dolor, donde muestra que si bien es cierto que el placer quiere eternidad, es porque el dolor está contenido en dicho placer o, en otras palabras,

¹⁶¹ Beuchot, M., "Nietzsche y la analogía: La mediación de Hermes y Pitágoras", ponencia presentada por su autor en el coloquio *El retorno de Zaratustra. El pensamiento de Nietzsche frente al mundo contemporáneo*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, abril de 2006.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ Nietzsche, F., *Los filósofos preplatónicos*, p. 164.

porque el placer es consecuencia del dolor. No se trata de un optimismo soso, pero tampoco de un pesimismo desesperanzador y absurdo. El dolor en Nietzsche es un motor que impulsa a la autocreación. Ascensión (salud) y caída (enfermedad) conforman una especie de "dialéctica" en su experiencia vital. Como bien sabemos, la enfermedad es una constante en su propia vida y, como tal, se le impone como necesaria pero, al mismo tiempo, como una constante a superar. La decadencia tiene un doble fin: ser superada para volver a imponerse en el eterno devenir.

[...] el dolor es también placer [...] ¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor [...] pues todo placer se quiere a sí mismo, ¡por eso quiere también sufrimiento! ¡Oh felicidad, oh dolor! ¡Oh rómpete corazón!¹⁶⁴.

A través de su visión enigmática logra transfigurar todo lo que está a su paso. Y qué mayor transfiguración que aquella que va del horror de su propio mundo interior a la belleza de su expresión, pasando del abismo de las tinieblas a la luz resplandeciente de su estilismo: "El gran estilo nace cuando lo bello vence a lo enorme"¹⁶⁵.

A partir de esta guerra de contrarios, donde por breves instantes hay conciliación armónica, es como adquiere mayor sentido el ideal del superhombre en Nietzsche. Y decimos ideal, porque el superhombre nunca llega a concretarse, debido a que ello daría una imagen universal de él y, por lo mismo, estática, en donde ya no habría nada que construir ni deconstruir. El superhombre se va construyendo con una ardua disciplina; en un incesante *ser- siendo*. Es por esto mismo que en la antropología filosófica esta idea resulta muy enriquecedora, pues

¹⁶⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pp. 435-436.

¹⁶⁵ Nietzsche, F. KSA, 2, 96.

es evocadora de una idea del hombre en constante movimiento, que se impone a través de lo que él propiamente es: voluntad de poder. El superhombre es una especie de Titán que tiene que luchar contra la crueldad de la vida, pero sin dejar de amarla, es por ello que a Nietzsche le resulta tan adversa la tesis de Schopenhauer en torno a la negación de la voluntad durante la contemplación artística, y es que ello equivaldría a renunciar a la vida terrestre. Así, el nihilismo podrá ser superado a través de una inmensa fortaleza que le viene al hombre justamente de la voluntad de poder. A esto mismo es a lo que se refiere Nietzsche en su obra *Así habló Zaratrustra* al hablar de la vida como “lo que tiene que ser superada a sí misma”. Es así como se podría entender la relación vida-voluntad: como identificación creadora y destructora a la vez.

Resulta relevante hacer hincapié en que Nietzsche, a través de su propia vida, da muestra de cómo mediante una vida ascética, entendida ésta en un sentido positivo, es decir, como guía iluminadora dentro de un mundo marcado por la decadencia, el hombre puede aproximarse a su superación.

[...] no la ascética como tal, que Nietzsche siempre rechazó, por ser, en realidad, mojigatería que mataba la vida, sino la ascética al servicio de la voluntad de poder, que es la proporción, la analogía, la armonía, para lograr el *summum* de la voluntad de poder: el superhombre. Por eso deberíamos decir que el superhombre es un análogo, un *frónimos*, un virtuoso o excelente, y no el nihilista desbocado que a veces lo hacemos, que sería profundamente repudiado por el mismo Nietzsche¹⁶⁶.

La imagen que de Nietzsche se ha tenido, como un anarquista en cuanto al peso que le atribuye al mundo de lo dionisiaco, está muy lejos de reflejar lo que él se esforzó en proyectar. Y ello es sólo una muestra más de algunas de las arbitrarias interpretaciones que existen acerca de su pensamiento. El Dioniso de

¹⁶⁶ Beuchot, M., “Nietzsche y la analogía: La mediación de Hermes y Pitágoras”.

Nietzsche no es el que se define mediante actos bárbaros, sino el que logra el equilibrio y la medida gracias a su fraterna relación con Apolo¹⁶⁷. Si esto no fuera así, la realización del arte sería imposible y, por lo mismo, la figura del artista se extinguiría en la locura abismal. En torno a esto, Beuchot asegura que el Dioniso nietzscheano “no es un Dioniso totalmente equívoco, sino un Dioniso analogizado, o equilibrado, al modo griego”¹⁶⁸. Incluso, se podría decir que Nietzsche presenta a estas dos divinidades a través del límite analógico, pues al hablar de Apolo, muestra que es el dios resplandeciente en la oscuridad del sueño, donde el soñar “produce unos efectos salvadores y auxiliares, todo eso es a la vez el *analogon* simbólico de la capacidad vaticinadora y, en general, de las artes, que son las que hacen posible y digna de vivirse la vida”¹⁶⁹. Por su parte, la esencia de lo dionisiaco queda expresada a través de otra analogía: la embriaguez¹⁷⁰.

En este sentido, es como se puede entender que sólo podamos poseer un conocimiento analógico de las cosas, más nunca el conocimiento pleno de su esencia. Esto suscita la siguiente cuestión: si para Nietzsche sólo es posible conocer la apariencia de la apariencia, ¿Qué tan plausible sería aseverar que, de acuerdo con la hermenéutica analógica, sólo se podría conocer la analogía de la analogía? Consideramos que la hermenéutica analógica en ningún modo se propone como “la vía” para acceder a la aprehensión de la esencia de las cosas, pues ello equivaldría imponer el imposible conocimiento absoluto de las mismas. Al proponer límites, tanto Nietzsche como Beuchot, tratan de evitar posicionarse de manera fija en los

¹⁶⁷ Cf. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 182.

¹⁶⁸ Beuchot, M., “Nietzsche y la analogía: La mediación de Hermes y Pitágoras”.

¹⁶⁹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 44.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 45.

extremos. Es común que se relacione a Nietzsche con un "total radicalismo"; sin embargo, nosotros apelamos a la medida, equilibrio y armonía, elementos esenciales con los que elabora su filosofía vertida en su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia*.

8.2. La retórica como medio de expresión en el lenguaje de Nietzsche y en la hermenéutica analógica de Beuchot.

La tesis de Nietzsche en torno a que el lenguaje es retórica, viene a representar un giro en todo el proceso cognoscitivo pues, entre otras cosas, el lenguaje pertenece ahora al ámbito de lo artístico, por lo que se gesta dentro de los límites del inconsciente. El lenguaje, al ser arte, no puede expresar relaciones necesarias entre el nombre y la cosa, por lo cual sólo da cuenta de experiencias o estímulos que producen imágenes, mismas que son exteriorizadas por medio del sonido, es decir, por medio de la palabra. La retórica representa la vía por la que Nietzsche podrá verter sus pensamientos y emociones. Y es que precisamente, la retórica es el todo de ambas partes. Ello explica por qué Nietzsche al inicio de su curso sobre retórica alude a la definición de retórica de Kant: "*Oratoria* es el arte de tratar un asunto del entendimiento como un libre juego de la imaginación [...] El *orador* anuncia un asunto y lo conduce como si fuera sólo un juego con ideas para entretener a los espectadores"¹⁷¹. Y acaso no es eso lo que Nietzsche logra hacer mediante este doble contenido de la retórica. En este sentido, se podría afirmar que la retórica es arte que trata de lo inconsciente y de lo consciente, por ello es que constituye un

¹⁷¹ Nietzsche, F. *Escritos sobre retórica*, p. 82.

instrumento perfecto para la intención unificadora y disgregadora de Nietzsche. Consideramos que precisamente esta parte de entendimiento que le es propia a la retórica es la que la salva de fijarse en la sola persuasión. La elocución sin argumentación es violenta, pues carece de lo que hemos estado llamando "lo razonable". Seduce e impone sin dar oportunidad al diálogo.

Beuchot, por su parte, aborda este aspecto y asegura que si bien es cierto que hay que persuadir y convencer a los oyentes acerca de la plausibilidad de nuestras interpretaciones, también lo es el hecho de que dicha persuasión se logra a través de la argumentación práctica.

A primera vista, la filosofía no puede vincularse con la retórica, porque se aboca a la verdad, y no puede regular el poder. Pero creo que sí, y que esto se da a través de su elaboración de una teoría de la verosimilitud, que muestre los límites de la retórica misma y que la defienda de sus propios excesos, a saber: la adulación, la seducción y la amenaza, todas las cuales son violencia teórica o discursiva¹⁷².

De acuerdo con lo antes expuesto, podríamos hablar de una retórica analógica, donde la teorización de los tropos y la persuasión se toquen para lograr el diálogo. Pues la persuasión es la praxis de la teoría de los tropos; proceso que Nietzsche conoce muy bien y por el cual logra impactar al lector. Al respecto Paul De Man afirma: "El desprecio filosófico de Nietzsche con respecto a la oratoria se confirma de modo impresionante por el rigor de su epistemología, aunque, como lo sabe cualquier lector de *El nacimiento de la tragedia*, de *La genealogía de la moral*, o del irreprimible orador Zaratustra, casi no hay un solo truco de la oratoria que Nietzsche no haya explotado hasta sus últimas consecuencias"¹⁷³.

¹⁷² Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p.122.

¹⁷³ De Man, P. *Alegorías de la lectura*, p. 155.

Sin embargo, es necesario no darle todo el peso a la persuasión y a su carga de emotividad, así como tampoco hay que dárselo a la racionalización implícita en la teorización. Pues en esta retórica analógica que se propone, no se pretende el dominio ni del sentimiento ni de la razón, sino que el diálogo tenga como guía la conjunción de ambas, en una especie de "razón pulsante". Donde la razón no se muestre como violenta, y donde el sentimiento no devenga en el abismo insondable del caos. "Una retórica unívoca se iría por la sola razón. Una retórica equívoca se iría por el solo sentimiento. Una retórica analógica se iría por el equilibrio de la razón y el sentimiento. Mas no un equilibrio o moderación aguados o tibios, sino más del lado del sentimiento que de la pura razón"¹⁷⁴.

Cuando se persuade se apela a cierta racionalidad, pues el convencer requiere de la argumentación, aunque se trate de una argumentación de lo verosímil. De tal manera que se fusiona idea y emoción. Tal como lo deja ver Nietzsche cuando se refiere a la "poesía conceptual" (*Begriffsdichtung*), en donde la ciencia queda integrada en el ámbito del arte¹⁷⁵. Aspecto sobre el cual Nietzsche insistirá, dado que la ciencia es vista por él como una obra creada por el hombre; de suerte que al ser una invención humana pertenece al ámbito de lo artístico. Hablar de la poesía conceptual es conjuntar precisamente las dos vertientes por las que se mueve el pensamiento de Nietzsche, el arte y la filosofía. Todo ello queda vertido en su idea del filósofo-artista; en su visión estética-metafísica. Con lo que

¹⁷⁴ Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 134. El mismo, *Tratado de Hermenéutica analógica*, pp. 185 y ss.

¹⁷⁵ En torno a esta postura es importante señalar la influencia que tiene en ello las aportaciones de Lange, quien influyó en el "pensamiento naturalista" de Nietzsche. Cf. Lange, F. A., *Historia del materialismo*, Juan Pablos, México, 1974.

podemos percibir la tendencia de Nietzsche por conciliar, aunque sea por breves instantes, opuestos, y donde las diferencias logren tocarse.

Es interesante ver cómo en la actualidad tratar de encontrar equilibrios es algo que preocupa a muchos pensadores. Sólo por mencionar un ejemplo, tenemos a Mónica B. Cragolini, quien apela a una "razón imaginativa", a través de la cual se pueden crear nuevos órdenes, aunque se presenten como fundamentos provisorios, pues esta razón imaginativa parte de la "des-fundamentación" para generar nuevos sentidos, a su vez provisorios, con la ayuda de las interpretaciones perspectivísticas.

La creación de un nuevo orden supone un tipo de racionalidad que permita dicha posibilidad, y creo que esta racionalidad- interpretable a partir de la noción de *Wille zur Macht* – puede ser considerada bajo la figura de una "razón imaginativa", en la medida en que la voluntad de poder puede ser pensada como fuerza interpretativa en la que interviene tanto la necesidad de "logicización" del mundo como el aspecto de multiplicación propia del perspectivismo. Si consideramos la razón como esa posibilidad de estructuración relacionada con lo universal y permanente, y la imaginación como la posibilidad de "recolección" de lo múltiple y la capacidad que desestructura los productos estructurados para volver a re-estructurarlos, la razón imaginativa permitiría la unión de ambos aspectos- lo uno y lo múltiple- en la constante actividad interpretativa de la *Wille zur Macht*. La interpretación exige tanto el momento provisorio de la unidad como la ruptura constante de las unidades logradas para no estatizarse en respuestas últimas¹⁷⁶.

Todas estas posturas que apelan a que los extremos se toquen, son sintomáticas del interés que se tiene por no incurrir en los extremos que han venido siendo casi una constante a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Es importante señalar que cuando Cragolini habla de "unidad provisoria", nos remite a lo que Peirce llama abducción, es decir, hipótesis provisionales, necesarias en toda investigación. La abducción propone principios y reglas en forma de hipótesis, por lo que es previa al razonamiento estrictamente lógico- pero tiene tanta preeminencia que sin la abducción no se alcanzaría a plantear esas reglas y

¹⁷⁶ Cragolini, B. M., "Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música. Variaciones en torno a Doktor Fausto", en *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, 41, (1995), pp. 114 y ss.

principios provisorios-; es decir, la abducción pertenece al ámbito de lo instintivo, por lo cual se puede afirmar que es una intuición¹⁷⁷. Este aspecto resulta del todo relevante en el presente estudio, pues para el planteamiento de una hipótesis provisional, es necesaria la injerencia de la inventiva o heurística, metodología que, consideramos, sirve de guía en los dos pensadores que nos ocupan: Beuchot y Nietzsche.

Para Mauricio Beuchot, la heurística constituye una parte relevante de la hermenéutica, ya que sin aquélla se carecería de inventiva¹⁷⁸. En ese sentido, se podría decir que es en la heurística donde radica esa parte de innovación inherente a toda interpretación. Ese *plus* que se da al realizar una interpretación deviene precisamente de la heurística.

La heurística es una parte del método: la que lleva al descubrimiento, más que a la demostración de lo descubierto. En cambio, el método tiene las dos partes: la inventiva y la demostrativa. La parte inventiva de la hermenéutica será su heurística, y la parte demostrativa o probativa será un tipo de argumentación orientado por la retórica [...] Es la retórica la que brinda los instrumentos heurísticos. Una parte suya, la *inventio*, es la que ayuda a plantear adecuadamente los problemas (*partitio*), a seleccionar las pruebas (*dispositio*) y a elaborar la discusión que la garantice. Se basa en tópicos ofrecidos para ello¹⁷⁹.

Por otra parte, consideramos que la heurística también forma parte importante dentro de la metodología que sigue Nietzsche, y es en este sentido que nos atrevemos a aseverar que la heurística es, en gran medida, ese elemento que otorga pulsión a su creación artístico- filosófica. La invención y la reinención son, paradójicamente una constante en él. Su pensamiento discurre sin agotarse, pues la inventiva, propia de la heurística, traza en todo momento líneas a seguir. Y si a todo ello sumamos que la argumentación que le es característica a la heurística es

¹⁷⁷ Cf. Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 109.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 106-107.

la retórica¹⁸⁰, entonces quedaría de manifiesto porqué en la filosofía hermenéutica de Nietzsche ambas, la retórica y la heurística, son elementos inherentes. La argumentación de la cual se sirve tanto Nietzsche como Beuchot se distancia de la lógica apodíctica pues, como sabemos, ello daría cuenta de una visión univocista, lo cual está muy lejos de ser el caso de estos filósofos. El pensamiento de ambos autores queda articulado a través de un lenguaje vivo, cuya materia prima son las propias experiencias. Aunque Beuchot deja claro que la retórica tal como él la aplica a la hermenéutica analógica se sirve de una lógica de lo plausible (tópica) y de lo verosímil propio de la retórica¹⁸¹. Así pues, la retórica no es un elemento accesorio de la analogía, sino que es el núcleo por el cual logra expresarse.

[...] la analogía se encuentra de muchas formas en la retórica. Es uno de sus lugares favoritos [...] [la analogía] no solamente compara, no solamente busca semejanzas; sobre todo marca diferencias, señala límites; y, en este sentido apunta hacia la realidad. Está, por ello, en el corazón de la retórica, es la conciencia de que sólo se puede hablar aproximativamente de las cosas, esto es, lleva a una ontología peculiar, la de lo verosímil, a la vez humilde y suficiente¹⁸².

Cuando Beuchot alude a que sólo se puede hablar aproximativamente de las cosas, nos remite al perspectivismo nietzscheano, pues eso que llamamos realidad sólo se nos presenta desde su captación en perspectiva. Es a través de ella, que captamos semejanzas y, en tanto éstas, también las diferencias. Esto mismo nos lleva a considerar que la proporcionalidad impropia de la analogía, esencia de la hermenéutica en Beuchot se toca con el perspectivismo propio de la hermenéutica de Nietzsche. Ambos saben que la retórica, en tanto que da cuenta de lo verosímil, es el instrumento que de mejor manera da expresión a sus ideas. Y más allá de ser

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 120-121.

¹⁸² *Ibid.*, p.121.

sólo un medio de articulación, consideramos que es la esencia misma del lenguaje para ambos filósofos.

Ahora bien, si hablamos de que la ciencia y la estética son en Nietzsche un tema constante de reflexión, cabría preguntarse de qué manera queda articulada esta dicotomía. Para responder a ello, debemos recordar que para Nietzsche la verdad es “una hueste en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos [...] una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente [...]”¹⁸³. Es así como se puede vislumbrar la tajante idea de Nietzsche en cuanto a que el lenguaje es retórica. Como ha sido señalado en capítulos anteriores, para Nietzsche la dicotomía entre el lenguaje figurativo y el lenguaje literal tiene su origen en el olvido de la simbolización de la imagen. La ciencia se sirve de la metonimia para dar expresión a sus ideas; mientras que el arte lo hace principalmente a través de la metáfora. El problema que denuncia Nietzsche es que la ciencia, al conceptualizar, olvida que es el proceso tropológico el medio por el cual se llega a elaborar toda teoría.

En torno al origen tropológico del lenguaje hemos encontrado en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, una postura que, aunque con sus marcadas diferencias, estaría cerca de la tesis nietzscheana. Para Beuchot es de suma importancia no perder de vista que el discurso humano es esencialmente un compuesto de esos dos tropos tan estudiados por Nietzsche.

[...] busqué algo que me hiciera escapar del peligro equivocista de una hermenéutica que tenía como modelo la metáfora, la interpretación tan compleja de lo metafórico. Además de la metáfora había que contar con la metonimia. Así como la metáfora, que es transformación de sentido, es la raíz de la poesía, así la metonimia, que es pasar del efecto a la causa y de la parte al todo, o sea, es explicar y universalizar, nos provee las bases de la ciencia. Y

¹⁸³ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 25.

ambas, metáfora y metonimia, a pesar de que son dos figuras poéticas y retóricas, fundan nuestro discurso humano¹⁸⁴.

En este sentido es como nos gustaría volver sobre nuestra propuesta inicial acerca de la necesidad de una retórica analógica, como un recurso enriquecedor para nuestro desarrollo cognoscitivo, debido a que si concedemos como viable la tesis de Nietzsche en cuanto a que el lenguaje es retórica, entendiendo ésta como la suma de los tropos, de la elocuencia y de la persuasión, entonces podríamos ver la unión de los dos lenguajes que conforman nuestro discurso: el literario y el científico, tal como está conformado el discurso que Nietzsche empleó a lo largo de toda su producción literario-filosófica: "La obra de Nietzsche plantea la eterna cuestión de la distinción entre filosofía y literatura por medio de una deconstrucción del valor de los valores"¹⁸⁵. Y la retórica será el medio por el que Nietzsche lleva a cabo dicha empresa. Todas sus ideas en torno a la importancia de la retórica como medio fundamental para lograr un giro en cuanto a la concepción de la ciencia queda delimitado en el periodo que va de 1872 a 1873, etapa en la que imparte su curso de retórica en la Universidad de Basilea¹⁸⁶. Si bien es cierto que posteriormente los problemas que conciernen al ámbito del lenguaje ya no serán el centro de sus principales preocupaciones, es importante señalar que durante dicho periodo vuelca toda su atención en ello. Sin embargo, no hay que obviar que en escritos póstumos que corresponden a la obra intitulada *La voluntad de poder*,

¹⁸⁴ Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 87. Para este autor, siguiendo la tradición aristotélica, no hay diferencia sustancial entre metonimia y sinécdoque, ya que la sinécdoque sería una forma de metonimia.

¹⁸⁵ De Man, P. *op. cit.*, 143.

¹⁸⁶ Durante este periodo Nietzsche se apoya para la preparación del *Curso sobre retórica* en A. Westermann, L. Spengel, R. Volkmann, F. Blass, G. Gerber y O. V. Hartmann. Cf. De Santiago Guervòs, L. E., "Introducción" en Nietzsche, F. *Curso sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000.

Nietzsche retoma con vehemencia algunos aspectos que conciernen a problemas derivados del estudio del lenguaje, donde hace una fuerte crítica a los principios de la lógica, principalmente al principio de contradicción.

No podemos negar y afirmar al mismo tiempo una sola y misma cosa: éste es un principio de existencia subjetiva; no es una "necesidad", sino solamente una imposibilidad. Si, según Aristóteles, el "principium contradictionis" es el más cierto de todos los principios, si es el último, el que se encuentra en la cima y hasta el cual se remontan todas las demostraciones; si el principio de todos los demás axiomas reside en él, estaríamos en el caso de considerar tanto más severamente cuantas afirmaciones "supone". O bien se afirma por él algo que concierne a la realidad, el ser, como si tuviésemos ya conocimiento de éste por otros medios; es decir, que no se le pueden prestar atributos contrarios. O bien, la proposición significa que no se le debe aplicar atributos contrarios. Entonces la lógica sería un imperativo, no para el conocimiento de la verdad, sino para fijar y acomodar un mundo "que nosotros debemos llamar verdadero"¹⁸⁷.

Nietzsche denuncia que la verdad lógica no es más que una hipóstasis, lo cual sería una gran paradoja, pues la lógica, siempre en busca de falacias, vendría a ser ella misma una representación falaz al dar por verdad absoluta "el tránsito del deber ser al ser". Lo que Nietzsche está criticando del principio de contradicción es el hecho de dar por verdadero algo que se fundamenta en una suposición. Por lo que entonces se tendría que hablar sólo de opinión, mas no de verdad. La infabilidad de la lógica se ve reducida por Nietzsche a mera especulación: ¿Cómo se puede afirmar el previo conocimiento de la realidad, cuando es precisamente esto mismo lo que se quiere demostrar?

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la <<verdad>> dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: <<he ahí un mamífero>>, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea <<verdadero en sí>>, real y universal, prescindiendo de los hombres¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, p. 321.

¹⁸⁸ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p.28.

Es por ello que Nietzsche plantea que la esencia de las cosas no podrá ser aprehendida, pues afirmar lo contrario equivaldría a sostener que ya se tiene conocimiento previo de la realidad. Por lo cual se estaría hablando de que el conocimiento se produce a partir de un pre-conocimiento o, lo que es lo mismo, de estructuras cognoscitivas innatas. Aunque es cierto que no está demostrada la viabilidad o inviabilidad del proceso cognoscitivo idealista, lo que Nietzsche está denunciando es que los sistemas que se han erigido como el fundamento de nuestro conocimiento distan de ser el garante de la certidumbre epistemológica de la que presumen, ya que se basan en meras relaciones sustitutivas, como por ejemplo, la relación causa-efecto, identidad-significación.

El poder de convicción del principio de identidad se debe a una sustitución analógica, metafórica, de la sensación de las cosas por el conocimiento de los entes. Una propiedad contingente de los entes (el hecho de que, en tanto <<cosa>>, pueden no ser accesibles a los sentidos) es, como se dice en el tratado de retórica de Nietzsche, <<arrancado de su base>> y falsamente identificado con el ente como un todo. Igual que Rousseau, Nietzsche asimila la <<abstracción>> engañosa del <<burdo preconcepto sensualista>> con la posibilidad de la conceptualización: el vínculo contingente, metonímico de la sensación (*Empfindung*) se convierte en el vínculo necesario, metafórico, del concepto [...] la conceptualización es ante todo un proceso verbal, un tropo basado en la sustitución de un modo de referencia semiótico por un modo de referencia sustancial, de la significación (*bezeichnen*) por la posesión (*fassen*)¹⁸⁹.

El lenguaje de la lógica, es decir, el lenguaje legitimador de la verdad, es estrictamente conceptual; es el lenguaje que fija lo múltiple y lo individual dentro de un esquema universal; y esto, de acuerdo con Nietzsche, es el resultado de un proceso tropológico. Con todo ello, no es que Nietzsche pretenda invalidar el valor de la ciencia y la importancia del lenguaje conceptual dentro de aquélla. Él mismo desarrolla parte importante de su pensamiento dentro de los límites de la ciencia, en lo que ha sido considerado su segundo periodo, donde se ve influido por el

¹⁸⁹ De Man, P., *op. cit.*, pp. 146-147.

positivismo. Es por ello que, no en pocas ocasiones, Nietzsche trate de reivindicar el papel que desempeña la ciencia en nuestra concepción del mundo. Pero esto en ningún modo le hace perder de vista que el uso del lenguaje científico o conceptual son sólo el reflejo de conductas repetidas y heredadas, motivo por el cual se les relaciona con esa gran ficción llamada "verdad"; es decir, para Nietzsche, sólo se trataría de pragmática. Sin embargo, no sólo la ciencia ocupa una posición ambivalente en el pensamiento de Nietzsche, la literatura y, el arte en general, serán arrancados de su posición hegemónica por su mismo "jerarquizador".

La ambivalencia de la actitud de Nietzsche en relación con la ciencia y la literatura, tal como aparece, por ejemplo, en el uso del término ciencia en el título de *La gaya ciencia*, o en los fragmentos tardíos que vuelven sobre *El nacimiento de la tragedia*, indica la complejidad de su posición. Se pueden leer esos textos como glorificación y al mismo tiempo como denuncia de la literatura¹⁹⁰.

Con relación a este comentario de De Man, nos gustaría señalar que dicha ambivalencia es una muestra más de que el pensamiento de Nietzsche se mueve entre la oposición. En cada una de sus disertaciones pone de manifiesto que los opuestos se relacionan, ya sea en una lucha o en una instantánea armonía. Pareciera que Nietzsche tratara de mostrar matices en cada uno de sus objetos de estudio. Hasta el mismo Dioniso es un compuesto de elementos opuestos: "De la sonrisa de ese Dioniso [Zagreos] surgieron los dioses olímpicos, de sus lágrimas, los seres humanos. En aquella existencia de Dios despedazado, Dioniso posee la doble naturaleza de un *demón* cruel y salvaje y de un soberano dulce y clemente"¹⁹¹. Esto no es más que el reflejo de su visión policromática. Y quizá por ello mismo es que a lo largo de todos sus escritos, nos encontramos con opiniones contrarias entre sí,

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹⁹¹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, p. 100.

pero que sólo revelan un “pensamiento en eterno devenir”, que se resiste a morir en la cerrada convicción. En la mentira disfrazada de verdad. Nietzsche prefiere posicionarse en la mentira revestida de mentira. En la opinión de la opinión, pues la opinión vive en el devenir, mientras que la verdad se sitúa en la inmovilidad del ser. Y es aquí cuando de nueva cuenta apelamos a la idea de traductor como traidor. No en sentido peyorativo, sino como una especie de barrena que impide a este crítico de la cultura establecerse en el *confort* de un hermético sistema, asumiendo que la auto-traición es lo que provee al pensamiento de los elementos que lo resguarden de la convicción.

La fidelidad que la mayor parte de los hombres conservan a sus propias convicciones queda reemplazada en Nietzsche por una infidelidad heroica que le exige sacrificar constantemente las ideas que le son más queridas [...] Esta postura apasionada brota en Nietzsche de la certeza que tiene de que el alma sólo alcanza a realizar su misión creadora al precio de una constante y penosa renuncia [...]¹⁹².

Esta visión enigmática y contradictoria sólo puede ser anunciada desde los límites de la misma retórica, debido a que, como fue señalado, ella misma “participa” de dos naturalezas: el entendimiento y la imaginación. Pero más allá de esto, debemos tener presente que la retórica, de acuerdo con Nietzsche, no es sólo instrumento u ornato del lenguaje, sino que es el lenguaje mismo.

Beuchot, por su parte, asegura que la analogía dentro del proceso interpretativo debe estar guiada por la retórica; principalmente por dos de sus tropos: la metáfora y la metonimia. Con lo cual quiere dar un paso más allá de

¹⁹² Salomé, L. A., *Nietzsche*, p. 17.

Ricoeur, al no quedarse sólo con la interpretación metafórica, sino apelar también a la metonímica¹⁹³.

[...] de hecho, uno de los lugares en los que se ve con mayor claridad la exigencia de la analogicidad hermenéutica y pragmática es en la retórica. La retórica alimentó a la hermenéutica, pues le daba como instrumento de interpretación los tropos que ella usaba para la argumentación. En efecto, la hermenéutica involucra la *inventio* y la *dispositio* retóricas [...] la *inventio* era la búsqueda de argumentos para apoyar algo; pero también puede ser hallazgo de argumentos que apoyen una interpretación¹⁹⁴.

Para Beuchot, la hermenéutica analógica en tanto que modelo interpretativo, se nutre de las diferencias, por lo que tiende más hacia lo metafórico, pero sin perder el rasgo de unidad que encierra el lenguaje literal de la ciencia a través de su modo de expresión metonímico. Y ello no podría ser de otra forma, ya que la analogía es tensión entre ambos tropos. En este sentido es como la retórica viene a ocupar un lugar preeminente dentro de la concepción hermenéutica de Beuchot, pues es consciente que aquélla ha sido desde la filosofía clásica un instrumento de suma importancia para el conocimiento. De acuerdo con este filósofo, la creación de nuevas interpretaciones se da en el proceso dialogizante, por lo que la manera en la que se logrará dar orden a esas nuevas interpretaciones será a través de la argumentación de lo verosímil, dejando de lado la argumentación apodíctica, ya que coartaría la innovación y la inventiva.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, estaríamos en posición de afirmar que en Beuchot, al igual que en Nietzsche, se podría hablar de una retórica de la filosofía, en la que sea restituido el valor de aquélla dentro del quehacer filosófico. Y donde tanto la elocución como la figura permitan trazar límites dentro de lo uno y lo diverso; dentro de las semejanzas y las diferencias. Consideramos

¹⁹³ Beuchot, M., *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 38.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 40.

que es tanta la relevancia que tiene la retórica para estos dos filósofos, que quizá sin ella no habrían podido concebir y articular sus mundos paralelos.

9. CONCLUSIONES

Hasta aquí hemos abordado lo que para nosotros representa un medio adecuado para acercarnos al pensamiento de Nietzsche: su lenguaje. Tarea nada fácil si consideramos su genial y enigmático manejo del mismo. Nos hemos referido a este filósofo como el maestro de las máscaras, pero también podríamos llamarlo el maestro de la antítesis: "Sólo se es fecundo cuando se es rico en antítesis". Incluso, el término "antítesis" es tan recurrente en los escritos de Nietzsche que ello expresa en mucho su discurrir vital. Algunas de estas antítesis han sido abordadas a lo largo de este estudio, sin embargo, escapa a nuestros límites la inclusión de todas ellas. Nietzsche poeta y filósofo; decadente y pletórico de salud, mesurado y caótico, todo ello lo encierra. Filósofo hilarante y danzante, quien en la misma negación afirma, cuya máxima parece ser "ante mayor dolor mayor afirmación". El filósofo del sí.

Mucho es lo que debemos a la hermenéutica analógica en este acercamiento a Nietzsche, pues desde el inicio tratamos de establecer el diálogo entre éste y Beuchot. Mostrando las semejanzas entre ambos filósofos, pero desde la misma analogía, la cual fue tendiendo puentes donde bifurcaron dos cosmovisiones distintas entre sí, pero con rasgos en común. Tomar como hilo conductor a la hermenéutica analógica nos permitió ver el pensamiento de Nietzsche con sus inherentes matices (*nuanças*). Con lo cual esperamos erradicar la errónea idea que se tiene de él en cuanto a que es el filósofo de lo dionisiaco, como sinónimo de lo bárbaro o anárquico. Nada más alejado de la realidad de este filósofo, para quien

el orden y la medida, como rasgos de la armonía encarnados en Apolo, dan origen a la vida misma. Incluso, la propia experiencia vital de Nietzsche da cuenta de ello: ¿Acaso él mismo no es ejemplo de meticulosa disciplina? Su obra ¿no es el resultado de un positivo ascetismo? Consideramos que las respuestas a estas cuestiones son afirmativas, tal como lo dejamos ver a lo largo de este estudio.

Nuestra intención al tratar de comprender a Nietzsche desde la hermenéutica analógica, en ningún modo ha sido mostrarlo como representación del eterno equilibrio o armonía, pues ello justamente sería el resultado de una incorrecta interpretación acerca de él; así como de la propuesta de Beuchot, pues es necesario resaltar que la hermenéutica analógica no se presenta como la “medida de todas las cosas”, sino como un modelo de interpretación, entre muchos otros, que se pronuncia hacia la proporción, la prudencia y la moderación entre las vertientes radicalistas que aprisionan a la interpretación en los márgenes del sin sentido y la sin razón o de su contraparte, la exacerbada injerencia de la razón que violenta lo que está a su paso.

A través de esta interpretación, vemos a un Nietzsche con el que algunos discreparían; un Nietzsche “analógico”, cuya perspectiva se origina a partir de su aguda captación de semejanzas y, claro está, de diferencias. Predominando la diferencia, al igual que en la analogía de proporcionalidad impropia, como fuente de creación y de innovación. Límite, tensión, conflicto entre opuestos es lo que nos constituye.

Haciendo una introspección que nos lleve a la autognosis ¿no somos figuras con doble rostro? Debilidad y fuerza, levedad y peso, salud y enfermedad, razón y

voluntad, cuerpo y espíritu. Y es a partir de ello, que quizá para estos dos filósofos la manera de desvelar nuestro ser-siendo sea a través del doble rostro del lenguaje, es decir, el figurativo y el conceptual, aunque no perdiendo de vista que "el lenguaje es arte".

Acercar dos pensamientos tan separados por el tiempo, pero tan cercanos en ideas, revela lo que para algunos habría sido del todo incompatible, sin embargo, consideramos que ello ha sido posible gracias a un objetivo común en ambos filósofos: buscar una filosofía más humana donde no sea mutilado ningún rasgo de lo que, parafraseando la máxima de Píndaro, nos conduzca a ser lo que somos.

La riqueza y complejidad del pensamiento de Nietzsche y de Beuchot, quizá radica en que ellos nos enfrentamos no con disyunciones, sino con conjunciones, cuyos elementos se contraponen entre sí, pero formando, concomitantemente, nexos armónicos. A partir de esto, consideramos que si bien es cierto que la metáfora es el tropo por excelencia para ambos autores, también hemos percibido que, principalmente en Nietzsche, el rasgo que confiere ese misterio y enigma en su lenguaje, es el uso magistral de otra figura retórica: El oxímoron, no de balde conocida también como paradojismo o antítesis. Sin duda, la vía para dar expresión a experiencias tan diversas como opuestas.

BIBLIOGRAFÍA

- _Álvarez, S. R., *Hermenéutica analógica y ética*, Torres Asociados, México, 2003.
- _Aristóteles, *Poética*, Alianza, Madrid, 2004.
- _____, *Retórica*, Gredos, Madrid, 2000.
- _Beuchot, M., *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1987.
- _____, *Elementos de semiótica*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1993.
- _____, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder, México, 2004.
- _____, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, UAP, México, 1989.
- _____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM, México, 2002.
- _____, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad intercontinental-Porrúa, México, 1996.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM-ITACA, México, 2000.
- _____, "Abducción y analogía", en *Analogía Filosófica*, núm. 1, Revista de Filosofía, 1998.
- _____, "Nietzsche y la analogía: La mediación de Hermes y Pitágoras", en el coloquio *El retorno de Zaratustra. Pensamiento de Nietzsche frente al mundo contemporáneo*, UNAM, México, 2006.
- _____, "Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista", en *Acta Poética*, núm. 8, UNAM, 1987.
- _Beristain, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2003.
- _Blondel, É., *Nietzsche, le corps et la culture*, PUF, Paris, 1986.
- _Brandes, G., *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Sexto Piso, México, 2004.

- _Broc-Lapeyre, M., "La Métaphore chez Nietzsche", en *Recherches sur Philosophie et le Language*, Université des Sciences Sociales de Grenoble, Paris, 1988.
- _Campioni, G., *Nietzsche y el espíritu latino*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004.
- _Colli, G., *Después de Nietzsche*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- _Conill, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvalorización*, Tecnos, Madrid, 1997.
- _____, "La poetización nietzscheana del lenguaje y del pensamiento" en *Estudios Nietzsche* 4, (2004).
- _Cragolini, B. M., "Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música. Variaciones en torno al Doktor Fausto", en *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, No. 41, 1995.
- _De Man, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Lumen, Barcelona, 1990.
- _De Santiago Guervós, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.
- _____, "Introducción", en *Friedrich Nietzsche. Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000.
- _Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2002.
- _Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- _Ferraris, M., *La hermenéutica*, Taurus, México, 1998.
- _FinK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 2000.
- _Frey, H., *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*, UDLA- Porrúa, México, 2007.
- _Gadamer, H. G., *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.
- _____, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- _Gilman, S. L., Blair, C. y Parent, D. J., (eds.), *Friedrich Nietzsche. On Rhetoric and Language*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

- _Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999.
- _Haaz, I., *Nietzsche et la métaphore cognitive*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- _Halévy, D., *Vida de Nietzsche*, El Arco de Emecé, Buenos Aires, 2000.
- _Havelock, A. Eric, *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, Paidós, Barcelona, 1996.
- _Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1998.
- _____, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000.
- _Kaufmann, W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1974.
- _Kofman, S., *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo*, Arena, Madrid, 1994.
- _____, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1983.
- _Kremer-Marietti, A., *Nietzsche et la rhétorique*, PUF, Paris, 1992.
- _Lange, F. A., *Historia del materialismo*, Vol. II, Juan Pablos, 1974.
- _Magnus, B. y Higgins, M. K., *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.
- _Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza, Madrid, 2004.
- _Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, vol. I, Losada, 1959.
- _Montinari,azzino, *Lo que dijo Nietzsche*, Salamandra, Barcelona, 2003.
- _Nehamas, A., *Nietzsche. La vida como literatura*, Turner- F.C.E., Madrid, 2002.
- _Nietzsche, Friedrich. *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. Colli, G. y Montinari, M., 15 Vols., Walter de Gruyter, Berlin, 1999.
- _____, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2003.
- _____, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, Arena, Madrid, 1999.
- _____, *Correspondencia*, Vol. 1, Trotta, Madrid,

- _____, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1998.
- _____, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000.
- _____, *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid, 2000.
- _____, *Fragmentos Póstumos*, Vols. I- IV, Tecnos, Madrid, 2006.
- _____, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1997.
- _____, *La voluntad de dominio*, Aguilar, Buenos Aires, 1951.
- _____, *Los filósofos preplatónicos*, Trotta, Madrid, 2003.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, Aguilar, 1997.
- _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 2003.
- _Ong, J. Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, F.C.E., México, 2004.
- _Parménides. Heráclito. *Fragmentos*, Folio, Barcelona, 2002.
- _Platón, *Ion*, Gredos, Madrid, 2000.
- _____, *Político*, Gredos, Madrid, 2000.
- _____, *Timeo*, Gredos, Madrid, 2000.
- _Porter, J., *The Invention of Dionysus. An Essay on the birth of Tragedy*, Stanford, Stanford University Press, 2000.
- _Quintiliano, M. F., *Institución Oratoria*, Conaculta, México, 1999.
- _Ricoeur, P., *La metáfora viva*, Trotta-Cristiandad, Madrid, 2001.
- _____, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2002.
- _____, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, México, 2003.
- _Rivero, Weber, P., *Nietzsche. Verdad e ilusión*, Ítaca-Unam, México, 2002.
- _Salomé, L. A., *Nietzsche*, Juan Pablos, México, 2000.

_Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001.

_Schopenhauer, A., *El arte de tener la razón*, Alianza, Madrid, 2006.

_Sloterdijk, P., *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2000.

_____, *Sobre la mejora de la buena nueva*, Siruela, Madrid, 2005.

_Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1996.

_____, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003.

_Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, F.C.E., México, 2005.