

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**NIETZSCHE. LA VERDAD ENTRE RETORICIDAD Y
POLÍTICA.**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE LICENCIADA EN
FILOSOFÍA PRESENTA:

ALICIA ROSARIO PONCE GAONA.

ASESORA. DRA. ERIKA R. LINDIG CISNEROS.

ABRIL 2012.



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

Deseo agradecer especialmente a la Dra. Erika Rebeca Lindig Cisneros por todo el apoyo y tiempo que me brindó para realizar esta tesis. Agradezco enormemente los comentarios, sugerencias, observaciones y preguntas precisas que hicieron posible trazar las líneas de escritura de este trabajo. Sin duda alguna, todo ello ha establecido ya parte fundamental de mi formación.

¡Muchas gracias Erika!

De igual forma, deseo agradecer a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera por los comentarios puntuales y acertados que me ayudaron a clarificar el camino de la reflexión.

Hago extensivo este reconocimiento a todos mis profesores de la Facultad de Filosofía y Letras, a los miembros del seminario "Alteridad y exclusiones" por mantener un espacio abierto para la discusión.

Quiero agradecer con mucho cariño a Ray y Chayo, mis papás, por su apoyo incondicional.

Gracias Kike por apoyarme siempre.

A Jorge y Lilia.

A toda mi familia Ponce y a toda mi familia Gaona por estar ahí en las buenas y en las malas, en especial a Lupita Tovar y Rodolfo Gaona.

A mis amigos: Bárbara, Marcela, Marce, Ronald, Jonathan, Jair, Tovarich Elena, Tovarich Laura, Tovarich Lanny. ¡Por fin!

¡Gracias!

Al recuerdo de la sonrisa de papá

Índice

Introducción.....	5
Capítulo 1. La pregunta por la verdad. Genealogía y crítica	
1.1 La pregunta genealógica nietzscheana.....	13
1.2 Crítica y genealogía.....	27
1.3 De impulso a la verdad a voluntad de verdad.....	32
1.4 Verdad y <i>metaforización</i>	42
Capítulo 2. Verdad, “lo retórico” y política de la verdad	
2.1 Lenguaje y pensamiento: problemas de la reducción del lenguaje a instrumento.....	47
2.2 Primer acercamiento genealógico a la problemática de la retórica, confrontación entre la perspectiva lockiana y nietzscheana del lenguaje.....	54
2.3 Lenguaje, retórica y “lo retórico” en Nietzsche.....	67
2.3.1 Retórica en Nietzsche.....	76
2.3.2”Lo retórico”.....	80
2.4 Efectos de genealogía respecto al lenguaje y la retórica en Nietzsche.....	84
2.5 Algunos apuntes sobre los inicios de la retórica.....	87
2.6 Retórica crítica.....	94
3. Conclusiones.....	96
4. Bibliografía de consulta y referencia.....	108

INTRODUCCIÓN

Inicialmente, el presente trabajo se proponía indagar sobre la noción de verdad que Nietzsche plantea en el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Pero dicha cuestión nos llevó al campo del lenguaje y de la retórica, y sobre todo a preguntarnos por los efectos que produce tanto una determinada acepción de la verdad postulada en un momento teórico e histórico específico, como los efectos que produce el discurso cuando se postula a sí mismo como verdadero. Los textos nietzscheanos abren el campo de la reflexión sobre la verdad en estos sentidos. Ahora bien, este trabajo no pretende rastrear la noción de verdad en toda la obra de Nietzsche, sino que parte de sus escritos sobre el lenguaje y revisa también algunos textos posteriores que permiten problematizar la noción de verdad, su genealogía y sus políticas, es decir, sus efectos.

Para una problematización de la noción de verdad encontramos que fue fundamental acercarse a la discusión que Nietzsche sostiene con la tradición retórica y a la resignificación de los términos “retórica” o “lo retórico” que se lleva a cabo en sus escritos. Lo retórico deberá entenderse como una dimensión o si se quiere como un rasgo definitorio del lenguaje en general, como se verá más adelante. El carácter retórico de la lengua permitirá poner en cuestión cualquier garantía ontológica de las relaciones entre el lenguaje y la realidad, y mostrará que estas relaciones se producen mediante ciertas operaciones discursivas: figuras retóricas. Por otra parte, la dimensión persuasiva del discurso permitirá incluir en la discusión sobre la verdad las fuerzas que intervienen en su producción y en su naturalización. Esta naturalización se produce mediante la repetición, por una parte y mediante el olvido de las condiciones históricas y políticas singulares y contingentes de emergencia de un discurso verdadero. La genealogía o la forma de preguntar genealógica permite analizar estas condiciones de emergencia del discurso y su verdad. En tanto que formas o maneras de preguntar, la genealogía se puede entender como un ejercicio de lectura estratégica. Este ejercicio se advierte desde el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* aunque fue desarrollado más extensamente en *La genealogía de la moral* y otros textos posteriores. Nietzsche, en el prólogo de este último texto (1887) en el

apartado segundo nos dice cómo es que las ideas vertidas en esta obra tienen un antecedente en *Humano, demasiado humano* (1876), además de hacer una mención breve de *Sobre verdad y mentira en El viajero y su sombra*, donde nos señala que estas ideas vienen de reflexiones de varios años atrás. Con la lectura de estos textos no pretendemos determinar “exactamente” la emergencia de su noción de *genealogía*, ni los “orígenes” de su noción de verdad, sólo intentamos señalar una posible continuidad entre las preocupaciones y primeras hipótesis y las posteriores; pero también los distintos tratamientos de las nociones mencionadas.

En el primer capítulo de este trabajo revisaremos la forma genealógica de preguntar. Mostraremos que es posible sostener que en su peculiar ensayo sobre la verdad el tratamiento que Nietzsche da a ésta es genealógico, en el mismo sentido en que lo es el tratamiento de la moral en su texto posterior de 1887, ya que una de las características de la genealogía es rastrear y cuestionar en primera instancia, el origen *del valor* de una noción, para posteriormente destacar las relaciones que se implantan alrededor de ella, y finalmente advertir los efectos que estas relaciones generan en las prácticas e interacciones humanas. La genealogía es preguntarse por aquellos procedimientos que le otorgaron sentido y dirección a las acciones de los individuos, que por supuesto no son visibles como objetos, es decir, los valores no existen como objetos manipulables. Y es también preguntarse por el carácter “natural”, es decir necesario, de los sentidos y direcciones de las acciones humanas. Respecto a las verdades, Nietzsche sostuvo que emergen como producto de operaciones retóricas –metáforas, metonimias, sinécdoques, antropomorfismos- y que con su uso reiterado se olvida su carácter retórico. La naturalización es entonces catacrética. Compartimos la idea de José María Valverde de que Nietzsche, en el primer texto mencionado (*Sobre verdad y mentira*), da un primer paso para acercarse a lo que será una nueva valoración de la importancia del lenguaje:

Allí madura su intuición fundamental: el lenguaje vive animado por la voluntad la “voluntad de poder”, dirá más adelante-, no como simple revestimiento de ideas mediante vocablos para transmitir información, el impulso de la voluntad, al hacerse consciente, recoge nuestras sensaciones y experiencias dándoles unidad y cuerpo en símbolos sonoros¹.

¹Valverde José María. *Nietzsche: de filólogo a anticristo*. pág. 30

Si se plantea una relación donde la experiencia y la sensibilidad se integran y configuran a partir del lenguaje, éste deja de ser un mero instrumento de comunicación. En este sentido esta concepción del lenguaje, como una cierta expresión de la voluntad, coincide con la crítica que él hace a lo que llama la *voluntad de verdad* que lo expresa explícitamente en *Así habló Zarathustra* y en *Genealogía de la moral*, como el valor *en sí* de la verdad, la búsqueda de la verdad por la verdad misma, que el mundo sea pensable, y por medio de él se dé el encuentro con la verdad. Para Nietzsche no habría una verdad absoluta que funcionaría como motor de la experiencia, motivando la adecuación de cualquier experiencia al reino de la verdad. Más bien se daría una inversión en el sentido de que el mundo es pensable, pero al mismo tiempo se está viviendo y actuando en él, generando relaciones con él. El lenguaje es la expresión de esa experiencia y relaciones que se inauguran, tomando una forma determinada, por ejemplo como expresión, pero sin ser el medio único para este propósito.

En el segundo capítulo revisaremos la crítica nietzscheana a la concepción instrumental del lenguaje. El hecho de revisar, para ese propósito, la teoría de las ideas de Locke, así como su postura sobre el lenguaje y la retórica, no había sido previsto. Fue al encontrar una nota del mismo Nietzsche en su *Curso de retórica*, cuando tal necesidad emergió, él escribió:” [...] en nuestra época este arte es objeto de un general desprecio¹, y cuando se usa entre los modernos no es más que diletantismo o puro empirismo”.² La nota marcada con el número uno, nos refiere a otra nota del propio Nietzsche que dice: “Locke manifiesta este rechazo de una manera contundente” y posteriormente cita el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde le parece que este rechazo es explícito. Si se tiene en mente la postura de Locke como una parte de la discusión o en diálogo con Nietzsche, se podrán comparar ambas posturas, a modo de paradigmas contrapuestos respecto al lenguaje y la retórica. Después de haber detectado ciertas características definitorias del pensamiento sobre el lenguaje de Locke y su comparación con el de Nietzsche, revisamos de manera general, específicamente con Cristina Lafont, lo que ella consideró un cambio de paradigma en las relaciones entre el lenguaje y la razón y que denominó el “giro lingüístico”³ de la

²Nietzsche Friedrich. *Escritos sobre retórica*, pág. 81.

³El cual consiste en identificar el pensamiento de Hamman, Herder y Humboldt como el eje principal para reflexionar el lenguaje sin reducirlo a mero instrumento de comunicación del pensamiento.

tradición filosófica occidental, llevado a cabo a finales del S. XVIII y principios de XIX en el ámbito del Romanticismo alemán, para ver en qué sentido en la historia de este problema la postura de Nietzsche sobre el lenguaje podría decirnos algo.

Una posible contribución nietzscheana a esta tradición de la filosofía del lenguaje está plasmada en nuestro texto principal, así como los apuntes de juventud sobre la retórica, como por ejemplo en *Descripción de la retórica antigua*. Nietzsche, como los románticos sostendrá que hay una vinculación casi esencial entre el pensamiento y el lenguaje, concebirá también al lenguaje como una especie de instinto humano. Pero, a diferencia de ellos, Nietzsche introduce en la problematización de estas relaciones la retórica en su dimensión figurativa tanto como en su dimensión persuasiva. Propondremos la acepción de la verdad de Nietzsche como constituida tropológicamente responde a un modo genealógico de preguntarse por su origen. Para ello, tuvimos que explicar en qué sentido la retórica, entendida como lo hace Nietzsche, (como dimensión constitutiva del lenguaje y como fuerza plástica)⁴, nos permite acercarnos a una nueva noción de la verdad. Seguimos a Deleuze en la idea de que para Nietzsche la *verdad* es la expresión de una voluntad⁵, por eso la pregunta *¿quién?* en vez de la pregunta *¿qué?* nos acercaría a la problemática de las fuerzas que se juegan en una relación dando como resultado un fenómeno, por ejemplo, sustituir las relaciones de fuerzas por relaciones abstractas, en el caso de la *utilidad*. Ésta no se puede plantear de manera “objetiva” en el sentido de que dependiendo de la perspectiva desde la cual se valore, algo puede ser considerado como útil o no, es variable según la interpretación. Nosotros podríamos poner como ejemplo la instrumentalidad del lenguaje. Decir que el lenguaje sirve sólo para expresar el pensamiento, que le otorgue dicha finalidad por una de las funciones o consecuencias del habla, que le conceda esta esencia, es arbitrario en el sentido de que ésta perspectiva no abarca todas las posibilidades de interpretación, es una más. En *Sobre verdad y mentira* esto ocurre de forma paralela al describir cómo emergió genealógicamente la verdad y su contraste con la mentira.

En la última parte de nuestro segundo capítulo encontramos que al menos en dos aspectos lo retórico está emparentado con el poder: en tanto que injiere en las decisiones colectivas

⁴En este trabajo lo llamamos “lo retórico”.

⁵ Cuando se habla de “voluntad” en este contexto, no se hace referencia a un término psicológico o que está expresando una volición o querer psicológico, más bien es la expresión en un momento de la lucha de fuerzas vitales.

que establecen lo que se ha de considerar verdadero y que adquiere el carácter de vinculatorio, por una parte; y por la otra en tanto que lo retórico interviene en la formación subrepticia de la subjetividad mediante la configuración del discurso.

El relato de Nietzsche sobre la formación de la noción de verdad en *Sobre verdad y mentira* a partir de una coerción moral para posibilitar la convivencia, nos deja ver cómo se ejerce un cierto poder de lo que llamamos verdad. Foucault nos dice:

“Lo que sería propio de una relación de poder es que ésta es ser un modo de acción sobre otras acciones. Esto es decir, que las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social, no reconstituido “sobre” la sociedad como una estructura suplementaria de la que podamos imaginar su desaparición radical. En todo caso, vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de los otros sea posible- y de hecho así sucede”.⁶

Si se tiene razón, parece implícita la premisa, se tiene “derecho”. Por ello la indagación sobre la verdad podría revelar la propia problemática de hablar de la *verdad* de los discursos que conforman nuestra vida como individuos en sociedad, que afectan directamente, pero subrepticamente nuestra condición humana. Un aspecto importante de la problematización de la verdad hecha por Nietzsche es el *impulso a la verdad*, esto es que nos provoca un efecto moral, por eso decir que se busca “la verdad sin consecuencias” no es del todo cierto, siempre hay un cierto efecto. Retomando este impulso de verdad del que habla Nietzsche pudimos ver una relación entre la verdad y el poder, ésta podría consistir en que, eso que nos empuja a buscar o decir la verdad, es la obligación moral. Esto se dio después del olvido de su invención generada por convención y de que el motivo que nos llevó a plantearla fue sobrevivir a la guerra de todos contra todos, pretendiendo la modificación de las acciones. De cierto modo, el impulso a la verdad repercute y modifica las acciones de los grupos o individuos. En este trabajo no estamos proponiendo pensar la verdad descontextualizada, presentarla como un ente abstracto o antropomorfizarla al decir que ella es la que mediante sus acciones influye y condiciona las acciones de los demás. Contextualizamos la verdad en tanto una forma finalmente humana de hablar de las cosas, histórica, más bien como una invención, una ilusión, veremos que esta ilusión no se lleva a cabo desde la nada, en ella hay valores, el valor de la verdad y los valores que la sustentan no se dan en abstracto, se dan por medio de interacciones.

⁶*Ibidem*, pág. 19

Nietzsche critica el valor de la verdad, revisa su génesis, pero sobretodo deja ver sus efectos, nos permite ver cómo actúan las fuerzas de apropiación y reapropiación del sentido, dependiendo de una perspectiva interpretativa determinada. El camino de este trabajo nos llevó a relacionar el tema de la verdad con el del poder. Esta relación se esboza en las conclusiones. El lenguaje no puede llegar a decir lo que son las cosas, con él sólo planteamos relaciones con el mundo, sólo decimos cómo nos relacionamos con las cosas. Llegamos al tema del poder porque éste se encuentra subrepticamente en el lenguaje y en las relaciones que este configura entre el mundo y los individuos y en las relaciones entre individuos. Foucault advierte, siguiendo a Nietzsche, en “*El Sujeto y el poder*” que:

”Deberíamos tener en cuenta las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización, si es que se pretende hacer algún tipo de trabajo crítico que no tenga como presupuesto un objeto de estudio dado como tal. En qué radica tal objetivación, es un aspecto más moral, coercitivo constituido primeramente por el lenguaje”⁷.

La forma genealógica de interrogar permite considerar estas condiciones históricas a las que Foucault se refiere.

En suma, ¿por qué relacionar la verdad y el poder? Las respuestas provisionales a las cuales llegamos en este trabajo son:

1. Para cuestionar la idea metafísica de “la verdad por la verdad misma”. Como quisimos demostrar existe una concordancia entre el modo metafísico de ver la verdad, la reducción del lenguaje a mero instrumento de comunicación y la concepción de la retórica como un mero artificio del lenguaje. Nietzsche nos deja ver cómo mediante la abstracción de la verdad se oculta la valoración, esto nos hace preguntarnos: ¿Cuáles son los efectos de sostener una “verdad abstracta y sin consecuencias”? ¿En verdad no hay consecuencias o más bien hay ocultamiento de los modos de operar de la verdad? El texto *Sobre verdad y mentira*, precisamente postula otro enfoque sobre la verdad, que tiene que ver con el papel del lenguaje y la retórica. Pero es en el texto de *La genealogía de la moral y Más allá del bien y del mal*, donde el valor de verdad es cuestionado explícitamente mediante la genealogía, dando como consecuencia la crítica a la idea de un *valor en sí* de la verdad, y sugiriendo que ésta tiene que ver con otras fuerzas, como lo vimos en

⁷Foucault Michel.” El sujeto y el poder”, pág. 4.

nuestro capítulo segundo, y ya no tanto como una adecuación entre la realidad con “lo que es”.

2. Para preguntarnos por las políticas de la verdad, por los efectos de ésta, de cómo nos rige y nos gobierna. “¿Qué es la verdad?”, sepamos la respuesta o no a esta pregunta, no podemos negar que nos afecta de alguna u otra manera. Cuando se dice que algo es verdad, esto no nos es indiferente. Ahora la pregunta sería, ‘¿cómo se ejecuta o cómo actúa en nosotros eso que llamamos “verdad”’.

En esta tesis llegamos a identificar algunos procesos. Entonces para indagar sobre las relaciones entre la verdad y el poder, no fue suficiente centrarse en el tema del valor, también fue necesario abordar el problema de la retórica, y los efectos de elementos como lo *pithanon* o *persuasión*. Por otra parte, este trabajo nos llevó a preguntarnos por las razones por las cuales la retórica fue concebida por una buena parte de los filósofos occidentales como una manera de engañar, casi como sinónimo de falsedad y demagogia, como lo muestra en su diccionario de *Retórica y poética*, Helena Beristáin, refiriéndose, por ejemplo a Locke, Platón, Descartes y Kant. Tentativamente podemos pensar que fue porque la retórica mantenía relación con los discursos que aparentaban decir lo moralmente correcto, pero a su vez, no escapaban de ser usados como instrumento peligroso susceptible de la corrupción política. Entonces, ¿la retórica era despreciada por oscurecer, desfigurar lo justo, lo verdadero, por contrariar “lo moralmente correcto”? En este sentido, su desprecio está directamente relacionado porque aparentemente iba en contra de la verdad, o se alejaba de ella. Pero estaríamos juzgando la disciplina por los malos usos que se podrían hacer de ella, pero que no le son esenciales. Nadie desea ser engañado, pero el supuesto peligro de la retórica es que ésta nos puede inducir a ser engañados, pero engañar o embaucar no es el carácter definitorio ni la característica esencial de la retórica. También se ataca a lo que hay de persuasivo en un discurso, pero preguntamos, ¿qué se pretende entonces si no es convencer en sentido amplio cuando se emite un discurso? Si no es así, ¿cuál sería su finalidad?

La manera diferente de enfocar el problema de la retórica, lo que sería la *nueva retórica*, teniendo en cuenta un momento previo importante como lo fue el giro lingüístico, y el análisis filosófico posibilitado desde la función del lenguaje, nos lleva a otra posibilidad de

que emerja una nueva clave para la crítica. Fue necesario ver el despliegue de la crítica de la verdad que hace Nietzsche mediante una genealogía crítica. Así, esta tesis pretende ser un primer acercamiento a un modo genealógico-crítico de abordar el problema de la verdad abierto por las reflexiones nietzscheanas.

Capítulo 1. La pregunta por la verdad. Genealogía y crítica.

“307. En pro de la crítica.- Ahora te parece error algo que antes amaste como verdad o como probabilidad al menos; lo desechas lejos de ti y crees que tu razón ha conseguido un triunfo. Pero tal vez entonces, cuando eras otro- siempre eres otro-, necesitas de aquel error como de todas las *verdades* actuales; era en cierto sentido como una epidermis que te ocultaba muchas cosas que aún no convenía que vieras. Quien mató aquella opinión en ti fue tu vida nueva, no tu razón; *no la necesitabas ya* y se hundió ella sola de sus ruinas salió la sinrazón arrastrándose como un reptil. Al ejercitar nuestra crítica no hacemos nada caprichoso ni impersonal, demostramos que hay en nosotros fuerzas vivientes y activas que se despojan de una corteza. Negamos y es menester que neguemos, puesto que hay algo en nosotros que quiere vivir y afirmarse, algo que no conocemos, que no vemos todavía. Todo lo cual redundará en pro de la crítica”.

Nietzsche Friedrich. *La gaya ciencia*.

1.1 La pregunta genealógica nietzscheana

Hemos decidido empezar este capítulo planteando lo que entenderemos por genealogía, con el propósito de analizar el trabajo que hace Nietzsche con la noción de *verdad* principalmente en sus obras *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) y *La genealogía de la moral* (1887), esto nos llevará a replantear los términos en los cuales, según Nietzsche, la tradición metafísica ha hablado sobre *la verdad*.

En la primera parte de este capítulo, expondremos lo que se podría entender por genealogía en Nietzsche. Para mostrar cómo opera la genealogía (como modo de interrogar), se mostrará también cómo la genealogía posibilitará criticar el concepto de *causalidad*, lo cual nos lleva paralelamente a una posible crítica a la metafísica.

En primer lugar veremos de qué modo la pregunta por la verdad puede ser un ejemplo de pregunta genealógica, así como las características que esta tendría frente a una pregunta metafísica.

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche no pregunta *qué es la verdad* como lo hace la tradición que él mismo califica de metafísica; él pregunta: “¿Por qué se prefiere la verdad a la no-verdad?”, ésta es una pregunta genealógica. ¿Cuál es el modo en el que se presenta una pregunta genealógica frente a una metafísica? En el ejemplo de pregunta genealógica, lo llamado “verdad” está relacionado con la preferencia y da espacio a la noción de valor, este nuevo parámetro no muestra a la verdad como una entidad con valor en sí misma. La

verdad no es de suyo un valor superior, el presupuesto del valor de la verdad por arriba de la no-verdad es cuestionado. La verdad y la no-verdad son puestas a un mismo nivel al ser ambas una alternativa posible, y la respuesta del por qué de la preferencia por alguna de las dos tendrá que ver en principio con la historia de sus usos y las condiciones de emergencia de ambas nociones si tenemos presente que ellas no se generan independientemente de prácticas, (en sentido de acciones), pero además con otras condiciones que son ignoradas y dadas por hecho como por ejemplo la valoración, en este caso de que la idea preconcebida de que lo verdadero es de suyo bueno. En este sentido, surgen varias preguntas: ¿cómo opera lo llamado *verdad* dentro de las valoraciones que se hacen si se entiende como *verdad* un valor en sí mismo? ¿Cómo funciona la *verdad* cuando se le ha constituido como valor en sí mismo? y ¿Por qué al tratar el problema de la verdad emerge la noción de valor?

Problematizar⁸ la valoración, en este caso sobre la verdad, cuestiona y desajusta la postulación de la existencia de los valores en sí, y esto se puede llevar a cabo desde una lectura genealógica. Es importante vislumbrar la diferencia entre *valores* y *valoraciones*; en tanto que las segundas son acciones continuas llevadas a cabo por los individuos, y los *valores* son como los estadios ya establecidos que con el paso del tiempo se refuerzan y fosilizan, ya no son cuestionados en cuanto a qué y cómo se formaron. Según, Deleuze: “Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan”⁹.

En sus propias palabras Nietzsche nos dice que la perspectiva y la valoración van juntas. La perspectiva sería ese “desde donde se mira” que implica una temporalidad y espacialidad, así como la particularidad podría implicar hasta una composición orgánica. Lo anterior se contrapone a la idea de la mirada que contempla la “relación verdadera” de lo que es.

“En toda valoración hay implícita una determinada perspectiva: conservación del individuo, del grupo, de la raza, del Estado, de una iglesia, de una fe, de una cultura. En virtud del “olvido” que nos proporciona una valoración de nueva perspectiva, contradictoria, y, por consiguiente, de impulsos

⁸Para Foucault, problematizar: "no es representar un objeto pre-existente, ni tampoco crear por medio del discurso un objeto que no existe. Problematización es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hace entrar algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento." Foucault, Michel, *Saber y verdad*, Ed. de La Piqueta, Madrid, 1991, pág. 231-232.

⁹ Deleuze Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, pág. 8

contradictorios en el hombre. Se trata de la expresión de la enfermedad en el hombre, por el contrario de los animales, en los que cada instinto encuentra su satisfacción inmediata.”¹⁰

Desde la mirada nietzscheana la *verdad* y la *falsedad* se relacionarán de forma directa con el devenir de sus usos así como sus condiciones de censura y las diferencias que se han presentado en todas sus apariciones como conceptos, y esta forma de tratar a la verdad es totalmente diferente al objetivo de la pregunta metafísica mencionada líneas atrás ya que ésta presupondría que *se debería* preferir la verdad frente a la no-verdad, porque se relaciona de forma “*natural*” o mejor dicho describe aproblemáticamente el mundo “tal cual es”. Pero este razonamiento obedece a una creencia previa, la cual está atravesada por una valoración, que según Nietzsche ha pasado desapercibida, esto lo encontramos en *Más allá del bien y del mal*:

“Lo que tiene un **valor supremo** debe de tener un origen diferente, una génesis propia; no puede proceder de este mundo efímero, engañoso, ilusorio además de miserable, de esta amalgama de fantasías delirantes al igual que de deseos ocultos, sino más bien, de las entrañas del ser, de lo que no cambia, del Dios oculto, de la “cosa en sí”. Ése ha de ser su fundamento; es ahí donde debe buscarse y no en otro sitio’

Esta forma de abordar el tema constituye el prejuicio que caracteriza a los metafísicos de todos los tiempos; **esta manera de valorar** se encuentra en el trasfondo de todos los procedimientos lógicos. Partiendo de esta “creencia” suya se esfuerzan por alcanzar el saber, algo a lo que acabarán dándole tan sólo el nombre de “verdad”. La creencia fundamental de los metafísicos es la creencia en las antítesis de los valores. Al llegar a este umbral, a ninguno de ellos se le ha ocurrido dudar de este principio [...] Pero, desde luego, cabe poner en duda, primero, que existan antítesis, y segundo, que esas valoraciones y esas antítesis de valores a las que los metafísicos han impreso su sello sean algo más que apreciaciones superficiales, **perspectivas provisionales** y tal vez, incluso, **perspectivas tomadas de abajo hacia arriba**, [...]”¹¹

Esta hipótesis genealógica de lo que consideraría una postura metafísica de la verdad nos permite pensar la verdad desde otra perspectiva y en este caso, relacionarla con la valoración y vislumbrar posibles prejuicios que habrían permanecido ocultos en torno a la verdad y su fundamentación. A lo largo del tratamiento genealógico la noción inicial se transforma dejando ver la complejidad y la diversidad de sentido, dependiendo del ángulo desde el cual se piense.

En esta misma obra se plantea otra pregunta que podemos tomar como ejemplo de pregunta genealógica: “¿Qué cosa existe en nosotros que es lo que aspira propiamente a la

¹⁰ Nietzsche Friedrich. *Voluntad de poderío. Libro segundo*, 257.

¹¹ Nietzsche, Friedrich., *Más allá del bien y del mal*, pág. 14.

verdad?”¹². Esta pregunta abre la posibilidad de plantear qué tipo de relación o relaciones tenemos con la verdad, pero no en el sentido de la epistemología tradicional que postula un sujeto de conocimiento ni indagar las circunstancias en las cuales podemos decir que una proposición es verdadera, más bien se trataría de ver las consecuencias y los efectos, así como los procedimientos que surgen cuando nos ponemos en relación con lo llamado *verdad*.

Nietzsche apuntará que nos relacionamos con la verdad en tanto instinto de conservación. Esto se desarrollará de manera más extensa en el texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y del que nos ocuparemos más adelante.

La genealogía también nos permitiría un retorno a la pregunta “¿Quién?” en vez de “¿Qué?”. Deleuze nos señala que este cambio de palabra no es arbitrario en Nietzsche y que nos permitiría ver de diferente modo una problemática determinada:

“La pregunta ‘¿Quién?’, según Nietzsche significa esto: considerada una cosa ¿Cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella? La pregunta ¿Quién? Es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas”¹³

Podemos complementar este comentario de Deleuze, -con el que estamos de acuerdo-, con la siguiente cita de Nietzsche de *Voluntad y Poder I* : 204 “La pregunta ¿qué es lo que es? Es un modo de plantear un sentido visto desde otro punto de vista. La esencia, el ser es una realidad perspectiva y supone una pluralidad. En el fondo, siempre es la pregunta: ¿qué es lo que es para mí? (para nosotros, para todo lo que viene, etc).”¹⁴

En este sentido, podríamos interpretar que la perspectiva que se erige como real, verdadera y absoluta, tiene como consecuencia negar las otras perspectivas, se desata una lucha entre ellas, estas fuerzas le son constitutivas al mundo desde la mirada nietzscheana, la cual implica la pelea entre ellas por apropiarse de la realidad, no se trata de un interés sólo por la “verdad misma”.

Las preguntas genealógicas nacen de una nueva perspectiva de interpretación, **“se trata de recorrer la historia con preguntas totalmente nuevas, y por así decirlo, con nuevos**

¹²*Ibidem*, pág. 22.

¹³Deleuze Gilles. *Op.cit.*, pág. 110

¹⁴http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/nietzsche_y_la_filosofia.htm#_ednref10

ojos”¹⁵. Pero la pregunta ahora sería ¿cómo se hacen preguntas totalmente nuevas? De esto mismo trata la genealogía. Por ejemplo, las preguntas genealógicas pueden poner en entredicho el principio de *causalidad*¹⁶, no preguntando por la causa, más bien repensando este fundamento y su estatuto ontológico relacionado con la *verdad*. Y al mismo tiempo, descubren la idea de buscar la verdad por la verdad misma, permitiendo preguntarse por las consecuencias, las conveniencias que en ciertas circunstancias puede brindar el uso de lo llamado *verdad*. Pensar en lo conveniente de los efectos prácticos y los beneficios de la relación con la verdad, es posible desde un planteamiento genealógico y no metafísico.

“[...], - finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores y para esto se necesita **tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron** (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendidos, pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), [...] Se tomaba el valor de esos “valores” como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el “bueno” es superior en valor a “ el malvado”.¹⁷

La genealogía es un repensar, pero no como un volver a pensar, ya que esta idea sugeriría que es sólo un regresar a los hechos pasados y hacer énfasis sólo en la cuestión temporal, como si los hechos existieran independientemente de una interpretación. Si se quiere poner una creencia en entredicho es necesario conocer las circunstancias en las cuales surgió, jugando con todas sus posibilidades interpretativas y los elementos que permiten su emergencia. Este tipo de examen no tiene exclusivamente que ver con revisar los cambios surgidos a lo largo del tiempo, más bien se trata de ver con otros ojos, en otras direcciones, se trata de ver en perspectiva. Como dice Nietzsche en *Humano, demasiado humano*:

“Tenías que aprender a percibir el elemento de perspectiva de toda apreciación: la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que concierne a la perspectiva; y también la dosis de indiferencia que hace falta respecto a los valores opuestos y a todas las pérdidas intelectuales con que se hace pagar todo Pro y todo Contra. Tenías que aprender a percibir lo que hay de injusticia *necesaria* en todo Pro y Contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como *condicionada* por la perspectiva y su injusticia”¹⁸

¹⁵Nietzsche Friedrich. *La genealogía de la moral*, pág. 29

¹⁶Podríamos preguntarnos a su vez por las razones que nos llevan a poner en entredicho el principio de causalidad.

¹⁷Nietzsche, Friedrich. *La Genealogía de la moral*, pág. 28

¹⁸ Nietzsche. Friedrich. *Humano demasiado humano*, pág. 39

La perspectiva es una figura que juega un papel muy importante dentro de la genealogía. El diccionario de la Real Academia Española define la perspectiva como:

(Del lat. tardío *perspectīva* [*ars*], óptica).

1. f. Arte que enseña el modo de representar en una superficie los objetos, en la forma y disposición con que aparecen a la vista.
2. f. Obra o representación ejecutada con este arte.
3. f. Conjunto de objetos que desde un punto determinado se presentan a la vista del espectador, especialmente cuando están lejanos.
4. f. Apariencia o representación engañosa y falaz de las cosas.
5. f. Punto de vista desde el cual se considera o se analiza un asunto.
6. f. Visión, considerada en principio más ajustada a la realidad, que viene favorecida por la observación ya distante, espacial o temporalmente de cualquier hecho o fenómeno.
7. f. Contingencia que puede preverse en el curso de algún negocio.¹⁹

De las definiciones anteriores, la tres, cinco y seis comparten un elemento, el cual es muy relevante en nuestro análisis: la visión, pero tenemos que tener cuidado y no pensar que Nietzsche se refiere con perspectiva a sólo uno de los cinco sentidos, es una metáfora para referirse a la interpretación, que implica hablar del punto de vista que tiene como característica ser único y singular, diferenciándose de la noción de sujeto de conocimiento que pretende buscar claridad y objetividad, encubriendo precisamente el punto de vista. Un objeto lo podemos mirar desde muchos ángulos, desde cerca, lejos, desde arriba o abajo, desde atrás, también verlo en relación con los demás objetos o el entorno en el que se encuentra, o de manera aislada, etc. Nos podemos dar cuenta que no es posible la perspectiva sin tener en cuenta una posición desde la cual se está mirando, no solamente en sentido físico, también lo podemos pensar en sentido político, social y moral. En este sentido, todas las preguntas que se podrían hacer creativamente respecto a una cosa a partir de esta diversidad de perspectivas, no tendrían de suyo un mayor valor unas sobre otras, pero sí habría una diferencia en el resultado de su respuesta e indagación, ya que una pregunta interesada sólo por aspectos históricos biográficos por ejemplo, aportaría datos, pero una que hiciera el trabajo de la genealogía podría sacar a la luz por medio de un análisis de la historia, los procesos de construcción de entidades, incluyendo subjetividades, ya que no busca un dato específico en la línea de tiempo, más bien cómo se configuraron nociones y modos de relacionarnos.

Esta forma de análisis implica una mirada frente a un problema, pero éste a su vez se modifica en cada mirada.

¹⁹ <http://buscon.rae.es/draeI/>

En el prólogo de *Aurora*, Nietzsche nos describe el modo de ser de una lectura filológica, la cual implica un juego de perspectivas:

”La filología es pues este arte venerable que exige a sus adoradores ante todo una cosa: mantenerse al margen, tomarse tiempo, serenarse, hacerse lentos, como el arte y la pericia de un orfebre de la *palabra* que debe desarrollar un trabajo elaborado y cuidadoso y que nada consigue si no lo alcanza con ritmo *lento*.”²⁰

¿Cuál sería la relación entre la genealogía y la lectura filológica y en qué sentido este tipo de lectura lenta puede convertirse en una crítica? Podríamos decir que la genealogía se hace lentamente mediante un tipo de lectura casi artesanal y por el cuidado que conlleva se hace despacio. Pero de suyo una lectura filológica no es necesariamente crítica, ya que se podría hacer una lectura filológica meticulosa y detallada, pero que derivara en mera erudición, para que se lleve a cabo una crítica hacen falta más elementos. Uno importante y que se relaciona con la genealogía sería el cuestionamiento de los valores y prejuicios supuestos en la lectura, “es romper su superficie”, escarbando justamente ahí de la fuente de dónde son engendrados los valores, descubriendo la perspectiva desde donde son proyectados. La crítica se pregunta por los supuestos de lo que somete a examen e incluso sus propios supuestos son cuestionados. Por ejemplo, una crítica de la razón, de lo que se puede conocer y de lo que no se puede conocer, podría ir más allá de esta ambición y poner en duda su propio papel como razón, sus propios fundamentos.

La genealogía como procedimiento o modo de lectura nos permite cuestionar incluso principios que creíamos fundamentos certeros para poder explicar la realidad, en ella no hay una jerarquía predeterminada que mantenga un elemento como valor insuperable, como por ejemplo la noción de *causalidad*. Para hacer un breve ejercicio genealógico sobre la *causalidad* podemos hacer por ejemplo una revisión del aforismo 544 de la *Voluntad de poder*.

“No tenemos la menor experiencia respecto a la causa; semejante concepto, si queremos rastrearle desde el punto de vista psicológico, procede de la convicción subjetiva de que nosotros somos causas, vale decir, que el brazo se mueve... Pero esto no cabe la menor duda de que es un error. Nosotros nos distinguimos como los actores de la acción, y de este esquema nos servimos siempre: en todo lo que sucede buscamos un actor [...] Hemos resumido nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad, y nuestro intento de acción, en el de concepto de “causa”: [...] **Desde el punto de vista de la lengua nos es imposible desembarazarnos de estas ideas.** [...]

Una cosa que sucede, en resumen, no es algo provocado ni provocante: la causa es una facultad de provocar, que se **inventa** añadiéndola a lo que sucede.

²⁰Nietzsche Friedrich. *Aurora*. pág. 66

La interpretación de causalidad es una ilusión... El árbol es una palabra; el árbol no es una causa. [...] El supuesto instinto de causalidad es solamente el temor de lo desacostumbrado y la tentativa de encontrar en ello alguna cosa conocida, una investigación no de causas, sino de la cosa buscada...”²¹

Del párrafo anterior se desprende el problema de referirse a la causalidad como “invención”. Nos podemos servir de la conferencia de Foucault llamada *Nietzsche y su crítica del conocimiento*, en *La verdad y las formas jurídicas*, para analizarlo.

“Cuando habla de «invención» tiene en mente una palabra que opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen»; cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*. [...] Para Nietzsche, la invención-*Erfindung* es, por una parte, una ruptura y, por otra, algo que posee un conocimiento pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Éste es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. [...] A la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones. El conocimiento fue, por lo tanto inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa y aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está inscrito en la naturaleza humana”.²²

Una manera de entender la *causalidad* es como una categoría del entendimiento con la cual el ser humano puede explicarse relaciones entre los fenómenos que lo rodean, por esto es fundamental para el conocimiento.

En su diccionario de filosofía Ferrater Mora nos dice que hay dos términos antiguos, uno griego (*αἰτία*) y el otro del verbo latino (*caveo*), que corresponderían más con la primera noción de causa. Ambos con sentido jurídico, pero con la diferencia de que el primero significó “acusación” o “imputación”; y el segundo más como “me defiendo” o “paro el golpe”, destacándose así la defensa, en vez de la imputación como era en el sentido griego. Estos dos comparten el hecho de significar el “pasar de algo a algo”.

Pero cuando se empieza a utilizar dicho término en filosofía este modo de relacionar se modifica:

“Como la causa permite explicar por qué un cierto efecto se ha producido, se supuso muy pronto que la causa era, o podía ser, así mismo una razón o motivo de la producción del efecto”.

La causa explica un efecto, es una explicación, y con ello podríamos decir que hay, según sea el caso, una pequeña o extensa producción discursiva que intenta explicar las condiciones de posibilidad de un efecto o cosa, pero esto no quiere decir que sea

²¹Nietzsche Friedrich., *Voluntad de poderío*. pág. 306

²²Foucault Michel., *La verdad y las formas jurídicas*. pág. 21

estrictamente originaria o natural la relación entre ambas, en un sentido, se trata de creaciones teóricas que relacionan de diversos modos sucesos o cosas. Como lo dice Ferrater Mora más adelante, de la causa como explicación se supondrá después que ella es ese algo que produce un efecto.

Tenemos que de un modo de identificar y señalar una relación, se pasa a pensar que uno de los elementos es producido. De forma general, y hasta antes del cambio experimentado a partir de la física moderna, se podría decir que la *causa* había nacido de la idea de:

“Decir que nada procede de la nada equivale a decir que todo tiene una causa- si bien esta causa puede interpretarse como una razón”.

En la historia de este término se da un viraje interesante:

“Antes de Galileo la noción de causa tiene por motivo principal dar razón de las cosas mismas; desde Galileo la noción de causa da razón de variaciones y desplazamientos en tanto que susceptibles de medida y expresables matemáticamente. La física moderna renuncia a explicar la naturaleza ontológica del cambio; se limita a dar una razón medible del movimiento. Se dedica a investigar la producción de un fenómeno, lo que lo posibilita”.

En la definición expuesta por Ferrater Mora de lo que sería la *causalidad* para Kant, podríamos decir que se da una legitimación del papel de éste término en el entendimiento humano, pero aunque se haya explicado el por qué ordenamos y relacionamos el mundo de esa manera, sigue habiendo la idea de que la relación consiste en que algo produce o tiene una razón u origen en otra cosa.

“La causalidad no puede derivarse empíricamente, pero no es tampoco una pura idea de la razón; [...]. En suma: el entendimiento contiene la condición a priori de la posibilidad de determinación de todos los instantes de los fenómenos en el tiempo- tal como se expresa por medio de la ley de causalidad en tanto que ley universal y necesaria.”

Desde la perspectiva de la causa, en tanto que la causalidad tendría inherentemente una raíz en el entendimiento, es legítima y está investida de autoridad para explicar el mundo. Pero confrontar dicha categoría con la idea de que ella forma parte de un modo más de concebir el conocimiento, y contraponerlo a otro modo, a otra perspectiva como por ejemplo pensarlo desde la “invención”, tiene consecuencias considerables, sobre todo en el tradicional método científico que tiene como finalidad buscar las causas de los fenómenos, o su razón de ser. Ver el conocimiento desde la invención posibilita tener presente la

falibilidad y la fragilidad con la cual el ser humano se enfrenta al buscar certeza en su relación con el mundo.

Cuando Nietzsche menciona *invención* no se refiere a que, como en la generación espontánea, los conceptos y nociones surjan de la nada; sino que nada está dado de forma natural, y por lo mismo, la jerarquía entre perspectivas obedece a otros motivos y no a una naturaleza u origen, las explicaciones sobre el mundo son interpretaciones del mismo. *Invención* abre paso a pensar los conceptos como emergentes de múltiples condiciones y su procedencia totalmente humana, como *creación* del ser humano y del lenguaje.

También podríamos preguntarnos hasta qué punto esta forma de describir el mundo mediante la *causalidad* está atravesada por una cierta coerción del lenguaje en tanto que ella se manifiesta retóricamente y en y por hábitos lingüísticos, como nos lo dice Nietzsche en el aforismo 544 de *Voluntad de poder*: “Hemos resumido nuestro sentimiento de voluntad, de libertad, de responsabilidad, y nuestro intento de acción, en el de concepto de “causa”: [...] Desde el punto de vista de la lengua nos es imposible desembarazarnos de estas ideas. [...]”.

Tal vez el carácter necesario que le hemos impreso a la causa se basa en buena parte precisamente en ciertas condiciones ya existentes en la lengua. Pensamos la causa como una categoría en sí misma y separada de la gramática de la lengua, pero no se puede concebir sin esta última.

“En concreto, cuando se da un parentesco lingüístico, resulta imposible que, **a causa de la filosofía implícita en la gramática común, es decir, a causa del dominio y de la orientación que ejercen en el inconsciente las mismas funciones gramaticales, todo se encuentra predispuesto para que se desarrollen al tiempo que sucedan de una forma análoga los sistemas filosóficos**, al igual que parece que queda cerrada la vía hacia otras rutas posibles de interpretación del mundo que sean diferentes”²³

Si se piensa la lengua como punto de partida, pero no tanto como una determinación con la cual se topa la filosofía, sino más bien, que posibilita una crítica de ella misma y que pone en cuestión su propia constitución, entonces se puede abrir el panorama hacia otros modos de filosofar, ya que sólo es “aparente” que no existe la posibilidad de nuevas vías de interpretación, pero insistimos, es sólo aparente. Es interesante ver que, parece que no siempre en la historia de la filosofía se tiene conciencia de la relación entre lengua y

²³ Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, pág. 37

filosofía. Podríamos tener un primer acercamiento con la idea de que, como nos lo dice Nietzsche, tal vez la semejanza de algunas gramáticas, que generan ciertos tipos de marcos conceptuales, posibilitan pensar los problemas filosóficos con un tipo de regularidad en el modo de hacerlo, y a partir de ello, se genera la creencia del cierre de la posibilidad de pensar de otra manera, e incluso, de generar cierta noción de universalidad del planteamiento filosófico.

Desde la postura que privilegia el pensamiento sobre el lenguaje, la retórica se muestra como exceso o peligros lingüísticos a evitar y se propugna por un “buen uso” del lenguaje. Si seguimos de cerca el aforismo de Nietzsche, veremos cómo la confianza en la veracidad de la causalidad forma parte de la *ilusión* que se encuentra en toda fundamentación conceptual del mundo que realiza el hombre. Para todo ello, le es indispensable el lenguaje²⁴. ¿Pero cuál sería la pertinencia de esta crítica? ¿La oposición entre pensamiento y lenguaje sería parte de la ilusión generada por el mismo intelecto? La pertinencia podría consistir en revisar nuevamente la relación que hay entre ellos, repensando el prejuicio de que el lenguaje es sólo medio o instrumento de comunicación del pensamiento.

Regresando al tema de la *genealogía*, en el texto de Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la historia*, la *genealogía* se opone a *origen*, porque este último supone ya el valor de lo originario en tanto verdadero y mejor. El origen tiene una sobrevaloración porque el principio o el comienzo se piensan como puros, inmaculados, se trata de un ideal donde se genera una nostalgia por los “primeros tiempos”, pretendiendo así establecerlo como fundamento, pero el papel de la genealogía es el preguntarse cómo opera un fundamento, en vez de fundamentar un análisis, se trata de hacer el recorrido que nos llevó a pensarlo como fundamento, sin dar por sentado cuestiones de hecho.

Con la perspectiva de Foucault sobre *genealogía*, podemos ver los efectos y alcances de ésta: “percibir la singularidad de los sucesos, para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles”, esto nos acerca más a un ámbito más concreto e histórico, pero no poniendo énfasis en el aspecto cronológico ni en lo “verídico”, si no en el cómo se formaron acontecimientos que tomamos como hechos dados. Esta definición implica un cambio de los valores de búsqueda en una revisión histórica. Se puede indagar

²⁴Para una lectura sobre el papel que juega la ilusión en los primeros escritos de Nietzsche, véase Hans Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*.

en el pasado, pero no como un regreso a él, buscando lo que verdaderamente pasó, sino como una investigación meticulosa sin dar por hecho los valores ya asignados por la historia oficial, la historia de la ciencia, del arte, etc., sin pensar que los podemos encontrar ahí en el pasado, inmóviles y a nuestra disposición.

Foucault retoma la *genealogía* como una manera de preguntar por los efectos y resultados de la relación entre la historia y el cuerpo: “La genealogía, como análisis de la procedencia se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de la historia, y la historia como destructor del cuerpo”²⁵. En este sentido, la genealogía de un concepto o un discurso o una práctica, todas, aunque aparentemente unas más que otras, pueden evidenciar la relación que ha tenido la concepción de verdad con el cuerpo. Si el cuerpo se ve como un objeto de estudio, implica que el único modo de acercarse a él es mediante la razón como actividad intelectual que lo examina. La genealogía como modo de análisis puede retomar al cuerpo como punto de partida de alguna explicación, además de señalar los efectos que ha recibido éste en la transformación de las nociones a lo largo de la historia.

La división de mundos suscitada al postular la *verdad en sí*, que alienta una relación de menosprecio del cuerpo, se deja ver más en las figuras de *mundo –verdadero* y *mundo-aparente*, de los cuales habla Nietzsche en *Voluntad de poderío*. Las trataremos más adelante, ya que en ellas, el cuerpo es un elemento muy importante porque es atravesado por los valores que confluyen en estos dos mundos, y padece a su vez, en carne propia, las consecuencias de dichas valoraciones.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche critica a los psicólogos ingleses de su época porque estos explican la moral, específicamente el concepto de “bueno” de forma *a-histórica* y *antigenealógica*, porque según ellos los que iniciaron el concepto de bueno fueron los que recibieron las acciones “buenas”, porque dichas acciones les beneficiaron en principio. Esta manera de analizar el concepto de “bueno”, según Nietzsche, no es convincente porque los nobles son los que se tienen así mismos como buenos, no necesitan de una valoración o acción externa que los reconozca como buenos. Y por otro lado, los psicólogos ingleses no ponen en duda el valor del *valor bueno* y de *malvado*: “¿En qué

²⁵ Foucault, Michel., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pág. 15.

condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ;Y qué valor tienen ellos mismos?”²⁶.

Una de las aportaciones relevantes del análisis nietzscheano respecto a la génesis de *bueno* y *malvado*, es el énfasis que pone en las relaciones que se jugaron para que ambos términos emergieran, y la insistencia en que las antítesis entre conceptos son producto de una pugna de valoraciones traducidas en prácticas concretas, y no como antónimos naturales.

“El pathos de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo”- éste es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”²⁷.

Deseo retomar la definición de genealogía que hace Deleuze en su libro *Nietzsche y la filosofía*, para analizar un poco más en qué sentido la genealogía se puede ocupar de los valores: “Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor”²⁸. La genealogía permite la crítica de los valores absolutos, el carácter relativo de los valores surge desde la genealogía, pero no se trata de sostener una relatividad pre-análisis genealógico, más bien, es por este mismo que podemos rastrear las diferentes circunstancias de emergencia de cada valor. La relatividad de los valores no se sostiene antes de la genealogía, ya que sería el mismo caso de sostener un valor absoluto.

Nietzsche critica la des-historización que hacen los filósofos de la moral, abstrayendo conceptos, desvinculándolos por completo de su origen, pero también a aquellas nociones de historia que pretenden relacionarse con el pasado de forma acrítica, como si éste existiera en otra dimensión a la que se puede acceder por medio de documentos y restos materiales, que muchas veces derivan en un fetichismo o coleccionismo de evidencias o una miopía anticuaria al ver los fenómenos históricos:

“Un fenómeno histórico pura y completamente conocido, reducido a fenómeno cognoscitivo es, para el que así lo ha estudiado, algo muerto, porque a la vez ha reconocido allí la ilusión, la injusticia, la pasión ciega y, en general, todo el horizonte terrenamente oscurecido de ese fenómeno, y precisamente en ello su poder histórico”²⁹.

²⁶Nietzsche Friedrich. *La genealogía de la moral*, pág. 24

²⁷*Ibidem*. pág. 38

²⁸Deleuze Gilles. *op. cit.* pág. 9

²⁹Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, pág. 47.

Tal crítica la podemos ver en *De la utilidad y de los perjuicios de la historia para la vida*, donde plantea tres tipos de historia: *historia monumental*, *historia anticuarial* e *historia crítica*, no entraremos de lleno en el análisis de estos tres tipos, nos interesa específicamente el último tipo, donde se reconoce el trabajo del genealogista en el sentido en que el análisis genealógico es *intempestivo*, ya que actúa sobre y contra el tiempo, transformándolo, la *genealogía* nos ayudará a recuperar la *fuerza plástica*³⁰ de creación en el presente, rompiendo con la vieja idea de la linealidad de los acontecimientos y la estaticidad de los hechos.

Si hasta aquí hemos dicho que la *genealogía* “se trata de recorrer la historia con preguntas totalmente nuevas”, podemos afirmar también que la *historia crítica* necesita de ella, porque para lograr la liberación y la ruptura más radical con el pasado no basta sólo la negación de él, sino más bien nuevas preguntas y cambios en el enfoque al problematizar.

“Para poder vivir, [se] ha de tener la fuerza, y de vez en cuando utilizarla, de romper y disolver una parte de su pasado: esto lo logra trayendo ese pasado ante la justicia, sometándolo a un interrogatorio minucioso y, al fin, condenándolo; todo pasado merece condenación [...] No es la justicia quien aquí juzga [...] es solamente la vida, esa potencia oscura, impulsiva, insaciablemente ávida de sí misma. [...] A veces, sin embargo, esta misma vida, que requiere olvidar, exige una suspensión temporal de ese olvido. Entonces se percibe con claridad qué injusta es la existencia de algo: de un privilegio, de una casta, de una dinastía, por ejemplo, y hasta qué punto estas cosas merecen perecer. Es cuando examina el pasado desde un punto de vista crítico, entonces se ataca con el cuchillo a las raíces, entonces se salta cruelmente sobre cualquier tipo de clemencia”³¹

Y además: “[...], para los que se sirven de la historia crítica para la vida, hay siempre un notable consuelo: el saber que esta primera naturaleza fue una vez segunda naturaleza y que toda segunda naturaleza, cuando triunfa, se convierte, a su vez, en primera naturaleza”³² Esta conclusión a la cual llega Nietzsche, esta crítica de la ilusión de primeras y segundas naturalezas, se puede lograr acercándonos genealógicamente a la historia o más bien dicho, a las historias.

³⁰ Para Nietzsche, cuando la historia sirve para la vida, tiene que contar con la *fuerza plástica*, él nos dice “Me refiero a esa fuerza para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas”, en *Sobre la utilidad y perjuicios de la historia para la vida*, pág. 39.

³¹ *Ibidem.*, pág. 66

³² *Ibidem.*, pág. 67

1.2 Crítica y genealogía

Ya hemos hablado sobre la *genealogía*, ahora sería conveniente ver las posibles relaciones que tendría con la *crítica* porque al final de nuestro apartado anterior, se cuela no fortuitamente este término cuando hablamos de la *historia crítica*, e intuimos que no se trata meramente de un adjetivo ni del sustantivo “historia crítica”, sino de una forma de hacer y leer la historia. ¿Qué es la crítica y cuáles son las relaciones que podría mantener con la genealogía?

Una de las ideas más comunes sobre lo que la crítica hace en el ámbito académico, es la que se define como un análisis efectuado por especialistas (críticos), que con base en sus conocimientos son capaces de decidir el estatuto que tiene una obra en un determinado campo del saber. Esta noción propone como crítica un quehacer en el cual supervisan las creaciones con base en un *corpus* de conocimiento ya aceptado dentro de una institución, tenemos así la crítica del arte, crítica literaria, crítica cinematográfica, etc. Como podemos ver, cuando se habla de crítica ésta es crítica de algo, se pone en relación con otra cosa diferente a ella misma. Aquí la crítica se trata más de una normatividad puesta en acción, con la finalidad de examinar obras, acciones, objetos, etc. No se trata de una *actitud*, a la manera foucaultiana. Y podemos preguntarnos cómo cambiaría la idea de crítica si se refiere a ella más como una actitud, y ya no sólo como un simple examen o escrutinio.

Según Foucault, en la historia de Occidente, podría decirse que desde el siglo XV, los seres humanos comenzaron a relacionarse con su entorno de manera diferente a otras épocas anteriores en el ámbito de lo político:

“¿Cómo gobernar?”; creo que ha sido esta una de las preguntas fundamentales entre todo lo acontecido en el siglo XV o en el siglo XVI. Pregunta fundamental cuya respuesta ha sido la multiplicación de todos los artes de gobernar – arte pedagógico, arte político, arte económico- y de todas las instituciones de gobierno, en el amplio sentido que la palabra gobierno tenía en esa época. [...] Quiero decir que en esta gran inquietud en torno a la manera de gobernar y en la investigación sobre las maneras de gobernar, se destaca una perpetua pregunta que sería: ‘¿cómo no ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos?’.³³

Para no ser gobernado entonces, se “pone en crisis”, se interroga y examina la actividad humana y sus consecuencias. Este relacionarse de diferente modo es a su vez una actitud.

³³Foucault Michel. “¿Qué es la crítica?”, pág. 3

La actitud crítica emerge paralelamente a la aparición de nuevas técnicas de sujeción y dominación, que a su vez también son características distintivas de este siglo. Tenemos que al mismo tiempo que las formas y saberes de gobernar, entendiéndolas como controlar y cómo dirigir el actuar, se implementan nuevos modos de relacionarse, paralelamente se da una resistencia a ello, que se resume en “un no dejarse gobernar de cierta manera”. Esta aparente consigna no es un precepto que está fuera de los individuos para ser acatado, más bien se trata de una *actitud*, un modo de relacionarse con las técnicas que dirigen la conciencia. Foucault nos dice que la actitud crítica está íntimamente ligada con la virtud, nos podemos apoyar en Judith Butler para saber en qué sentido Foucault considera este tipo de actitud una virtud.

“Hay algunas formas preliminares de entender el esfuerzo de Foucault por moldear la crítica como virtud. La virtud se entiende con mucha frecuencia como un atributo o práctica de un sujeto, o como una cualidad que condiciona y caracteriza un cierto tipo de acción o práctica. Pertenece a una ética que no se cumple meramente siguiendo reglas o leyes formuladas objetivamente. Y la virtud no es solamente una manera o una vía para estar de acuerdo o cumplir con normas preestablecidas. Es más radicalmente, una relación crítica con esas normas la cual, para Foucault, toma la forma de una estilización específica de la moralidad”³⁴

Para reafirmar que la crítica es una actitud y acción, retomemos lo que en *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze nos dice sobre la crítica:

“La crítica no es una re-acción del re-sentimiento, sino la expresión activa de un modo de existencia activo, el ataque y no la venganza, la agresividad natural de una manera de ser, la maldad divina sin la que no se podría imaginar la perfección “.³⁵

En este sentido, la crítica no sería sólo un acto de disconformidad, sino **un modo de existencia activo**, que requiere cierto coraje y valor de, tal vez, “**servirse de la propia razón**”, como ya Kant lo había intuido.

Preguntarse por el sentido del orden imperante, es un primer paso para no dejarse gobernar de un cierto modo. No se trata de rebelarse contra cualquier forma de gobernar o contra toda ley, es el poder justamente preguntar el por qué dicho modo de gobernar sería tomado como legítimo y abre el espacio a otras perspectivas que a su vez nos propondrían nuevas técnicas de gobernar hasta otros tipos de organización social. Este tipo de cuestionar

³⁴Butler Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”.

³⁵Deleuze Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. pág. 9.

dificulta que nuestro actuar inmediatamente acepte dejarse dirigir. Foucault relaciona la actitud crítica con la *Aufklärung* de Kant.

Recordemos lo que éste último nos dice al inicio de su texto *¿Qué es la ilustración?*:

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! [...]”³⁶

El motivo de no hacer uso de la propia razón radica en la falta de *decisión y de valor*. En este sentido, la *Aufklärung* es un modo autónomo de conducirse mediante el uso de la propia razón, pero que está relacionado con la elección de llevarlo a cabo. Tal vez en este sentido Foucault habla de *actitud crítica*, en tanto que no es una condición natural de facto, es una cierta disposición para estar alerta frente a la normatividad dictada, frente a la gubernamentalización.

En palabras de Foucault, la crítica es:

“[...] **el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad.** En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la “policía de la verdad”.³⁷

Entendida de esta manera, la crítica no sólo tiene como consecuencia desobedecer de forma activa las coerciones que se le presentan explícitamente al sujeto, también hace explícitas las relaciones de poder que surgen, así como los abusos en dichas relaciones. Cabría la pregunta si la crítica es un modo de resistencia frente a esto, al parecer así es, pero un aspecto más importante de destacar es que en su definición de crítica sale a relucir un cierto modo de relación con “la verdad”. En este sentido, la genealogía sería necesaria para que se interrogue por la verdad y sobre sus efectos. La actitud crítica, esa indocilidad, para poder cuestionarse sobre “la verdad”, que por lo regular está acompañada por formas de sujetación, llevará a cabo la genealogía de aquello de lo que desea desujetarse, un ejercicio genealógico o una lectura genealógica es ya un modo de desujetación.

La relación entre la noción de crítica de Foucault con la genealogía de Nietzsche podría rastrearse en *Aurora* en el párrafo 9, donde nos dice que:

³⁶Kant Emmanuel. *Filosofía de la historia*, pág. 25

³⁷Foucault Michel. “¿Qué es la crítica?”, pág. 5.

“[...] el hombre libre es amoral, porque en todo *quiere* depender de sí mismo, y no de una tradición; en todos los estadios primigenios de la humanidad, “malo” significa poco menos que “individual”, “libre”, “arbitrario”, desacostumbrado, “imprevisto”, “impredecible” [...] ¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque nos ordene lo útil, sino porque *ordena*”³⁸.

Esta cita es sustraída de un párrafo donde Nietzsche está criticando como la eticidad de la costumbre se ha convertido en una institución moral, donde ético significa cumplir con las reglas y con dichas costumbres de la tradición, es por ello que un espíritu libre “se atrevería a servirse de su propia razón”, manteniendo una actitud crítica.

La crítica y la genealogía no son iguales, pero operan de manera muy cercana, esto se puede ver respecto al discurso y la relación con lo llamado *verdad*.

Foucault sostiene en *El orden del discurso* que en todas las sociedades se controla la producción del discurso mediante distintos procedimientos: el discurso es redistribuido, seleccionado y excluido.

Unos de los procedimientos de exclusión según Foucault, es la oposición entre verdad y falsedad. Si se desplaza esta oposición fuera de la proposición, que es el lugar común al que se le circunscribe, y se le sitúa preguntando por cuál es el tipo de verdad que ha atravesado nuestra historia, se verá que dicha oposición ha formado un sistema institucional complejo de exclusión.

En la Antigua Grecia Foucault detecta un desplazamiento que hizo la *verdad* entre dos maneras de concebir el discurso. Según él, en la época de los poetas griegos del siglo VI, la verdad del discurso residía en lo que éste hacía, en cambio con la aparición de la teoría platónica, la verdad dependía de lo que el discurso decía y con la referencia que mantenía con la realidad, y ésta última entendida como las ideas puras, tal modo tuvo eco e influencia en la época moderna.

Para seguir con nuestro análisis de la relación entre crítica y genealogía, tenemos que tener presente que en *El orden del discurso*, Foucault utilizará cuatro principios a manera de procedimientos para analizar y trabajar el discurso, dónde, el primero es trabajado y tomado por la crítica.

³⁸Nietzsche Friedrich, *Aurora*, pág. 70

1) El de *trastocamiento*, que consiste en ir y cuestionar los fundamentos que la tradición hizo, interrogar los principios básicos de producción de discurso como la figura del autor, la disciplina y uno muy importante, *la voluntad de verdad*.

La genealogía trabajaría con otros tres principios:

2) El de *discontinuidad* de los discursos, este principio consiste en tomar a los discursos como “prácticas discursivas”, éstas no tienen una jerarquía por orden de aparición, pueden chocar entre ellas, y pueden ser excluidas.

3) *Especificidad*, la negativa a aceptar una “prediscursividad” ya existente en el mundo. “Es necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos, [...]”³⁹”

4) El cuarto principio es el de *exterioridad*, se trata de un principio que sobresale en el análisis genealógico. Consiste en que desde el discurso mismo, y en su aparición, ver las condiciones en las que surgió y qué posibilitó su creación.

Con base en *El orden del discurso*, podemos decir que hay dos tipos de análisis del discurso que son radicales para Foucault, y que cumplen con la desarticulación de los discursos fundados en la *voluntad de verdad*: el crítico y el genealógico:

“Por una parte, el conjunto “crítico” que utiliza el principio de trastocamiento: pretende cercar las formas de exclusión, de delimitación, de apropiación, a las que aludía anteriormente; muestra cómo se han formado, para responder a qué necesidades, cómo se han modificado y desplazado, qué coacción han ejercido efectivamente, en qué medida se han alterado. Por otra parte, el conjunto “genealógico” que utiliza los otros tres principios: cómo se han formado, por medio de, a pesar de o con el apoyo de esos sistemas de coacción, de las series de los discursos; cuál ha sido la norma específica de cada una y cuáles sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación.”⁴⁰

La crítica se encarga de analizar “las instancias del control del discurso”, y la genealogía de ver cómo se han formado en la realidad los discursos y cómo los discursos han formado la realidad, con todo y sus límites, además de las circunstancias en las cuales el discurso emergió, para ello se pueden analizar diferentes fuentes, ninguna de ellas tiene de suyo más valor que la otra, todo dependerá del enfoque.

“[...], toda tarea crítica que ponga en duda las instancias del control debe analizar al mismo tiempo las regularidades discursivas a través de las cuales se forman; y toda descripción genealógica debe tener en cuenta los límites que intervienen en las formas reales. Entre la empresa crítica y la empresa

³⁹Foucault Michel. *El orden del discurso*., pág. 53

⁴⁰*Ibidem*, pág. 60

genealógica la diferencia no es tanto de objeto o de dominio como de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación”⁴¹

Para Foucault estos análisis son inseparables en una lectura que considera los procedimientos de control del discurso y su producción donde simultáneamente se forman y someten a dicho control.

“La crítica analiza los procesos de rarefacción, pero también el reagrupamiento y la unificación de los discursos; la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez. A decir verdad, estas dos tareas no son nunca separables; no hay, por una parte, las formas de rechazo, de exclusión, de reagrupamiento o de atribución; y después, por otra parte, a un nivel más profundo, el brote espontáneo de los discursos que, inmediatamente antes o después de su manifestación, se encuentran sometidos a la selección y al control”.⁴²

Hasta aquí, hemos hablado sobre dos formas de ver la crítica: en tanto *actitud crítica* y como un *modo de lectura o procedimientos de análisis*. Estas dos formas no son excluyentes, por el contrario, pueden ser complementarias.

A cualquier trabajo de investigación, de reflexión y análisis, le precede el planteamiento de un problema o problematización de una situación determinada. Si se pretende hacer un trabajo crítico, es necesario que su planteamiento lo sea también. No es sólo lo abordado como problema ni la manera de analizarlo y enfrentarlo lo característico de un trabajo crítico, es muy importante cómo se plantea la pregunta, podría tratarse de una pregunta genealógica, ya que ésta nos da nuevas direcciones a seguir. Una empresa crítica tendría de fondo una pregunta elaborada desde una actitud crítica e indócil.

1.3 De impulso a la verdad a voluntad de verdad

En el primer apartado, tratamos de explicar el método genealógico de Nietzsche, así como en qué consiste una pregunta genealógica sobre la verdad.

A continuación, explicaremos las ideas de Nietzsche sobre la verdad, pero antes haremos una revisión general de dicha noción en la historia de la filosofía. Para este propósito, nos apoyaremos en el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora.

⁴¹*Ibidem*, pág. 65

⁴²*Ibidem*, pág. 64

“Los filósofos griegos comenzaron por buscar la verdad, o lo verdadero, frente a la falsedad, la ilusión, la apariencia, etc. La verdad era en este caso idéntica a la realidad, y esta última era considerada como idéntica a la permanencia, a lo que es, en el sentido de “ser para siempre” [...] “Como la verdad de la realidad- que era a la vez realidad verdadera- era considerada y era concebida a menudo como algo accesible únicamente al pensamiento y no a los sentidos, se tendió a hacer de la «llamada visión inteligible» en un elemento necesario de verdad” Y más adelante se clasifica de esta manera: “(1) verdad metafísica (u ontológica); (2) verdad lógica (o semántica); (3) verdad epistemológica; (4) verdad nominal (u oracional): veritas sermonis. (1) equivale a la verdad de la cosa, o a la realidad como verdad; (2) expresa la correspondencia, o adecuación, del enunciado con la cosa o la realidad; (3) se refiere a la verdad en cuanto es concebida por un intelecto y formulada, en un juicio, por un sujeto cognoscente; (4) es la verdad como conformidad entre signos”

De estos cuatro modos de hablar sobre *verdad* en la historia de la filosofía, el primero y el segundo serán los que Nietzsche criticará mediante su genealogía; a ellos se refiere cuando critica el modo metafísico de hablar sobre la verdad, pues es en ellos donde se sostiene una relación de adecuación entre una realidad “dada” y única, y las palabras o enunciados que emitimos sobre ella, y que se adecuan o no a ésta misma. Esto implica también la crítica a la posibilidad de “hablar de las cosas como son”.

La relación de adecuación no nos permite ver la complejidad del despliegue de relaciones que inauguramos con el mundo. Nietzsche explica a lo largo de su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cómo los humanos producimos relaciones con lo que acontece a nuestro alrededor a partir de una sensación, un lenguaje y un algo que estimula nuestra sensación.

Como veremos más adelante y siguiendo el planteamiento de Ana María Martínez de la Escalera, en *La retórica o el privilegio de la palabra*, el ensayo nietzscheano además de cuestionar la relación de adecuación, da nuevos elementos para cuestionar el compromiso ontológico entre el lenguaje y la realidad: “La tarea será retórica siempre y cuando no se entienda esta última como disciplina- en cuyo caso la registraríamos con mayúsculas-, sino en tanto que lo retórico anuncia que no puede existir garantía ontológica alguna en el orden de las relaciones entre el lenguaje y la realidad, o lo que es lo mismo, uno apela a la retórica como teoría de la palabra, no de la acción comunicativa “⁴³

En *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche nos dice que:

“¿Qué es entonces la verdad? Una huerte en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, (1)en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas(2) que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso,

⁴³ Martínez de la Escalera Ana María. Op. cit., pág. 39

un pueblo considere 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 consideradas como monedas, sino como metal. (3) [...]A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como «roja», otra cosa como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad (4); a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad”⁴⁴

En la cita anterior distinguimos algunos aspectos que confluyen en la noción nietzscheana de verdad.

1. *Aspecto retórico.* La verdad es producida por la retórica del lenguaje. La verdad, como muchas otras nociones, no puede desembarazarse de las características y limitaciones del lenguaje. Esta última idea presupone que no se puede separar el pensamiento consciente y el lenguaje, el cual es esencialmente retórico, en tanto que está formado por tropos y figuras, y estas últimas son usadas en todas las explicaciones de lo que es la verdad, aunque no se esté consciente de ello. Me parece importante destacar de la anterior cita de Nietzsche la característica de “en movimiento” que tendrían el lenguaje y la verdad. Así, la maleabilidad del lenguaje para intentar expresar los cambios y la contingencia de la realidad no sería un defecto, ni se podría reducir a un fallo o una carencia del lenguaje⁴⁵, tampoco como un error, la artificialidad radica en querer una fijación e inmovilidad de la realidad, que sólo es posible en tanto teoría, como lo hace por ejemplo la idea de verdad como adecuación.
2. *Aspecto social.* Al explicar *el impulso a la verdad*, Nietzsche nos dirá que debido a la necesidad de los seres humanos de vivir en sociedad para subsistir, estos se ven obligados a tener una especie de consenso de lo que las cosas son, y se da la designación de lo que es verdad y por su contraste, de lo que es mentira. Usar de manera correcta las designaciones aceptadas nos mantiene en una cierta verdad, pero al no cumplir con esta convención, nos lleva a la mentira y a sus consecuencias, que pueden ser funestas, como el rechazo de la comunidad, la pérdida de la confianza para llevar a cabo intercambios de bienes, y finalmente la expulsión de la misma comunidad. Aquí surge una relación entre las palabras y el uso que se les ha dado en una sociedad, pero no se trata de la verdad como la

⁴⁴ Nietzsche Friedrich. *op.cit.*, pág. 25

⁴⁵ O al menos esta carencia del lenguaje sería aceptada, y no se viviría como algo negativo. Más bien como una posibilidad del decir continuo, debido a la incapacidad de abarcar totalmente la realidad, o de postular una “realidad total”.

adecuación entre el lenguaje y la realidad, más bien del modo cómo las designaciones implican sanciones socialmente establecidas. La mentira no radica en que el individuo no expresa adecuadamente la realidad con sus palabras, radica en engañar por el mal uso de lo ya se ha fijado como *verdad*.

3. *Aspecto de asentamiento*. Según Nietzsche, la verdad nos parece estática y sólida debido al olvido del cómo se construyó, o en términos que él usa se inventó lo entendido como *verdad*, así como el cúmulo de « verdades » que en un momento nos parecen incuestionables.

4. Y un cuarto *aspecto es el moral*. Alejémonos de la idea de que decir la verdad es bueno y decir mentiras es malo. Nietzsche nos dice que los individuos viviendo en el tratado de paz adquieren un compromiso que imprime una cierta coerción para cumplir con las designaciones planteadas previamente, en este sentido se sienten *moralmente* obligados a usarlas de acuerdo a como fueron establecidas. Pero no de forma consciente, tuvo que haber pasado por un olvido de que tales designaciones no eran inmanentes a las cosas y a las relaciones con ellas y con los otros. De olvido se pasa a un sentimiento o impulso a la verdad, que pasa desapercibido, pero que constituye el “ser veraz”, además de gozar de los beneficios que implica serlo.

5. Ahora bien, ¿sería posible plantear un *aspecto político*? Absolutamente, pero tal vez lo que tendríamos que preguntarnos es si ya tocar el tema de la verdad es en un principio tener que ver algo con lo político y en qué sentido en este texto nietzscheano. Podemos empezar dirigiendo nuestra mirada al planteamiento de que para sobrevivir de la « guerra de todos contra todos », según este autor, fue necesario o más bien conveniente plantear lo aceptado como *verdad*, la imposición de este orden es un primer paso para plantear diferentes tipos de relaciones y pugnas de diferente carácter, pero que por el momento las englobaremos como “relaciones de poder”. En nuestro segundo capítulo, al tratar el tema de la retórica, indagaremos más a fondo esta cuestión, para poder contestar nuestra pregunta planteada líneas arriba, sobre la relación entre verdad y lo político. El tratado de paz y las designaciones verdaderas vienen a tratar de subsanar una guerra, pero sin borrarla

por completo, se podría decir que la guerra es tratada y las relaciones de poder se sofistican, se refinan, pero sigue habiendo la tensión de ese *bellum omnium contra omnes*.⁴⁶ Cuando se pone en relación la verdad con la moral, no en tanto el deber decir la verdad, más bien, desde la conveniencia de decirla para sobrevivir; y por el instinto de conservación éstas operan en la relación del ser humano y la verdad, dejando ver que no se trata de una relación “natural” entre la capacidad de razonar y la adecuación de los pensamientos con la realidad. Nietzsche no piensa al hombre como racional al modo que lo hace la metafísica, lo concibe como un hacedor de metáforas, es por eso que también para él la verdad se puede explicar tomando en cuenta otras dimensiones, como el lenguaje y la retórica, y no sólo con el pensamiento, o más bien, piensa de otro modo éste último, relacionándolo íntimamente con el lenguaje, dificultando y cuestionando la separación entre ambos. En *Sobre verdad y mentira...*, el entendimiento es explicado como una característica dada a los humanos para la sobrevivencia, sería el equivalente de las características físicas de algunos animales con las cuales se pueden defender y luchar contra otros seres. La capacidad de razonar de los individuos no es puesta por encima de otras características, ni sobrevalorada ni tomada como fundamento absoluto de los seres humanos, es por ello que se puede explicar la verdad de otro modo, fuera de un intelectualismo o y no relacionándola exclusivamente con el intelecto, sino abarcando las relaciones de poder y los usos del lenguaje.

El papel que tiene el lenguaje en la relación pensamiento-verdad no es el de ser el reflejo o la etiqueta de los pensamientos o la herramienta que hace posible evidenciar una adecuación entre lo que es y el pensamiento; Nietzsche nos hace preguntarnos si el lenguaje tiene la capacidad de abarcar totalmente la realidad: “Por otra parte, ¿qué sucede con las convenciones del lenguaje? ¿Son tal vez producto del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”⁴⁷ Nietzsche sostendría en *Sobre verdad y mentira...* que no hay un acceso directo y puro a la realidad, ya sea por medio de los sentidos o por la intención de

⁴⁶ Resaltar los aspectos que para Nietzsche conforman nuestro modo de hablar sobre verdad, nos hizo reparar en un aspecto que no habíamos visto, se trata de un efecto del uso de la *verdad* y la *mentira: la exclusión*.

⁴⁷ Nietzsche Friedrich. ,*Op.cit.*, p. 88

designar cabalmente las características de la realidad, no se pueden satisfacer de forma real las pretensiones de querer hablar de las cosas en sí, existen relaciones, se puede mediante un ejercicio de construcción de ilusiones hablar de objetividad, pero esta perspectiva es artificial, en sentido de haber sido creada. Se trata por un lado de reconocer la incapacidad humana de percibir de manera esencial las cosas, y por el otro de asumir la limitación de las palabras, pero reivindicando la facultad de inventar y crear metáforas. El hecho de que el lenguaje no abarque totalmente la realidad posibilita la continua postulación de metáforas y explicaciones, se puede ver este aspecto no como una carencia, más bien como la oportunidad de un continuo juego de producción de significados.

En Nietzsche, preguntarse genealógicamente por la verdad nos da como resultado distinguir principalmente dos nociones frente al problema de la verdad: *el impulso a la verdad* y *la voluntad de verdad*.

Cuando habla sobre el *impulso a la verdad* no se refiere a un interés natural humano de búsqueda de la verdad, mantenemos una relación con la verdad, pero por más de una razón que él tratará de explicar. Nietzsche no criticará el *impulso a la verdad*, incluso sostendrá que puede haber verdades que son necesarias para la conservación de la vida, pero sí criticará la idea de querer fundamentar el sentido del mundo en la verdad absoluta y sin consecuencias.

La voluntad de verdad, como explicaremos más adelante, consistiría en buscar la adecuación de lo existente con el pensamiento, volviendo lo pensado en fundamento primero de la existencia. Una de las preguntas que nos podemos plantear aquí es cómo podríamos explicar la derivación que hubo de *impulso a la verdad* a *voluntad de verdad*.

La voluntad de verdad es para Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: "Voluntad de verdad": ¿es así como llamáis vosotros, los más sabios, a cuanto os impulsa e inflama?

Voluntad de volver pensable cuanto existe: pues con justificada desconfianza, dudáis de que sea ya pensable.

Mas todo lo existente debe amoldarse y plegarse a vosotros: ¡así lo decreta vuestra voluntad!"⁴⁸

Esta especie de antropomorfismo racionalista, *la voluntad de verdad*, puede tomar forma re-elaborada en una sociedad determinada, y es explicada por Foucault como:

⁴⁸Nietzsche Friedrich. *Así habló Zaratustra*. pág. 134

“se apoya en una base institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición [...] pero es acompañada más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido”⁴⁹

Con base en lo anterior, se puede decir que *la voluntad de verdad* es excluyente, esta es una de las conclusiones a las que llega Foucault. ¿De qué depende la satisfacción de los parámetros establecidos para aceptar lo que se puede presentar como “lo verdadero”, y de lo contrario, qué significa estar fuera del ámbito de la verdad? Nietzsche nos recuerda lo que se puede poner en juego en un discurso, las relaciones de poder, así como la conveniencia de promulgarlo y creerlo hasta por cuestiones de sobrevivencia, pero paralelamente, la verdad también funda una especie de terreno, donde lo diferente es excluido.

Para Nietzsche, *la verdad* puede ser un criterio necesario para la conservación de la vida, y eso, no tiene un valor moral de para bien o para mal, lo curioso de su análisis, es que la verdad es llevada a un campo desde donde no era común pensarla, en relación con la vida, no en una vida buena o mala, ni como una verdad se adecua a circunstancias de la vida, más bien en tanto poner en entredicho su valor y teniendo presente sus efectos en las prácticas dentro de una sociedad. La división entre el *mundo-verdad* y *mundo-apariencia*, va en este sentido. El mundo se vuelve apariencia en la medida en que se le niega un estatuto ontológico al cambio y lo percibido, cuando se funda un mundo verdadero, pero fuera de este mundo.

“El ‘criterio de la verdad’ no era en efecto, más que la utilidad biológica de un semejante sistema de alteración por principio, atenido a que una especie animal no conoce nada más importante que conservarse, tendríamos por consiguiente, el derecho de hablar aquí de ‘verdad’. La ingenuidad estriba simplemente en tomar la idiosincrasia antropocéntrica por la medida de las cosas, como norma de lo ‘real’ y de lo ‘irreal’; o lo que es lo mismo: en hacer absoluta una cosa condicionada. Mas de repente el mundo se divide en dos partes: un ‘mundo verdad’ y un ‘mundo apariencia’; y, precisamente, el mundo en que el hombre había imaginado instalarse por su cuenta y riesgo, comenzó a desacreditarse”.

⁴⁹ Foucault Michel. *El orden del discurso*, pág. 22

No se trata de un problema de meros términos epistemológicos: Verdad y falsedad. La *voluntad de verdad* y su modo de hablar sobre la *verdad*, tilda al cambio y al devenir como error.

A continuación expondré una serie de preguntas planteadas por Nietzsche en *Voluntad de poderío* en el aforismo 578, que al mismo tiempo nos pueden servir como ejemplo de preguntas critico-genealógicas, también nos sirven para acercarnos a las consecuencias de sostener un mundo-verdad:

“c) mundo-verdad: ¿quién puede decirnos que el mundo apariencia tienen menos valor que el mundo-verdad? ¿cómo llegamos a la conclusión de que nuestro mundo no es el verdadero?, ¿qué derecho tenemos a fijar en cierto aspecto grados de realidad?, ¿por qué la idea de otro mundo ha sido siempre empleada en detrimento, vale decir, como crítica evidente de este mundo?”

Si se pretende hacer un trabajo de crítica, para Foucault, es necesario que: “replantearnos nuestra *voluntad de verdad*; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; borrar finalmente la soberanía del significante”⁵⁰ Replantear lo aparentemente real.

En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche se pregunta “¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el *impulso hacia la verdad*?” Este planteamiento se aleja del planteamiento metafísico. Y posteriormente, Nietzsche responderá que:

“Este tratado de paz con lleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese **misterioso impulso** hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, 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”.⁵¹

Aquí se plantean dos cuestiones, que se relacionan con el concepto de *verdad*: *tratado de paz y la invención* de las designaciones, además de las leyes del lenguaje. Dicha relación es posible desde una pregunta genealógica, nos lleva a plantearnos otras maneras de explicarnos *la verdad*.

Cuando Nietzsche se refiere a que el tratado de paz fue un primer paso para acercarse al *impulso a la verdad*, podemos ver el aspecto político que implica la noción de verdad, ya que ésta surgió con la finalidad o el propósito de regular las acciones para facilitar la convivencia.

⁵⁰Foucault Michel. *Op. cit.*, pág. 51

⁵¹ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, pág. 20.

Al referirse a las designaciones como invención, Nietzsche va en contra de la verdad como adecuación, como si los significados y los sentidos, ya existieran y el hombre lo único que hace es encontrarlos. Y *las leyes del lenguaje*, formaran parte fundamental de este tratamiento de la *verdad*, específicamente el *poder legislativo* del lenguaje influirá sobre *las leyes de verdad*.

Los seres humanos no buscan la verdad en sí misma, buscan los efectos benéficos de la verdad y del no mentir, evitan las malas consecuencias de sus usos. Nos interesa la verdad, pero específicamente nos interesa conservar la vida en este sentido estamos inclinados a seguir *el impulso a la verdad*.

Sin embargo esta invención no tiene un sentido peyorativo, por el contrario, la capacidad del ser humano de inventar y de crear es lo que de cierta forma le da su propio modo de ser. El ser humano es un creador de metáforas, su razón juega con el lenguaje y puede formar conceptos, que no son más que metáforas gastadas, que se olvidó que alguna vez lo fueron.

Desde esta perspectiva es difícil aceptar que con la creación de los conceptos llegamos a la verdad descubriendo la “esencia” de las cosas, pues éstos no satisfacen el criterio de describir las esencias ocultas en las cosas porque no se puede afirmar siquiera con total certeza la existencia de estas últimas, en el texto de *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche todavía no negará rotundamente esta idea de la cosa en sí, pero la desdeña y afirma que en cualquier caso, no es posible ningún tipo de relación o contacto con ella. En su génesis, los conceptos están compuestos por figuras retóricas y abstracciones hechas artificialmente por los hombres. Los conceptos no son reflejo exacto de la realidad, ya que en la naturaleza predominan los casos particulares e individuales. Se trataría de intentos de fijación de sentido, que pueden ser muy útiles y de hecho no podemos evitar hacerlo.

Sería equivocado llamar a Nietzsche nihilista⁵² por no aceptar el fundamento de la realidad en los conceptos o en ideas al modo platónico, más bien es por la concepción que tiene del ser humano como *artísticamente creador* por lo que se salvaría del nihilismo. Para él, un nihilista tendría la actitud que aceptaría que no se puede conocer la realidad tal cual es y la

⁵² Nos referimos a un nihilismo pasivo, el cual es esbozado desde la afirmación “Nada tiene sentido”, por la insatisfacción de no poder acceder a un sentido originario. No nos referimos a un nihilismo activo, que sería una crítica a la posibilidad de sostener valores absolutos.

capacidad para hacerlo, sin reparar en la creación. En este sentido el nihilista sería acrítico y a-genealógico.

Nietzsche critica el antropocentrismo por haber puesto en la *razón* del sujeto como el parámetro de verdad, como si el sujeto tuviera acceso directo a la realidad, y deja de lado su capacidad creadora de metáforas. La crítica se puede extender hasta el olvido de cualquier tipo de “cómo” se da el pensamiento consciente, retomando al lenguaje. Además, respecto al lenguaje, el papel de su dimensión retórica. No se habla de las cosas tal cual son, más bien se describen las relaciones que se tienen de múltiples tipos entre los seres humanos y las cosas.

Creemos muchas veces que la relación sujeto–objeto es objetiva, y que difícilmente se le puede hacer alguna objeción, pero aquí vuelve a ser importante el concepto de *causa*, ya que entre ellos dos no existe un lazo necesario que los una. El sujeto se cree el actor que lleva a cabo la acción sobre el objeto, pero:

“La causalidad nos escapa: admitir entre las ideas un lazo inmediato y causal, como hace la lógica, es la consecuencia de las observación más grosera y torpe. Entre dos pensamientos hay aún toda clase de pasiones que se entregan a su juego [...]”⁵³

Ahora bien, desde la perspectiva metafísica, se podría argumentar que la genealogía por desestabilizar la noción de causa no aporta una conclusión libre de acontecimientos, accidentes y evidentemente no dice la esencia de lo preguntado, pero al contrario, la objetividad de la genealogía, por llamarla de alguna manera, consiste en sacar a la luz los momentos de la historia devaluados como “meramente superficiales”. Según Foucault, la genealogía consiste en:

“localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda realidad monótona [...] contra el despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías”.⁵⁴ Tratar a la verdad genealógicamente devela su carácter histórico e inmanente a la humanidad, al explicar la verdad en términos de una génesis. Por génesis entiéndase la exégesis de la generación de los acontecimientos, pero tomando en cuenta, las relaciones y accidentes en los cuales se dio.

⁵³ Nietzsche Friedrich. *Voluntad de poderío*, 472.

⁵⁴ Foucault Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. pág. 8

Si se piensa en preguntar por la esencia de la verdad se reduce a buscar el ser de la verdad, abstrayéndola del mundo y de su necesaria relación con lo humano, siendo que fuera de él, según Nietzsche, la verdad no tendría sentido.

1.4 Verdad y *metaforización*

Nietzsche distingue un proceso que se despliega en el momento que entablamos contacto con lo que nos rodea. La sensibilidad es afectada de alguna manera, y esa afección es traducida a otras esferas constitutivas de lo humano, hasta llegar al nivel de la palabra: *la metaforización*. Este proceso se puede contraponer al esquema clásico de conocimiento: Sujeto-Objeto porque precisamente estas dos entidades se desvanecen puesto que ninguna de las dos existe como tal previamente a su “encuentro”.

Nietzsche nos dice en *Curso de retórica*:

“Es el primer punto de vista, el lenguaje es la retórica porque únicamente pretende transmitir una *doxa*, no una *episteme*. El procedimiento más importante de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Ahora bien, en sí mismas y desde el comienzo, en cuanto a su significado, todas las palabras son tropos.”⁵⁵

El lenguaje por sí mismo no dice ni muestra las cosas “tal como son”, no existe una relación de adecuación entre el lenguaje y el mundo o realidad, sin embargo no se está diciendo que no exista ningún tipo de relación. Aquí es el momento donde proponemos insertar la problemática de la *metaforización* que más adelante veremos que se trata de una especie de *extrapolación* cuando intentamos explicar nuestro encuentro y las relaciones que se fundan a partir de él con lo otro.

Es en el texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* así como en sus cursos de retórica, donde Nietzsche plantea la problemática de la relación entre impulso nervioso, palabra, sonido e imagen. Se podría pensar que la relación es fácil de explicar, que es obvia, ya que es algo “natural y dado” el funcionamiento mecánico y las relaciones entre estos elementos e incluso que la aparente abstracción de cada uno de ellos y su síntesis tiene

⁵⁵ Nietzsche Friedrich., *El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, pág. 140

menos problema de lo que acarrearía preguntarse por algún otro fenómeno, pero esto no es así. Como lo veremos más adelante, el modo de operar de la sensibilidad traerá como consecuencia sostener el proceso de *metaforización* como uno de los procesos fundadores de sentido.

Nietzsche se pregunta y responde:

“¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una “serpiente”: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. **¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta.**”⁵⁶

Esta arbitrariedad con la que nos encontramos al tratar de designar una palabra tomando como inspiración una propiedad de la cosa con la que tenemos contacto, explica por qué en su *Curso de retórica* habla de que el lenguaje es retórica, en el sentido de que no transmite *episteme*, sino sólo una *doxa*. En este sentido, el lenguaje no nos lleva de suyo al conocimiento de la cosa.

De aquí en adelante me referiré a “la primera *metaforización*” para hablar de la relación entre impulso nervioso-imagen, y “la segunda *metaforización*” de Nietzsche para la relación entre imagen y sonido. Si nos preguntamos ¿a dónde nos estarían llevando estos dos momentos de *metaforización*? Podremos observar que se aleja evidentemente de una epistemología que se funde en la idea de sujeto, el planteamiento le da más peso al modo en cómo funciona la relación o el proceso de *metaforización*.

En el análisis de la primera y segunda *metaforización* varias explicaciones de tipo neurológico, epistemológico y psicológico trataran y darán posibles explicaciones, pero el planteamiento de Nietzsche no camina por esa senda, sino por la crítica a la idea de

⁵⁶ Nietzsche Friedrich. *Op.cit.*, pág. 20

causalidad. Él cuestiona la derivación acrítica que se hace de tener un impulso nervioso a postular una cosa como la causa externa, sin reparar en que esto se puede llevar a cabo como efecto del lenguaje que permite tales relaciones.

Con sus dos procesos de *metaforización* Nietzsche muestra que no hay una relación causal en sus propios elementos: imagen, impulso nervioso y sonido, no podemos ver la “causa” o la causalidad entre ellos, pero aún si la tenemos por una categoría del pensamiento, ésta operaría metafóricamente, ya que el proceso que lleva a cabo obedece a esta figura, tomar una característica de la cosa como el rasgo definitorio total de ella. El lenguaje, según Nietzsche, designa las relaciones entre las cosas y el ser humano, y lo expresa metafóricamente. Al separar los elementos en: imagen, sonido e impulso nervioso, entre ellos no se puede observar “la causa”, aunque sí los podemos relacionar y elaborar teorías e hipótesis y construir diversas relaciones. Podemos hacer gráficas, esquemas de cerebros, dibujos, etc, pero la causalidad no es un elemento dado en las cosas, ni tan claro como usualmente pensamos. La causalidad es un elemento elaborado por el pensamiento⁵⁷, pero el aspecto más relevante de la crítica de Nietzsche es que podemos derivar que dicho elemento sólo se puede dar desde las figuras retóricas. El salto entre las esferas tan diferentes entre sí del impulso nervioso, sonido e imagen, la extrapolación entre una y otra es posible mediante el lenguaje. No es casualidad que al hablar de esto Nietzsche utilice la figura de la metáfora para mostrar la carencia de relación necesaria entre imagen, sonido e impulso nervioso, pero al mismo tiempo las une, sólo haciendo evidente que dicha unión es una elaboración del carácter retórico del pensamiento.

Si nos basamos en el texto en alemán de *Über Wahrheit und Lüge...*, la palabra que aquí se tradujo por *extrapolar* es “übertragen” que significa transmitir o transferir. Helena Beristáin nos dice en su *Diccionario de retórica y poética* respecto a la concepción aristotélica de la metáfora que:

“[...] esta figura resulta del traslado de un nombre que habitualmente designa una cosa, a que se designe otra.”⁵⁸ Es así como podemos entender por qué Nietzsche llama metáfora a esa manera de relacionar el impulso nervioso, el sonido y la imagen. Porque hay una traslación de los procesos de significación entre estas tres esferas, no es que entre ellas

⁵⁷ Donde aún el pensamiento es separado del lenguaje.

⁵⁸ Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, pág. 313.

exista una relación de *causalidad*, sino que la primera y segunda *metaforización* se da en ellas por la traslación de procesos de significación.

En *Alegorías de la lectura*, De Man plantea que la crítica de Nietzsche hacia la Metafísica se da desde la perspectiva del lenguaje, pero éste entendido no como instrumento, sino como algo mucho más complejo. La división entre mundo externo-interno dificultan la explicación del papel de la metáfora, ya que no se trata de que ésta sí se encuentre en el mundo empírico, sino que en las explicaciones de las relaciones creadas por el ser humano son hechas mediante un lenguaje con base en figuras y tropos.

“También reconocerán estos lectores que la pauta del argumento que se dirige aquí contra el concepto de conciencia es la misma que subyace en la crítica de las categorías principales que constituyen la metafísica tradicional: los conceptos de identidad, de casualidad, de objeto y sujeto, de verdad, etc. Por lo tanto, podemos afirmar legítimamente que la clave para la crítica nietzscheana de la metafísica- que, tal vez por error, ha sido descrita como mera inversión de la metafísica o de Platón- radica en el modelo retórico del tropo o si se prefiere llamarlo de esa manera, en la literatura como el lenguaje que de modo más explícito se funda en la retórica”⁵⁹

De Man sostiene que la supuesta división entre un discurso literario y uno filosófico basado en los criterios de rigor y placer, son ilusorios, esto por el carácter retórico del mismo lenguaje que es como dice él *disruptivo*. Desde esta lectura leemos a Nietzsche, ya que como lo escribimos anteriormente, él reconoce esa “fuerza” del lenguaje que no le viene de fuera ni es producto de ninguna voluntad. Dicha fuerza está directamente relacionada con el “acto del pensar”, lo llama específicamente *el poder figurativo del lenguaje*. No se puede negar, según De Man, que el lenguaje tiene un carácter especial, el cual puede ser ofuscado, que confunde y nos seduce, pero en otros casos se limita a traducir los propios pensamientos dando como resultado paradójicamente el efecto pedagógico de una buena explicación.

Nietzsche sostiene en *Voluntad de poderío* que:

“[...] Entre dos pensamientos hay aún toda clase de pasiones que se entregan a su juego; pero los movimientos son demasiado rápidos, lo que hace que los desconozcamos, que los neguemos... Pensar, tal como lo determinan los teóricos del conocimiento, es cosa que no existe; es una ficción completamente arbitraria, realizada separando del proceso general un solo elemento, sustrayendo todos los demás elementos, un arreglo artificioso para entenderse... El ‘espíritu’, una cosa que piensa: a ser posible, el espíritu absoluto, el ‘espíritu puro’, esta concepción derivada de la falsa observación de sí mismo, que cree en el procedimiento que consiste en ‘pensar’: aquí comienza a imaginar un acto que no se produce de ninguna manera: ‘pensar’, y se imagina en segundo lugar, un ‘substratum’, sujeto imaginario en el que cada acto de este

⁵⁹De Man Paul. *Alegorías de la lectura*, pág. 132

pensamiento tiene su origen, y nada más: lo que quiere decir que tanto la acción como el que la ejecuta son simulados.“⁶⁰

¿No sería más bien artificioso el sustraer el elemento lingüístico-retórico del acto de pensar? Nietzsche hace una denuncia de la artificialidad que los teóricos del conocimiento llevan a cabo para establecer una verdad o la manera correcta de hablar sobre ella. La crítica que hace a la metafísica desde la retórica, nos abre un nuevo camino para hablar de la verdad, del sujeto y otros tantos problemas, es decir, ya no buscar las causas, orígenes, esencias, ya que no se encuentran en las cosas mismas, ni en el sujeto, y tampoco en el lenguaje. Más bien, a modo de genealogía, en un análisis donde se abarque también el análisis del discurso, de sus elementos retóricos, y a la par de una revisión de la gestación de situaciones, desde varias perspectivas rescatando la particularidad de cada una.

De esta manera es claro en qué sentido Nietzsche es crítico de la noción de verdad de la metafísica. Las conclusiones preliminares serían que:

Desde un tratamiento genealógico de la verdad nos acercamos a los efectos políticos⁶¹ que con lleva hablar de ella.

La búsqueda por la genealogía de la verdad nos lleva a replantearnos las relaciones entre lenguaje y verdad, así como analizar el lenguaje de una manera diferente atravesado por la retórica para acercarnos a la relación que tiene con *lo político*.

Al llevar a cabo la genealogía de una noción, se muestran diferentes procedimientos, así como circunstancias contingentes que la han formado. Pero aún algo más importante, muestra que la interpretación obedece a un valor, o a una utilidad, pero esta utilidad no es ontológica o esencial, es contingente. La interpretación de una noción tiene que ver con fuerzas “externas” a la palabra en la medida en que un término no es engendrado desde la esterilidad de la objetividad.

⁶⁰Nietzsche Friedrich., *Voluntad de poderío*, pág. 274

⁶¹ Por el momento entiéndase por efecto político las consecuencias de las relaciones de poder.

Capítulo 2. Verdad, lo retórico y política.

[Los sofistas] “Fueron los primeros en tratar los problemas lingüísticos y gramaticales de un modo sistemático; sin embargo, no se hallaban interesados en estos problemas en un sentido puramente teórico [...] En la vida ateniense del siglo V el lenguaje se ha convertido en un instrumento para propósitos definidos, concretos, prácticos; constituía el arma más poderosa en las grandes pugnas políticas. Nadie podía esperar desempeñar un papel capital sin este instrumento. [...] A este fin los sofistas crearon una nueva rama de conocimiento, la retórica, que fue su ocupación principal y no la gramática o la etimología. En su definición de sabiduría (*sophía*) la retórica ocupa una posición central. Todas las disputas acerca de la “verdad” o “corrección” de los términos y de los nombres resultarán fútiles y superfluas. Los hombres no tratan de expresar la naturaleza de las cosas, no poseen correlatos objetivos, su misión real no consiste en describir cosas sino en despertar emociones humanas⁶²; no están destinadas a llevar meras ideas o pensamientos sino a inducir a los hombres a ciertas acciones”.

Ernest Cassirer. *Antropología filosófica*. (Respecto a la concepción sofística de tratar el lenguaje).

2.1 Lenguaje y pensamiento: problemas de la reducción del lenguaje a instrumento.

En el capítulo anterior planteamos cómo el texto *Sobre verdad y mentira* podría interpretarse como un trabajo crítico-genealógico sobre la *verdad*, donde Nietzsche cuestiona la interpretación que se hace de la verdad y la mentira en su relación con la moral. Dicha relación es de un nuevo tipo que se aleja del modo metafísico de explicar la verdad, el cual pretende fundamentarla en la creencia en una “cosa en sí” o esencia de las cosas, así como plantear relaciones unilaterales de adecuación con lo que sería según ella “lo que es”, y además como base de un proceso de “naturalización” de las mismas. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* nos hace plantear la problemática que hay en la relación entre la *verdad* y el *lenguaje*, y éste último observado desde su dimensión *retórica*. La calidad de la relación toma una nueva dimensión, permitiendo que ahora se haga una especie de crítica al discurso filosófico basándose en las propiedades del lenguaje, y ya no tanto como un mero instrumento de comunicación, sino retomándolo en su complejidad, y

⁶² El despertar emociones humanas, como veremos a lo largo de este capítulo, no es el único efecto de la fuerza del lenguaje, también se puede apreciar un efecto performativo del mismo, es decir las transformaciones y las consecuencias de un discurso en la acción.

particularmente en su “lo retórico”. En el mencionado texto, la verdad no sólo es atravesada por sus relaciones con el poder y el lenguaje, la verdad no es tomada como una cosa o un ente abstracto, más bien muestra que la noción de verdad se derivó de múltiples relaciones y determinaciones que se ignoran en su uso como concepto.

En el capítulo primero abordamos la genealogía y la crítica como puntos de partida para elaborar una crítica a la idea de verdad de la metafísica, según Nietzsche. La investigación sobre la genealogía nos permite re-pensar la noción de verdad, así como desmitificarla y observarla desde otros ángulos, con diferentes consecuencias. En este camino genealógico-crítico es donde emerge la pregunta sobre la relación entre la verdad y el lenguaje, y la posibilidad de preguntarnos si no es que la verdad se deriva de o es un efecto del discurso. Éste último se encuentra invariablemente constituido en buena parte por la *retórica*, pero no sólo por las figuras que conforman el discurso como tal, sino también por otros efectos como el imprimir *pasión* en quien percibe el discurso, así como influir para llevar a cabo una acción.

Hablaremos sobre la devaluación de la retórica y cómo esta postura descansa bajo la reducción del papel del lenguaje a instrumento de expresión del pensamiento.

En la historia de la filosofía hay dos modos emblemáticos de interpretar el lenguaje, que curiosamente se oponen entre sí⁶³: el lenguaje visto como instrumento; y el lenguaje como elemento constitutivo del pensamiento.

Según Cristina Lafont, en *La razón como lenguaje*, en el siglo XVIII⁶⁴ nace una nueva perspectiva sobre el lenguaje o un cambio de paradigma que tiene sus orígenes en la tradición alemana cuyos representantes serían: Hamman, Herder y Humboldt.

Cristina Lafont se basa específicamente en estos tres pensadores, para postular el llamado « giro lingüístico »; con el propósito de mostrar el cambio de paradigma respecto al lenguaje.⁶⁵

⁶³ Hacemos esta generalización con fines metodológicos, sólo para plantear la idea que nos interesa que es mostrar una posible tensión en separar el pensamiento y el lenguaje, y este visto como instrumento. Sabemos que en la historia de la filosofía, las posturas e ideas de los filósofos sobre este tema han sido mucho más complejas, no queremos hacer una reducción tan desafortunada.

⁶⁴ En nuestro trabajo hemos seguido la lectura y el planteamiento de esta autora, con el propósito de no desviarnos demasiado de nuestro tema central que es la filosofía de Nietzsche, la retórica y la verdad.

⁶⁵ Es interesante ver que de cierta manera se podría decir que estos autores podrían formar parte de la tradición lingüística de Nietzsche por antecederle históricamente, pero no es la intención de este trabajo demostrar esto último.

Según la investigación de Lafont, Hamann⁶⁶ en su obra *Metacrítica al purismo de la razón*, (1784), la cual es una crítica a *La crítica de la razón pura* de Kant, afirma que el pensamiento es constituido por el lenguaje, en este sentido, el intento de Kant por purificar la razón del lenguaje mismo es problemático. Hamann concibe que la razón y el lenguaje están conformados entre sí por condiciones reales históricas.

Lafont nos dice como Hamann critica a Kant porque éste ‘olvidó’ plantear una cuestión, a saber, « cómo es posible la capacidad de pensar ».

La pregunta de cómo se articula el pensamiento nos lleva al lenguaje, es por medio de éste que el pensamiento se expresa. Podemos percibir que de hecho le es necesario, esta necesidad imperceptible, hace que al hablar sobre el pensamiento, el lenguaje quede por supuesto. Ahora la pregunta sería, si esto nos da las pautas suficientes o al menos un indicio para hablar de racionalidad discursiva, o al menos una relación estrecha entre pensamiento y lenguaje que no sea de instrumentalidad.

Cristina Lafont resume la crítica de Hamann a Kant de la siguiente manera:

“Este triple ‘purismo’ de la razón pretendido por Kant tiene para Hamann un mismo origen: el ilusorio intento de separar la razón de las condiciones reales e históricas de su existencia. Hamann critica esa tendencia general de la ilustración con un argumento sistemático: la imposibilidad de « purificar » la razón del lenguaje, ya que éste es el único, primer y último órgano⁶⁷ y criterio de la razón.

Para hacer plausible este punto de vista, Hamann elige la vía indirecta de una metacrítica, es decir, de plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad del análisis mismo que es llevado en la crítica de la razón pura; en esa medida, Hamann entiende su crítica como una metareflexión sobre aquello que Kant ha tenido que presuponer. Hamann lo expresa por medio de una pregunta que Kant ‘olvidó’ plantear, a saber, « cómo es posible la capacidad de pensar » (MK, p. 208) y que, por tanto, no contestó. Sólo en la perspectiva de una pregunta semejante habría podido descubrir Kant que « la capacidad de pensar en cuanto tal descansa en el lenguaje » (p. 208). Si Hamann logra hacer plausible el supuesto implícito en esta afirmación, es decir, el carácter ‘constitutivo’ del lenguaje para el pensar, el objetivo principal de su crítica está conseguido: si el pensar está indisolublemente ligado a un lenguaje ya dado que lo hace posible, la pretensión misma de un punto de partida ausente de toda presuposición, que se esconde tras la clasificación de la razón como pura, es una mera ilusión. (...)”⁶⁸

Podríamos preguntar qué pasaría si esta vía metacrítica está marcada por el carácter retórico del lenguaje o al considerar su dimensión retórica.

En palabras de Hamann:

⁶⁶ Ella nos dice que, ya en 1784, este filósofo dice literalmente que “la razón es lenguaje”.

⁶⁷Cuál es la diferencia de aceptar que sí sea un órgano de la razón y no un instrumento.

⁶⁸ Lafont Cristina. *La razón como lenguaje*, pág. 25

“Las palabras tienen, pues, una capacidad estética y lógica. En tanto que objetos visibles y audibles pertenecen, con sus elementos a la sensibilidad y la intuición; sin embargo, según el espíritu de su implantación y significado, al entendimiento y a los conceptos. Según esto, las palabras son tanto intuiciones puras y empíricas, como conceptos puros y empíricos: empíricas porque por medio de ellas se produce la afección de la vista y el oído; puras, en tanto que su significado no viene determinado por nada perteneciente a esa afección”⁶⁹

La teoría del lenguaje de Hamann considera que el lenguaje pertenece a ambas esferas: la sensible y la lógica. Estas no se separan naturalmente, es mediante una abstracción que podemos hacerlo, pero para llegar a dicha abstracción del pensamiento es necesario el lenguaje, y la manera como se da el propio pensamiento consciente está ya dado en un tipo de lenguaje o articulación de palabras.

“La peculiaridad del lenguaje radica precisamente en su doble carácter, tanto empírico como conceptual, es decir su capacidad ‘estética y lógica; en la medida que unifica varias dimensiones es la condición de posibilidad de aquello que sólo es abstraible después de haber adquirido un lenguaje, a saber, el ámbito conceptual de los significados separable de su sustrato sígnico. Dicha abstracción sólo es explicable, pues, a partir de la capacidad de lenguaje propia del hombre es decir, a partir de su capacidad de utilizar signos para representar cosas distintas de estos.”⁷⁰

Con lo anterior podríamos concluir que ya desde Hamann se empieza a germinar la idea de que se puede hablar de una racionalidad discursiva⁷¹, y de la imposibilidad de separar la razón del lenguaje sin embargo, la retórica como constitutiva del lenguaje no ha sido mencionada explícitamente.

La relación de adecuación entre el lenguaje y la realidad podría buscar la integración de esta dimensión doble del lenguaje, el aspecto sensible y el lógico. Pero Nietzsche piensa otra vía o modo de relación: la *metaforización* como un proceso de significación que unifica o integra ambos aspectos, lo sensible y lo conceptual. Se trata de una actividad creativa- la invención de palabras- atravesada por el aspecto sensible en el sentido de una relación con la fisiología estimulada, nos referiremos a él como proceso de *metaforización*. Ésta última relación la sugiere cuando en su definición de lo que es una palabra hace referencia a los “impulsos nerviosos” o “excitaciones”. Él plantea la problemática de cómo es que se dan algunos procesos que implican la sensibilidad en la emisión de la palabra. La metafísica no contemplaría dicho factor, para explicar el lenguaje, se basaría en la suposición de la existencia de un objeto externo y a la adecuación entre las palabras emitidas y “lo que es”. En sus propias palabras, él nos dice:

⁶⁹ *Ibidem.* pág. 26

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ Cristina Lafont usa el término razón lingüística, para este trabajo los usaremos como sinónimos.

“Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva!”⁷²

Ahora bien, si estamos perfilando una idea de lenguaje, es necesario hacerlo mismo con el concepto de pensamiento para tener en cuenta más específicamente desde cuál perspectiva la estamos tratando. Retomaremos la noción de pensamiento que Ana María Martínez de la Escalera propone en *La retórica o el privilegio de la palabra*.

“Pensamiento no es aquí estructura psicológica ni tampoco lo más íntimo del individuo humano, es más bien la producción de **la significación**, ni unitaria ni homogénea, siempre dentro de un contexto histórico suficientemente identificado y limitado. Esta aclaración reviste importancia a la luz de lo que la retórica produce: una crítica profunda y detallada de las relaciones entre yo y el sí mismo, es decir, de la figura fundadora del sujeto del sentido”⁷³

Con lo anterior, pretendemos hacer énfasis en el hecho de que el pensamiento, aunque puede ser tomado como un ente abstracto, el sentido de relacionarlo con el lenguaje es ver cómo se da esa producción de significación, una de las razones que están a la base de la separación entre el pensamiento y el lenguaje es precisamente esa abstracción que ignora su modo de actuar.

Una de las maneras de la filosofía de ver al lenguaje es como herramienta del pensamiento, (como en el caso de Locke). Al lenguaje se le ha considerado como un mero instrumento de expresión y comunicación, pero no se le ve como un camino adecuado para llegar al conocimiento, y no es que lo sea, como nos lo dice Nietzsche con el lenguaje aspiramos sólo a una *doxa*, la *episteme* sería un segundo momento de construcción de conceptos, pero éstos tuvieron como necesidad ser pensados desde y en un lenguaje.

Desde la perspectiva metafísica el pensamiento tiene preponderancia sobre el lenguaje porque se describe como una entidad pura y abstracta, pero es esta característica que hará que el olvido de su modo de ser imposibilite entablar alguna relación con el lenguaje. Se hace del pensamiento una unidad metafísica oscura de explicar, y además al mismo tiempo es tomada como una vía clara y distinta para llegar a la verdad. Desde esta visión, “el mal uso” del lenguaje puede ser responsable de confundir al entendimiento y llevarlo

⁷²Nietzsche Friedrich. *Op.cit.*, pág. 21

⁷³Martínez de la Escalera Ana María. “La retórica o el privilegio de la palabra”. Pág. 55

a tener creencias falsas, y además puede hacer uso de sus “artificios” y crear discursos falsos, pero lo verdadero que pueda hallarse en ellos depende de qué tanto se adecuen a la “realidad” de un hecho, dejando de lado que su “adecuación” ya está atravesada por el primer proceso de metaforización que sería, según Nietzsche, la extrapolación de un impulso nervioso a concepto.

Si no se piensa cómo el lenguaje se muestra y actúa, puede pasar como con el pensamiento, volverse un ente abstracto, donde cuando digamos lenguaje, sólo venga una idea vaga que nos haga pensar en un conglomerado de palabras.

Mencionaremos brevemente la contribución de Humboldt al giro lingüístico detectada por Cristina Lafont.

Humboldt rechaza la idea del lenguaje como un sistema de signos, en donde las palabras sólo recubren conceptos o nociones preexistentes en la mente de los seres humanos. Para él, el lenguaje se activo y articulatorio, el lenguaje reflejará un modo de pensar, las palabras no son signos vacíos de las ideas.

“Pues el hombre no viene al mundo como un espíritu puro que reviste los pensamientos preexistentes con meros sonidos sino como un ser terrenal que desarrolla a partir de sus propios sonidos, por la admirable naturaleza de éstos y mediante un sistema subyacente a su aparente desorden arbitrario, toda grandeza, pureza y espiritualidad”.⁷⁴

Para continuar reflexionando sobre la posible síntesis de las palabras y los conceptos, retomamos la reflexión que Heidegger hace sobre el habla y el decir en el texto *El camino al habla*, pero pertinentemente guardando las diferencias.

Aquí podemos preguntarnos si el *decir*, que está posibilitado por el habla, el decir se podría interpretar como ese pensamiento consciente, según concibe Nietzsche, o como un *cogito ergo sum* cartesiano. La consciencia racional se muestra como un habla que se escucha a sí misma, de manera discursiva, ¿ese escucha es el eco del pensamiento? , no puede haber “decir” sin un habla previo, “El decir posibilitado por el habla”.

“Se conoce el hablar como la resonancia articulada del pensamiento mediante los órganos del habla. Con todo, hablar es así mismo escuchar. Por costumbre se contraponen hablar y escuchar el uno habla el otro escucha. Pero el escuchar no sólo acompaña y rodea al hablar, tal como sucede en el diálogo.

⁷⁴ Lafont Cristina. *La razón como lenguaje*. Pág. 33

La significación del hablar y el escuchar tiene una significación más amplia. El hablar es, en tanto que decir, desde sí un escuchar. Es escuchar el habla que hablamos. Así, hablar no es simultáneamente sino *previamente* un escuchar. Esta escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha. No sólo hablamos el habla hablamos desde *el* habla, hablamos *desde* el habla. Somos capaces de ellos solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla. ¿Qué oímos? Oímos el hablar del habla.

Pero ¿habla el habla misma? ¿Cómo puede lograr semejante propósito puesto que no está dotada de los órganos del habla? Y, sin embargo, *el habla* habla. Obedece y sigue, primeramente y en lo propio, a lo que es esencial en el hablar: el decir. El habla habla en tanto que dice, este es, muestra”⁷⁵

En su *Discurso del método*, el fundamento racional encontrado por Descartes, será el resultado de una especie de monólogo interno, donde su prosa se extiende sin ningún miramiento, sólo guiado por el interés de encontrar la tierra firme que lo sensible no le puede proporcionar: la enunciación como tal del “pienso, luego existo”.

Podemos preguntarnos sobre la relevancia de defender una postura como el lenguaje constituyente del pensamiento y no sólo como un instrumento. No se trata de demostrar cuál es la correcta e incorrecta, las consecuencias van más allá. En primer lugar, se trata de retomar al lenguaje -no presuponerlo- para acercarse a las problemáticas que surgen al explicar la condición humana.

En segundo, si se acepta la relación entre lenguaje y pensamiento, es distinto preguntarse qué sucede con la variedad de lenguas en la práctica, ¿esta diversidad de lenguas apunta a una diversidad de modos de razonar? Con ello, una “razón pura” sólo puede ser tomada parcialmente como un planteamiento teórico que aspira a obtener un tipo de pensamiento que funciona en un contexto sociocultural específico. Sin embargo, la pregunta de si las posibles razones o diferentes tipos de razón, comparten algo en común o no, nos lleva a otros campos y nuevas empresas de investigación.

Además podemos agregar otras preguntas como por ejemplo, cómo se concebiría la idea de un pensamiento pre-lingüístico, y por qué éste tendría más derecho de ser objetivo. El lenguaje no es la herramienta del pensamiento, de verlo así estaríamos reproduciendo la idea de que el pensamiento se genera independientemente del lenguaje y este último es sólo la puesta en palabras de lo pensado. Pero por otro lado, la presuposición del lenguaje se podría explicar por la cercanía que mantiene con el pensamiento, y al mismo tiempo, en cómo derivó en la negación de la importancia en la práctica de dar sentido.

⁷⁵Heidegger Martin. *De camino al habla*, pág. 229

El modo instrumental de concebir el lenguaje tiene como base la separación entre lenguaje y pensamiento, pero a su vez, la creencia de la posibilidad de aprehender la realidad con base en el intelecto.

2.2 Primer acercamiento genealógico a la problemática de la retórica, confrontación entre la perspectiva lockiana y nietzscheana del lenguaje.

Antes de empezar propiamente con el tema propuesto, haremos la distinción entre “retórica” y “lo retórico”, que es posible desde el planteamiento nietzscheano. Por “lo retórico” Nietzsche entiende: “[...], que lo que se llama “retórico”, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que *la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje.*”⁷⁶

“Lo retórico” será la manera implícita de la configuración del lenguaje, de las figuras que lo constituyen, y el perfeccionamiento de los artificios de aquello que “produce impresión”. A la forma inconsciente y subrepticia de operar del lenguaje le es de suyo una fuerza plástica figurativa. A su vez, en este trabajo nos referiremos a “la retórica” como la calificación peyorativa que hace la época moderna sobre los aspectos “superficiales” del lenguaje, el ataque a la forma consciente de la retórica que es atacada por el pensamiento moderno. Por “*lo retórico*” entenderemos una forma consciente del lenguaje, aquello que podemos identificar presente en el lenguaje que produce y que lo configura a su vez, en la cual se manifiesta una fuerza coercitiva.

Sabemos que lo llamado “retórico”, también se ha calificado peyorativamente, como un uso “artificial” y engañoso del lenguaje, por medio de estructuras o figuras de estilo, pero nosotros nos distanciamos de este uso. En nuestro segundo capítulo, (sección 2.2), nos detendremos más en esta distinción fundamental.

⁷⁶Nietzsche Friedrich., *Escritos sobre retórica*, pág. 91

La crítica que hace Nietzsche en *Curso de retórica (1874)*, a la manera en la que la Edad Moderna concibe al lenguaje se centra en dos aspectos fundamentales: un instrumentalismo basado en un empirismo burdo de creer que la relación de adecuación entre lo que se dice y la realidad o como las cosas son, no es problemática; y la retórica vista como mero artificio. Para ejemplificar la primera podemos recurrir a la crítica que hace Nietzsche a la teoría del lenguaje de Locke. Analizaremos a continuación en qué consiste ésta, y subrayaremos los puntos en los cuales Nietzsche la ataca y el contraste con una nueva perspectiva que rescata una nueva idea de retórica, así como problematizar la postura instrumentalista tomando como ejemplo palabras concretas.

El Libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano* se podría dividir en dos partes, la primera formada por las ocho primeras secciones donde es explicada la teoría del lenguaje, taxonomía de las palabras y nombres; y la segunda, por las tres últimas donde ataca de manera directa a la retórica y los “abusos” del lenguaje. A continuación expondremos la problemática de la postura instrumentalista del lenguaje en Locke.

Antes de referirse a las palabras, Locke nos habla de su teoría de las ideas, él parte del presupuesto que en la mente de los hombres hay ideas y que éstas al no ser innatas deben de venir de alguna parte y de algún modo. Las ideas provienen de dos fuentes principales: de la sensación y de la reflexión; y a su vez se clasifican en dos tipos: en ideas simples e ideas complejas.

Las ideas simples llegan por medio de los sentidos a la mente (Locke nos dice que esto se da de forma pasiva por parte del sujeto), o bien son generadas por la mente, no están combinadas entre ellas, pero serán el material primario con el cual el entendimiento generará todo su conocimiento. Los objetos de la sensación son los objetos externos, y gracias a esto y a nuestros sentidos, la mente forma las ideas simples como: rojo, blanco, duro, amargo, frío, en general se refiere a las cualidades sensibles. La reflexión consiste en la percepción de la mente de sus propias operaciones, a esto le llamará: *sentido interno*. Las ideas simples de la reflexión se generan cuando la mente piensa sus propias acciones respecto a las ideas simples recibidas por la sensación, como ejemplo de esto sería la percepción.

Las ideas complejas son generadas a partir de las ideas simples mediante operaciones de la mente; pueden ser de tres modos. El primero sería combinando las ideas simples, dando como resultado ideas complejas. El segundo es cuando se trae a la mente dos ideas simples, pero sin combinarlas, de esta manera se dan las ideas de relaciones y el tercer y último sería la abstracción que consiste en aislar una idea de todas las demás con las cuales en la realidad se relaciona.

Las ideas complejas como mencionamos son las que están conformadas por ideas simples, pero nos dice Locke que “están representadas por un nombre” y pone como ejemplos ideas como belleza, hombre, universo y ejército. Hay una restricción en su taxonomía de las ideas complejas, éstas sólo pueden ser ideas de modos, sustancias y relaciones. Locke clasifica dos tipos de modos, el simple y el mixto. El primero se refiere a las ideas en las cuales no hay mucha diferenciación de ideas simples, sólo se dan en diferentes variaciones como las unidades decimales: veinte, treinta, noventa, etc. Sin embargo, los *modos mixtos* son la combinación de diferentes tipos de ideas como ejemplo: robo o belleza.

Después de mostrar un poco en qué consiste en general la teoría de las ideas de Locke podemos pasar a hablar sobre su teoría del lenguaje. Hemos mostrado primero la teoría de las ideas y posteriormente la del lenguaje, este orden es usado también por Locke, pero no por capricho. En sus conclusiones referentes a su capítulo sobre las ideas, nos menciona que no puede pasar a tratar el tema del conocimiento -como era su propósito original- sin tratar el tema de las palabras:

“[...], pero después de examinarlo más de cerca, descubro que existe una vinculación tan estrecha entre las ideas y las PALABRAS, y que nuestras ideas abstractas y las palabras generales guardan una relación tan constante entre sí, que resulta imposible hablar de manera clara y precisa de nuestro conocimiento, que consiste en su totalidad de proposiciones, sin considerar, primero, la naturaleza, el uso y el significado del Lenguaje, lo cual será, por lo tanto, el tema del próximo Libro”⁷⁷

Empecemos diciendo que para Locke, el lenguaje tiene su origen en Dios, éste le otorgó dicha capacidad a los seres humanos con la finalidad principal de comunicarse entre ellos, debido a la necesidad que tienen de vivir en sociedad. Sin embargo para hacer

⁷⁷ Locke John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pág. 310

posible la comunicación en sociedad, es necesario que las palabras funcionen como signos de las ideas.

En el Libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano* él sostiene que el uso de las palabras como signos de ideas tiene su fundamento en la naturaleza misma del lenguaje:

”Podemos imaginar así la manera en que las *palabras*, que por naturaleza se hallaban tan bien adaptadas a ese fin, llegaron a ser utilizadas por los hombres como signos de sus ideas: no por alguna conexión natural existente entre determinados sonidos articulados y ciertas ideas, pues en tal caso habría un solo lenguaje entre todos los hombres, sino a causa de una imposición voluntaria, por la cual cierta palabra se convierte arbitrariamente en signo de una idea particular. El uso de las palabras consiste pues, en ser señales sensibles de las ideas, y las ideas que representan constituyen su significado propio e inmediato”⁷⁸.

Desde esta perspectiva, las palabras son signos de las ideas, por ello no se puede hablar de que exista una relación directa entre el mundo y las palabras. Las ideas y el mundo están mediadas por el lenguaje para la comunicación, pero la relación entre lo sensible y las ideas es directa porque estas últimas se derivan de la experiencia. El lenguaje es la herramienta o el instrumento que nos sirve para comunicar las ideas, y estas últimas pueden ser ó simples -que provienen directamente de la sensación- ó ideas complejas que son aquellas derivadas de la reflexión, como ya lo mencionamos líneas arriba. En medida en que las palabras se relacionan arbitrariamente con las ideas son signos de ellas, así como sonidos articulados con la finalidad de que los seres humanos comuniquen sus ideas.

Regresando a Locke, las ideas y las palabras no serían lo mismo para él, en este sentido es mediante un proceso previo a la palabra por el que se conforman las ideas, como nos lo dice en el Libro I del *Ensayo sobre el entendimiento humano*: “Al principio los sentidos dan paso a las ideas particulares y llenan el gabinete aún vacío⁷⁹, y la mente que va

⁷⁸*Ibidem.*, pág. 315.

Dicho capítulo se llama “De las palabras”, al dar vuelta a la página, aparece el punto número llamado “I. De las palabras o del lenguaje en general”. Lo anterior muestra la forma de pensar el lenguaje como bloques o legos, donde cada uno reserva una unidad propia y el lenguaje en general sería el cúmulo de las palabras, por ello no es de extrañarse que este autor intercambie indistintamente “palabras” y lenguaje”.

⁷⁹ Nótese el uso de la metáfora de la mente como “un gabinete vacío” para explicar la función de ésta, más adelante destacaremos este aspecto, y para ello nos apoyaremos en la crítica, que sobre el asunto hace Paul de Man.

gradualmente familiarizándose con algunas de ellas, las guarda en la memoria y les pone nombre”⁸⁰.

Tenemos que la idea es el objeto del pensamiento, pero su materia prima son los objetos externos, pero también las ideas pueden generarse por medio de los procesos de la mente, la palabra sería esa etiqueta que identifica las ideas. La mayoría de las palabras son términos generales, aunque también existen los nombres propios, cuya finalidad es destacar la calidad diferente de la idea que representan. Otra característica de la manera de Locke de pensar el lenguaje es relacionándolo directamente con el conocimiento, de algún modo éste último se tiene que expresar y comunicar, qué mejor que las proposiciones para ello.

La abstracción⁸¹ también juega un papel muy importante en la teoría lingüística de Locke:

“Las palabras se volvieron generales al ser convertidas en signos de ideas generales, y las ideas se hicieron generales al ser separadas de las circunstancias de tiempo y de lugar, de cualquier otra idea que pudiera determinarlas a ésta o aquella existencia particular”.⁸²

Los nombres de las ideas simples presuponen la existencia real de aquello de lo que son ideas, pero los nombres de los *modos mixtos* no tienen un objeto o cosa en el mundo externo como su referente. La definición de los nombres de los *modos mixtos* es:

“[...] representan ideas abstractas como otros nombres generales. Puesto que los nombres de los modos mixtos son generales, representan, como se ha expuesto, clases o especies de cosas, cada una de las cuales posee su esencia peculiar. Asimismo, ya se ha demostrado que las esencias de estas especies no son sino las ideas abstractas que se encuentran en la mente, a las cuales se anexa el nombre.”⁸³

Las ideas generales son términos formados por la separación de las circunstancias de tiempo y lugar, no se refiere a una entidad particular, por el contrario, el objetivo es representar los objetos que comparten un rasgo esencial en el cual se centra la abstracción. Por ejemplo la idea de hoja recoge los rasgos generales de todas las hojas, volviéndose la esencia de éstas, sin importar las diferencias particulares de cada una.

Locke nos dice sobre los modos mixtos que:

⁸⁰ *Ibidem.*, pág. 28

⁸¹ La abstracción será muy importante sobre todo para los modos mixtos, pues dependen totalmente de ella. Al mismo tiempo el modo de darse la abstracción nos acerca al problema de las figuras retóricas del pensamiento. Es decir, al preguntarnos cómo se lleva a cabo ésta y por su forma, se podría responder que es mediante el lenguaje.

⁸² *Ibidem.*, pág. 320.

⁸³ *Ibidem.*, pág. 335

“Para ver con qué **arbitrariedad forja la mente estas esencias de los modos mixtos**, no necesitamos más que echar una mirada a casi cualquiera de ellos. Su breve consideración nos convencerá de que es la mente la que combina varias ideas dispersas e independientes en una idea compleja y, en virtud del nombre común que les otorga, las convierte en la esencia de una determinada especie, sin regirse en este proceso por ninguna conexión que esas ideas tengan en la naturaleza. ¿Pues qué mayor conexión en la naturaleza puede tener, con la idea de matar, la idea de un hombre que la idea de una oveja para que, en el primer caso, se la convierta en una especie particular de acción, significada con las palabras ASESINATO, mientras no así con la oveja? ¿O qué mayor vínculo puede existir en la naturaleza entre la idea de la relación de un padre y la de matar, que la relación de un hijo o un vecino, para que aquellas se combinen en una sola idea compleja, constituyendo así la esencia de la especie distinta del parricidio, mientras que las otras no forman ninguna especie distinta? [...] De esta suerte, con respecto a los modos mixtos, **la mente reúne de manera arbitraria** en una sola idea compleja aquellas ideas simples **que le parece conveniente reunir**, mientras que a otras, que desde todo punto de vista están igualmente unidas en la naturaleza, las deja sueltas y nunca las combina en una sola idea, porque no hay necesidad de darles nombre. Es obvio, pues, que la mente establece, por libre elección, un vínculo entre un cierto número de ideas que en la naturaleza no presentan mayor unión entre sí que la presentada por otras que deja fuera.”⁸⁴

La mente puede agrupar en una idea compleja varias ideas simples, según le convenga, y a veces hay y no hay necesidad de darles nombre; ¿a qué obedecería esta necesidad y de dónde surge? Tal vez la supuesta libre elección de la mente para otorgar nombres no está separada de las circunstancias de tiempo y de lugar.

Los *modos mixtos* representan ideas abstractas como nombres generales. Resumiendo las características de los modos mixtos tenemos que: son elaborados *arbitrariamente*⁸⁵ por el entendimiento, en el sentido de que se pueden combinar de diferente manera entre ellas y no tienen un modelo en *la existencia real* en tanto objetos y poseen una esencia particular.

A continuación señalaremos algunos problemas que se derivan de esta noción de los modos mixtos. Al revisar cuales son los ejemplos de lo modos mixtos: parricidio, adulterio, incesto; surgen los problemas. Estos modos pretenden ser formados independientemente de la experiencia, serían sólo ideas abstractas formadas en la medida en que las ideas simples lo permiten: por ejemplo asesinato del padre es parricidio, incesto es la relación sexual entre los integrantes de una misma familia, etc. Aquí la idea precede a la existencia, la elaboración de los modos mixtos es hecha por el entendimiento y está al margen de su práctica y por ende del ámbito moral, pero en su uso se juega algo

⁸⁴ *Ibidem.*, pág. 337

⁸⁵ Entendemos arbitrariamente como caprichosamente, pero cabe una segunda acepción de la palabra que se referiría a “por su propia voluntad” entonces, la pregunta sería ¿de dónde nace la voluntad de lamente?

más que el tener una palabra que englobe un significado preciso. No se trata de definiciones como por ejemplo: el triángulo es un polígono de tres lados. El problema con los ejemplos que él menciona es que son prácticas ocurridas dentro de una sociedad determinada, por ejemplo el adulterio, su definición en el diccionario de la real academia española es:

adulterio.

(Del lat. *adulterium*).

2. m. Ayuntamiento carnal voluntario entre persona casada y otra de distinto sexo que no sea su cónyuge.

Con este ejemplo queremos explicar cómo si bien es cierto que se trata de una definición y al mismo tiempo de un concepto, no por ello deja de estar vinculada al ámbito social y práctico del discurso. Es importante aclarar que no se trata de que mediante un consenso los conceptos queden ya fijados, más bien los conceptos se forjan simultáneamente con las prácticas, y son categorizados y valorados siempre desde una perspectiva. No se trata de encontrar qué se dio primero, si la idea o la práctica, esa forma de ver el problema está circunscrita a una perspectiva dualista donde las entidades de mente y cuerpo se jerarquizan una por encima de la otra. Más bien, al analizar una noción proyectándola en retrospectiva, vemos que subyace en ella en primer lugar, la idea de haber adquirido el estatus de “cónyuge”, lo cual implica una unión entre dos personas de tipo matrimonial, y a su vez la institución del matrimonio tiene una historia dentro de las diferentes sociedades. Este análisis, posibilita la desmitificación de una práctica satanizada como *mala en sí*, o al menos develaría para qué o bajo cuál perspectiva lo sería. Es considerada mala en sí por la razón de que en la mayoría de los códigos penales, esta práctica era objeto de alguna especie de castigo, es decir pasó por un proceso de “naturalización”.

Pensemos y preguntémosnos como lo hace Locke sobre los modos mixtos, si estos se forman independientemente de la experiencia, para preguntarnos si dicha formación se da realmente sin ninguna carga valorativa moral. En la cita sobre los modos mixtos según Locke, destacamos en negritas dos aspectos problemáticos de su concepción de la formación de dichos modos. Él dice que la mente los forma arbitrariamente, pero al mismo tiempo acepta un tipo de conveniencia de la misma mente, que no explica de qué depende: “la mente reúne de *manera arbitraria* en una sola idea compleja aquellas ideas simples que le parece conveniente reunir”.

Lo que podemos tener claro, es que él no se refiere a una idea de adecuación entre el mundo y las prácticas que se dan en él y el lenguaje.

“¿Acaso un hombre, para saber si su idea del adulterio o el incesto es correcta, la buscaría en las cosas existentes? O es una idea verdadera porque alguien ha sido testigo de un acto semejante? No, sino basta en este caso que los hombres hayan ordenado ese conjunto de ideas en una idea compleja, constituida como arquetipo o idea específica, al margen que de alguna vez se cometiera o no tal acto *in rerum natura*.”⁸⁶

Pero ¿en verdad se puede sostener que la mente forma dichos modos mixtos de “manera arbitraria”? ¿Habría otros factores en la formación de conceptos que no sólo implicarían la “mente”? Posiblemente explicar con la idea de: “trabajo de la mente” relaciones que se dan en la formación de los modos mixtos, podría ocultar las condiciones en las cuales surgieron a su vez relaciones entre los individuos, “el trabajo de la mente” como el intento de depurar los conceptos, pero que nos lleva inevitablemente a una especie de ocultamiento de aquellas relaciones que se dieron.

Efectivamente, el adulterio, o cualquiera de los ejemplos de Locke, no se encuentran “tal cual” en la realidad, pero no por que se trate de una idea compleja, más bien porque, según Nietzsche, esta adecuación entre las ideas-palabras con la realidad es una *ilusión* basada en la extrapolación metafórica, donde varios elementos confluyen para *inventar* la noción de mundo externo y objetivo.

“¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón !Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto de las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo <duro> de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva!”⁸⁷

La mente no forma conceptos arbitrariamente, la conveniencia de seguir las designaciones establecidas, el pacto social, las pasiones, y la naturaleza retórica del lenguaje están disfrazadas en ese “arbitrariamente”. Locke intenta describir objetivamente cómo funciona nuestra mente y sus funciones así como los procesos mediante los cuales adquirimos el lenguaje y cómo se forman los conceptos, pero esta creencia del posible olvido de los otros aspectos citados es un problema. Ya que reduce

⁸⁶ *Ibidem*, pág. 336

⁸⁷ Nietzsche Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. pág. 23

una práctica a concepto, no estoy negando la utilidad de los conceptos ni despotricando contra la existencia de estos últimos, lo que quiero criticar y poner en duda es la manera en la cual Locke nos dice que se forman.

Es cierto que el incesto o el adulterio no tienen como referente un objeto específico que pudiéramos encontrar en la realidad como lo encontraríamos en el caso de las hojas, pero al describir el porqué o el cómo la mente forma estos modos mixtos, él dice que es según cómo los hombres califican las situaciones dependiendo de lo que viven, por ejemplo el asesinato del padre es atroz en comparación de otros tipos de asesinato, pues precisamente en esa calificación de “atroz” no sólo opera la mente, sino una valoración y la moral se verá afectada por ésta. Así como la designación que tendrá en tanto práctica.

Cuando se hace referencia a la manera en la que la teoría instrumentalista del lenguaje habla de las ideas generadas en el contacto con los objetos y su relación con las palabras, como lo hace Locke por ejemplo, a simple vista parece no haber objeciones al respecto, pero cuando se tratan otros términos como parricidio, incesto, adulterio, etc, que están directamente relacionados con las relaciones interhumanas, la explicación de su razón de ser como una mera combinación arbitraria de ideas simples convertidas en generales no es satisfactoria. Para Nietzsche, el origen de las palabras y su posterior abstracción convertida en conceptos no se relacionan únicamente con lo percibido por los sentidos ni con las funciones de la mente, sino también con las condiciones mismas del lenguaje como sería su carácter retórico, y a su vez una coerción del mismo, así como otro tipo de circunstancias.

Volviendo a Locke, los modos mixtos representan ideas abstractas, y éstas son forjadas por el entendimiento. Al defender la existencia independiente de las ideas abstractas sin la necesidad de presentarse en el mundo, pone como ejemplo: “Y no podemos poner en duda que los legisladores hayan hecho a menudo leyes sobre especies de acciones que no eran criaturas de su propio entendimiento, seres que carecían de toda existencia real, excepto en sus mentes”⁸⁸. Pero más adelante con otra afirmación, nos da la pauta para poner en cuestión de qué o cuál es el parámetro de la mente para unir ideas.

⁸⁸Locke John, *op.cit.*, pág. 336

“Es obvio pues, que la mente establece por libre elección, un vínculo entre un cierto número de ideas que en la naturaleza no presentan mayor unión entre sí [...] porque en la producción de estas ideas, la mente no busca por lo general sus patrones en la naturaleza ni refiere las ideas que forja a la existencia real de las cosas, sino que las reúne de acuerdo con la manera en **que mejor sirvan a sus propios fines**, sin sujetarse a la imitación precisa de que algo realmente exista”⁸⁹.

Pero ¿cuáles son los propios fines de la mente y cómo los distingue? ¿Hay alguna diferencia y problema al referirse a la mente de un legislador y a la mente como entidad abstracta? ¿Se trataría de una mente abstracta apolítica y amoral?

Hasta hace algunos años, el adulterio era motivo de sanción en algunos códigos penales, esta práctica nos hace preguntarnos qué tipo de relaciones confluyen para que de una idea del entendimiento se pase a la afectación de la corporeidad de un individuo por una práctica que llevó a cabo. Cabe la pregunta si realmente se trata de idea arbitrariamente constituida y si su fin es economizar el habla para una óptima comunicación o si existe un tipo de relación que vaya más allá de la simple expresión del pensamiento por medio del lenguaje, ¿cuál sería el poder de esta relación de designación? ¿Cómo surge la separación entre ellas y por qué la necesidad de unir las nuevamente? No se trata, quizá, de pensar cómo estas ideas son formadas en la mente, sino más bien de pensar quiénes las establecen, cómo se da ese proceso socialmente. Así, pensar cómo se acuña un término o un concepto puede ser admitir un problema en un campo determinado de dominio práctico. Indudablemente una crítica desde la *genealogía* de los valores es posible. Podemos cuestionar si esta clase de palabras develan un orden social y político, si hablamos de las palabras en tanto prácticas discursivas, (dentro de un discurso y no aisladamente), veremos que no son meramente elaboradas por el entendimiento.

Los ejemplos utilizados por Locke como modos mixtos fueron: asesinato, parricidio, incesto y muerte por arma blanca. ¿Qué nos sacaría a la luz un tratamiento genealógico de dichas nociones?

Es pertinente el análisis de los términos correspondientes a los modos mixtos porque son palabras que describen procedimientos, no sólo funcionan como términos que se refieren a objetos existentes. Locke no considera la dimensión performativa del lenguaje.

⁸⁹*Ibidem.*

Hablar de lenguaje podría ser más complejo que hablar sólo de etiquetas del pensamiento. Por ejemplo, si se tienen en cuenta aspectos como la *enunciación*. Ésta nos muestra un aspecto del lenguaje dónde la etiqueta ya no funciona tan bien. Si bien es cierto que no necesariamente se hace lo que se dice, (esto sería un modo burdo de ver el lenguaje), el enunciar algo ya es una acción, que no se limita a la mera acción de decir algo. Hay tipos de enunciados que consisten o tienen sentido sólo en la enunciación, como por ejemplo: el prometer, el amenazar, el ofender, etc. En el sentido que lo maneja Austin: “[...] la expresión realizativa, en forma preliminar, [es] aquella expresión lingüística que no consiste, o no consiste meramente, en decir algo, sino en hacer algo, y que no es un informe, verdadero o falso, acerca de algo. [...] aunque la expresión realizativa no es nunca verdadera o falsa, puede sin embargo ser sometida a crítica: puede ser desafortunada”.⁹⁰

Siguiendo un poco más con el tema de la causalidad y la problematización que podemos plantear en Locke, tenemos que no se tiene la experiencia “directa” de *causa*, es decir, no tropezamos con ella y tampoco la vemos, entonces se cree que esta idea “proviene” de la mente, del pensamiento, pero no tenemos ninguna señal de ella fuera de la expresión o enunciación de la palabra, y no se ve claro cómo y hasta dónde se puede decir que el lenguaje es expresión de eso desconocido que se piensa que es una idea que no proviene de la experiencia y sí de la mente, estamos preguntando por la viabilidad del sentido interno: “Cada hombre posee enteramente dentro de sí esta fuente de ideas y, aunque no se trata de un sentido, pues no tiene nada que ver con los objetos externos, se le parece en gran medida y podría con bastante propiedad llamársele *sentido interno*”⁹¹. Se da un círculo vicioso, se dice que la palabra es la expresión o el reflejo de la idea, pero ésta no se ve, está dentro de la mente dónde se llevan a cabo varias “operaciones”, pero la única forma de acercarse o más bien, el único modo de tener rastro de ella es a partir de la palabra, se ha notado que la idea comienza a dibujarse como una gran incógnita de lo que ella es, si se reduce el lenguaje a instrumento y se relaciona sólo mediante la adecuación.

⁹⁰ Austin, J.L. *Cómo hacer cosas con palabras*. pág. 71.

⁹¹ Locke John. *op.cit*, pág. 772

Incluso se puede explicar el concepto de causa como el resultado de las analogías psicológicas del individuo al tenerse él mismo como la causa de todo lo que ocurre a su alrededor, como nos lo dice Nietzsche.⁹²

El mantener una separación entre el lenguaje y el pensamiento, y una posible unión de ellos mediante una “relación arbitraria” tratando de hacer a un lado la característica retórica del lenguaje, resulta más difícil cuando se habla de explicaciones o producciones discursivas y ya no de “palabras” y de cómo se presentan las explicaciones, ya que en éstas aparecen los tropos.

Ahora bien, veamos cuál es la opinión de Locke sobre la retórica:

“1. *El funesto abuso de las palabras.* Aparte de **la imperfección que es natural en el lenguaje**, y la oscuridad y la confusión que tan difíciles son de eludir en el uso de las palabras, hay varias faltas y descuidos *voluntarios* de los que los hombres son culpables en este tipo de comunicación, que hacen estos signos menos claros y precisos en su significado de lo que tendrían que ser.

A menudo se emplean las palabras sin tener ideas o ideas claras primero. A este respecto, el abuso primero y más palpable consiste en el uso de las palabras sin ideas claras y precisas o, lo que es peor, signos que no significan nada.”⁹³

¿Podríamos decir que esa “imperfección natural” de la que habla Locke, se podría interpretar como esa esencia retórica del lenguaje de la que habla Nietzsche?

Para Locke hay una clara separación entre el pensamiento y las palabras, el abuso del lenguaje depende de la intención y la capacidad del interlocutor al utilizar correctamente las palabras acorde a sus ideas, pero también ya le es propia al mismo lenguaje dicha imperfección.

Paul de Man, en *La epistemología de la metáfora*, hace un buen análisis de qué tanto se salva el lenguaje filosófico del uso de las figuras retóricas y tropos, llegando a la conclusión de que los tropos en el discurso no dependen necesariamente de las intenciones ni de las pretensiones de un investigador, ni si quiera de una disciplina, no se trata de pensar las propiedades del lenguaje, sino de acercarse a pensar “el poder figurativo del lenguaje”. Según De Man, el mismo Locke al denunciar los abusos del lenguaje y el por qué de la importancia de liberarse de ellos, entabla una explicación cuyo

⁹² Véase Nietzsche Friedrich. *Voluntad de poderío*. Parágrafos 479 y 544-

⁹³ *Ibidem*. pág. 354

ejemplo está basado en metáforas, cayendo en el inevitable pozo de la figuración del lenguaje.

“Pero, cuando en la página siguiente, Locke habla del lenguaje como de un “conducto” que puede “corromper las fuentes del conocimiento que están en las cosas mismas” y, peor aún, “romper o detener las cañerías a través de las que es conducido al uso público”, entonces este lenguaje, no de poéticas “flautas y timbales” sino de mañosos fontaneros, plantea, por su concreción demasiado gráfica, cuestiones de propiedad. Tales asunciones importantes lo son, pues, respecto a la estructura de la mente, de modo que cabe preguntarse si las metáforas ilustran el conocimiento o si el conocimiento no estará formado por metáforas”.⁹⁴

Tal posibilidad, Nietzsche la ha considerado en el aforismo 544 de *La Voluntad de poder* II, al aceptar los procedimientos del lenguaje, y a su vez tiene presente los límites también del pensamiento, si se pretende aprehender totalmente o de forma absoluta la realidad con palabras:

“Por último, comprendemos que los seres- y los átomos, en consecuencia- no realizan ninguna acción, porque no existen en absoluto, y también que la idea de causalidad es absolutamente inútil. De una serie necesaria de condiciones no hay que concluir en modo alguno una relación de causalidad (esto sería lo mismo que extender su capacidad DE OBRAR de 1 a 2, a 3, a 4, a5). No existen causas ni efectos. Desde el punto de vista de la lengua nos es imposible desembarazarnos de estas ideas. [...] La interpretación de causalidad es una ilusión... El árbol es una palabra; el árbol no es una causa. En “ser” es la suma de efectos que produce, ligados sintéticamente por un concepto, por una imagen... De hecho la ciencia ha vaciado la idea de causalidad de su contenido y la ha guardado para hacer una forma alegórica, en la cual ya es indiferente de que a lado se encuentra la causa y de qué lado el efecto [...]”.

Según Nietzsche en *Sobre verdad y mentira....*, la metáfora se vuelve desgastada, y creemos que este concepto tiene una realidad propia. Nuestras explicaciones sobre el mundo implican un sinnúmero de metáforas, nos percatemos de ello o no, la causa describe un posible modo de relacionarnos con las cosas, pero de esto a sostenerla ya como la estructura que por antonomasia constituye todas las relaciones que se dan en el mundo, es producto de nuestra razón y nuestro lenguaje figurativo. Nietzsche nos dice en *Curso de retórica*:

“No existe en absoluto una “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. La fuerza [Kraft] que Aristóteles llama retórica, la que consiste en **desenmarañar** y **hacer valer**, para cada cosa, lo que es eficaz y **produce impresión**, es, al mismo tiempo, la esencia del lenguaje, el cual guarda la misma relación-mínima- que la retórica a lo verdadero, a la esencia de las cosas; no pretende instruir [beleheren], sino transmitir a otro [auf Andereübertragen] una emoción y una aprehensión subjetivas: El hombre que conforma el lenguaje [der sprachbildende Mensch] no aprende cosas o

⁹⁴ De Man, Paul. *La ideología estética*, pág. 57

hechos, sino excitaciones [Reiz]: no devuelve sensaciones [Emfindung], sino simples copias [Abbildug] de las mismas”⁹⁵

Con lo anterior nos acercamos al tema de la retórica,

La historia de la filosofía en Occidente ha sobrevalorado el pensamiento consciente, pretendidamente abstracto, depurado de lenguaje, minimizó la importancia de la relación que mantiene con el lenguaje, y ya no hablar de los malos ojos con los que veía a la retórica, pero por qué valdría la pena una nueva valoración de este problema? Como lo plantea Martínez de la Escalera en *La retórica o el privilegio de la palabra*, la retórica podría servir para cuestionar las nociones que constituyen una manera de conocimiento con el supuesto de ser la manera correcta de llegar a la verdad.

“[...] lo retórico no es, sin embargo, la parte reprimida o maldita del logos, ni un exceso de ornato, ni la pura pasión del lenguaje; ni lo derivado o secundario, ni siquiera lo impropio. Más bien un pensar de la diferencia, sin pretensiones de fundar conocimiento (relación con el ente), una manera en que una tradición se relacionó con la verdad y con su propio modelo de saber negándose a atribuirse la centralidad y el centro del sentido”⁹⁶

2.3 Lenguaje, la retórica y “lo retórico” en Nietzsche

En el pensamiento de Nietzsche se aprecia una nueva valoración y planteamiento sobre la retórica y el lenguaje. Con el propósito de buscar la relación y distinción que existe entre ellas nos basaremos en un texto principalmente, *Escritos sobre retórica*, específicamente la parte de la *Descripción de la retórica antigua*, (semestre de invierno de 1872). Pero antes creemos conveniente hacer una revisión del análisis sobre *retórica* que realiza Roland Barthes en sus estudios de *La retórica antigua*. Con la finalidad de ir esbozando una diferencia existente entre “retórica” y “lo retórico”, que se verá en Nietzsche y que proponemos en este trabajo.

Para Barthes, una posible manera de definir la retórica en Occidente sería como un metalenguaje sobre el discurso: “Una técnica, es decir, un “arte” en el sentido clásico del término: arte de la persuasión, conjunto de reglas o de recetas cuya puesta en práctica permite convencer al oyente del discurso (y posteriormente al lector de la obra), aun

⁹⁵Nietzsche Friedrich., *op.cit.*, pág. 140

⁹⁶ Martínez de la Escalera Ana María. “La retórica o el privilegio de la palabra”. Pág. 56

cuando aquello de lo que hay que persuadirlo sea “falso”⁹⁷. Sin embargo, no terminaría ahí el asunto, esta “técnica” implicaría o tendría diversas dimensiones que complejizarían su papel como tal.

Sería una técnica en el sentido de poner en práctica una serie de reglas con un propósito específico, y éste sería persuadir al oyente. Pero que también y al mismo tiempo es moral, ya que las reglas que la conforman influyen en el comportamiento, y buscando sobretodo tener un control sobre el lenguaje pasional. Dicho arte también se convertiría formalmente en una enseñanza. En la medida en que se trata de un saber que se puede transmitir, la figura del maestro y el alumno de retórica emergen. Se puede hablar de la retórica como ciencia, ya que con base en la observación en su modo de ser, ella delimita y clasifica sus propios fenómenos.

La retórica no sería un saber al alcance de todos, hay que poder pagar para tener acceso a él, se convierte en una práctica social elitista. Y se forma, según Barthes, la *propiedad de la palabra*, acceder a ella implica un ejercicio de poder, que es restringido, según el estrato social en el que se esté. Y finalmente, se da una práctica lúdica, a modo de crítica y burla del aparato cuasi institucional en el cual la retórica se ha convertido.

Dentro de la historia de la retórica, Barthes nos dice que se destaca la relación entre retórica y propiedad. La retórica nace a partir de un proceso de repartición de tierras, pero en estrecha relación con la propiedad, rodeada por el conflicto social. No estaría demás señalar que para Nietzsche, la verdad y la mentira surgieron en circunstancias similares, ya que precisamente para evitar la guerra *de todos contra todos*, es mediante la postulación de “lo verdadero” que se puede evitar el conflicto. Nos preguntamos si se podría dar un lazo entre la postulación de la verdad y la mentira con los propósitos del nacimiento de la retórica: ¿es mediante un ejercicio retórico que algo se postuló como verdadero y su opuesto como mentira? En este modo de emergencia de la noción de verdad, se explicaría un primer momento del uso de “lo verdadero”, y podríamos considerar, que la verdad como adecuación, se daría en un momento posterior, buscando, según ella, evitar cualquier tipo de mediación retórica.

Para explicar la retórica, Nietzsche, primero partirá del sentido general y común, según él:

⁹⁷Barthes Roland. *La aventura semiológica*, pág. 86

“Llamamos a un autor, a un libro o a un estilo “retórico” cuando observamos en ellos un uso constante de artificios (*Kunstmittel*) del discurso; y esto siempre con un matiz peyorativo. Pensamos que estamos frente a algo que no es *natural* y tenemos la sensación de que es algo forzado. Obviamente, depende mucho del gusto del que juzga y de lo que para él es exactamente “natural”⁹⁸.

A esta forma usual de referirse y valorar la retórica, con todas las características que Nietzsche menciona, la denominaremos “la retórica”. Con ello pretendemos diferenciarlo de lo retórico como “*lo retórico*”, más adelante explicaremos qué entendemos por ésta. Este será *grosso modo* el prejuicio que se tiene sobre la retórica, a continuación él muestra su postura frente a este problema, y la tesis que le interesará demostrar. Para él, la “artificialidad” de la retórica es una consecuencia del cómo percibimos y valoramos el modo inconsciente, pero activo del lenguaje: lo retórico. La supuesta artificialidad tiene que ver con la *esencia* de la retórica, que se refleja en los procedimientos de significación:

“Sin embargo, no es difícil probar con la luz clara del entendimiento, que **lo que se llama “retórico”, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje.** No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas.”⁹⁹

El hecho de que se pueda hablar de lo retórico como artificialidad, está basado en que ya en el lenguaje mismo se encuentran artificios retóricos. El lenguaje opera de modo retórico, pero “subrepticamente”. Lo retórico es la manera implícita en que funciona el lenguaje. Incluso podríamos proponer pensar “lo retórico” como el modo de actuar del lenguaje, que se encuentra en él como “arte inconsciente”. Pero este carácter o modo de actuar tiene la particularidad de impactar la sensibilidad.

“El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama “retórica”, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y aprehensión subjetivas.”¹⁰⁰

⁹⁸Nietzsche Friedrich. *Escritos sobre retórica*, pág. 90

⁹⁹Nietzsche Friedrich.. *Op. cit.* pág. 91

¹⁰⁰*Ibidem.*

La retórica como disciplina, o mejor dicho como *medio de un arte consciente*, es posible porque ya en el lenguaje mismo se encuentran ciertos procedimientos de tales figuras o tropos. Pero aún más importante, al menos para nuestro presente trabajo, es que en el lenguaje se daría un cierto poder que *actúa e impresiona*, él produce una impresión y afección en el individuo. El lenguaje puede destacar del objeto una característica observada, o un punto de vista en el contacto con la cosa, pero no su esencia. La esencia del lenguaje no es dotarnos de características esenciales de las cosas para tener un conocimiento de las mismas. La apuesta de Nietzsche es hablar del lenguaje en tanto *fuerza* que parte de la sensibilidad. En este sentido, el lenguaje y las palabras, en general, el discurso, tendrían efectos en la sensibilidad, y no sólo como usualmente se piensa en un plano netamente “discursivo”. Las palabras no se las lleva el viento. La retórica no es concebida sólo como una técnica o disciplina que pretende ocuparse del uso apropiado del discurso, sino como la fuerza o el poder legislador del lenguaje, es decir el lenguaje no es un conglomerado de palabras esperando ser puestas en orden para brindar un significado, tiene que ver con la construcción de mundos y relaciones que se expresan en un lenguaje metafórico, o un lenguaje conformado por figuras, que tiene un efecto al ser emitidas y escuchadas.

Nietzsche dice que el lenguaje tiene un carácter retórico porque éste lo que pretende en el fondo es transmitir una emoción, no necesariamente “la verdad”, ya que no se tiene acceso directo a las esencias de las cosas.

Este poder del lenguaje no depende de las cosas, se da en un proceso complejo en el contacto con el mundo, como Nietzsche describe a continuación:

“El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino *impulsos* (Reize): él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen.”¹⁰¹

Por esta razón para Nietzsche, la esencia del lenguaje sería esa *fuerza* que puede descubrir de las cosas lo que afecta e impresiona, y no la verdad.

El lenguaje y la retórica comparten el transmitir una emoción y apreciaciones subjetivas de las cosas, el lenguaje precede al conocimiento, y lo implica. Por eso nos dice que el

¹⁰¹*Ibidem.*

lenguaje transmite una *doxá* (opinión), es decir una impresión primera, y no una *episteme* (conocimiento) que implicaría ya una reflexión sobre lo que está enfrente. Ahora bien, con base en esto último: ¿los ataques del pensamiento moderno a la retórica podrían tener algún tipo de validez? Si se acepta que el pensamiento está formado por el lenguaje, y en este sentido, la relación y la pretensión de objetividad del conocimiento y su relación con el pensamiento es y está en un lenguaje dado, esto incluiría su carácter retórico. Paul de Man en *La Epistemología de la metáfora*, nos da un claro ejemplo de lo anterior, cuando hace referencia a la crítica de Locke sobre la retórica, la cual está posibilitada por metáforas.

La acusación de engañar, seducir, confundir, etc., por parte de algunos pensadores modernos a la retórica es injustificada. La retórica es juzgada como el lugar de reunión de “los defectos” de la lengua, en forma de una especie de disciplina o un modo de hablar, sin ver que su crítica a estos “defectos”, y del hacer mal uso del lenguaje y de las desfavorables consecuencias pertenecerían más a un orden moral y no a su supuesta “esencia”. Se podría juzgar la acción misma de engañar. ¿La depuración del lenguaje, de éste instrumento garantizaría la ausencia del engaño en el discurso?

La manera cómo nos relacionamos con las cosas, será la clave para entender por qué para Nietzsche el lenguaje es esencialmente retórico:

“No son las cosas que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *πιθανόν* [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre las cosas. Se producen inmediatamente cuando la excitación es percibida. En vez de la cosa, la sensación sólo capta una señal (*Merkmal*). Este es el primer punto de vista: el lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir (*übertragen*) una *δόξα*, y no una *ἐπιστήμη*.”¹⁰²

Existe una “simultaneidad” entre las “expresiones verbales” en el “momento de la excitación de las terminaciones nerviosas corporales”, o como lo dice Nietzsche hay una “manera en que nosotros estamos ante ellas”. El lenguaje por sí mismo no dice ni muestra las cosas “tal como son”, no existe una relación adecuada entre las cosas y el intelecto. Pero, ¿cuál es la relación que hay entre las cosas y el lenguaje? ¿Se lleva a cabo una *extrapolación* entre la percepción o sensación y la palabra mediante una copia o imagen

¹⁰²*Ibidem.*, pág. 92

de la cosa percibida? Con ello ¿se explica el lugar y *la relación* emergente entre el humano y su entorno, distanciándose de la idea de interioridad y exterioridad del sujeto? En *Sobre verdad y mentira...*, Nietzsche nos dice que por las palabras no se llega a conocer la esencia de las cosas, y nos explica el proceso por medio del cual se llega a la palabra:

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo “duro” de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! [...] Hablamos de una “serpiente”: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; por tanto podría atribuirse también al gusano [...] Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. [...] 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”.¹⁰³

Un punto de vista similar al de Nietzsche sería el de Humboldt, como nos lo dice Cassirer éste piensa que:

“Como señala Humboldt, los términos griegos y latinos para designar la luna, no expresan, aunque se refieren al mismo objeto, la misma intención o concepto. El término griego (men) denota la función de la luna para medir el tiempo; el término latino (luna, luc-na) denota la luminosidad o brillantez de la luna. De este modo hemos aislado y concentrado nuestra atención en dos rasgos diferentes del objeto, pero el acto mismo, el proceso de concentración es idéntico [...] La función de un nombre se limita siempre a subrayar un aspecto particular de una cosa y, precisamente, de esta restricción y limitación depende su valor”¹⁰⁴

La imposibilidad de captar la esencia de las cosas no sólo radica en la sensibilidad y la facultad intelectual del ser humano, sino también en que no hay un mundo dado, prefigurado en donde las palabras correspondan con las cosas, como si hubiera un mundo organizado donde por cada cosa existiese su esencia en espera de ser descubierta. La visión de Nietzsche se puede interpretar como una crítica a la idea de la existencia “objetiva” del mundo, pero más específicamente a la pretensión de *objetividad*.

La diversidad de lenguas muestra como una cosa “en bruto” es objeto de diversas palabras, y en cada caso se muestra un modo diferente de relacionarse con ella, esto

¹⁰³Nietzsche Friedrich. *Op.cit.*, pág. 23.

¹⁰⁴ Cassirer Ernest. *Op.cit.*, pág. 117

sugeriría una relación entre el lenguaje y la perspectiva. Los ojos posados en el mundo se apartan del modo meramente contemplativo pasivo.

Regresando al tema de la retórica, otro aspecto que acentúa la supuesta artificialidad de ésta, es el contraponerla al “razonamiento duro”, el cual consistiría en el modo de usar “correcta y convenientemente” las palabras, así como tomar en cuenta otros factores que implican la exposición y la escucha de un discurso. La retórica también sería superficial por tomar en cuenta factores “meramente externos” como por ejemplo, la audiencia a la que será expuesto un discurso, y por tener como objetivo el convencer.

La idea de la instrumentalidad del lenguaje podría responder al interés de llegar a la *verdad*, y el camino sería el conocimiento y éste tendría que ser posibilitado por la pureza del pensamiento, sin errores ni artilugios de ningún tipo. Pero esta manera de minimizar la retórica como disciplina está dejando de lado que en el convencimiento, no sólo toma parte el aspecto lógico racional, sino también la emotividad. La retórica nos acerca a las relaciones que se dan entre las emisiones de palabras y la emoción, y no por casualidad; la emoción en su origen latino significó “el impulso que induce la acción”. Tomando esto en cuenta, se podría pensar que una noción instrumentalista del lenguaje no sólo resta estatus epistemológico al mismo, sino además, ignora, intencionalmente o no, la relación con el *pathos* de la palabra.

Aquí tenemos otro aspecto que comparten la retórica y la lengua, según Nietzsche:

“Los artificios más importantes de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos. [...] el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe una señal que le parece predominante”¹⁰⁵

En la designación de las palabras en tanto que proceso de extrapolación, como lo vimos hace un momento, así como en la explicación del significado de una palabra, se presenta una similitud que converge en las figuras retóricas, ambos comparten su modo de ser; específicamente estamos hablando de la metáfora, la sinécdoque y la metonimia. Tal vez por esta razón no se puede decir que tales artificios se “aplican” al lenguaje, ya que están en él.

¹⁰⁵*Ibidem.* pág. 92

Respecto a la sinécdoque, Nietzsche explica, “Cuando el retórico dice “vela” en vez de “barco”, “ola “ en lugar de “mar”-a esto se llama sinécdoque-, se introduce una “co-implicación” (*Mitumfassen*); sin embargo es lo mismo cuando “dragon” **quiere decir** serpiente, es decir, literalmente “el que tiene la mirada brillante”, o bien cuando *serpens* designa la serpiente como aquello que reptar [...]”¹⁰⁶ El modo de actuar del lenguaje, y la figura retórica se reflejan una a la otra en este ejemplo, el retórico puede enunciar expresamente una sinécdoque, pero a su vez, en la designación de la palabra serpiente, se puede observar la misma especie de movimiento, que es en general designar un todo con una de sus partes o características.

Del mismo modo pasa con la metonimia, ésta juzga la causa como su efecto, “[...] la sustitución de la causa y del efecto, [...] cuando el retórico dice “sudor” por “trabajo”[...] Nosotros decimos “la pócima está amarga” en vez de “excita en nosotros una sensación particular de esa clase.”¹⁰⁷ De la excitación que tenemos juzgamos el todo, en el ejemplo, la pócima, como el efecto que tiene en nosotros; y parece un juicio muy claro después de haber probado una sustancia así. De cualquier forma, esto no es un defecto de las capacidades humanas para conocer el mundo, es en este sentido, tanto un proceso de metaforización como de significación, que describe un modo de relacionarnos con él.

En el caso de Nietzsche, como nos lo comenta José María Valverde en *Nietzsche de filólogo a Anticristo*, se puede decir que no hay para él una separación entre lenguaje y pensamiento, incluso a lo largo de su producción filosófica, llegará a afirmar la existencia de una cierta coerción del lenguaje y su relación con la invención de conceptos metafísicos como es el caso de la noción de sujeto, por ejemplo.

Según Nietzsche, el lenguaje está conformado por metonimias, sinécdoques y metáforas; en otras palabras por tropos.

Como hemos visto hasta aquí, la noción de *la figura retórica* como mero ornamento o adorno se apoya en la idea de la existencia de un sentido figurado y la de un sentido literal. La noción instrumental del lenguaje sólo toma en cuenta aspectos “prácticos” y “superficiales” del lenguaje, como el estilo del discurso, el convencimiento, la modulación de la voz, etc. Aquí, el razonamiento correspondería exclusivamente al

¹⁰⁶*Ibidem.*

¹⁰⁷*Ibidem.*

pensamiento y los discursos retóricos de forma artificial al lenguaje. Podemos explicar tal separación desde el interés por postular y poseer la *verdad*, que es buscada por caminos diferentes, como el de la objetividad y el de adecuación entre el decir y lo que es; y el otro lado negro y oscuro que es, el de la retórica, que apuesta más por el lado de lo verosímil, y el *pithanón* (*poder de persuasión*), el convencer, implícito en el lenguaje, que subrepticamente se pone en sintonía con el *pathos* de la palabra.

Leyendo a Olivier Reboul en su obra *Nietzsche crítico de Kant*, nos hemos dado cuenta de una de las vertientes que puede tomar sostener una postura de la racionalidad discursiva.

“La prueba de la subjetividad, o del antropomorfismo, de todas nuestras categorías es que provienen del lenguaje y de la gramática, «esa metafísica para el pueblo» (GS, 354). Kant había intentado sin duda esquivar tal reproche; en oposición a Aristóteles, pretendía derivar sus categorías no del discurso, sino del juicio en cuanto tal (überhaupt), y más precisamente (en los Prolegómenos) del juicio científico, escapando, pues, a las contingencias de la semántica y de la sintaxis. Pero Nietzsche recusa tal pretensión; según él, todo pensamiento humano, incluso científico, se expresa, lo que arruina para siempre su pretensión de objetividad. La propia ciencia es una lengua cifrada, que permite dominar, y explicar, el conocimiento sería la ilusión de conocer la esencia de las cosas.”

De igual modo, la pretensión de Descartes de fundamentar el conocimiento mediante el Yo, pero en tanto entidad intelectual, no mediante un “yo percibo que”, sino el *yo pienso*, haciendo de lado el hecho que, a su pesar de que lo que está pensado está puesto en palabras y que para llegar a esa afirmación, su capacidad estética acompaña su reflexión. Nietzsche en su obra póstuma *Voluntad de poderío*, aforismo 472 dice respecto a la idea de “la cosa que piensa” que: “Pensar, tal como lo determinan los teóricos del conocimiento, es cosa que no existe; es una ficción completamente arbitraria, realizada separado del proceso general un sólo elemento, sustrayendo todos los demás elementos, un arreglo artificioso“. Podríamos agregar que tal ficción es posible porque paradójicamente, ya en el pensamiento la retórica está presente.

2.3.1 Retórica en Nietzsche

En *Curso de retórica*, Nietzsche explica dos modos de valorar la retórica. La primera a la manera de la Edad Antigua como “algo natural”, como parte inherente a la oralidad y la segunda como peyorativa perteneciente a la concepción moderna. En este sentido, la diferencia radicaría en una forma particular de sentir el lenguaje y su relación histórica con su modo de escribir. En la Hélade, la producción escrita estaba influida por la oratoria, y ésta a su vez tenía como objetivo específico causar un efecto en el oyente, esto a diferencia de la época moderna, donde predomina un sentimiento de lectura. Según Nietzsche, la diferencia entre lector y oyente juega un papel importante en la percepción de la estilística:

“[...] en la Antigüedad la prosa propiamente dicha era en parte un eco del *discurso* oral y se formaba según sus propias leyes; mientras nuestra prosa se ha de explicar cada vez a menudo a partir de la escritura, y nuestro estilo se presenta como algo que ha de ser percibido a través de la *lectura*. Pero el lector y el oyente demandan cada uno una forma de representación absolutamente diferente y por esta razón la literatura antigua nos suena como “retórica”: es decir, se dirige en primer lugar a nuestro oído para seducirlo”¹⁰⁸

Nietzsche nos dice que la retórica es descalificada en la época moderna, como lo hace Locke. La retórica enturbia el claro y puro discurso del conocimiento, es dejada de lado porque de ella no se puede derivar conocimiento alguno y queda circunscrita a la literatura. La creencia en la existencia de una realidad empírica, y que el lenguaje es un medio de expresión de las ideas sobre dicha realidad, hace del lenguaje un instrumento, y los “artificios” de la retórica, sólo son adornos añadidos en un discurso. Pero como se verá más adelante, los tropos no sólo se encuentran en un discurso llamado retórico, sino incluso en supuestos y fundamentos de orden epistemológico, como por ejemplo la noción de mundo externo e interno.

Para Nietzsche, la época moderna parece manejar la lengua de un modo “groseramente empírico”, en el sentido de plantear una relación aporética entre las palabras y las cosas. Es por ello que la manera de hablar de la época clásica a los modernos les parece muy elaborado y hasta artificial. Tal extrañeza se gestó por la diferencia entre el discurso oral, el cual era más común en la Antigüedad y el discurso escrito, correspondiente a la modernidad. La tesis principal es que la prosa era diferente, el oyente y el lector son, como lo dice él, “formas de exposición distintas” ¿Cuáles son las diferencias entre un

¹⁰⁸ Nietzsche, Friedrich.. Op.cit., pág. 91

discurso oral y uno escrito, uno es “más retórico” que el otro? Él nos dice: “En cualquier caso, no es difícil probar que lo se llama retórica, para designar los medios de un arte inconsciente en el lenguaje y su formación. La retórica es un perfeccionamiento de los artificios ya presentes en el lenguaje”¹⁰⁹. Sobre tales artificios ya existentes en el lenguaje, hablaremos más adelante de la mano de Paul de Man.

Regresando a su concepción del lenguaje de Nietzsche, en tanto que los seres humanos no perciben hechos o cosas, sino “excitaciones”, no se puede hablar de un lenguaje puro que nos hable de las cosas o una relación transparente entre el discurso y las cosas, éstas son productos no acabados de varias relaciones configuradas en un espacio tiempo determinado, sin embargo a esta idea se contrapone una idea de adecuación del lenguaje, se tiene la creencia de que existen las cosas fuera del que habla o comúnmente conocido como sujeto, dichas cosas tienen una *realidad* que rebasa al hablante. Y concibe las palabras como unidades que forman oraciones en su combinación, incluso son intercambiables. Según Nietzsche, el lenguaje señala signos que le es relevante al mismo lenguaje. “[...]: el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una señal que le parece predominante”.¹¹⁰

Una palabra es atravesada por la carga valorativa de otras épocas dependiendo de contextos, en el uso de la palabra se da una confrontación con el momento presente, su sentido cambia, qué sucede cuando se dice, y qué pasa con el pasado o la historia de esta palabra, es indudable que el peso del valor que carga en ambos periodos hace todo menos un significado claro y conciso. Ella hereda sentidos que se forman con el paso del tiempo, también pierde otros.

Un diccionario es un compendio donde se elaboran las definiciones de las palabras y se describen entre muchas otras cosas objetos y acciones. Al revisarlo podemos percatarnos de que en la elaboración de los significados tenemos la presencia de los tropos. Se supone que las palabras en el diccionario nos muestran en qué circunstancias se puede usar una palabra, la relación que tienen éstas con el mundo. Más adelante veremos que estas palabras no son tales, sino que dependen de los tropos para su descripción. El diccionario tiene como función, entre varias cosas, ayudar a aclarar dudas sobre el uso, significado y

¹⁰⁹Nietzsche Friedrich. “Curso de retórica”, pág 139

¹¹⁰*Ibidem.*, pág. 92

ortografía de las palabras, pero en la mayoría de los casos nos encontramos que una palabra es usada en diferentes contextos y campos, por ello tiene un significado diferente, pero que de alguna manera hay una semejanza entre ellas, tal vez basado en los tropos. La palabra “sinestesia”, por ejemplo:

sinestesia.

(De *sin-* y el gr. *αἴσθησις*, sensación).

1. f. *Biol.* Sensación secundaria o asociada que se produce en una parte del cuerpo a consecuencia de un estímulo aplicado en otra parte de él.
2. f. *Psicol.* Imagen o sensación subjetiva, propia de un sentido, determinada por otra sensación que afecta a un sentido diferente.
3. f. *Ret.* Tropo que consiste en unir dos imágenes o sensaciones procedentes de diferentes dominios sensoriales. *Soledad sonora. Verde chillón.*¹¹¹

Existe una diferencia entre el discurso de la psicología, el de la biología y el de la retórica, ¿cuál sería y por qué una palabra es usada de diferente forma, pero manteniendo un “eco” de sentido?

En el habla común, la expresión “es lógico” se usa cuando algo está presentado con un cierto orden, donde lo que sucede se entiende, como si el pensamiento obedeciera a reglas ya fijadas en la mente. Sin embargo, cuando se dice de alguien que « es retórico » se insinúa de alguien que seduce y envuelve con palabras y que no necesariamente es verdad lo que dice, pero ¿un discurso retórico carece de lógica?

Detengámonos en la afirmación nietzscheana “el lenguaje es figuración”. “No existe en absoluto una “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas”¹¹² y además “En la medida en que no hay diferencia entre las palabras propiamente dichas y los tropos, tampoco la hay entre el *discurso* normal y lo que se llaman *figuras retóricas*. Rigurosamente hablando todo lo que se llama ordinariamente discurso es figuración”¹¹³ Este “rigurosamente” hace referencia a la “esencia” del lenguaje, si se pretende hacer un análisis riguroso, se llega a una paradoja donde un discurso con pretensión de objetividad, que descalifique al discurso retórico, como si él mismo no lo fuera, podría ser analizado al extremo y se saca a la luz sus metáforas, y demás tropos que en él se encuentran.

A lo largo de la historia es evidente la serie de metáforas y demás alusiones que han hecho los seres humanos para explicar sus teorías, como ejemplo concebir el

¹¹¹ <http://buscon.rae.es/draeI/>

¹¹² *Ibidem* 142

¹¹³ *Ibidem* 140

conocimiento como un edificio, la muerte de Dios, los hoyos negros etc. Incluso el abuso, como nos lo dice Paul de Man: “El ‘abuso’ del lenguaje es, por supuesto, el nombre de un tropo: la catacrecís. Ésta es, en efecto, la manera en que Locke describe los modos mixtos. Son capaces de inventar las más fantásticas entidades a partir del poder posicional inherente al lenguaje”¹¹⁴

Sigamos con la caracterización que hace Nietzsche de la retórica en dos sentidos, en su relación con el conocimiento y en el elocuente.

“Es el primer punto de vista, el lenguaje es la retórica porque únicamente pretende transmitir una *doxa*, no una *episteme*. El procedimiento más importante de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Ahora bien, en sí mismas y desde el comienzo, en cuanto a su significado, todas las palabras son tropos.”¹¹⁵

En la quinta parte de *Curso sobre retórica*, hay un elemento dentro de su teoría de la retórica que embona con su tesis sobre la verdad: es la conveniencia. “La conveniencia y la naturalidad del discurso deben parecer totales en la boca de quien habla por sí o a favor de una causa; [...] Según esto, la “conveniencia” tiende a producir un efecto moral, la claridad (y la pureza) a producir un efecto intelectual.”¹¹⁶ Que la conveniencia tienda a producir un efecto moral explica cómo, nos lo dice en *Sobre verdad y mentira*, la *verdad*, también está condicionada por este efecto, y los usos posibles de ella, también dependerán de la conveniencia.

Con la noción de los antiguos de que no sólo es necesario hacerse entender, sino que también es preciso el ornamento y el deleite de los oyentes, se suma un nuevo elemento a las diferencias entre la concepción antigua y la moderna, que sería el placer en la percepción de un discurso. Ya que no sólo se exige ser claro, sino ser también agradable al oído, pero con la finalidad de convencer.

¹¹⁴ De Man Paul. *La ideología estética*. pág. 64

¹¹⁵ Nietzsche Friedrich.. *El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, pág. 140

¹¹⁶ *Ibidem*. 151

2.3.2 “Lo retórico”

El pensamiento y el lenguaje están íntimamente relacionados, y éste no es ‘adornado’ o deformado por las figuras retóricas, más bien estas últimas están en el lenguaje constituyéndolo. Entonces ¿qué relación existiría entre las figuras retóricas y el pensamiento? ¿La objetividad pretendida por parte de los discursos epistemológicos se vería afectada?; así sería si se piensa hasta qué punto dichos discursos pretenden desembarazarse de la “lo retórico”. Por ésta última entendemos la retórica como figura y forma del lenguaje, que persiste en un discurso.

Paul de Man ahonda más en la “*lo retórico*” del lenguaje criticando a la literalidad que pretende escapar al problema de la figuración del lenguaje:

“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 o 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, referencial”.¹¹⁷

De Man afirma que tanto para Nietzsche como para Rousseau, la conceptualización es “ante todo un proceso verbal, un tropo basado en la sustitución de un modo de referencia sustancial de la significación (bezeichnene) por la posesión (fassen)”.¹¹⁸

¿Se llega a una identidad entre retórica y lenguaje? Más bien, pensamos que el lenguaje tiene un modo retórico de actuar, por lo tanto no es un instrumento para expresar el pensamiento.

Como lo mencionamos anteriormente, si recordamos lo que Nietzsche dice sobre la retórica, ésta puede ser un primer paso para ir en contra de la noción de adecuación entre las palabras y las cosas, ya que:

“No existe en absoluto una “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. La fuerza [Kraft] que Aristóteles llama retórica, la que consiste en **desenmarañar** y **hacer valer**, para cada cosa, lo que es eficaz y **produce impresión**, es, al mismo tiempo, la esencia del lenguaje, el cual guarda la misma relación-mínima- que la retórica a lo verdadero, a la esencia de las cosas; no pretende instruir [beleheren], sino transmitir a otro [aufAnderereübertragen] una emoción y una aprehensión subjetivas: El hombre que conforma el lenguaje [der sprachbildendeMensch] no aprende cosas o hechos, sino excitaciones [Reiz]: no devuelve sensaciones [Emfindung], sino simples copias [Abbildug] de las mismas”¹¹⁹

¹¹⁷De Man Paul, *Alegorías de la lectura*, pág. 134

¹¹⁸*Ibidem.* pág. 147

¹¹⁹*Ibidem.* 140

Éste, “el poder legislativo del lenguaje” radica en esa “fuerza”. Pero ¿cuál es esa relación mínima que existe, según Nietzsche entre la retórica y lo verdadero, si el lenguaje está constituido por dicha fuerza?

Desenmarañar, hacer valer y producir una impresión son la esencia del lenguaje. El lenguaje produce impresiones en su articulación, da valores y dilucida aspectos y crea relaciones, no nos dice la verdad de las cosas, pues ésta última no existe antes de ponernos en contacto con la realidad, de ahí que posteriormente, la razón de ser de ésta tendrá que buscarse en otra esfera: en lo político.

Desde esta perspectiva el lenguaje posibilita la transmisión de una emoción, no necesariamente la transmisión de “la verdad”. En Nietzsche, el lenguaje en sí mismo no tiene una relación objetiva con la verdad, puesto que este no hace referencia directamente al mundo externo, ni lo expresa “tal cual es”, esto último no está dado de por sí.

Tenemos dos elementos constitutivos de la “*lo retórico*” del lenguaje: la fuerza [Kraft] y las figuras retóricas. Nietzsche los identificó bien al relacionar esta *fuerza* con el efecto coercitivo presente en la realidad reflejada en la lengua. Si tenemos esto en cuenta podríamos decir que las palabras son creadoras de mundos, así como es relativamente claro la creación de nuevos mundos en la literatura, y donde es más fácil ver cierta ficcionalidad en el relato, la fuerza coercitiva del lenguaje hace lo propio en el encuentro intersubjetivo colectivo, formando escenarios e interviniendo en la interacción entre ellos. Uno de los efectos de detectar la forma de operar de la “*lo retórico*” es, por ejemplo, que las distinciones como: *discurso puro e impuro*, ya no obedecerían a la idea de la posibilidad de purificación de la razón y el lenguaje, y el grado de verdad de un discurso depende de otras características.

La diferencia entre estos discursos se puede ver en la crítica a la postura racionalista que sostiene que el discurso verdadero, “claro y distinto” tiene un valor mayor por ser “más verdadero”, más cercano a la verdad por referirse a cómo son las cosas en realidad. Al analizar estos juicios, que más tarde se vuelven prejuicios, tenemos una sintomatología de un discurso, éste se vuelve una figura mítica. Cuando digo mítica me refiero a que su idea y forma son tan aceptadas y para nada cuestionadas que perdemos su operatividad y los procesos que lo constituyen. El discurso y su relación con la verdad no es exclusiva de un

discurso perteneciente al campo del conocimiento, o que tome a este último como tema principal, en un discurso se supone que ya se ha encontrado y postulado algo que es verdadero.

Un relato mítico, un discurso científico, una teoría filosófica, un discurso político no se dan desinteresadamente, sino al elaborarse, por la *fuera* intrínseca del lenguaje, pretenderían *persuadir*, haciendo parecer que lo que dicen es verdad.

Nietzsche al elaborar una especie de deconstrucción¹²⁰ de los prejuicios de la teoría clásica del conocimiento, y al decirnos que el humano no capta la cosa completa, sino que más bien sólo aprehende una característica de la misma, nos hace preguntarnos, en qué radicaría la posibilidad de elaborar un discurso “verdadero”, si en el mismo lenguaje se encuentra sesgada la probabilidad de describir “objetivamente” la realidad.

“En lugar de una cosa, la sensación no aprehende más que un signo [Merkmal]. Es el primer punto de vista, el lenguaje es la retórica porque únicamente pretende transmitir una *dóxa*, no una *episteme*. El procedimiento más importante de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Ahora bien, en sí mismas y desde el comienzo, en cuanto a su significación, todas las palabras son tropos. En lugar de lo auténticamente real instalan una masa sonora que se desvanece en el tiempo: el lenguaje no expresa nunca jamás una cosa en su integridad, sino que se limita a señalar un signo que le parece relevante.”¹²¹

Tenemos varios problemas si sostenemos la existencia de un lenguaje que expresa la verdad *naturalmente*, uno de ellos sería, que si el lenguaje expresa la verdad, para ello tuvo antes que “acceder” a ella. Para Nietzsche, esto es imposible, pero no así una idea de la verdad como esencialmente retórica y moral.

Según Nietzsche, el lenguaje es en esencia figuración y la verdad se encuentra constituida figurativamente, aunque depende de otros aspectos. Uno de ellos es la *conveniencia*, ésta forma parte importante de su tesis sobre la verdad, como ya lo dejamos esbozar en el capítulo anterior, los límites del lenguaje de referirse directa y puramente sobre las cosas, hacen que la verdad dependa de otras relaciones.

El supuesto “mal uso” del lenguaje y su responsabilidad por confundir al entendimiento y llevarlo a tener creencias falsas, y por hacer uso de sus “artificios retóricos” y crear

¹²⁰ Siguiendo a De Man: “Por otra parte la deconstrucción no tiene lugar entre afirmaciones, como sucede en una refutación lógica o en una dialéctica; ocurre en cambio entre los enunciados metalingüísticos acerca de la naturaleza retórica del lenguaje, por un lado y, por otro, en la praxis retórica que pone en cuestión a esos enunciados. Pág 121

¹²¹ Nietzsche Friedrich. *El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*. Pág. 140

discursos falsos, es eso mismo, un supuesto o prejuicio moral. Suponemos que el engaño es malo porque nadie quiere ser engañado, ¿será que dicho impulso de no dejarse engañar influye de alguna manera en la categoría de falsedad?, ¿por qué creemos que lo verdadero que pueda hallarse en los discursos depende de qué tanto se adecuen a la verdad o a la realidad de un hecho?

Se les llama injustamente “usos artificiosos” a las figuras retóricas, por qué el lenguaje no se puede desembarazar de esta forma de actuar, pero cuando pretendemos que lo hacemos, llevamos a cabo un uso artificial del mismo, un uso calculador, en el que conscientemente intentamos evadir dichos usos.

Tener presente cómo se muestra y actúa el lenguaje nos puede evitar pensarlo como un ente abstracto, donde cuando hagamos referencia a él, sólo venga a nosotros una idea vaga que nos haga pensar en las palabras. Pensarlo a la manera nietzscheana, es decir, aceptando que está conformado por *metonimias*, *sinécdoques*, y *metáforas*; en otras palabras por tropos, nos lo presenta como un acto discursivo que en movimiento elabora relaciones con la realidad.

Nietzsche afirma que en el lenguaje radica una *fuera* coercitiva, porque en una nota del traductor de la edición de Trotta de *El libro del filósofo*, él retoma parte de la concepción de retórica de Aristóteles, ésta no solamente como técnica y conocimiento o como un mero arte en sentido griego, sino también como *dúnamis*, que según el traductor de dicha edición, nos da la idea de potencia, fuerza, capacidad, y que Nietzsche posteriormente la denominará como *fuera*.

Más adelante nos dice:

“No son las cosas que penetran en la conciencia, sino nuestra manera de relacionarnos con ellas, lo pithanón. La esencia total de las cosas no se aprehende nunca. Nuestras expresiones verbales no esperan jamás a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos proporcionen sobre la cosa un conocimiento exhaustivo y hasta cierto punto respetable. Surgen en el momento mismo en que se siente la excitación” .¹²²

En esta cita es más claro, por qué una idea de adecuación entre ideas y mundo externo puede ser cuestionada. Si el pensamiento es una actividad abstracta y pura que anida en la conciencia, y las cosas externas la pueden afectar, entonces las cosas ya están determinadas antes de afectar la conciencia, se insinúa un modo pasivo del pensamiento.

¹²²*Ibidem*

Pero, si se tiene en cuenta que el contacto con el mundo implica primariamente una excitación nerviosa, y la posibilidad de que el lenguaje es parte constitutiva del pensamiento, la adecuación se esfuma.

El lenguaje por sí mismo no dice ni muestra las cosas “tal como son”, no existe una relación entendida como adecuación. Si recordamos lo que nos dice respecto a la definición de lo que es una palabra en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, las palabras al irse gastando e ir perdiendo su troquelado, nos dicen algo sobre la realidad, ese primer troquelado del que habla tiene que ver con la primera *metaforización*, con esa impresión con la que nuestra sensibilidad es afectada.

Existe una simultaneidad en la producción discursiva: entre las “expresiones verbales” en el “momento de la excitación”, ésta simultaneidad sólo puede ser articulada mediante la *metáfora* como proceso de significación. Pero también le preguntaríamos a Nietzsche qué relación hay entre la palabra como resultado del proceso a partir de un impulso nervioso y lo retórico, en específico con lo pithanon, la persuasión.

2.4 Efectos de genealogía respecto al lenguaje y la retórica en Nietzsche

Nietzsche nos dice en *El Libro del filósofo*: “Viejo enigma: para los indios, para los griegos, hasta nuestra época. Es preciso decir forzosamente que el origen del lenguaje no es cuestión de pensamiento.

El lenguaje no es un producto (Werk) consciente, individual o colectivo.

El pensamiento consciente no es posible más que a través del lenguaje”¹²³
Para Nietzsche no es concebible separar el pensamiento del lenguaje¹²⁴. El pensamiento racional estaría conformado por el lenguaje, como configuración de sentido. Detrás del pensamiento racional no está la razón, como entidad abstracta, está un modo de lingüísticidad.

Hay varias dimensiones de ver el lenguaje, una de ellas es verlo como un organismo.

¹²³ Nietzsche Friedrich. Op.cit. pág. 177

¹²⁴ Con la búsqueda del reconocimiento de la relación entre el lenguaje y el pensamiento, no es que pretendamos que el lenguaje tenga un mayor status ontológico por estar relacionado con el pensamiento.

«El lenguaje es demasiado complicado para ser elaborado por un solo individuo; para serlo por la masa tiene demasiada unidad, es un organismo completo.

Por tanto, no queda más remedio que considerar el lenguaje como producto del instinto, tal como sucede con las abejas, las hormigas, etc.

Ahora bien, el instinto no es el resultado de una reflexión consciente, ni la simple consecuencia de una organización corporal, ni el resultado de un mecanismo localizado en el cerebro, ni el efecto de algo procedente de fuera del espíritu, extraño a su propia esencia, sino la operación más propia del individuo o en una masa proveniente del carácter. El instinto llega a fundirse con el núcleo más íntimo de un ser; este es el problema propio de la filosofía, la finalidad infinita de los organismos y la ausencia de conciencia desde el momento de su aparición.

Así quedan recusados todos los ingenuos puntos de vista anteriores. Entre los griegos, el problema de saber si el lenguaje es *thesei* o *physei*, (por institución o por naturaleza), es decir, si dependen de una forma arbitraria, por un contrato y una convención, o bien si el elemento sonoro depende del contenido conceptual»¹²⁵

Nosotros podemos pensar la diferencia que implica concebir el lenguaje como: a) algo ya dado que refleja la realidad, según Nietzsche esta sería a la manera griega, la cual daba al lenguaje como supuesto o b) como un objeto o un fenómeno que tuvo que aparecer en algún momento en la historia, plasmada en mitos en diversas culturas o en hipótesis serias de algunas ciencias del siglo XIX.

Decir que el lenguaje es un organismo quiere decir que tiene una unidad y una interacción de fuerzas entre ellas mismas, no se trata de un conjunto de palabras u organismo muerto. Su formación como tal no es dada antes de su efectividad.

En *Sobre verdad y mentira*, se expresa desde un punto de vista más antropomórfico, que llega casi a definirse como la esencia del ser humano:

« Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un sólo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza »¹²⁶

Como nos lo señala ampliamente Julia Kristeva en *El lenguaje ese desconocido*¹²⁷ el problema del origen del lenguaje actualmente parece ser superado por la impotencia de establecer certeramente su aparición. Alrededor de esta cuestión, se han dado cientos de posibles explicaciones por parte de distintas ciencias, pero no se puede hablar como tal del “descubrimiento” del origen del lenguaje, sin embargo, el lenguaje ha sido

¹²⁵ *Ibidem.* pág. 178

¹²⁶ Nietzsche Friedrich. Op. cit., pág.34

¹²⁷“ La pregunta: «¿Qué es el lenguaje?» podría y debería ser sustituida por otra; «¿Cómo ha podido ser pensado el lenguaje?» Si planteamos así el problema, nos negaremos a buscar una supuesta «esencia» del lenguaje y presentaremos la praxis lingüística mediante el proceso que la acompañó: la reflexión que ha suscitado, la representación que se ha ido haciendo de aquélla”.

desmenuzado en tanto fenómeno y objeto de estudio. Nietzsche por su parte, tampoco nos dice exactamente cuál es su origen, sin embargo, nos dice lo que sí no es, para abstenernos de suponer que se trata de una cuestión simple. Que lo explique con base en el instinto, quiere decir que le es algo propio perteneciente a la comunidad humana, pero lo mismo hace con el entendimiento, al ser éste un arma o una cualidad a modo de garras y colmillos existentes en otros animales.

“(…), 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 cosas.”¹²⁸

La segunda parte de la siguiente cita, nos da una nueva pista de lo que para Nietzsche sería el lenguaje y su relación con el mundo.

“lenguaje es síntoma del instinto, éste no es el resultado de una reflexión consciente ni la simple consecuencia de una organización corporal, ni el resultado de un mecanismo localizado en el cerebro, ni el efecto procedente de afuera del espíritu, de algo extraño a su propia existencia, sino la operación más propia del individuo (en sociedad) que surge de la voluntad.

El instinto llega a fundirse con el núcleo más íntimo de su ser, este es el problema propio de la filosofía, la finalidad infinita de los organismos y la ausencia de su aparición.

“Dicho en otros términos; **el lenguaje cumple la función de apertura del mundo no porque será un espejo de la totalidad de los entes, sino porque debido a su estructura holista (es decir, a su carácter de totalidad simbólicamente articulada), permite que dicho mundo aparezca como un todo ordenado [...]**”¹²⁹

Desde esta perspectiva, el mundo de suyo no se encuentra “ordenado” en espera de recibir la designación de las palabras, si nos parece que en el mundo hay cierta coherencia entre las cosas que lo conforman es porque el lenguaje tiene esta característica “holista”. Esta afirmación tiene un considerable compromiso ontológico, ya que no se podría concebir incluso la existencia de las cosas *en sí*, (las formas, las ideas), de las cuales dependerían los entes, sin una injerencia del lenguaje. Cualquier tipo de experiencia también estaría mediada por él, pero aún más, el lenguaje no es el reflejo pasivo del mundo, sino que éste último está preñado de él, le es inherente.

« Vemos como se sigue filosofando del mismo modo como ha surgido el lenguaje, es decir, ilógicamente.

Ahora se añade el pathos de la verdad y de la veracidad. No tiene nada que ver con la lógica. Enuncia únicamente que no se ha incurrido en ninguna ilusión consciente. Ahora bien, en el lenguaje y la filosofía las ilusiones son, inicialmente, inconscientes y muy difíciles de reducir al

¹²⁸ Nietzsche Friedrich. *El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje*, pág.34

¹²⁹, *Ibidem*. pág. 178

plano de la conciencia. No obstante la yuxtaposición de diversas filosofías (o sistemas religiosos) erigidas con el mismo pathos dio lugar a un combate singular. En la confrontación de religiones hostiles cada una de ellas se ayudaba declarando falsas a las demás. Lo mismo sucedió con los sistemas.

Esto llevó al escepticismo a algunos: la verdad está en el pozo, suspiraban.

En Sócrates la verdad se posesiona de la lógica: señala la infinita dificultad de la denominación correcta »¹³⁰

Como ya lo mencionamos, para Nietzsche, la verdad no tiene que ver con el hallazgo de la esencia de las cosas, más bien tiene que ver con el instinto de sobrevivencia, y con su carácter retórico. Lo novedoso en la cita anterior es que la *verdad* es una especie de engaño inconsciente, pero que no es inocente, ya que, como lo dice, en la medida de que es susceptible de “emerger” en diferentes campos, las perspectivas desde donde surgen, se confrontan para poseerla. La argucia empleada será la descalificación, o mejor dicho la acusación grave de falsedad. Pero nos podríamos preguntar del por qué de tal disputa, - ¿qué se juega en la posesión de la verdad?

2.5 Algunos apuntes sobre los inicios de la retórica antigua

¿Qué pasó en la historia del pensamiento que se terminó por usar peyorativamente el término “retórica”? Para tener una idea, repasemos su historia, para ello nos auxiliaremos de los estudios llevados a cabo por Antonio López Eire, Roland Barthes en su *Prontuario de retórica*, así como el diccionario de retórica de Helena Beristáin.

Antonio López Eire en su artículo “Retórica y lenguaje”, afirma que la existencia de la retórica como disciplina práctica se debe a que quienes la inventaron se dieron cuenta que el lenguaje tiene como características: dinamismo, operatividad, actividad y pragmaticidad. Este tipo de análisis del lenguaje se distancia mucho del que pretende ver al lenguaje sólo como un sistema de signos y pasivo, dejando de lado otros elementos que están presentes en la puesta en práctica del lenguaje.

Podríamos cuestionarnos por qué con la pretensión de estudiar de manera objetiva el **lenguaje se tiene que hacer una especie de abstracción, o sólo poniendo atención en**

¹³⁰ *Ibidem*. pág. 67

los procesos de codificación y decodificación de mensajes emitidos y recibidos. Esta postura particular nos interesa para acercarnos a uno de los propósitos de este capítulo que es ver las relaciones entre la retórica con lo político, pero desde la perspectiva nietzscheana.

López Eire afirma que:

“Nadie habla por hablar. Nos comunicamos con el prójimo para influir sobre él, para tratar de imponer nuestros puntos de vista en él, para que él se forme de nosotros una determinada opinión o para realizar en nuestros semejantes una cualquiera de nuestros anhelos, aspiraciones y deseos, ya sean egoístas o moderadamente altruistas, innobles o filantrópicos”¹³¹

Desde este punto de vista serían los antiguos griegos los primeros en occidente en explicitar dicha fuerza del lenguaje. Podemos preguntarnos si sería factible distinguir dos modos de hablar de esta *fuerza*, uno como la influencia que tiene para realizar actos, y el otro como la fuerza interna del mismo lenguaje que tensa y ciñe lo que se dice, o también podemos pensar que se trata de la misma *fuerza*, y sólo difiere en su modo de manifestación. Y como ya lo habíamos mencionado, lo podemos designar con el nombre de “*lo retórico*”.

La definición de López Eire de retórica es la siguiente:

« La retórica es el arte de conocer y manejar debidamente la fuerza del lenguaje para persuadir a un oyente. Una retórica que no aspire a la persuasión de los oyentes es, desde Aristóteles, una contradicción en sí misma »¹³²

Para López Eire, el origen de la retórica es social y necesariamente implica relaciones entre individuos, el origen de lo llamado *verdad* para Nietzsche también, en este caso ayuda a evitar la fatal guerra de todos contra todos, ambas motivaciones son cercanas.

Podemos comparar el mito griego del origen de las leyes relatado por López Eire con la manera en la que Nietzsche explica el origen de la verdad por medio del lenguaje en *Sobre verdad y mentira* refiriéndose al *impulso a la verdad*:

“Hubo un tiempo en que sólo existían los dioses sobre la faz del planeta, porque todavía Zeus no había hecho surgir a los animales y al hombre del centro de la tierra mezclados de barro y fuego. Cuando lo hubo hecho, encargó seguidamente a los titanes Prometeo y Epimeteo que entre esos nuevos seres repartieran los atributos y facultades que a cada especie le correspondían. Los titanes sortearon los turnos de intervención en el reparto y le tocó el primero a Epimeteo (“Epimeteo” es un nombre parlante que significa “el nada previsor” , “el que piensa después de obrar”,

¹³¹ López Eire Antonio. “Retórica y lenguaje”, pág. 18

¹³² *Ibidem*. pág. 20

contrariamente a lo quiere decir “Prometeo”, a saber, “el previsor”, “el que piensa las cosas antes de hacerlas”).

Y-claro está- a Epimeteo se le fue la mano con los animales y así resulta que estos son más fuertes, más resistentes, más ágiles, más veloces que los humanos y en general más aptos para la supervivencia.

Cuando le correspondió el turno a Prometeo, al contemplar el desaguado que su hermano había cometido, trató de remediarlo robando para los hombres el fuego de los talleres de Hefesto, dios de las artes, y Atenea, diosa de la sabiduría. Y así se explica esa chispa divina que eleva al hombre a superior categoría y rango, por encima del animal.

Pero los hombres vivían aislados y eran devorados por las alimañas y cada vez que se juntaban para vivir juntos por amor a la sobrevivencia, surgía en ellos una fiera más temible, a saber: la disensión o discordia basada en las injusticias y los agravios, e instigados por ella se mataban los unos a los otros y los supervivientes abandonaban la vida la vida en sociedad para desperdigarse una vez más y volver a su antiguo aislamiento que les convertía en presa fácil de los feroces animales.

La situación de los hombres llegó a ser preocupante para Zeus, que, temiendo la extinción de la raza humana, les mandó a su mensajero Hermes provisto de dos dones que regalarles, a saber: el Respeto y la Justicia, raíces de lo ético y del Derecho, y muy encarecidamente aleccionado para que repartiera ambos dones por igual a todos los hombres sin excepción, con el fin de que quien los infringiera no se llamara a engaño al contemplar que el castigo de su infracción podría ser la pena de muerte”.¹³³

En Nietzsche:

“En un estado natural de las cosas, el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por la necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, 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.”¹³⁴

En el primer mito, el derecho y las leyes surgieron para la sobrevivencia de los seres humanos, pero la manera en la que ejercemos y llevamos a cabo dichos acuerdos es por medio del lenguaje. La retórica surgió como herramienta para debatir sobre los asuntos judiciales, buscando convencer para ejercer la fuerza de la ley que estaba en el derecho.

Ambos mitos, tanto el de Protágoras como el de Nietzsche, nos muestran que para no extinguirse, los humanos buscaron tanto las leyes, como la verdad, y es interesante observar que para ambos casos el lenguaje y su retórica son necesarios.

En ambos mitos, tenemos que el papel de la razón cumple con la función de actuar a modo de arma para la sobrevivencia humana, le es indispensable, pero al mismo tiempo siembra la discordia entre ellos. En el primer mito, la solución para evitar *la guerra de*

¹³³ *Ibidem.* pág. 40

¹³⁴ Nietzsche Friedrich. Op. cit., pág. 20

todos contra todos es el don del Derecho otorgado a los pobladores de la tierra. En el mito nietzscheano, la *verdad* emerge como un primer paso a la necesidad de establecer un consenso en la designación uniforme y válida del habla para todos. En los dos casos, aunque no se mencione explícitamente, el lenguaje forma parte indispensable. Si recordamos el contexto en el que se generaron los primeros indicios de lo que posteriormente llamaríamos Retórica, me refiero a las disputas jurídicas sobre el derecho sobre tierras y propiedades en la Antigua Grecia, para ello un uso particular de la lengua fue requerido.

Nos podemos preguntar cómo, una vez recibido el don del derecho y las nociones de respeto y justicia, se llevarían a cabo factualmente, si lo pensamos así, nos daremos cuenta de que el lenguaje, específicamente, la retórica, es necesaria para una organización política. Nietzsche tiene una cierta conciencia del *poder legislativo* del lenguaje y su relación con la verdad. En los dos casos, tanto el derecho como la verdad tienen como vehículo a la retórica. Nos podríamos preguntar, si la verdad pensada a partir de la perspectiva del primer mito es susceptible de alguna relación con la propiedad. ¿De qué tipo serían las relaciones que se guardan entre lo llamado verdad y el derecho?

Implícitamente, en los dos mitos se observa que las palabras tienen efectos performativos que afectan directamente las relaciones entre individuos, así como los diferentes usos que se pueden hacer de ellas.

Es posible que el « mal uso de la retórica » que la hace aparecer como artificiosa, peligrosa y acientífica, no sea más que una perspectiva que mantiene una especie de animadversión, rechazo y temor a las consecuencias perniciosas de las acciones, que toman forma en el lenguaje. Con lo anterior quiero decir que para Nietzsche, ese « mal uso de la retórica » no existiría en sí, se trataría más bien de las consecuencias perniciosas para un grupo, no es que en la esencia de la retórica esté el poder hacer buen o mal uso de ella, ella es necesaria para formar cualquier discurso o empleo de la lengua. Hay intereses conscientes en la formación y conformación de un discurso, así como usos que nos son desapercibidos, pero todos tienen la pretensión de persuadir, independientemente de que sean motivaciones egoístas o altruistas. ¿Por qué sería posible que se diera un mal uso de la retórica?, ¿no sería más bien que los efectos y las consecuencias son perjudiciales?, en este sentido, podríamos recordar lo que Nietzsche nos había dicho en *Sobre verdad y*

mentira..., se busca no ser engañado, ni sufrir los inconvenientes de la mentira, no se busca desinteresadamente la verdad, en este sentido, el mal uso de la retórica es una posibilidad, porque en el lenguaje no tiene de suyo un uso bueno ni con él que se pueda llegar a una descripción exacta, casi como con papel calca, de la realidad, y menos si ésta está constituida por relaciones, por ejemplo por valores, ambas posibilidades existen y atraviesan las relaciones socio-culturales. Se esencializa la retórica como “mala” por uno de sus varios efectos. Como nos lo dice López Eire, los usos de la retórica pueden derivar en bestialidades, como el uso que hizo de ella la Alemania Nazi, las consecuencias están dadas en todo momento, por eso se pretende justificar, y se busca con afán una manera de hablar “objetiva”, y sobre todo de explicar las relaciones entre individuos, pero ésta puede ser igual de “peligrosa” que la supuesta artificialidad de la retórica, en el sentido de disimular otros intereses.

Investigaciones sobre el origen de la retórica¹³⁵, (por ejemplo, los hechos por Helena Beristain, Barthes y López Eire), coinciden en que esta disciplina tuvo su origen en la Antigua Grecia, aproximadamente en el siglo V a.C., en medio de los debates y apelaciones ante autoridades judiciales, con el propósito de recuperar sus propiedades que les habían sido confiscadas por el gobierno de los Tiranos, los individuos se vieron en la necesidad de sofisticar su modo de dirigirse hacia las autoridades, así como otros tantos artilugios con la finalidad de convencer.

Barthes nos dice en su Prontuario de retórica que:

“Resulta curioso comprobar que el arte de la palabra está ligada originariamente a una reivindicación de la propiedad, como si el lenguaje, en cuanto objeto de una transformación, condición de una práctica, se hubiera determinado no a partir de una sutil mediación ideológica (como le ha sucedido a tantas formas de arte), sino a partir de la socialidad en su máximo grado de desnudez, afirmada en su brutalidad fundamental, la de la posesión de la tierra: se comenzó-entre nosotros- a reflexionar sobre el lenguaje para defender las posesiones”¹³⁶

Podríamos preguntarnos si la retórica en su origen como arte, es decir, en el ejercicio de defender la propiedad, por el interés de la posesión y por el reclamo de algo como propio, nos muestra una característica por excelencia del lenguaje, es decir, la posibilidad de apropiación y reapropiación del sentido que se figura a partir de él, poniendo en juego el

¹³⁵López Eire nos dice además que la etimología de la misma de la palabra “retórica” está relacionada con la política: “Así pues, ya desde sus mismos orígenes la retórica es, incluso etimológicamente, política. En efecto, en griego antiguo, *rhetoriké*, quiere decir “arte del rhetór”, y el rhetor es justamente el “orador público”, o sea, el orador político”

¹³⁶Barthes Roland. *La aventura semiológica*, pág. 90

estatuto ontológico de la realidad. Si aceptamos que el lenguaje es esencialmente retórico, no sólo lo es porque se muestra en tanto figuras o que funciona como figuración, también lo sería porque pretende persuadir o convencer¹³⁷, y podemos ir más allá y pensar también, que como dijimos hace un momento se podría observar una apropiación y reapropiación del sentido; y llegar a afirmar que también habría una búsqueda de propiedad en relación con los actos performativos del lenguaje. ¿Qué relaciones surgen de pensar los actos performativos del lenguaje con la apropiación del sentido?

Si esto es así, podemos pensar que desde sus orígenes, la retórica como disciplina o arte tiene una relación estrecha con la política y el derecho.

Barthes postula la hipótesis de que tal vez por el nuevo elemento de la “evidencia” como parte de la teoría del conocimiento del siglo XVI, la retórica sufre otro descrédito. De alguna manera, Nietzsche lo distingue en su curso de retórica, al afirmar que la Época moderna hace un uso peyorativo de aquella, y tiene un modo burdo empírico de referirse a las cosas.

“Este descrédito es generado por la promoción de un valor nuevo, la evidencia (de los hechos, las ideas, los sentimientos) que se basta a sí misma prescindiendo del lenguaje (o creyendo prescindir), o que por lo menos, pretende no servirse ya de él más, que como de un instrumento, de una mediación, de una expresión. Esta “evidencia” toma, a partir del siglo XVI, tres direcciones: una evidencia personal (en el protestantismo), una evidencia racional (en el cartesianismo), una evidencia sensible (en el empirismo). La retórica si se la tolera, (en la enseñanza jesuítica) no es ya una lógica, sino solamente un color, un ornamento, que se vigila muy de cerca en nombre de lo “natural”.¹³⁸

Aquí se podría inscribir la crítica que hace Nietzsche a la creencia en el mundo externo y al “burdo empirismo”. La evidencia, como nos lo dice Barthes, tiene el efecto de justificar las exigencias para llegar a la verdad, posiblemente a la evidencia le seguirá la comprobación, y con ellos la verosimilitud se restringirá al campo de lo hablado, del discurso “sin fundamento”, y será tomado como solamente generalidades basadas en el sentido común adaptadas al público.

Ahora bien, ¿por qué sería rescatable la crítica de Nietzsche a la verdad? No es una cuestión epistemológica, ni ontológica, más bien se trata de la posibilidad de apertura hacia una *pluralidad de la razón*, donde se haga visible la dificultad de hablar de *la*

¹³⁷ La discusión sobre la diferencia entre persuasión y convicción, como nos lo dice Perelman es su *Tratado de la argumentación*, resalta el énfasis que la persuasión hace en la acción y en la particularidad del receptor, mientras el convencimiento se apega más a una aceptación racional general, sabemos que esta distinción no es tajante, es sólo distinguir, mas no separar.

¹³⁸ *Ibidem*, pág. 114

Verdad, y donde otros aspectos se conformen como hilos conductores o aspectos constructores del discurso válido. Si ponemos atención en los efectos que tiene un “discurso verdadero”, se aprecia que la búsqueda de *la verdad*, muchas veces lo que se esconde en ella son intereses de otro tipo.

En la introducción del *Tratado de la argumentación* de Perelman se puede ver que el interés por la verdad no es excluida del campo de la moral y por qué no decirlo, del político. Que las afirmaciones se tengan que ceñir a un método o a un grupo de demás afirmaciones o que tengan que cumplir ciertas medidas para estar en el *campo de la verdad*, para que pueda decirse de ellas que “están bien” no es mera epistemología. Nos lo dice “Se debe ceder” a algo que cumplió con las reglas para poder ser llamado verdadero. Cuando hablamos de la verdad es aún más problemático, porque esta noción ya hubo pasado por un proceso de naturalización que ya la posesionó como el eje fundamental de la realidad, para una perspectiva.

En este sentido es que la pregunta de Nietzsche “¿De dónde proviene en el mundo entero en esta constelación, el impulso hacia la verdad?”¹³⁹, es importante.

Tal vez incluso antes de una teoría sobre la verdad, este aspecto de impulso, es digno de examinar con mayor detenimiento. En vez de plantear una teoría de la verdad, con los presupuestos de qué es bueno y deseable, otros parámetros como lo *conveniente*, la reinterpretan, y ya no se espera el encuentro de su origen, sino más bien sus consecuencias y sus formas de operar, tomando en cuenta su relación con el lenguaje, por ejemplo. “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”¹⁴⁰.

La *verdad* se define en un movimiento moral del individuo en una comunidad, al verse en la disyuntiva de utilizar correctamente las designaciones establecidas, para no salir del ámbito de la verdad. El acto racional frente a eso, radicaría en el escoger qué tipo de consecuencias se busca o desean.

Esta manera de relacionarse con la verdad posibilita ver las cosas con otro asombro, la exactitud y demás propiedades que pretendemos conocer del mundo, ya no son objetivos, más bien son características infundidas por la mirada humana.

¹³⁹Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Pág. 21

¹⁴⁰*Ibidem*.

2.5 Retórica crítica

Con todo lo dicho hasta ahora, se puede ver que el papel de la retórica tiene un nuevo valor, se abre hacia una dimensión que posibilita una meta lectura, pero no desde “un afuera” del discurso, ni teniendo como referencia la concepción plana de lector. Se trataría más bien de un tipo de lectura “infra” que remueve los sedimentos del sentido común y en este caso, de una tradición filosófica. Esto es posible, ya que, como lo identificó Nietzsche, en *El libro del filósofo, seguido de retórica y lenguaje*:

“En la media en que no hay diferencia entre las palabras propiamente dichas y los tropos, tampoco hay entre el discurso normal y lo que se llaman figuras retóricas”.¹⁴¹

En la mencionada obra también sostiene que Platón distingue dos clases de discursos: los que encierran la verdad y los que mienten, pero estos reemplazaron a los mitos. Para Nietzsche, la retórica no es propia de los discursos que engañan, ya que ella se encuentra presente en todo intento de producción discursiva.

Es aquí donde encontramos una conexión con su concepto de verdad y del lenguaje.

« [...] La verdad desinteresada no existe, porque es imposible suprimir todo tipo de fe, queda al menos la fe en la lógica o en la vida. [...] Los discursos (dónde está la verdad) están enganchados en una fe en la idea o en la vida.”¹⁴²

La verdad concebida desde su “origen” no puede carecer de intereses de diversos tipos. Ya sea que se trate de una verdad epistemológica o vitalista, ya implica un tipo de afirmación de fuerzas revestidas por un tipo específico de valoración.

“Todos los instintos van unidos al placer y al displacer, no puede haber un instinto de verdad, es decir, una verdad totalmente carente de consecuencias, pura, sin emoción, pues entonces desaparecerá el placer y el displacer y no existe ningún instinto que, en su satisfacción no presenta un placer”.¹⁴³

Preguntarse si “¿El lenguaje tiene un poder legislativo?, o si “¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”, no es sólo preguntarse por el ser del lenguaje, significa ahondar en su dimensión performativa, y observar las relaciones presupuestas,

¹⁴¹ Nietzsche Friedrich. Op.cit., pág. 142

¹⁴² Nietzsche Friedrich. Op.cit., pág. 103

¹⁴³ *Ibidem*. pág. 106

donde la verdad también cumplía con una función dada, por eso una de las consecuencias de este tipo de preguntas es que trastoca la noción de verdad.

Ahora, “el mal uso” de las designaciones convenidas en el tratado de paz, del que habla Nietzsche en *Sobre verdad y mentira*, es precisamente el reclamo de los modernos que hacen a la retórica, pero con la diferencia de que para Nietzsche dicho mal uso no es más que un modo posible del lenguaje, que no le es propio, pero que es posible. No se trata de que este modo le sea propio a la retórica, sino que en tanto que “uso” no tiene en sí mismo una teleología determinada y depende de otros aspectos. También está la posibilidad de hacer un buen uso de ella. Pero retomar lo retórico no se queda ahí, como ya lo habíamos mencionado en nuestro primer capítulo, lo retórico alcanzaría, lo que en su artículo *La retórica o el privilegio de la palabra* Martínez de la Escalera llama la ruptura de la garantía ontológica entre lenguaje y realidad.¹⁴⁴

Es en este sentido que compartimos el punto de vista de esta autora, de que, un repensar críticamente la retórica nos lleva a la posibilidad de sostener *la diferencia* en la filosofía occidental como contrapeso en las relaciones jerárquicas que homogenizan las relaciones entre individuos. En vez de que una razón trascendental o consciente descubra o imponga sus relaciones con el mundo, se da un nuevo enfoque basado en la “lo retórico” del lenguaje-pensamiento, donde pese a las mediaciones que se puedan establecer, al mismo tiempo se ponen en primer plano los aspectos diferentes, que nos llevan al planteamiento de otras perspectivas válidas y posibles.

¹⁴⁴ Véase pág. 44.

CONCLUSIONES

1. Relaciones entre genealogía y crítica en torno a la *verdad*

En el primer capítulo de esta tesis se revisó la genealogía y el modo genealógico de preguntar por la *verdad* que Nietzsche elaboró en su texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En tanto que manera de problematizar la genealogía cuestiona inicialmente el valor de la verdad, para después analizar los efectos que se derivan de ella en diferentes esferas sobre todo en la moral, recorriendo el despliegue histórico-crítico de las relaciones que se entablan a su alrededor.

Nietzsche plantea la importancia de reparar en la genealogía de “simples” nociones que intervienen en nuestras prácticas individuales y colectivas como –el comer, la forma de vestir, las relaciones sociales-. Estas nociones pueden, por ejemplo, ser definidas en función de su utilidad, es decir a partir de una lógica medios-fines, pero ésta estrictamente no nos habla de su esencia. En todo caso, lo útil que podría resultar una noción tendría que ver con otro tipo de relaciones o fuerzas externas a ella, que condicionan su uso teniendo en mira un fin determinado que no necesariamente es evidente.

Uno de los efectos de *verdad* en el ámbito moral es el proceso de *naturalización* de una noción. A partir de algunas reflexiones de Nietzsche podemos sugerir algunas circunstancias que posibilitan tal proceso.

La primera es que una vez establecido lo que será verdad y mentira, el uso de tales designaciones tendrá que ver con las consecuencias benéficas o perjudiciales que conllevan, las relaciones entabladas después de un uso prolongado se consideran firmes. Con el paso del tiempo, las designaciones aceptadas se sedimentan, y surgen mecanismos de fijación y que inculcan dichos usos. La verdad consistiría en utilizar las metáforas usuales, Nietzsche nos dice que la verdad se podría considerar:

”[...] 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 [...]”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 28.

El ser humano, después de haber establecido ciertas relaciones por medio de la creación de metáforas –*metaforización*- se habitúa a ellas:

“La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí necesaria; pero cuando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuera la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; [...] Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora”.¹⁴⁶

La segunda circunstancia sería que, precisamente al surgir las verdades en una sociedad o pueblo, éstas se transmiten de generación en generación, llegando al punto que somos herederos de los principios sedimentados, somos herederos de las “verdades”. De tal manera, que se genera la sensación de obediencia a una interpretación que se ha olvidado que lo es, ésta adquiere el estatuto de naturaleza ancestral por un origen remoto que más bien se debe al olvido de las circunstancias en las se forjó. Adoptamos prácticas de un pasado disciplinario proveniente de la tradición.

Nos podríamos preguntar si la naturalización da lugar a afirmaciones aberrantes como “sólo una relación entre hombre y mujer es natural”.

En *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, Nietzsche nos previene sobre este efecto de la verdad: “el saber que esta primera naturaleza fue una vez segunda naturaleza y que toda segunda naturaleza, cuando triunfa, se convierte, a su vez, en primera naturaleza”.

En el mismo texto, se anuncia una disposición para estar alerta ante la *naturalización*, esto sería “Darse *a posteriori* un pasado del que se querría proceder, en contraposición a aquel del que realmente se procede-”¹⁴⁷.

Darse un pasado a posteriori tiene que ver con replantearse las interpretaciones dadas, y hacer un nuevo ejercicio de interpretación, con todo lo que esto implicaría, para esto nos podemos apoyar en la genealogía y la crítica.

Si las definiciones se producen siempre desde una perspectiva interpretativa, la problematización y el cuestionamiento de dicha perspectiva posibilitaría un proceso de

¹⁴⁶ *Ibidem*. p. 32

¹⁴⁷ Nietzsche F. *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, p. 66.

desnaturalización del sentido. Lo anterior podría considerarse como un primer paso para iniciar un proceso de *desnaturalización* de las prácticas y los cambios de hábito, teniendo presente que la primera naturaleza fue alguna vez una segunda naturaleza, y que para tal metamorfosis tuvo que ser necesaria una confrontación entre ellas.

En el parágrafo 12 del tratado segundo de la *Genealogía de la moral*:

“, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *totocoelo* (totalmente) separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en lo que, por necesidad, el <sentido> anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados.”¹⁴⁸

La manera en la que Nietzsche habla de “algo existente” se puede aplicar a los conceptos, a las nociones y a los efectos de los usos del lenguaje. En este sentido, podemos pensar en la posibilidad de la interpretación constante de estos, la genealogía nos ayudaría a vislumbrar hacia *cuáles direcciones* y con *qué propósitos* se constituyen, para tener presentes los ejercicios de apropiación y reapropiación que forman parte de la historia de una noción. También podríamos preguntarnos ¿por qué la genealogía nos dejaría ver los caminos de la reinterpretación, en el sentido del subyugar y enseñorearse? Cuando Nietzsche habla de ella en términos de *subyugar* y *enseñorearse*, ¿se debe a una cuestión “meramente” estilística, o esta manera de decirlo, de usar dichas palabras nos sugeriría que en esta interpretación constante subyace una especie de lucha o relaciones de poder? Podemos entender enseñorearse como la acción de apropiarse del sentido que se genera a partir de una interpretación, y el resultado de esto es que otra interpretación se somete, o en otros términos pierde su poder de dar sentido.

Como vimos en el capítulo primero, de acuerdo con Foucault la genealogía y la crítica son empresas que se dan en conjunto. El proceso de *desnaturalización* posibilitado por la genealogía es desde la mirada crítica una actitud de “no dejarse gobernar de cierta manera”. Preguntarse por los efectos de verdad y por cómo se configura ésta es en cierto sentido interrogar a la verdad, pero no como un reclamo de no ser lo que esperábamos

¹⁴⁸ Nietzsche Friedrich. *Op.cit.*, pág. 100

que fuera, sino con miras a replantear los modos de dirigir el actuar que la tradición ordena mediante ciertos usos naturalizados de las nociones.

En el aforismo 5 de *El Viajero y su sombra*, tenemos que:

“USO DEL LENGUAJE Y REALIDAD. Hay un fingido menosprecio de todas las cosas que, de hecho, los hombres toman más en serio, *de todas las cosas más inmediatas*. Por ejemplo, se dice “sólo se come para vivir”, - una desvergonzada mentira, como aquella que habla de la procreación como del auténtico propósito de toda voluptuosidad. A la inversa, la alta consideración de las “cosas más importantes” casi nunca es del todo sincera: en estos terrenos, por cierto los sacerdotes y los metafísicos nos han acostumbrado por completo a un *uso del lenguaje* fingidamente exagerado, aunque no han conseguido persuadir al sentimiento, que a estas cosas más importantes no las toma más en serio que a aquella menospreciadas cosas más inmediatas. - **Esta doble hipocresía tiene de todos modos una desgraciada consecuencia, que a las cosas más inmediatas, por ejemplo la comida, la vivienda, los vestidos y las relaciones, no las hacemos objeto de permanente, imparcial y general reflexión y modificación, sino que, como eso se considera degradante, alejamos de ellas nuestra seriedad intelectual y artística; de manera que en este punto la costumbre y la frivolidad triunfan fácilmente sobre los desprevenidos, y en especial sobre la juventud inexperta: en tanto que, por otra parte, nuestras continuas infracciones de las más elementales leyes del cuerpo y del espíritu nos llevan a todos, jóvenes y viejos, a una vergonzosa dependencia y esclavitud,** -me refiero a esa dependencia superflua en el fondo, de médicos maestros y especialistas del alma, cuya presión todavía continúa gravitando sobre toda la sociedad”¹⁴⁹

Cuando una cierta interpretación se ha enseñoreado dentro de una sociedad, a partir de ella se dice qué es aquello sobre lo cual es importante reflexionar, regulando así el pensamiento y las prácticas. Como ejemplo de esta manera de operar de las interpretaciones, Nietzsche enfoca su análisis en perspectivas dominantes que promueven un menosprecio fingido de “todas las cosas más inmediatas”, es decir, las relaciones que tienen que ver con nuestros hábitos y prácticas que giran en torno al cuerpo, y que precisamente por esa razón las consideran dignas de menosprecio.

Algunas preguntas se desprenden de la problemática que plantea Nietzsche como por ejemplo: ¿Quién decide -y por cuáles medios- aquello sobre lo cual es importante reflexionar?, ¿Cuáles serían, según Nietzsche, las infracciones de las leyes del cuerpo?, ¿Qué procedimientos intervienen para que se relegue algo que nos es propio, (en teoría), como lo es el cuerpo a instituciones, instancias reguladoras e investidas de autoridad)? y ¿Cómo sucumbimos a tal dependencia?

¹⁴⁹Nietzsche Friedrich. *El viajero y su sombra*, pág. 210

De esta suerte, se pronostican algunas consecuencias de despreciar esas cosas inmediatas como por ejemplo que las infracciones del cuerpo nos lleven a la esclavitud y transgredir el cuerpo en aras de “lo importante” y por la inercia de la costumbre.

El menosprecio de las cosas inmediatas da paso a afirmaciones del tipo: “la procreación de los hijos como designio propio de la voluptuosidad”, es decir reducir la voluptuosidad a la procreación. Aquí hay una reducción de sentido, ¿qué hay detrás de esta afirmación? ¿Qué se controla con acciones de este tipo de los usos del lenguaje? Minimizar estas cuestiones, nos lleva a una dependencia y a una subordinación a “lo natural”, en aspectos que aparentan no ser importantes, como la relación que tenemos con nuestro cuerpo, la comida, y demás ejemplos que plantea Nietzsche. En la designación de la procreación como la finalidad de la voluptuosidad, se somete o controla una práctica, pero dicha finalidad aparenta ser genuina y con buenas razones para ser verdadera; pero si se analiza más de cerca se verá que la procreación, tiene implícita la gestación, y ésta es *una* de las *consecuencias* del acto de la voluptuosidad; se utiliza uno de los efectos de la práctica para postularla como finalidad, y con base en ello, pretende decirnos bajo qué circunstancias puede ser practicada, excluyendo otras razones. La mirada crítica y genealógica juntas se confrontarían con la servidumbre y dependencia de la que Nietzsche habla en el aforismo 5 de *El viajero y su sombra*.

Para una posible independencia e insubordinación sería conveniente posar nuestra atención ahí donde las cosas aparentan ser claras, donde las relaciones aparentan ser naturales, llevar las preguntas a lugares donde usualmente no se dan, pero lo que sería más importante es hacerlo con una cierta finura y agudeza, haciendo preguntas nuevas, removiendo los asentamientos, planteando preguntas genealógicas. ¿Cuáles serían los efectos y consecuencias de mantener un tipo de subordinación a lo llamado “normal”, o esclavitud a la costumbre de la que nos habla Nietzsche en esta parte de *El viajero y su sombra*? Y ¿Cómo gestar un proceso de insubordinación a lo llamado “natural”?

2. ¿Cómo se problematiza la verdad desde la retórica nietzscheana?

Hay dos sentidos. El primero sería a partir de lo que en la primera parte de este trabajo llamamos proceso de *metaforización* y que se encuentra planteado en el texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; y que se desarrollará también en las notas

nietzscheanas de los cursos sobre Retórica. A partir del proceso de *metaforización* se problematizan las relaciones entre el discurso y la realidad.

Como vimos, la *metaforización* es el modo en que se producen las relaciones entre lo humano y aquello que lo rodea. Nietzsche nos dice que a partir de nuestra sensibilidad estimulada se despliega todo un proceso creativo metafórico hasta llegar a la palabra, y ésta no es la expresión exacta de la esencia de la cosa que afectó nuestros sentidos. En *Curso de retórica*, Nietzsche ahondará más en dicho proceso, pero refiriéndose a él como el carácter “retórico” del lenguaje. Según Nietzsche, tomamos un aspecto o rasgo que nos impresiona de la cosa con la que entramos en relación, con la palabra designamos ese rasgo que nos impresionó y estamos transmitiendo una aprehensión subjetiva, eso es lo que transmitimos, y no la esencia de la cosa: “[el lenguaje]. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces”.¹⁵⁰

Cuando Nietzsche habla de “lo pithanon” o poder de persuasión se refiere a cómo nos situamos o estamos ante la cosa, es decir no aprendemos su esencia, sólo decimos cómo nos relacionamos con ella.

En este sentido, la *metaforización* cuestiona la fijación de las designaciones y los sentidos de lo que se entenderá por *verdad* en una sociedad para evitar la guerra de todos contra todos.

El segundo sentido se ubica después de la fijación de lo que se entenderá por *verdad*. Al evitarse la disputa en una sociedad, todos sus integrantes en primera instancia tienen garantizada la sobrevivencia. El miedo de ser expulsado de la comunidad y de perder los beneficios de “vivir en la verdad” despierta una inclinación moral por la verdad: *el impulso a la verdad*.

Nietzsche sostiene que se genera en nosotros una inclinación hacia la verdad, pero no porque en nosotros exista una capacidad natural de captar la esencia de las cosas, más bien la inclinación es posible por los efectos benéficos que dicha noción genera en nosotros. Esto nos dice dos cosas: en primer lugar contempla que en la relación que se entabla entre la verdad y los individuos surgen efectos de diferente índole, como el influir en sus acciones mediante el “movimiento moral hacia lo llamado verdad”, que ya

¹⁵⁰ Nietzsche F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 26

Nietzsche había identificado. Y en segundo, que ese movimiento moral hacia la verdad es despertado por “lo pithanon”, o el modo que se está frente a la cosa. Este elemento del lenguaje es una clave para comprender la fuerza existente en la lengua que se conjuga con la sensibilidad. La verdad se genera a partir de esta característica del lenguaje, y no a partir de la adecuación entre el pensamiento y la realidad. Partiendo de la fuerza creadora del lenguaje, se ve que el discurso produce eso a lo que dice referirse.

Cuando se habla no se busca decir la verdad, no decimos cómo son las cosas, describimos las relaciones que tenemos con ellas.

3. Apuntes iniciales sobre relaciones entre la verdad y poder

A modo de conclusión, deseamos sostener que las reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, la retórica y su planteamiento de lo que entiende por *verdad*, proporcionan puntos de análisis para repensar la problemática del poder. Específicamente pensar las relaciones entre éste y la retórica y la *verdad*.

Michel Foucault propone una nueva manera de replantear los términos en los que se ha pensado el poder, la cual se distancia del poder concebido como la fuerza que ejerce el Estado sobre la sociedad, y como un sistema opresor entre grupos, es decir no lo pensará como una fuerza aplicable. En *Historia de la sexualidad I*, Foucault nos dice:

“Por poder no quiero decir “el Poder”, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado”[...] Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero.”¹⁵¹

La retórica entendida sólo como el arte de la pura persuasión se relacionaría con lo político, pero éste entendido como el poder centralizado o el “poder con mayúsculas”.¹⁵²

¹⁵¹ Foucault Michel. *Historia de la sexualidad I*, p. 112

¹⁵² Castoriadis dice sobre el poder que:

“Lo político es lo que concierne al poder en una sociedad. Siempre ha habido y siempre habrá poder -poder en el sentido de *decisiones colectivas* que toman un carácter obligatorio, sancionándose de una u otra manera el hecho de que no se respeten, como es el caso de «¡No matarás!»-. [...]

Se tomarán, por supuesto, decisiones colectivas. Estas decisiones se impondrán a todo el mundo, lo que no quiere decir que deba haber *un Estado*, pero sí que deberá existir *un poder*. Pero este poder *siempre ha existido* -tanto en la tribu primitiva, en la tribu de la que habla Pierre Clastres, en las planicies de Birmania, en China, de eso habla Confucio, etc.-. ¿Y de qué se trata? Se trata de la discusión sobre, cuáles son los mejores medios para *administrar* un poder *existente*. Son los consejos dirigidos a los gobernantes -el buen

La noción de poder que deseamos analizar en este trabajo es la que Foucault esboza en su texto “El sujeto y el poder”, él nos dice acerca del poder:

“En lo que concierne a este poder, en primera instancia es necesario distinguir aquel que se ejerce sobre las cosas y da a su vez la habilidad de modificar, usar, consumir, y destruirlas- un poder que procede de aptitudes directamente inherentes al cuerpo o “apoyadas” en instrumentos externos. Diría aquí que hay una cuestión de “capacidad”. Por otro lado lo que caracteriza al poder que estamos analizando es que este pone en juego las relaciones entre los individuos (o grupos). Para no engañarnos a nosotros mismos, si hablamos de las estructuras o mecanismos del poder, es sólo en tanto que suponemos que ciertas personas ejercen el poder sobre otros. El término “poder” designa los relacionamientos entre “compañeros” (y con esto no estoy pensando el juego de sumacero, sino simplemente y por el momento permaneciendo en términos generales, en un entramado de acciones que inducen a otras acciones y que se concatenan entre sí).”¹⁵³

El poder se trata de ese modo de actuar que modifica a otras acciones, que no sólo persuade, y que sólo existe cuando es puesto en acción.

Ahora bien, Nietzsche entiende por “lo pithanon” [poder de persuasión] la forma en la que estamos ante las cosas, el cómo se da el punto de encuentro de nuestra sensibilidad y aquello otro frente al que se está. Esta idea pone en cuestión la posibilidad de que se llegue a captar la esencia de las cosas, ya sea por los sentidos o por el intelecto; con las palabras se expresa el estímulo percibido de un rasgo que nos afecta de la cosa que está frente a nosotros. Las consecuencias de sostener esta noción, es que se desata el nudo de la referencia, o en términos de Martínez de la Escalera, se deshace el “mito de la correspondencia entre signo y la referencia”.

emperador es aquel del cual se habla lo menos posible, como se dice en el *Tao Te Ching*-. Eso es lo político; [...]”¹⁵²

El poder explicado en tanto “decisiones colectivas” nos recuerda como en la Antigua Grecia éstas estuvieron directamente relacionadas con la producción de discursos y la retórica. Ésta surge entre las decisiones tomadas por una colectividad privilegiada, el éxito o el fracaso de un político u orador frente a su público estaba dictaminado por el uso efectivo que le diera a su producción retórica. La retórica configurarían la relación de lo político como el poder que se tiene para inducir sobre la acción ejerciéndola en una sociedad, se busca persuadir a ésta última. En cambio, para Foucault el poder no sería una fuerza externa aplicable o aplicada a una relación, sino el modo en la que ésta se configura.

Siguiendo la interpretación de Cassirer, los sofistas eran los que se encargaban profesionalmente de la retórica en la Antigua Grecia. Ellos no buscaban saber la verdad, sino estudiar y enseñar cómo a partir del discurso se induce en las acciones y cómo se influye en las opiniones.

En este sentido se podría decir que lo que enseñaban estos maestros era la técnica mediante la cual se puede ejercer el poder de persuadir, sobre todo en un ámbito político en las decisiones colectivas. Llamamos aquí a “lo político” como el poder del discurso que busca como efecto inducir en las acciones y decisiones individuales o colectivas.

¹⁵³ Foucault Michel. Op. cit., pág 13

“No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el pithanon [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa.”¹⁵⁴

La falta de garantía ontológica entre la esencia, la cosa y la palabra, no impide transmitir esta manera en la que somos afectados, esto nos posibilita preguntarnos qué implicaciones tendría pensar la manera de estar frente a algo como el tener una postura, en tanto posición -situación- y actitud -disposición- frente a las cosas, ya que no nos vincula necesariamente la correspondencia.

Regresando a la cuestión del poder, éste:

“Es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; él incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, el constriñe o prohíbe absolutamente; es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.”¹⁵⁵

La relación que se puede construir entre esta manera de ver al poder y lo retórico, es que conducir el actuar no tiene una base ontológica. Al dejarnos dirigir por este actuar, se obedece a una manera más de estar ante las cosas, se actúa de acuerdo a una coerción de nuestra postura ante las cosas.

La sintonía entre verdad y este modo de conducir las acciones adquiere forma si se piensa como una forma de gobierno, para Foucault, “el ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles. Básicamente el poder es más una cuestión de gobierno¹⁵⁶ que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro”.¹⁵⁷

La verdad se dibuja como un modo de conducir nuestro actuar. En primer lugar, como vimos en uno de nuestros apartados en el que trabajamos *el impulso a la verdad*, la verdad no se gesta según la esencia de las cosas, sino por o otras razones. La verdad no se descubre y tampoco se aplica a las relaciones que entablamos con lo que esta ante nosotros, y tampoco consiste en que se cumplan las circunstancias para que algo adquiriera el estatus de verdadero.

¹⁵⁴ Nietzsche F. *Escritos sobre retórica*. P. 91

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 17

¹⁵⁶ Como añade después Foucault, gobierno entendido como “designaba la forma en que la conducta de los individuos o de los grupos debería ser dirigida, gobernar es estructurar el posible campo de acción de los otros.

¹⁵⁷ *Idem*.

Tener algo como verdad habla de un modo de conducir el actuar– institucionalizado, articulado, que tiene mecanismos ya consolidados con base en el tiempo- hablar de verdad es hablar de una manera de estar frente a algo, que no es en sí misma una relación privilegiada, se puede autonombrar como una relación con privilegios, y así, de algún modo nos dirige, influye en nosotros.

Otra pregunta sería si el lenguaje concretamente, el discurso conduce nuestro actuar. En este sentido, ya no sólo se busca la verdad, o decirla, sino estructurar ciertas condiciones para dirigir la acción.

Foucault plantea que el poder no puede tratarse solamente como una facultad que se tenga sobre algo, en este sentido que sea cuantitativo, ni tampoco como una fuerza consciente que se aplique, sino como algo que está constituyendo las relaciones entre los individuos. Nos podemos preguntar el cómo es qué se da y manifiesta este tipo de poder. ¿Se trata de un postulado meramente teórico que no evidencia nada de la realidad?, o por el contrario nos permite indagar ahí donde la apariencia se refuerza por la idea del sentido común.

Como nos hace mención Barthes en *Prontuario de retórica antigua*, en la Antigua Grecia, cuando un orador exponía un discurso frente al senado u cualquier otra multitud, evidentemente se buscaba convencer, no demostrar, en este sentido no se buscaba llegar a la verdad por medio de la “evidencia”. Pero después de muchos años, agregar a un discurso el estar en el terreno de la verdad, o que lo que se dice es verdad, lo hace poseer un elemento contundente para lograr la persuasión.

Nietzsche no sólo desplazó la verdad al terreno de la retórica, también al de lo político al concebir cómo la verdad se había generado en las circunstancias de evitar la terrible “guerra de todos contra todos”. Al concebir la verdad entorno a las condiciones de posibilidad políticas en las que emergió mediante su mito sobre la verdad, también hace preguntarnos por sus efectos en las relaciones que establecemos con los otros.

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler nos dice que desde su perspectiva, Nietzsche plantea otra dimensión de la problemática del poder a partir de la crítica a la metafísica mediante la reformulación de la idea del papel del lenguaje y la consideración de las

condiciones discursivas en la construcción de la noción de sujeto: “[...] Nietzsche nos ofrece percepciones políticas sobre la formación de la psique y el problema de la sujeción, entendida ésta, paradójicamente, no sólo como la subordinación del sujeto a la norma, sino como la constitución del sujeto precisamente a través de la subordinación”¹⁵⁸

En este trabajo vislumbramos una nueva vía o nueva perspectiva a desarrollar posibilitada por J. Butler, la cual nos dice que las reflexiones de Nietzsche permiten una crítica a entidades dadas como incuestionables como es el caso del sujeto.

“El modelo habitual para entender este proceso es el siguiente: el poder nos es impuesto y, debilitado por su fuerza, acabamos aceptando o interiorizando sus condiciones. Lo que esta descripción omite, sin embargo, es que el “nosotros” que acepta esas condiciones depende de manera esencial de ellas para nuestra existencia. ¿No existen condiciones discursivas para la articulación de ningún nosotros?. El sometimiento consiste precisamente en esta dependencia fundamental ante un discurso que no hemos elegido pero que, paradójicamente, inicia y sustenta nuestra potencia”¹⁵⁹

Siguiendo esta tesis, tanto el “nosotros” en tanto forma general de hablar de la condición humana, como el “ser humano”, “el hombre”, “el sujeto histórico”, etc; todos estos modos de hablar de las relaciones que nos constituyen, están atravesadas por discursos, y específicamente constituidos en y desde un lenguaje.

No sólo los discursos conforman una perspectiva sobre lo humano, en el lenguaje mismo se encuentran ciertas determinaciones que forman una proyección de lo que se piensa como real. Más adelante, y en este sentido Butler coincidiría con Nietzsche en que aunque no nos demos cuenta, la gramática como tal da la dirección de una categoría, que por el olvido de su génesis, consideramos totalmente objetiva, haciendo abstracción de cómo las palabras dependen de una gramática.

En las palabras de esta autora,

“El sujeto” es presentado a menudo como si fuese intercambiable con “la persona” o “el individuo”. Sin embargo, la genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (el sujeto emerge simultáneamente como “lugar”) y adquieren inteligibilidad sólo en tanto que están, por así decir, previamente establecidos en el lenguaje. El sujeto ofrece la oportunidad

¹⁵⁸ Butler Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Pág 38

¹⁵⁹ *Ibidem*. Pág 12

lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y su potencia.”¹⁶⁰

Como en algún momento lo pensó Foucault, el poder no es un “privilegio”, sino más bien se trata de un ejercicio, sí es poseído, pero no de manera pasiva, sino en tanto su ejercicio de acciones que tiene efectos en el mismo sujeto que lo ejerce. ¿Cómo se realiza este ejercicio?

Provisionalmente se abren dos nuevas preguntas más: ¿Lo retórico del lenguaje está emparentado con la conformación del sujeto en tensión con la colectividad, y con la toma de decisiones? Teniendo presentes todas las complejidades que conlleva pensar la formación de la subjetividad, ¿cómo se esboza el cuerpo entre las fronteras de la subjetividad y su condición, cómo se dibuja entre los contornos de una identidad y sus circunstancias?

¹⁶⁰ *Ibidem.* Pág 22

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA Y REFERENCIA

- AUSTIN J.L. *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1971.
- BARTHES, R. *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 2009.
- BERISTÁIN H. *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2008.
- BUTLER J. "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault" en <http://www.brumaria.net/textos/Brumaria7/01judithbutler.htm>
- BUTLER J. *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001.
- CASSIRER, E. *Antropología filosófica*, México, FCE, 1977.
- CASTORIADIS, C. "Lo político y la política" en Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS. Madrid, Trotta, 2007, pp. 32-40.
- DELEUZE G. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- DE MAN P. *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Barcelona, Lumen, 1990.
- FERRATER MORA J. *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1990.
- FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- FOUCAULT, M. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquest, 2002.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1997.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I*, México, SIGLO XXI, 2007.
- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. México, SIGLO XXI, 2008.
- FOUCAULT, M. "Crítica y Aufklärung ¿Qué es la crítica?" en Revista de filosofía-ULA, 8, 1995.
- FOUCAULT, M. "El sujeto y el poder". (Tr. Santiago Carassale y Angélica Vitale).
- LAFONT, C., *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

LINDIG CISNEROS E. *Ensayos para la historia de una filosofía de la palabra*. México. 2006. Presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México para obtener el grado de Doctora en Filosofía.

LOCKE, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa, 1999.

LÓPEZ EIRE A. “Retórica y lenguaje” en *El abismo del lenguaje*, México, UNAM, 2002

MALDONADO RODRIGUERA R. “Filosofía de la metáfora y filosofía metafórica en Nietzsche” en *Colmena*, núm. 45, 2005; UAEM.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA A. “Friedrich Nietzsche: la promesa de una herencia” en *Acta Poética*, núm. 21, 2000; UNAM-IIFL, México, 2001. p. 317-327.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA A. “La retórica o el privilegio de la palabra. (Consideraciones sobre filosofía y retórica).” en *Filosofía, retórica e interpretación*. México, 2000. p. 31-57.

NIETZSCHE, F. *La Gaya Ciencia*, Barcelona, Olañeta Editor, 2003.

NIETZSCHE, F. *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1998

NIETZSCHE, F., *El libro del filósofo, seguido de Retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus, 1974.

NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, EDAF, 2000,

NIETZSCHE, F. *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.

NIETZSCHE, F. *Aurora*, Madrid, Edaf, 2001.

NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*, México, Tomo, 2008.

NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2001.

NIETZSCHE, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnós, 1990.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Alianza, 2002.

NIETZSCHE, F. *El viajero y su sombra*, Madrid, EDAF, 2007.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, Madrid, EDAF, 2001.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.

VALVERDE, J. M. *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 1993

REBOUL O. *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos-UAM Iztapalapa, 1993.

HEIDEGGER M. *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1990.