



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**NIETZSCHE Y LA SIGNIFICACIÓN
LINGÜÍSTICA DEL MUNDO**

TESINA

**QUE PRESENTA:
GUILLERMO URIOSTE REYES**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**



**ASESORA DE TESIS:
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN
CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX
SEPTIEMBRE DE 2020**



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

*“Ni el paso de los años ha podido separarme de tu lado;
llevo en el corazón tatuado tu nombre
y sé que tu presencia me acompañará por el resto de mis días.”*

A la memoria de mi madre.

*Falsos valores y palabras ilusas: esos son los
peores monstruos para los mortales, - largo
tiempo duerme y aguarda en ellos la fatalidad.*

Así habló Zaratustra,
Friedrich Nietzsche

AGRADECIMIENTOS

Aunque no haya manera alguna de agradecer cabalmente por todo lo que nos ha sido dado, celebro el presente espacio. Espacio que es a su vez un pretexto para el encuentro, la comunión y el entendimiento. A continuación, unas palabras de gratitud a todos aquellos a los que indefectiblemente les corresponden.

A la doctora Leticia Flores Farfán, al maestro Rogelio Alonso Laguna García y al profesor Rafael Gómez Choreño por su atenta, paciente y erudita asistencia en el diseño, elaboración y corrección del presente trabajo. Les agradezco también por haberme integrado al programa de investigación UNAM-DGAPA-PAPIIT IN 403017 “Sofística y Pragmatismo”.

A mi familia, por el amor, las enseñanzas y la inspiración; ustedes son la respuesta en mis momentos de duda. A la memoria de mi madre, por haberme fomentado confianza, perseverancia y entrega. A mi hermano Arsenio, por el consejo que complementa. A mi hermano Carlos, porque nuestra complicidad nos expande. A mi hermano Felipe, por conjugar determinación y compasión aún en los momentos de mayor tensión e incertidumbre. A mi hermana Verónica, por el apoyo incondicional. A mi padre, por su empeño en la construcción de nuestra familia. A mis sobrinas Paola, Daniela y Valentina; sin ustedes esta lista estaría incompleta.

A mis amigos, por las experiencias, los aprendizajes y los sueños compartidos. A Angélica, por nuestro cariño infinito. A Daniela, por la persistencia compartida. A Jorge, por el espacio para la comprensión mutua. A Juan, por la calidez y la sencillez de su amistad. A Mario, porque nuestra amistad no cesa. A Rafael, por el acompañamiento sincero. A Andrés, a Francisco y Verónica: ustedes tampoco pueden faltar en este apartado. A todos ustedes, muchas gracias.

INTRODUCCIÓN

El presente texto pretende elaborar una mirada panorámica en torno a las funciones que Nietzsche concede al lenguaje en la conformación de la experiencia humana del *mundo*. Para ello se analizarán tanto los escritos canónicos como los fragmentos póstumos, particularmente aquellos que datan de la producción intelectual temprana del autor que nos convoca (1872-1873). Las consideraciones aquí vertidas, por su parte, se enarbolarán alrededor de tres niveles de participación del lenguaje en la conformación de la experiencia del mundo y a cada uno le corresponderá un apartado diferenciado. A continuación, la capitulación propuesta y sus contenidos.

El primer apartado conduce la crítica gnoseológica nietzscheana y aborda el examen de la *verdad como adecuación* y de la *verdad en sentido moral*. Este capítulo, además, tematiza la dimensión retórica del lenguaje. En este tenor, la sección en cuestión versa sobre el problema de la *conformación de la verdad*. El apartado segundo tematiza la *conformación de la comprensión ontológica del mundo* que, según el diagnóstico nietzscheano, ha sido fomentada históricamente por el ser humano para promover su supervivencia. El tercer apartado ensaya una lectura de las funciones que Friedrich Nietzsche concede al lenguaje en torno a la conformación de ordenamientos éticos y políticos. Según lo dicho, la sección en cuestión trata el problema de *la dominación a través del lenguaje*.

Cómo veremos a lo largo del presente trabajo, el lenguaje es, para el autor que nos congrega, un instrumento de posibilidades virtualmente inagotables que no sólo versa sobre la nominación de las cosas ni sobre la identificación de objetos, sino sobre las formas de comprensión de la realidad y de interacción con la misma. Para Friedrich, entre intelecto humano y mundo no median ejercicios mecánicos de representación, sino ejercicios de significación donde se manifiestan las fuerzas constitutivas de los individuos. En consecuencia, bajo de los procesos de construcción del conocimiento subyacen formas de comprensión orientadas a la conservación de formas de vida específicas: la percepción de las similitudes, por ejemplo, redundando en la conservación de la vida en tanto provee pautas

confiables para la acción, mientras que la creencia en el cuerpo teórico del cristianismo, según la evaluación nietzscheana, no resulta en la celebración de la corporalidad.

Asimismo, el presente texto repara en que el diagnóstico del filósofo del martillo dicta que el lenguaje no pone en circulación verdades, sino ejercicios de significación, aceptados o rechazados por colectividades diversas, que o bien tienden al enriquecimiento o bien al empobrecimiento de la experimentación de la realidad y de las capacidades narrativas. Así pues, la *verdad* entendida moralmente no representa más que la corrección en la designación según el canon en turno. La *verdad extramoral*, por su parte, está ligada a la denuncia y al desenmascaramiento de los cánones morales imperantes y al fomento de la corporalidad. De ahí que la artillería nietzscheana denuncie el sometimiento a las formas de comprensión históricamente dominantes; formas que, sentencia nuestro autor, han promovido maneras empobrecidas de habitar el mundo.

En otro orden de cosas, el *lenguaje* como objeto de estudio recorre ampliamente la obra nietzscheana y conforma, según las pretensiones de la presente investigación, una concepción orgánica. No obstante, la *Descripción de la retórica antigua* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* son dos piezas clave en la interpretación de la caracterización nietzscheana del lenguaje, pues tanto la una como la otra asen al *lenguaje* como eje de su examen. Ambos escritos son póstumos y datan de la producción nietzscheana temprana, revelando que ésta ya se encontraba atravesada por un interés por el lenguaje. Por un lado, la *Descripción de la retórica antigua* es un texto elaborado para impartir un curso universitario sobre retórica y fecha del invierno de 1872. Por su parte, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es una obra dictada a Carl von Gersdorff, amigo del catedrático de Basilea, y se remonta al verano de 1873. Cabe destacar que el título de dicho documento apuntala la existencia de una verdad entendida como moral a la par que invita a pensarla desde otros bastiones.

Por último: *Nietzsche y el lenguaje en la conformación humana de la experiencia del mundo* hubiese sido un título muy adecuado para el presente trabajo. No obstante, me parece que *Nietzsche y la significación lingüística del mundo* logra o cuando menos pretende aludir al ineludible emplazamiento de significado (a través del lenguaje) al que el ser humano, en tanto ser integrado lingüísticamente, se encuentra obligado en su relación con el mundo. Por

su parte, considero que la virtud del presente trabajo radica en ofrecer una apertura preliminar y aclaratoria que permita identificar objetos, hacer apuntes y elaborar una visión estratégica y panorámica de las funciones que nuestro autor concede al lenguaje en la interacción entre el ser humano y el mundo. Asimismo, por considerarlos irrelevantes dentro de su marco de investigación, el presente texto no indagará en la cuestión del estilo ni en la de la relación entre la música y el lenguaje, entre otros temas relacionados con el lenguaje al interior del *corpus* nietzscheano. No obstante, el problema de la conformación *conciencia*, que sí guarda una cercanía considerable con la presente obra, tampoco será abordado. Espero ocuparme con él en otra ocasión.

LA CONFORMACIÓN DE LA VERDAD

Crítica de la verdad por adecuación. La conformación de los objetos de conocimiento

El creador del *übermensch* elabora un modelo epistemológico que pone en entredicho la noción de *verdad por adecuación*. La apuesta teórica de Nietzsche sugiere que conocer es conformar *objetos de conocimiento*. Dicha conformación tiene lugar al transponer objetos de conocimiento entre diversos estadios del saber, estadios que van de los impulsos nerviosos a la representación conceptual. Por su parte, dichos movimientos transpositivos conforman ejercicios *interpretativos* regidos por las demandas de los ordenamientos constitutivos de los individuos, demandas que además son creativas y que no obedecen adecuación estricta o necesaria alguna. “[...] lo que llamamos *mundo* existe gracias a los significados que la actividad artística introduce a partir de sus selecciones y transposiciones”¹, formula Silva-Proll.

En cada cambio de esfera, además, opera un inevitable cambio de *materialidad* del objeto de conocimiento que imposibilita un acceso directo al mismo. En *La descripción de la retórica antigua*, el catedrático de Basilea insinúa que para aprehender un objeto tal cual es, tendríase que conocerlo sin mediación alguna, esto es, dentro de su propia esfera y no a través de las sensaciones, el pensamiento o el lenguaje. Al respecto señala:

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. Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora (*Tonbild*). Para que tenga lugar una reproducción completamente exacta, ¿no debería ante todo ser lo mismo el material en el que debe ser reproducido que aquel en el que el alma trabaja? Sin embargo, puesto que es algo extraño -el sonido- ¿cómo puede entonces producirse algo más adecuado que una *imagen*? No son las cosas las 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 la cosa. Se producen inmediatamente cuando la excitación es percibida. En vez de la cosa, la

¹ Tamara R. Silva-Proll Dozo, *La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche*, p. 72

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.²

Lenguaje, cosas, eventos, impulsos, transmisión, sensaciones, excitaciones nerviosas, representación, imágenes, actos del alma, imágenes sonoras, reproducción, material, sonido, adecuación, conciencia, esencia, expresión verbal, percepción, experiencia, conocimiento exhaustivo, señal, doxa, episteme... Son términos clave del vocabulario de la crítica del conocimiento nietzscheana ofrecidos en el pasaje anterior. A todo esto, Llinares esquematiza los elementos que integran el proceso construcción del conocimiento, según el modelo presente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de la siguiente manera:

El esquema total abarca, pues, los siguientes elementos: 1) la realidad, la esencia de las cosas, la naturaleza, o también las *cosas* que nos afectan en cuanto origen supuesto y externo de esas afecciones; 2) las *excitaciones nerviosas* que sentimos, las estimulaciones que recibimos; 3) las *imágenes* que tales estímulos nos producen, las impresiones que nos dejan; 4) las palabras o *sonidos articulados* en que las convertimos; y 5) los *conceptos* en que dichas palabras se tornan, esto es, las palabras pero en tanto usadas reiteradamente para designar clases de objetos, colectivos naturales, formas y géneros.³

En este tenor, el conocimiento comienza con el impulso nervioso provocado por el *contacto* entre un objeto y un sujeto cognoscente. Acto seguido, el impulso nervioso es transformado en una impresión sensible y nuestro autor nombra dicho movimiento como la *primera metáfora*: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora”⁴. Posteriormente, la impresión sensible es convertida en una enunciación acústica y tal gesto es llamado por el pensador que nos da cita como la *segunda metáfora*: “¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora”⁵. Finalmente, la enunciación acústica es transmutada en un concepto. Cabe subrayar que el profesor de filología no denomina esta transposición, a su vez tercera y última, como la *tercera metáfora*.

² Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 92

³ Joan B. Llinares Chover, *La filosofía del lenguaje en Nietzsche*, p. 252

⁴ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, p. 26

⁵ *Idem*.

De hecho, entre objeto de conocimiento y representación conceptual no median tres transposiciones, sino cuatro: 1) la que va del objeto de conocimiento al impulso nervioso, 2) la que va de éste a la impresión sensible, 3) la que va de ésta a la enunciación acústica y 4) la que va de ésta al concepto. “Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arcoíris y puentes tendidos entre lo eternamente separado?”⁶, sentencia el filósofo del martillo.

De igual modo, los planteamientos nietzscheanos sugieren que la *conformación* de los objetos de conocimiento supone la *discriminación* de las características del objeto en cuestión que llegarán al estadio siguiente. Por su parte, dicho proceso discriminatorio también opera bajo las demandas de los ordenamientos que constituyen a los individuos. Además, dicha discriminación simplifica la experiencia de los objetos al agruparlos en conjuntos de *similares* y al transponer únicamente sus supuestas notas distintivas. Al respecto y tomando por caso la formación conceptual, el filósofo del *eterno retorno* señala:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo el concepto se forma por equiparación de casos no iguales.⁷

Así pues, las comprensiones dominantes (de los objetos) son unas entre otras muchas posibles. Dicho en vocabulario nietzscheano, las relaciones con el mundo siempre son *interpretativas* y nunca necesarias, inclusive si éstas se encuentran legitimadas por y fosilizadas en la tradición. En resumen, las operaciones que tienen lugar en los cambios de esfera pueden ejecutarse en una cantidad de maneras virtualmente inagotables, dando lugar a otra parcela potencialmente inacabable de formas de conformación de un mismo objeto de conocimiento. En relación con lo anterior, el autor que nos reúne formula:

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

⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, p. 304

⁷ F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 27

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 fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantiza para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora.⁸

Adicionalmente, el catedrático de filología apunta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que entre la esfera del sujeto cognoscente y la del objeto cognoscible median tanto una *fuerza* como una *esfera* presta para la creación. La fuerza en cuestión refiere a la *voluntad de poder* (la *instancia* motora y ordenadora de la vida, según el *corpus* nietzscheano), mientras que la esfera aludida apunta a los estadios del saber antes mencionados (impulsos nerviosos, imágenes, sonidos y conceptos). Cabe destacar que el creador del *superhombre* equipara los procesos transpositivos antes mencionados con un *traducir balbuceante*. Además, el filósofo que nos congrega insiste en el carácter irrestricto e *interpretativo* de la relación entre ser humano y mundo. Al respecto indica:

[...] entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuceante a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poder poetizar e inventar.⁹

Por consiguiente, para el autor de *El Anticristo* el conocimiento ordinario no ha sido más que una suerte de *invención* del acceso a la esencia de las cosas a través del lenguaje: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento”¹⁰, señala. Así pues, “[Los hombres] Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas»,

⁸ *Ibid.*, p. 32

⁹ *Ibid.*, p. 31

¹⁰ *Ibid.*, p. 21

su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas”¹¹, concluye Friedrich.

En suma, según el modelo nietzscheano antes expuesto en cada conformación de un objeto de conocimiento éste queda velado y el impulso nervioso, la impresión sensible, la enunciación acústica o el concepto se erige como el nuevo objeto de conocimiento. De ahí que nunca se acceda a las cosas mismas, sino a sus representaciones. “[...] Los pensamientos son las sombras de nuestras percepciones sensibles –siempre más oscuros, vacíos, sencillos que éstas”¹², sentencia el pensador de *la transvaloración de los valores*.

¹¹ *Ibid.*, p. 23

¹² F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, p. 462

Crítica de la verdad en sentido moral. La consolidación de la convención

La crítica del filósofo de *la voluntad de poder* dicta que la comprensión corriente de la verdad se encuentra atravesada por consideraciones de índole *moral*. Esto significa, según el diagnóstico nietzscheano, que el entendimiento usual de la verdad reposa sobre convenciones lingüísticas que regulan la vida en sociedad. De hecho, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el filólogo que nos da cita narra la celebración de un contrato que, al convenir el nombre de las cosas, pauta la comprensión social de lo verdadero y lo falso, esto es, la comprensión de la *verdad en sentido moral*. Aquí el pasaje en cuestión:

[...] puesto que el hombre, [...] desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz [...]. 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.¹³

Así pues, el modelo nietzscheano sugiere que el carácter *moral* de la *verdad* radica en su dimensión reguladora y vinculante. En consecuencia, la fundamentación de la *verdad en sentido moral* se encuentra indefectiblemente ligada al establecimiento del contrato social: “Metafísica y moral sellarían con solidez sus irrompibles lazos: verdad = moral, mentira = inmoral”¹⁴, sentencia Rivara.

No obstante, el pensador nos reúne no se detiene ahí, sino que procede a inquirir en torno al estatus epistemológico de dichas convenciones: “¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”¹⁵. Como hemos anticipado, la respuesta nietzscheana es negativa, pues para nuestro filósofo conocer es *conformar* objetos de conocimiento en conformidad con las

¹³ F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 25

¹⁴ Greta Rivara Kamaji, *Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación*, p. 88

¹⁵ F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 25

fuerzas que integran a los individuos, dejando de lado la posibilidad de la existencia de la *verdad por adecuación*.

De ahí que Nietzsche conciba la *verdad, en sentido moral*, como una suma de convenciones lingüísticas consolidadas históricamente. Convenciones que, a su vez, se consolidan en el empleo prolongado por parte de suscriptores sumergidos en el desconocimiento u olvido generalizado de que a través del lenguaje no se accede a las cosas mismas, sino a una comprensión convenida. En consecuencia, dichos acuerdos son tomados por dominios ahistóricos y elevados al rango de instancias reguladoras de la comprensión de lo verdadero y lo falso. Al respecto el pensador que nos da cita señala: “Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta [la de utilizar las designaciones sancionadas]; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares –y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de verdad–”¹⁶.

Uno de los más célebres pasajes de la crítica nietzscheana resume la posición de nuestro autor en torno a la *verdad en sentido moral* señalando que la verdad es un conjunto de formas humanas de comprensión del mundo que han sido instaladas en el lenguaje. Además, agrega el discípulo de Schopenhauer, dichas formas han sido ensalzadas y tomadas por invariables y vinculantes tras un uso prolongado. En suma, formula el catedrático que nos reúne, las verdades son ilusiones que no son tomadas por tales. A continuación, el pasaje en cuestión:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.¹⁷

¹⁶ *Idem*

¹⁷ *Ibid.*, p. 28

Como puede observarse, nuestro filósofo repara en la dimensión histórica del lenguaje en múltiples pasajes. Abad precisa, por su parte, que la genealogía es la herramienta nietzscheana que revela tanto el carácter histórico del lenguaje como su naturaleza retórica (de ésta nos ocuparemos en el siguiente apartado): “La revelación del carácter metafórico del lenguaje, como oposición a la pretendida captación del Ser por el lenguaje nominativo y conceptual, es el resultado de la genealogía que Nietzsche aplica a las palabras y por la cual se evidencia el carácter sintomático de las mismas, esto es, el conjunto de proyecciones históricas que se enmarcan en las palabras”¹⁸.

Por último: según lo dicho y según veremos a lo largo del presente texto, los planteamientos del pensador del *übermensch* sugieren que la dimensión retórica del lenguaje y la dimensión histórica del mismo se encuentran íntimamente imbricadas y forman parte fundamental del carácter *interpretativo* del conocimiento humano. “[...] la verdad para Nietzsche es un evento del lenguaje”¹⁹, sentencia Rivara.

¹⁸ Alfredo Andrés Abad, *Nietzsche y el desvelamiento de los soportes metafísicos*, p. 56

¹⁹ G. Rivara Kamaji, *op. cit.*, p. 88

La dimensión retórica del lenguaje

En la *Descripción de la retórica antigua* Friedrich Nietzsche indica que el lenguaje posee un ineludible carácter retórico: “No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”²⁰. Dicha condición retórica a su vez se divide en dos dimensiones. La primera de ellas versa en torno al tropo como el origen de toda palabra. “[...] las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos”²¹, de manera que “[...] los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia”²², formula nuestro autor. (En el presente capítulo nos ocuparemos de en qué sentido toda palabra es en cuanto a su origen un tropo). La segunda dimensión retórica del lenguaje, por su parte, trata sobre el carácter *persuasivo* del lenguaje. Por *persuasivo* Friedrich refiere al carácter *interpretativo* de las comprensiones del mundo, comprensiones que nunca llegan a las cosas mismas (de esto ocupamos en el primer apartado). “[El lenguaje], lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas”²³, concluye Nietzsche.

La *metonimia*, la *sinécdoque*, y la *metáfora* son los tropos privilegiados de la tematización nietzscheana. Dicho brevemente, para nuestro autor todo concepto es un ejercicio de inversión de la causa y el efecto, como en la metonimia, un ejercicio de implicación de la parte por el todo, como en la sinécdoque, o un ejercicio relacional y creativo de supuestos sentidos propios, como en la metáfora. “Las *abstracciones* son *metonimias*, es decir confundir la causa y el efecto. Ahora bien, todo concepto es una metonimia [...]”²⁴, señala Nietzsche.

²⁰ F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 91

²¹ *Ibid.*, p. 92

²² *Idem*

²³ *Ibid.*, p. 91

²⁴ *Ibid.*, p. 217

Asimismo, el diagnóstico del filósofo del martillo dicta que los tropos y el intelecto humano operan de manera análoga. Para nuestro autor es posible explicar la función de las percepciones sensoriales en la conformación de la experiencia del mundo en términos lingüísticos: “Nuestras percepciones sensoriales no se basan en razonamientos inconscientes sino en tropos. El proceso original consiste en identificar lo semejante con lo semejante- en descubrir una cierta semejanza entre una cosa y otra”²⁵, señala. De igual modo, el lenguaje opera de manera similar al intelecto humano, pues “[...] Nietzsche remite la actividad conceptual a procesos fisiológicos y lingüísticos”²⁶, señala Silva-Proll.

Ahora bien, el tropo predilecto de los planteamientos de la *Descripción de la retórica antigua* es la metonimia. En dicho texto, nuestro autor señala que la metonimia es el tropo de la hipóstasis, de la inversión de la causa y el efecto y de la sustitución de nombres. Según el filósofo del martillo, la *hipostatización*, entendida como la acción de tomar un o unos atributos como esencia o causa, corresponde a un ejercicio de inversión de la causa y el efecto donde se identifica un elemento o una serie de elementos comunes a diferentes objetos y se los coloca como el fundamento de éstos. Bajo dicho modelo, tal ejercicio de inversión da origen a la formulación de las ideas platónicas y a la personificación y deidificación de los dioses romanos, denominados por el filósofo que nos convoca como dioses-conceptos:

Metonimia. Sustitución de un nombre por otro, o también ὑπαλλαγή [intercambio, hipálage] [...]. Tiene mucha fuerza en el lenguaje: los *substantiva* abstractos son propiedades que se dan en nosotros y fuera de nosotros, pero que son arrancados de su soporte y se consideran como esencias independientes. La *audacia* hace que los hombres sean *audaces*; en el fondo, es una personificación como la de los dioses-conceptos romanos, *Virtutes*, *Cura*, etc. Esos conceptos, cuyo origen se debe únicamente a nuestras sensaciones, son presupuestos como la esencia íntima de las cosas: atribuimos a las apariencias como *causa* aquello que sólo es un efecto. Los *abstracta* provocan la ilusión de que *ellos* son la esencia, es decir, la causa de las propiedades, mientras que sólo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada. Es muy instructivo en Platón el tránsito del εἶδη a las ἰδέαι: aquí tenemos la metonimia, la sustitución radical de la causa y del efecto.²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 219

²⁶ T. R. Silva-Proll Dozo, *op. cit.*, p. 76

²⁷ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 110

Respecto a la acuñación conceptual entendida como un gesto metonímico, Llinares propone el siguiente esquema:

[...] al usar el concepto “hoja” ya hemos hecho unas cuantas operaciones nada insignificantes: a) suponemos que todas las hojas son equiparables, con lo cual perdemos sus rasgos individuales, omitimos sus singularidades, simplificamos nuestra experiencia sensible y olvidamos que también existe todo un mundo de diferencias que queda desatendido y pospuesto; b) nos representamos una especie de patrón, la “hoja”, que sirve para englobarlas bajo un común denominador, con la tendencia a darle carta de naturaleza, como si tal modelo existiese autónomamente junto a las demás hojas; c) ese patrón separado viene a convertirse en un arquetipo eterno o forma primordial, que se arroga prerrogativas de paternidad, causalidad, ejemplaridad y preexistencia, con respecto a todas las múltiples hojas diversas que afectan nuestra sensibilidad; con lo cual, d) dichas hojas quedan entonces menospreciadas, como si ninguna de ellas fuese una versión correcta y fidedigna de la forma primordial.²⁸

En este tenor, la formación de los conceptos comienza con la omisión de las singularidades de los individuos. Posteriormente, se postula un prototipo autónomo e ideal de los individuos en cuestión. Acto seguido se *hipostatiza* dicho prototipo, es decir, se coloca como fundamento o causa de los individuos en cuestión. Finalmente, se relegan los individuos en su particularidad como copias inexactas de un pretendido prototipo primordial. “Producimos seres como *portadores de cualidades* y abstracciones como causas de estas cualidades”²⁹, señala el filósofo del eterno retorno. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Friedrich ilustra este proceso tomando por caso la *hojeidad* y la *honestidad*:

[...] el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es «honesto». ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por tanto, desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos

²⁸ J. B. Llinares Chover, *op.cit.*, p. 252

²⁹ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 223

acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de «honestidad».³⁰

Por su parte, la sinécdoque es caracterizada como el tropo de la implicación del todo por la parte o de la parte por el todo. La sinécdoque, al igual que el intelecto humano, no refiere objetos apuntando a la totalidad de sus componentes, sino a sus supuestas partes características. Nuestro autor señala:

Sinécdoque. El concepto de *domus* [tipo de casa romana] es designado por una parte esencial cuando se le llama *tectum* [techo]: sin embargo, *tectum* evoca la representación del *domus*, porque en la percepción, a la que remiten estas palabras, las dos cosas se presentan al mismo tiempo [...]. El lenguaje no expresa nunca algo de manera completa, sino que ante todo destaca solamente el aspecto que más sobresale [...]. Un animal provisto de dientes no es todavía un elefante, ni un ser con crines un león y, sin embargo, el sánscrito llama al elefante *dantín* [diente] y al león *kesín* [pelo largo].³¹

Nuestro autor no deja pasar la oportunidad de subrayar la parcialidad y la arbitrariedad que supone la implicación de la sinécdoque y agrega:

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 δράκων quiere decir serpiente, es decir, literalmente «el que tiene la mirada brillante», o bien cuando *serpens* designa la serpiente como aquello que reptar; pero, ¿por qué *serpens* no quiere decir también caracol? Se introduce una percepción parcial en lugar de la plena y completa visión. Por *anguis* el latín designa a la serpiente como *constrictor*, los hebreos la llaman lo que cuchichea o lo que se retuerce, lo que se entrelaza, lo que se arrastra.³²

En lo que respecta a la metáfora, la *Descripción de la retórica antigua* sugiere que ésta es una suerte de *metatropo* que relaciona el supuesto sentido usual de las palabras para generar nuevos sentidos:

La segunda forma del *tropus* es la *metáfora*. Esta no produce nuevas palabras, pero les da un nuevo significado. Por ejemplo, para una montaña se habla de cima, pie, espalda, gargantas, picos, vetas; πρόσωπον, rostro, en relación con νεός [barco] significa proa; χείλη, los labios,

³⁰ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, p. 28

³¹ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 109

³² *Ibid.*, p. 92

en conexión con ποταμῶν [ríos], significan las orillas del río; γλῶσσα, lengua, pero también la embocadura de la flauta; μαστός, seno, pero también significa la colina.³³

Cabe destacar que Nietzsche no concede la existencia del *sentido propio* o literal de las palabras, sino tan sólo el sentido *usual* de las mismas. La razón de ello consiste en que el aceptar que las palabras tienen un *sentido literal* contradiría la afirmación de que las palabras son tropos en cuanto a su origen.

Para finalizar, el catedrático de Basilea indica en la *Descripción de la retórica antigua*, que los términos *transposición*, *metáfora* y *tropo* han sido equiparados históricamente: “Para designar la «transposición» (*Übertragung*) los griegos utilizaron primero (por ejemplo, Isócrates) la palabra μεταφορά; también Aristoteles. Hermógenes dice que entre los gramáticos se llama todavía μεταφορά a lo que los retóricos llaman τρόπος. Entre los romanos se adopta *tropus*; Cicerón todavía habla de *translatio*, *immutatio* [...]”³⁴. Esto explica por qué en diversos pasajes nuestro autor utiliza *metáfora* en lugar de *transposición*. “*Conocer* no es más que trabajar con las metáforas preferidas [...]”³⁵, formula.

³³ *Idem*

³⁴ *Ibid.*, p. 107

³⁵ *Ibid.*, p. 221

LA COMPRENSIÓN ONTOLÓGICA DEL MUNDO

La confusión de la representación con la realidad

El presente trabajo muestra que la evaluación nietzscheana sugiere en múltiples pasajes que el ser humano tiende a confundir su comprensión de las cosas con las cosas mismas. El diagnóstico del catedrático de Basilea indica que esto se debe, entre otras cosas, al desconocimiento del ser humano de sí mismo como agente activo en la conformación de su propia experiencia de la realidad: “[El ser humano] parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas”³⁶, formula el catedrático de Basilea. No obstante, agrega el filósofo que nos convoca, dicho sesgo cognitivo regula la autopercepción y la experiencia humana del mundo. Al respecto señala:

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida a sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo».³⁷

Asimismo, la confusión de la comprensión de las cosas con las cosas mismas, señala nuestro autor, encuentra un promotor en el lenguaje, pues “El artífice del lenguaje no era tan modesto que creyera que él no les daba a las cosas precisamente más que designaciones, sino que más bien se figuraba expresar con las palabras el saber supremo sobre las cosas [...]”³⁸. Como se mencionó en el primer apartado, para el filósofo del martillo el conocimiento ordinario ha sido una suerte de *invención* del acceso a la esencia de las cosas a través del lenguaje. Por su parte, Rivara precisa que “Hablamos de las cosas y al hacerlo creemos

³⁶ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, p. 31

³⁷ *Idem*

³⁸ F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, p. 47

saberlas, inventamos la idea de la posibilidad de conocer las cosas en su “esencia”, aprendimos a confiar desmedidamente en el concepto, a sustituir la vida por éste”³⁹.

Más aún, el diagnóstico del filósofo de la *voluntad de poder* dicta que el concepto *ser* también es un promotor de la confusión de la representación con las cosas mismas. “El concepto «lápiz» se confunde con la «cosa» lápiz. El «es» del juicio sintético es falso, contiene una transposición, se yuxtaponen dos esferas diferentes entre las cuales nunca puede tener lugar una ecuación”⁴⁰, formula. La utilización del verbo *ser*, según lo dicho, fomenta la creencia en que los conceptos *equivalen* a las cosas mismas, no obstante que el lenguaje sólo verse sobre representaciones. Por si esto fuera poco, la evaluación del discípulo de Schopenhauer señala que el lenguaje mismo fomenta la creencia en el ser, pues “De hecho, hasta ahora nada ha tenido una fuerza persuasiva más ingenua que el error acerca del ser, tal como fue formulado, por ejemplo, por los eleatas: ¡ese error tiene en favor suyo, en efecto, cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos!”⁴¹, apunta.

Así pues, el uso ordinario del lenguaje presupone que éste es una herramienta para conocer y expresar el saber de las cosas tal cuales son. No obstante, “[el lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. [...]”⁴², señala el creador del *superhombre*. Por su parte, Abad precisa que “El lenguaje conceptual, producto de una seducción del Ser que parte de la escuela eleática, cree erradamente en la nominación de las cosas como algo perenne, irreductible, no sujeto a interpretaciones o transferencias valorativas que subyacen, bajo la mirada nietzscheana, al interior de procesos lingüísticos”⁴³. Sin embargo, insistimos, a través del lenguaje no se capturan fragmentos de la esencia del mundo. En todo caso, la creencia en el *ser* como algo estático es incompatible con una concepción del lenguaje como una instancia atravesada por una dimensión tanto retórica como histórica.

³⁹ G. Rivara Kamaji, *op. cit.*, p. 86

⁴⁰ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 223

⁴¹ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. p. 55

⁴² F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, p. 26

⁴³ A. Andrés Abad, *op. cit.*, p. 56

Los compromisos ontológicos del lenguaje

Los planteamientos del autor de *El Anticristo* sugieren que el desarrollo del lenguaje ha ido aparejado al establecimiento de un conjunto de compromisos ontológicos asumidos históricamente en pos de la conservación de la vida humana. Dicho agregado de asunciones teóricas, por su parte, es denominado por que el autor que nos congrega como *metafísica del lenguaje* en el *Crepúsculo de los ídolos* y como *mitología filosófica* en *El caminante y su sombra*. El diagnóstico nietzscheano coloca el origen de los compromisos antes mencionados en un estadio del pensamiento humano temprano: “Por sus génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando cobramos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad, de la *razón*”⁴⁴, formula el catedrático de Basilea.

Según los resultados de la presente investigación, el conjunto de compromisos teóricos aparejados el desarrollo del lenguaje se compone por *a)* la creencia en que el mundo se divide en *unidades, entidades, individuos, hechos o acciones*, algunos de los cuales son indivisibles, aislados, simples, similares entre sí y/o persistentes en el tiempo; *b)* la creencia en la existencia *esencias* como el fundamento de las *entidades*; *c)* la creencia en la existencia de la *causalidad* como un tipo de relación que se da entre agentes y pacientes o entre causas efectos; *d)* la creencia en que la *voluntad* es el único tipo de instancia actuante y volitiva, libre en su querer y en su actuar y *e)* la creencia en que las cosas son tal cuales se nos presentan (esto ha sido analizado en el apartado anterior).

En lo tocante al compromiso *a)* (la creencia en que el mundo se divide en *unidades, entidades, individuos, hechos o acciones*, algunos de los cuales son indivisibles, aislados, simples, similares entre sí y/o persistentes en el tiempo) el filósofo del martillo apunta en un escrito póstumo que data de la gestación de la *Descripción de la retórica antigua* y de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que la creencia en la *unidad* de las cosas supone una

⁴⁴ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los...*, p. 54

delimitación arbitraria tanto de lo que se entiende por dicha unidad como de las relaciones que la integran:

El hecho de que una unidad, por ejemplo un árbol, se nos presente como una multiplicidad de cualidades, de relaciones, es antropomórfico en un doble sentido: en primer lugar no existe esta unidad delimitada «árbol», es algo arbitrario delimitar así una cosa (según el ojo, según la forma); toda relación no es la relación verdaderamente absoluta, sino que una vez más está teñida de antropomorfismo.⁴⁵

Por su parte, Silva-Proll señala que la creencia en *unidades* no es más que una estrategia de comprensión de la realidad. Además, abunda, la postulación de esencias es posible gracias a la añadidura de *atributos esenciales* a las *unidades* antes mencionadas. Por consiguiente, Silva-Proll concluye que todo ejercicio de postulación de esencias es, en última instancia, un ejercicio de suposición de identidades:

[...] se habla de la unidad de las cosas debido a que sus efectos sobre nuestro cuerpo se confunden con la unidad de la cosa. Además, se dota a esa unidad de unos atributos que constituirían su esencia. [...] De modo que, en última instancia, los conceptos, entendidos a la manera clásica como descripciones de la esencia de las cosas, no hacen más que suponer identidades.⁴⁶

En lo que concierne al compromiso *b*) (la creencia en la existencia *esencias* como el fundamento de las *entidades*) el discípulo de Schopenhauer sugiere en un pasaje póstumo que data de 1872-1873 que la explicación de lo diverso a partir de lo común y que la postulación de *esencias* puede concebirse como un gesto metonímico, es decir, como un ejercicio donde se reclama un grupo de propiedades como la *esencia* o causa de un grupo de objetos tenidos por similares para afrontar la diversidad de la experiencia sensible:

El único modo de vencer la multiplicidad es que nosotros establezcamos géneros, por ejemplo, calificar de «audaces» a toda una cantidad de formas de actuar. Nosotros nos lo explicamos al ponerlos bajo el título de «audaz». Todo explicar y conocer propiamente no es más que poner un título [*Rubrizieren*]. -Ahora con un salto audaz: se protege la multiplicidad de las cosas, cuando las consideramos al mismo tiempo como acciones innumerables de *una* cualidad, por ejemplo, como acciones del *agua* en Tales. Aquí tenemos nosotros una transposición: una abstracción abarca innumerables acciones y vale como causa. ¿Cuál es la

⁴⁵ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 223

⁴⁶ T. R. Silva-Proll Dozo, *op. cit.*, p. 74

abstracción (propiedad), que abarca la multiplicidad de todas las cosas? La cualidad «acuoso», «húmedo». El mundo entero es húmedo, *luego el mundo entero es ser húmedo*. ¡Metonimia! Un razonamiento falso. Se cambia un predicado con una suma de predicados (definición).⁴⁷

En otro orden de cosas, nuestro pensador indica en *La ciencia jovial* que las siguientes creencias, entre otras, se encuentran en el origen del conocimiento humano: *a.4)* la creencia en la existencia de cosas similares; *a.5)* la creencia en cosas persistentes en el tiempo; *d.2)* la creencia en que el *querer* de la *voluntad* es *incondicionado* y *e)* la creencia en que las cosas son tal cual se nos presentan. Para el autor que nos da cita dichas creencias han redundado, históricamente hablando, en la conservación de la vida, además de que han regulado la comprensión de lo verdadero y lo falso, instalando la *verdad* en el plano de la utilidad para la supervivencia:

Origen del conocimiento. -Durante inmensos periodos de tiempo, el intelecto no produjo más que errores; algunos de éstos resultaron ser útiles y susceptibles de conservar a la especie: quienes se toparon con ellos o los heredaron, libraron felizmente su lucha por sí mismos y por su descendencia. Estos erróneos artículos de fe, heredados sin cesar una y otra vez, finalmente llegaron a convertirse casi en una condición fundamental de la especie humana. Estos son, por ejemplo: la existencia de las cosas duraderas, la existencia de cosas iguales, la existencia de cosas, materias, cuerpos, la creencia de que una cosa es tal como ella parece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí, también es bueno en sí y por sí mismo. Sólo muy tardíamente entraron en escena los que negaron y dudaron de tales proposiciones –sólo muy tardíamente entró en escena la verdad, como la forma más débil de conocimiento. Parecía que con ella no se podía vivir y que nuestro organismo estaba organizado de modo contrario a ella; todas las funciones superiores, las percepciones de los sentidos y, en general, todo tipo de sensación, trabajan con aquellos errores fundamentales incorporados desde antiguo. Es más: esos asertos se convirtieron incluso, dentro del conocimiento, en las normas según las cuales se calibraba lo «verdadero» y lo «no verdadero» –hasta llegar a las regiones más distantes de la lógica pura. La *fuerza* del conocimiento no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su incorporación, en su carácter de condición para la vida.⁴⁸

Friedrich Nietzsche señala en *El caminante y su sombra* que *d)* la creencia en que la *voluntad* es el único tipo de instancia actuante y volitiva, libre en su querer y en su actuar supone a su vez: *a.2)* la creencia en que los *hechos* son aislados; *a.4)* la creencia en que

⁴⁷ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 219

⁴⁸ F. Nietzsche, *La ciencia...*, p. 427

existen *hechos* idénticos y *e*) la creencia en que las cosas son tal cual se nos presentan. Para nuestro autor, además, dichas creencias encuentran un promotor en el lenguaje, pues como hemos observado, el ser humano cree aprender el mundo en su esencia a través del lenguaje. *He aquí un hecho o una cosa simple, aislada e indivisible y he allá otra; y he que ambas son similares*, podría formular el ser humano creyendo hablar con certeza sobre el mundo. Asimismo, el *actuar* y el *conocer* son, sostiene el catedrático de Basilea, un *flujo continuo*. No obstante, la representación de la realidad como un *flujo continuo* es incompatible con la creencia en *d*) (la creencia en que la *voluntad* es el único tipo de instancia actuante y volitiva, libre en su querer y en su actuar), pues ésta supone a su vez la creencia en *entes* singulares, aislados e indivisibles (entre los cuales se encuentran los *sujetos actuantes y volentes*) que interactúan entre sí y con otros seres. Al respecto Nietzsche señala:

La libertad de la voluntad y el aislamiento de los hechos. Nuestra imprecisa observación habitual toma un grupo de fenómenos como uno y la llama un hecho: entre éste y otro piensa aquélla además un espacio vacío, *aisla* todo hecho. Pero en verdad todo nuestro actuar y conocer no es ninguna sucesión de hechos e intervalos vacíos, sino un flujo continuo. Ahora bien, la creencia en la libertad de la voluntad es precisamente incompatible con la representación de una fluencia continua, uniforme, indivisa, indivisible: presupone que *todo acto singular es aislado e indivisible*; es un *atomismo* en el dominio del querer y del conocer. Precisamente del mismo modo que entendemos inexactamente de caracteres, así hacemos con los hechos: hablamos de caracteres idénticos: *no hay ni unos ni otros*. Pero, ahora bien, no elogiamos ni censuramos más que bajo este falso presupuesto de que hay hechos *idénticos*, de que se da una jerarquía de *géneros* de hechos a la que corresponde una jerarquía de valores; es decir, no sólo *aislamos* el hecho singular sino también a su vez los grupos de hechos presuntamente idénticos (actos buenos, malos, compasivos, envidiosos etc.), en ambos casos equivocadamente. La palabra y el concepto son el fundamento más visible por el que creemos en este aislamiento de grupos de actos: con ellos no sólo *designamos* las cosas; a través suyo suponemos aprehender la *esencia* de éstas. Aún ahora palabras y conceptos nos inducen constantemente a pensar que las cosas son más simples de lo que son, separadas entre sí, indivisibles, como siendo cada una en y para sí. El *lenguaje* oculta una mitología filosófica que vuelve a irrumpir a cada instante por precavido que pueda uno ser.⁴⁹

En otro orden de ideas, el filósofo que nos convoca apunta en *La ciencia jovial* que el ser humano asume que *d*) (la creencia en que la *voluntad* es la única instancia actuante y volitiva, libre en su querer y en su actuar) es algo comprensible de suyo. Ordinariamente esto conduce, dicta el diagnóstico nietzscheano, a suscribir *c*) (la creencia en la existencia de la

⁴⁹ F. Nietzsche, *El caminante y su sombra*, p. 167

causalidad como un tipo de relación que se da entre agentes o entre causas y efectos). Por su parte el diagnóstico nietzscheano indica que esto se debe a que el ser humano imagina la *voluntad* como una suerte de *agente* productor de *efectos* y a que transpone dicho modelo a todo ámbito donde *algo ocurre*. No obstante, sentencia nuestro autor, en realidad el ser humano desconoce los mecanismos que operan *detrás* de los procesos *causales*. Al respecto apunta:

Consecuencia añadida a la religiosidad más antigua. - Cualquier individuo irreflexivo opina que sólo la voluntad actúa; que el hecho de la volición es algo simple, absolutamente dado, no derivado de nada, comprensible por sí mismo. El mismo individuo está convencido de que cuando hace algo, como, por ejemplo, dar un golpe, *él* es quien golpea y ha golpeado porque *quería* golpear. No percibe aquí ningún problema, pues le basta con la sensación de la *voluntad*, no sólo para admitir la causa y el efecto, sino también para creer que *comprende* su relación. De esta forma, desconoce por completo el mecanismo de ese suceso y de los cientos de trabajos sutiles que han de tener lugar para que surja ese golpe, así como no repara en la incapacidad de la voluntad como tal para realizar la parte más insignificante de ese trabajo. La voluntad es para él una fuerza mágica que actúa: la creencia en la voluntad, como causa de efectos, no es otra cosa que la creencia en fuerzas que actúan mágicamente. Desde entonces, dondequiera que el hombre originariamente ha observado un suceso, ha creído en una voluntad que actuaba en su trasfondo como causa y como un ser que quería personalmente –el concepto de mecánica le es totalmente desconocido. Pero dado que el hombre durante tiempos inmemoriales sólo ha creído en personas (y no en materias, fuerzas, cosas, etc.) la creencia en la causa y el efecto ha llegado a ser para él una creencia fundamental, utilizada en todas partes donde sucede algo –también lo sigue haciendo ahora instintivamente y como un resto atávico de la más antigua procedencia. Los asertos «no hay efecto sin causa», «todo efecto es, al mismo tiempo, una causa», aparecen como generalizaciones de tesis mucho más limitadas: «Allí donde hay acción, se ha querido»; «solo se puede obrar sobre seres que quieren»; «no existe nunca un sufrimiento puro y carente de consecuencias propiciado por un efecto, pues todo sufrimiento es una excitación de la voluntad» [...].⁵⁰

En fragmentos póstumos que datan de la gestación de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y de la *Descripción de la retórica antigua*, Nietzsche discurre ampliamente sobre *c*) (la creencia en la existencia de la *causalidad* como un tipo de relación que se da entre agentes y pacientes o entre causas y efectos). Bajo el modelo ahí propuesto, la creencia en *c*) debe su origen a la creencia en la existencia una relación estricta entre dos eventos percibidos *cuasi* simultáneamente, donde el sujeto cognoscente imagina que un evento antecede y provoca al otro, es decir, donde uno es causa y el otro efecto: “Si se unen

⁵⁰ F. Nietzsche, *La ciencia...*, p. 442

un estímulo percibido y una mirada hacia un movimiento, producen la causalidad ante todo como un axioma de experiencia: dos cosas, una sensación determinada y una imagen visual determinada aparecen siempre juntas. El que la una sea la causa de la otra es *una metáfora, tomada de la voluntad y del acto: un razonamiento analógico*⁵¹, formula el catedrático de Basilea.

En fragmentos póstumos de la misma época, el autor que nos da cita ofrece una variación del modelo antes señalado indicando que la creencia en la causalidad debe su origen a la transposición del *querer* y el *hacer* humano al plano metafísico. Bajo dicho modelo, señala nuestro autor, el *querer* da lugar a las *causas* y a los *nombres* y el *hacer* a los *efectos* y a los *verbos*: “La única causalidad de la que somos conscientes se encuentra entre el querer y el hacer -la transponemos [*übertragen*] a todas las cosas e interpretamos la relación de dos variaciones que siempre se dan juntas. La intención o el querer proporcionan los *nomina*, el hacer los *verba*”⁵², señala nuestro autor.

No obstante, el discípulo de Schopenhauer señala en *La ciencia jovial* que en realidad el intelecto humano es incapaz de explicarse lo que ocurre en las relaciones causales debido a que opera con constructos conceptuales que no tienen correlato con la realidad. Según lo dicho, el intelecto humano tan sólo logra ofrecer retratos de sucesiones de eventos concebidos cuasi simultáneamente. En este tenor, señala nuestro autor, el único avance que el intelecto humano puede reportar en dicha materia es el de confeccionar *esquemas* de relaciones causales cada vez más completos. Más aún, nuestro pone en cuestión la existencia misma de las relaciones causales, afirmando que el ser humano encara el *continuum* de la realidad aislando pares de fragmentos donde uno es concebido como *causa* y el otro como *efecto*.

De hecho, Nietzsche sostiene que la comprensión del *movimiento* también se rige por el aislamiento humano de fragmentos del *continuum* de la realidad. En este tenor, el intelecto humano no ve el movimiento, sino lo infiere, pues para verlo, tendría que concebirlo como un *flujo ininterrumpido*. No obstante, el limitado rango de percepción del intelecto humano es incapaz de concebir la realidad como un *flujo ininterrumpido*, señala nuestro autor. La creencia en *entidades*, entonces, no es más que una estrategia de comprensión de la realidad

⁵¹ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 218

⁵² *Idem*

y una forma de conservación de la vida. Para el catedrático de Basilea, un intelecto capaz de ver el *devenir ininterrumpido de la realidad* eliminaría la *causalidad* de sus compromisos cognitivos, pues no vería el mundo como una fragmentación en pares de *unidades* donde unas *antecedan* y otras *preceden*, esto es, donde unas son *causas* y las otras *efectos*. Al respecto nuestro señala:

Causa y efecto. - «Explicación», decimos, aunque es la «descripción» lo que mejor nos define desde los más antiguos estadios del conocimiento y de la ciencia. Lo que mejor hacemos es describir –explicamos tan poco como todos los hombres anteriores. Hemos descubierto una múltiple sucesión allí donde el hombre ingenuo y el investigador de culturas más antiguas solo ven una dualidad: «causa» y «efecto», así se decía entonces; nosotros hemos perfeccionado la imagen del devenir, pero no hemos llegado ni más allá ni hemos dejado atrás esa imagen. En cada caso, la serie de las «causas» aparece mucho más completa ante nosotros, y así lo deducimos: primero esto, y lo otro tiene que preceder, a fin de que siga aquello otro –ahora bien, con esto no hemos *comprendido* nada. En cualquier cambio químico, por ejemplo, la cualidad aparece, igual que antes, como un «milagro», y lo mismo sucede con cualquier movimiento continuo; nadie ha «explicado» el choque. ¡Cómo podríamos además explicarlos! Nosotros operamos con cosas que simplemente no existen: líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempo y espacios divisibles - ¡cómo sería posible la explicación, si antes nosotros todo lo reducimos a una *imagen*, a una imagen nuestra! Ya es hora de dejar de considerar a la ciencia como la imagen antropomórfica más fiel de las cosas; aprendemos a describirnos cada vez con más exactitud a nosotros mismos a medida que describimos las cosas y su sucesión. Causa y efecto: probablemente una dualidad que, como tal, jamás ha existido – a decir verdad, ante nosotros se encuentra un *continuum* del cual aislamos un par de fragmentos; del mismo modo percibimos un movimiento, siempre y únicamente como puntos aislados, por consiguiente, hablando estrictamente, no lo vemos, sino lo inferimos. El carácter instantáneo con el que se resaltan muchos efectos nos conduce al equívoco, pues se trata únicamente de una instantaneidad para nosotros. Existe una infinita cantidad de sucesos que se nos escapan en este segundo instantáneo. Un intelecto que fuera capaz de ver la causa y el efecto como un *continuum*, y no del modo como nosotros lo hacemos, -esto es, que viese el flujo del devenir, eliminaría el concepto de causa y efecto, negando así todo carácter condicional.⁵³

Por último: en *La genealogía de la moral* Friedrich Nietzsche señala, en lo tocante al compromiso *c*) (la creencia en la existencia de la *causalidad* como un tipo de relación que se da entre agentes y pacientes o entre causas efectos) que el lenguaje tiende a la multiplicación teórica de entidades al postular que todo *evento* se compone de una *causa* o *sujeto* y de un *efecto* u *objeto*, no obstante que toda *actividad* conforme una unidad indivisible en sí misma. Nietzsche toma por ejemplo la separación del *resplandor* del *rayo*, donde el *resplandor* es

⁵³ F. Nietzsche, *La ciencia...*, p. 431

concebido como un efecto del *rayo* al cual se le adscribe la capacidad de provocar *resplandores* y cuya existencia es aceptada con total independencia de la de dichos *resplandores*. No obstante, el diagnóstico nietzscheano dicta que no hay *ser* detrás del *hacer*, sino una duplicación ficticia de los *acontecimientos* en pares de *causas* y *efectos*:

Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto». Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza*. Pero tal sustrato no existe; no hay «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquella.⁵⁴

⁵⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 59

LA DOMINACIÓN A TRAVÉS DEL EL LENGUAJE

La imposición de marcos de comprensión a través del nombrar

La producción nietzscheana no se limita, en lo que concierne al lenguaje, a la tematización de éste en su relación con la conformación de la verdad, sino también lo aborda en su vínculo con el ejercicio del poder. El capítulo que nos ocupa versa sobre ello. Pues bien, para el pensador que nos reúne el lenguaje es una suerte de medio de expresión de la *voluntad de poder*. Dicho brevemente, la *voluntad de poder* es a su vez el conjunto de fuerzas constituyentes de los individuos. En este tenor, los usos del lenguaje reflejan los ordenamientos constitutivos de sus suscriptores. “[...] en el apreciar mismo habla - ¡la voluntad de poder!”⁵⁵, sentencia el catedrático de Basilea.

De ahí que en *La genealogía de la moral* nuestro autor inquiera en torno a las condiciones de emergencia y sobre al *valor* de los calificativos *bueno* y *malvado*. Como veremos enseguida, el *valor* depende, sugiere de nuestro autor, de su tendencia a la promoción o al impedimento del desarrollo humano. Por esta razón nuestro autor cuestiona si los calificativos en cuestión son signos de empoderamiento o de indigencia:

¿En qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁵⁶

En otro orden de cosas, el diagnóstico nietzscheano señala que los usos predominantes del lenguaje son establecidos por grupos dominantes que se arrogan el derecho a nombrar a las cosas y a determinar el valor y la comprensión de éstas en función de su particular entendimiento de la realidad. En consecuencia, dichos grupos, precisa el filósofo del *eterno retorno*, reclaman para su particular forma de ser los conceptos más loables e imputan los conceptos más reprobables a las formas de comprensión divergentes de

⁵⁵ F. Nietzsche, *Así habló...*, p. 177

⁵⁶ F. Nietzsche, *La genealogía...*, p. 24

la suya. Por ende, el autor de *El Anticristo* ubica el origen del par conceptual *bueno y malo* en la asignación de valores efectuada por los grupos dominantes:

[...] ¡el juicio «bueno» no procede de aquellos a quienes se dispensa «bondad»! Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se elevaron a sí mismo y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de ese *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores ¡qué les importaba a ellos la utilidad! [...] *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». (El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que domina: dicen «esto *es* esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.).⁵⁷

En este tenor, insistimos, el uso ordinario de los conceptos referentes al bien y al mal no alude a absolutos, sino a formas de significación diseñadas por grupos dominantes para expresar e implementar sus formas particulares de comprensión de la realidad. “Símbolos son todos los nombres del bien y del mal: no declaran, sólo hacen señas. ¡Tonto es quién de ellos quiere sacar saber!”⁵⁸ sentencia nuestro autor. En dicho entendido, el establecer usos del lenguaje implica a su vez el instaurar parámetros de comprensión: “[...] Con vuestros valores y vuestras palabras del bien y del mal ejercen violencia, valoraciones; y ése es vuestro oculto amor, y el brillo, el temblor y el desbordamiento de vuestra propia alma”⁵⁹, indica nuestro autor.

Por último: el profesor de filología apunta que los antiguos rétores griegos, expertos de las potencialidades del lenguaje, se sabían capaces de establecer el valor de las cosas y de pautar la comprensión de la realidad. “La más inmoderada presunción de ser capaz de hacerlo todo, como retóricos y estilistas, corre por toda la Antigüedad de una manera que es incomprensible para nosotros. Ellos controlan la «opinión sobre las cosas» y, en consecuencia, *el efecto de las cosas sobre los hombres*; y ellos lo saben”⁶⁰, sentencia el

⁵⁷ *Ibid.*, p. 38

⁵⁸ F. Nietzsche, *Así habló...*, p. 124

⁵⁹ *Ibid.*, p. 177

⁶⁰ F. Nietzsche, *Escritos sobre...*, p. 180

discípulo de Schopenhauer. En última instancia, para nuestro autor, la nominación no versa sobre la simple colocación de rótulos, sino sobre la instauración de parámetros de *interpretación* a través de la implementación de los usos del lenguaje.

La normación a través de las narrativas dominantes

La concepción nietzscheana del lenguaje indica que éste posee características *cuasi* demiúrgicas que permiten tanto el diseño como la instalación de marcos de comprensión en el entendimiento corriente. Pero más aún, los planteamientos de nuestro autor sugieren que a través del lenguaje es posible confeccionar e instaurar narrativas que legitimen el establecimiento y la conservación de instituciones, de ordenamientos políticos y de disposiciones jerárquicas en los diferentes dominios de la vida comunal. Al respecto el filósofo del martillo señala:

En el ámbito de esos esquemas [conceptuales] es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa.⁶¹

En otras palabras, el diagnóstico del discípulo del filósofo que nos congrega dicta que el lenguaje permite la instauración de *universos de convenciones* que fundamentan la comprensión de la realidad y que norman tanto las relaciones como la conducta humana. En este tenor, el lenguaje ha sido, sugiere el creador de superhombre, el escenario donde el ser humano se ha inventado un mundo propio y a sí mismo. No obstante, el filósofo del *eterno retorno* sugiere que el ser humano ha olvidado que habita un mundo diseñado por él mismo. La evaluación nietzscheana indica que esto se debe, como hemos insistido a lo largo del presente texto, a que el ser humano tiende a confundir su comprensión de las cosas con las cosas mismas:

La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes sobre el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas

⁶¹ F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 29

como en *aeternae veritates*, ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo.⁶²

En este tenor, el catedrático de Basilea señala que el ser humano tiende a la adopción acrítica de las formas de comprensión imperantes. Desafortunadamente, señala Nietzsche, los más de los juicios de valor dominantes, inclusive los filosóficos, han malentendido y despreciado el cuerpo. Esto, por su parte, ha redundado en el fomento de formas empobrecidas de comprensión y experimentación de la realidad. Al respecto el creador del *superhombre* señala:

El disfraz inconsciente de las necesidades fisiológicas al socaire de lo objetivo, ideal, puramente espiritual, se extiende hasta lo aterrador – y muy a menudo me he preguntado si, considerada en su totalidad, la filosofía no ha sido hasta el momento, en general, más que una interpretación y un *malentendido del cuerpo*. Detrás de los juicios de valor superiores que hasta ahora han guiado a la historia del pensamiento, se ocultan malentendidos acerca de la constitución espiritual, ya sea de los individuos, de las clases o de razas enteras. Puede considerarse a todos esos audaces absurdos de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, siempre, en primer lugar, como síntomas de determinados cuerpos; y aunque este tipo de afirmaciones o negaciones del mundo realizadas globalmente, evaluadas científicamente, carezcan del más mínimo sentido, son capaces de ofrecer al historiador y al psicólogo valiosos signos, en tanto síntomas, como ya se dijo, del cuerpo, de sus éxitos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contrario, de sus inhibiciones, cansancios, pobreza, de su presentimiento del fin, de su voluntad de fin.⁶³

Pecado, alma, salvación, verdad y bondad son ejemplos recurrentes en la obra nietzscheana de conceptos que, bajo la perspectiva de nuestro autor, promueven maneras empobrecidas de comprensión y de experimentación de la realidad. Maneras que, insistimos, niegan la *corporalidad*. En dicho tenor, el lenguaje se erige como dispositivo de control que permite la instalación de narrativas que norman la vida y que atentan contra su expansión. Cabe precisar que para el catedrático de Basilea la pauta de afirmación de la vida se rige por el grado de aproximación a la propia *corporalidad*.

Finalmente, Deleuze sugiere que el repertorio de experiencias y de entendimientos posibles de la realidad depende de las fuerzas integradoras de los individuos. “[...] tenemos

⁶² F. Nietzsche, *Humano, demasiado...*, p. 47

⁶³ *Ibid.*, p. 312

siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar «bajo», de vivir y de pensar «bajamente»⁶⁴, formula Deleuze.

⁶⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, p. 8

Las posibilidades de la interpretación

La propuesta del filósofo del martillo no se limita a señalar que ni las compresiones de la realidad ni las formas de experimentación de ésta son incommovibles. Por el contrario, nuestro autor promueve la *transvaloración* (la reconfiguración) de las formas dominantes de interacción con el mundo en pos del enriquecimiento de la vida. Así pues, en *La ciencia jovial* Nietzsche denuncia la entronización de las interpretaciones dominantes y dicta que la *existencia* posee un ineludible carácter *perspectivístico* o interpretativo:

Nuestro nuevo «infinito». –Sabes en qué medida se extiende el carácter perspectivista de la existencia o si incluso tiene aún algún otro carácter, saber si acaso una existencia sin interpretación, sin «sentido»; si, por otra parte, no es toda existencia esencialmente una existencia interpretativa... -todas ellas son cuestiones que, como es obvio, no pueden llegar a decidirse ni siquiera recurriendo al más laborioso, incómodo y concienzudo análisis y examen del propio intelecto: puesto que en este análisis el intelecto humano no puede impedir verse a sí mismo bajo sus formas perspectivísticas y ver *sólo* en ellas. No podemos ver en torno a nuestro propio rincón: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y de perspectivas *podrían* existir aún: por ejemplo, si algunos otros seres podrían sentir el tiempo hacia atrás o, alternativamente, hacia adelante y hacia atrás (lo cual implicaría otra dirección de la vida y otro concepto de causa y efecto). Pienso, sin embargo, que hoy, al menos, estamos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, desde nuestros límites, que sólo desde ellos es *lícito* tener perspectivas. El mundo se ha vuelto, una vez más, «infinito» para nosotros, en la medida en que no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad de que él *contenga dentro de sí infinitas interpretaciones*. Una vez más quedamos sobrecogidos por un gran estremecimiento –ahora bien, ¿Quién tendría ganas de volver a divinizar al viejo estilo de inmediato a este monstruo del mundo desconocido? ¿Y a venerar desde este momento *lo* desconocido como «*el* desconocido»? ¡Ay, existen demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretación dentro de este ámbito desconocido, demasiadas interpretaciones endiabladas, estúpidas, locas –incluida la nuestra, esa interpretación propia y humana, demasiado humana, que ya conocemos...!⁶⁵

Como hemos apuntado, la confusión de la representación con la realidad y el olvido del carácter activo del ser humano en la conformación de su experiencia del mundo y con ello la asunción acrítica de las formas de comprensión dominantes son, bajo un modelo nietzscheano, estrategias de conservación de la vida. Por cierto, en *Más allá del bien y del*

⁶⁵ F. Nietzsche, *La ciencia...*, p. 583

mal Nietzsche señala que detrás de la *lógica* subyacen tácticas de preservación de la vida, como, por ejemplo, la aprehensión de lo *determinado* en lugar de lo *indeterminado* o de lo *verdadero* en lugar de lo *aparente*:

También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida. Por ejemplo, que lo determinado es más valioso que lo indeterminado, la apariencia, menos valiosa que la “verdad”: a pesar de toda su importancia regulativa para *nosotros*, semejantes estimaciones podrían ser, sin embargo, nada más que estimaciones superficiales, una determinada especie de *niaiserie* [bobería], quizá necesaria para conservar seres como nosotros.⁶⁶

De hecho, en *La ciencia jovial* nuestro autor señala que el *razonamiento lógico* se instauró como la forma de comprensión dominante debido a los beneficios que reporta para la conservación de la vida. Por pensamiento lógico nuestro autor hace referencia a la creencia en la existencia de objetos similares. Ésta permite a su vez, señala nuestro autor, la postulación de *esencias* como fundamentos de las *entidades*:

Procedencia de lo lógico. - ¿de dónde surgió la lógica en las mentes humanas? Seguramente de lo ilógico, cuyo reino tuvo que ser, originariamente, enorme. Sin embargo, perecieron incontables seres que razonaban de un modo distinto de como nosotros lo hacemos hoy: ¡no por ello podría haber sido también menos verdadero! El que, por ejemplo, era incapaz de encontrar con cierta frecuencia lo «igual» en relación con los alimentos o con los animales que le eran hostiles; quien por tanto razonaba muy lentamente, quien era muy cuidadoso en el razonamiento, tenía muchas menos probabilidades de seguir viviendo, que aquel que, ante cualquier semejanza, adivinaba de inmediato la igualdad. Sin embargo, esta tendencia predominante a manejar lo semejante como igual –una tendencia ilógica, pues en sí no hay nada que sea igual-, proporcionó en sus inicios todos los fundamentos de la lógica. Asimismo, para que surgiera el concepto de sustancia inherente a la lógica –aun cuando en sentido estricto no se corresponda con nada real-, durante mucho tiempo se tuvo que dejar de ver y de sentir la mutabilidad en las cosas; los seres que no veían con esa exactitud tenían una ventaja frente a todos aquellos que lo veían todo «en movimiento». En sentido estricto, cualquier nivel superior de precaución en el razonamiento, cualquier tendencia escéptica, hubiera supuesto un gran peligro para la vida. Ningún ser viviente se habría conservado si no hubiese estimulado de un modo extraordinariamente poderoso la tendencia contrapuesta, a saber: es mejor afirmar que suspender el juicio, es mejor errar e inventar que esperar, es mejor aprobar que negar, juzgar que ser equitativo.⁶⁷

⁶⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 25

⁶⁷ F. Nietzsche, *La ciencia...*, p. 430

Así pues, señala Rivara, el ser humano tiende a creer que éste establece relaciones objetivas con el mundo: “Creemos que nuestra originaria actitud estética, *poiética* es, en última instancia, una actitud lógica. Negamos que lo que hacemos es crear mediaciones, inventar relaciones con las cuales damos un rostro más seguro a nuestro inseguro mundo”⁶⁸. Sin embargo, el vínculo entre intelecto y realidad es, para nuestro autor, un nexo interpretativo y contingente capaz de adquirir una cantidad de configuraciones virtualmente infinita en función del estado de los ordenamientos constitutivos de los individuos.

Asimismo, el catedrático de Basilea advierte en torno a la asunción corriente de los marcos de comprensión dominantes: “[...] Falsos valores y palabras ilusas: esos son los peores monstruos para los mortales, - largo tiempo duerme y aguarda en ellos la fatalidad”⁶⁹. Así pues, el discípulo de Schopenhauer promueve el retorno a la propia *corporalidad* y a sus centros creativos. En este tenor, el pensador que nos convoca fomenta la liberación de las convenciones del mundo erigido en conceptos, e ilustra dicho empoderamiento de la siguiente manera:

Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones.⁷⁰

En síntesis, el filósofo del martillo denuncia el entumecimiento de las capacidades del intelecto y la constricción del cuerpo ocasiona por la asunción corriente y la somatización de las narrativas dominantes. La apuesta de nuestro autor, en consecuencia, es la de reconfigurar la experiencia de la realidad trazando canales de acceso divergentes a la propia corporalidad.

⁶⁸ G. Rivara Kamaji, *op. cit.*, p. 87

⁶⁹ F. Nietzsche, *Así habló...*, p. 144

⁷⁰ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira...*, p. 36

CONCLUSIONES

El primer capítulo aborda el examen de la *verdad como adecuación*, de la *verdad en sentido moral* y la dimensión retórica del lenguaje. En este tenor, la sección en cuestión versa sobre el problema de la *conformación de la verdad*. Los resultados de ésta indican que el modelo epistemológico del creador del *übermensch* dicta que conocer es *conformar* objetos de conocimiento al transponerlos entre el estadio de los *impulsos nerviosos*, de las *imágenes*, de los *sonidos* y de los *conceptos*. A su vez, dichos movimientos transpositivos conforman ejercicios *interpretativos* regidos por las demandas de los ordenamientos constitutivos de los individuos. Además, en tales movimientos se discriminan las características del objeto de conocimiento que llegarán al estadio siguiente y la *materialidad* del objeto en cuestión es *modificada*.

Por otra parte, la crítica del catedrático de Basilea dicta que el entendimiento corriente de la verdad reposa sobre convenciones lingüísticas que reflejan la comprensión de sus suscriptores. A su vez, dichas convenciones regulan la vida en sociedad al pautar la comprensión social de lo verdadero y lo falso. En consecuencia, la fundamentación de la *verdad en sentido moral* se encuentra indefectiblemente ligada al establecimiento del contrato social, de modo que el carácter *moral* de la *verdad* radica en su dimensión reguladora y vinculante.

Respecto a la dimensión retórica del lenguaje, nuestro autor apunta que el lenguaje posee un ineludible carácter retórico que se divide en dos dimensiones. La primera de ellas refiere al tropo como el origen de toda palabra. La segunda, por su parte, versa sobre el carácter *persuasivo* del lenguaje, esto es, sobre su carácter *interpretativo*. Así pues, para nuestro autor todo concepto es un ejercicio de inversión de la causa y el efecto, como en la metonimia, un ejercicio de implicación de la parte por el todo, como en la sinécdoque, o un ejercicio relacional y creativo de supuestos sentidos propios, como en la metáfora.

El capítulo segundo trata sobre *conformación de la comprensión ontológica del mundo*. Por una parte, la evaluación nietzscheana sugiere que el ser humano tiende a

confundir su comprensión de las cosas con las cosas mismas. Confusión que a su vez regula la autopercepción y la experiencia humana del mundo a la par que fomenta la conservación de la vida humana. Por otra parte, nuestro autor también sugiere que el desarrollo del lenguaje ha ido aparejado al establecimiento de un conjunto de compromisos ontológicos que también promueven la preservación del ser humano. Dicho agregado de asunciones teóricas se compone por *a)* la creencia en que el mundo se divide en *unidades, entidades, individuos, hechos o acciones*, algunos de los cuales son indivisibles, aislados, simples, similares entre sí y/o persistentes en el tiempo; *b)* la creencia en la existencia *esencias* como el fundamento de las *entidades*; *c)* la creencia en la existencia de la *causalidad* como un tipo de relación que se da entre agentes y pacientes o entre causas efectos; *d)* la creencia en que la *voluntad* es el único tipo de instancia actuante y volitiva, libre en su querer y en su actuar y *e)* la creencia en que las cosas son tal cuales se nos presentan

El tercer capítulo ensaya una lectura de las funciones que Nietzsche concede al lenguaje en torno a la conformación de ordenamientos éticos y políticos. En este tenor, la sección en cuestión aborda el problema de *la dominación a través del lenguaje*. Así pues, el capítulo en cuestión tematiza al lenguaje en su vínculo con el ejercicio del poder. En principio, la concepción nietzscheana dicta que el lenguaje es un medio de expresión de la *voluntad de poder*. En consecuencia, el diagnóstico de nuestro autor señala que los usos predominantes del lenguaje son establecidos por grupos dominantes que se arrogan el derecho a nombrar a las cosas y a determinar el valor y la comprensión de éstas en función de su particular entendimiento de la realidad. De ahí que para nuestro autor la nominación no verse simplemente sobre la colocación de rótulos, sino sobre la instauración de parámetros de *interpretación* a través de la implementación de usos del lenguaje.

Por otra parte, el discípulo de Schopenhauer dicta que el lenguaje posee características *cuasi* demiúrgicas que permiten tanto el diseño como la instalación de narrativas que legitimen el establecimiento y la conservación de instituciones, de ordenamientos políticos y de disposiciones jerárquicas en los diferentes dominios de la vida comunal. Así pues, según nuestro autor el lenguaje permite la instauración de *universos de convenciones* que fundamentan la comprensión de la realidad pero que también norman las relaciones y la conducta humana. No obstante, para Nietzsche, los más de los juicios de valor

dominantes, inclusive los filosóficos, han malentendido y despreciado el cuerpo. Por esta razón, el lenguaje se ha erigido como dispositivo de control que permite la instalación de narrativas que norman la vida y que atentan contra su expansión.

No obstante, la propuesta del filósofo del martillo no se limita a señalar que ni las comprensiones de la realidad ni las formas de experimentación de ésta son incommovibles. Por el contrario, nuestro autor denuncia el entumecimiento de las capacidades del intelecto y la constricción del cuerpo ocasiona por la asunción corriente y la somatización de las narrativas dominantes y promueve la reconfiguración de la experiencia de la realidad trazando canales de acceso divergentes a la propia corporalidad.

A la luz de las consideraciones anteriores es posible preguntar: ¿de qué manera es posible que la periferia diseñe formas de comprensión divergentes a las dominantes si su propia comprensión se encuentra normada por los entendimientos del centro? ¿es posible reestructurar la propia experiencia del mundo sin apropiarse de los usos lenguaje y más bien, utilizar el lenguaje para vehicular dicha reestructuración? Bajo un modelo nietzscheano ¿en qué consiste la expansión de la vida y el reencuentro con la propia corporalidad? Si en la conformación de los objetos de conocimiento no existe una correlación estricta entre el espectro de los estímulos percibidos y el de los seleccionados ¿si existe una relación estricta entre estímulos posibles y el objeto con el que se relacionan? Por último: según los planteamientos de nuestro autor ¿qué ocurre con los objetos que provocan una impresión nerviosa pero que no llegan a tener un correlato conceptual?

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

1. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introd., trad. introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2003. 501 pp. Biblioteca Nietzsche.
2. _____, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Trad. de Genoveva Dietrich. Barcelona, Alba Editorial, 1999. 366 pp. Pensamiento, Clásicos.
3. _____, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Introd., trad. introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2001. 179 pp. Biblioteca Nietzsche.
4. _____, *Ecce homo o Cómo se llega a ser lo que se es*. Introd., trad. introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2005. 197 pp. Biblioteca Nietzsche.
5. _____, *El Anticristo*. Introd., trad. introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2007. 173 pp. Biblioteca Nietzsche.
6. _____, *El caminante y su sombra en Nietzsche*, Vol. 1. Trad. y notas de Alfredo Brotons. Madrid, Editorial Gredos, 2014. 148 pp. Grandes pensadores.
7. _____, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introd., trad. introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2004. 302 pp. Biblioteca Nietzsche.
8. _____, *Escritos sobre retórica*. Ed. y trad. de Luis Enrique Santiago Gervós. Madrid, Editorial Trotta. 2000. 233 pp. Clásicos de la cultura.
9. _____, *Fragmentos póstumos*. Vol. I. Trad., introd. y notas de Luis E. Santiago Gervós, ed. De Diego Sánchez Meca. Madrid, Tecnos, 2007. 650 pp. (1869-1874).
10. _____, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal Ediciones, 2001. Vol. I. 429 pp. Clásicos del pensamiento.
11. _____, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid, Akal Ediciones, 2007. Vol. II 335 pp. Clásicos del pensamiento.
12. _____, *La ciencia jovial*. Trad. y notas de Germán Cano. Madrid, Editorial Gredos, 2014. 304 pp. Grandes pensadores.
13. _____, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Introd., trad. introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2005. 221 pp. Biblioteca Nietzsche.
14. _____, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Introd., trad. introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2005. 303 pp. Biblioteca Nietzsche.
15. _____, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Ed. Manuel Garrido. Madrid, Editorial Tecnos, 2012. 120 pp. Los esenciales de la filosofía.

Fuentes secundarias

1. ABAD, Alfredo Andrés, “Nietzsche y el desvelamiento de los soportes metafísicos” en *Saga. Revista de estudiantes de filosofía*, núm 7. Colombia, Universidad Nacional de Colombia, marzo 2003, pp. 51-60.
2. BONDOR, George, “Langage et valeurs. Les mécanismes du pouvoir chez Nietzsche” en *META: Research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*. Vol 7, núm. 1. Rumanía, Alexandru Ioan Cuza University Press, enero 2015, pp. 76-86
3. CONSTÂNCIO, João & Mayer Branco Maria João eds., *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlín, De Gruyter. 2009, 295 pp. Nietzsche Today.
4. DA SILVA, Odette, *La búsqueda nietzscheana del lenguaje originario*. Venezuela, 2007. Tesis, Universidad Simón Bolívar, Decanato de estudios de postgrado. pp. 211.
5. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona, Anagrama. 2006. 280 pp. Colección argumentos.
6. DE MAN, Paul, *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Editorial Lumen. 1990. 347 pp. Palabra crítica.
7. EMDEN, Christian J., *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Champaign, University of Illinois Press. 2005. 226 pp. International Nietzsche Studies.
8. HAZELTON, Roger, “Nietzsche's contribution to the Theory of Language” en *The Philosophical Review*, Vol. 52, núm. 1. Estados Unidos, Duke University Press, enero 1943, pp. 47-60.
9. KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Payot. 1972. 215 pp. Bibliothèque scientifique.
10. KREMER-MARIETTI, Angèle, “Nietzsche, Metaphor and Cognitive Science” en *AL-MUKHATABAT. Revue Philosophique électronique, trimestrielle, trilingue (Français-Arabe-Anglais)*, núm 5. Túnez, enero 2013, pp. 141-170.
11. LLINARES CHOVER, Joan B., “La filosofía del lenguaje en Nietzsche” en *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*. Vol. 11b. España, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996, pp. 237-258.
12. LYNCH, Enrique, *Dionisio dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona, Ediciones Destino. 1993. 401 pp. Ensayos.
13. RIVARA KAMAJI, Greta, “Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación” en *Anuario de filosofía*, Vol. 1, México, UNAM-Facultad de filosofía y letras, 2007, pp. 83-91.
14. RAWAT JAMIL, Khalid, “Language and truth, a study of Nietzsche's theory of language” en *Annales Philosophici*, núm 6. Rumanía, University of Oradea-Philosophy Department, 2013, pp. 39-46.
15. SILVA-PROLL DOZO, Tamara R., “La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche” en *Bajo palabra. Revista de Filosofía*. núm 4. España, II Época, 2009, pp. 69-78.
16. STRONG, Tracy B. “Language and nihilism. Nietzsche's critique of epistemology” en *Theory and Society*, Vol. 3, núm. 2. Estados Unidos, Springer, verano 1976, pp. 239-263.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	4
LA CONFORMACIÓN DE LA VERDAD	7
CRÍTICA DE LA VERDAD POR ADECUACIÓN. LA CONFORMACIÓN DE LOS OBJETOS DE CONOCIMIENTO	8
CRÍTICA DE LA VERDAD EN SENTIDO MORAL. LA CONSOLIDACIÓN DE LA CONVENCION	13
LA DIMENSIÓN RETÓRICA DEL LENGUAJE	16
LA COMPRESIÓN ONTOLÓGICA DEL MUNDO	21
LA CONFUSIÓN DE LA REPRESENTACIÓN CON LA REALIDAD	22
LOS COMPROMISOS ONTOLÓGICOS DEL LENGUAJE	24
LA DOMINACIÓN A TRAVÉS DE LENGUAJE	32
LA IMPOSICIÓN DE MARCOS DE COMPRESIÓN A TRAVÉS DEL NOMBRAR	33
LA NORMACIÓN A TRAVÉS DE LAS NARRATIVAS DOMINANTES	36
LAS POSIBILIDADES DE LA INTERPRETACIÓN	39
CONCLUSIONES	42
BIBLIOGRAFÍA	46