



Maestría en Ciencias Humanas

**Tesis para defender el título de Maestro en Ciencias Humanas (Opción
Filosofía Contemporánea)**

La crítica al lenguaje en la filosofía de Nietzsche entre 1872 y 1875

Autor: Fabio Andrés Galvis Gómez

Director: Andrea Díaz Géniz

Montevideo

31 de Marzo de 2019

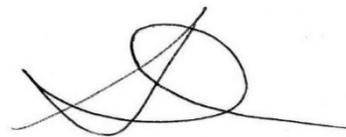
Montevideo, 31 de Marzo de 2019.

Señores:

Comisión de Posgrados Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

La tesis elaborada por el estudiante Fabio Andrés Galvis Gómez, titulada “La crítica al lenguaje en la filosofía de Nietzsche entre 1872 y 1875” se encuentra lista para ser presentada y defendida.

Sin otro particular,

A handwritten signature in black ink, consisting of several loops and a long horizontal stroke at the end.

Andrea Díaz Genis

Agradecimientos

A mi familia, por el apoyo incondicional.

A Nataly Cañas Caballero, por haberme mostrado el camino.

A Andrea Díaz Géniz, por la paciencia y la guía.

A la UDELAR, por la oportunidad.

Tabla de Contenido.

El presente trabajo utiliza las siguientes abreviaturas para hacer referencia a las obras de Nietzsche:

- A Aurora
- CHE Compendio de la historia de la elocuencia.
- CI El crepúsculo de los ídolos
- DRA Descripción de la retórica antigua.
- FP Fragmentos póstumos.
- FTG La filosofía en la época trágica de los griegos.
- GC Gaya ciencia.
- GM Genealogía de la moral.
- HdH Humano, demasiado humano.
- HEG Historia de la elocuencia griega.
- NT El nacimiento de la tragedia.
- VM Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.

«Qué dulce es que existan palabras y sonidos: ¿no son palabras y sonidos arcoíris y puentes de apariencia entre lo eternamente dividido? A cada alma le pertenece otro mundo; para cada alma la otra alma es un transmundo. Justamente entre lo semejante miente la apariencia más bellamente; ya que el abismo más pequeño es el más difícil de saltar. Para mí — ¿acaso hay un fuera-de-mí? ¡No hay ningún afuera! Pero eso lo olvidamos con todos los sonidos; ¡que dulce es que olvidemos! ¿No se les ha concedido nombres y sonidos a las cosas, para que el hombre se refresque en las cosas? El hablar es una bella locura: con ella baila el hombre por encima de todas las cosas»

Friedrich Nietzsche

Z III, “El convaleciente”

Resumen

El filósofo alemán Friedrich Nietzsche no edificó un sistema, sin embargo, se permitió una evidente evolución conceptual y filosófica la cual se evidencia en el hecho de que sus críticas más audaces y avanzadas, tuvieron origen en algunas de las reflexiones producidas durante su juventud. La presente tesis sostendrá tal afirmación teniendo como elemento de estudio la temática del lenguaje y su examen, por Nietzsche, entre 1872 y 1875. Se muestra aquí cómo diferentes elementos, análisis y conceptos que se encuentran bajo la temática del lenguaje que se enmarcan en susodicho periodo, están presentes en parte del trabajo que Nietzsche realizó ya luego en un momento más maduro de su filosofía. Para lo anterior, se desvela y demuestra que existe un diálogo directo entre las ideas principales que hablan sobre el lenguaje durante el periodo juvenil mencionado y que tal diálogo evoluciona y fructifica. Así pues, este trabajo analiza la idea de lenguaje en el joven Nietzsche y la pone en contexto con el autor en sí mismo. Lo anterior derivará en el hecho de que el fruto de las reflexiones filosóficas de Nietzsche durante los años que son analizados, permitieron cimentar la base de algunas de las más conocidas críticas esgrimidas por este pensador en los más importantes trabajos de su madurez. Son un ejemplo la crítica a los valores, a la moral, y los ideales.

Palabras clave: Nietzsche, lenguaje, metáfora, persuasión, instinto artístico.

Abstract

The German philosopher Friedrich Nietzsche did not build a system; however, he allowed himself an obvious conceptual and philosophical evolution which is evidenced in the fact that his most daring and advanced critics were seeded in some youth's analysis. This thesis will support the previous statement following the studies made by Nietzsche between 1872 and 1875 on the topic of language. It will be shown how different elements, analysis and concepts that are framed in the theme of language and in the abovementioned period, are present in part of the work that Nietzsche did during a more mature moment of his philosophy. For the above, it reveals and demonstrates that there is a direct dialogue between the main ideas about language and that such dialogue evolves and fruitful. Thus, this work analyzes the idea of language in the young Nietzsche and puts it in context with the author himself. The above will derive in the fact that the fruit of Nietzsche's philosophical reflections during the years that are analyzed, allowed to base the core of some of the best-known criticisms wielded later by this thinker. Examples are the criticism of values, morals, and ideals.

Keywords: Nietzsche, language, metaphor, persuasion, artistic instinct.

1. Introducción.

El presente trabajo final de maestría está delimitado al abordaje de una parte del llamado periodo juvenil de Nietzsche, específicamente el comprendido entre 1872 y 1875. El objetivo es reconocer y analizar los principales y centrales problemas referentes al lenguaje que fueron desarrollados por el pensador alemán durante el periodo mencionado y cómo éstos interactúan con una filosofía más madura del pensador alemán. Así, a lo largo de los análisis aquí contenidos, será mostrado el solapamiento existente entre las ideas principales que dan vida a los textos producidos durante la juventud del pensador alemán y cómo ellas cimientan la base de algunas de las críticas más feroces proferidas por un Nietzsche más maduro.

Para términos de claridad es importante tener en cuenta que, si bien no podemos hablar un plan trazado de antemano y mucho menos de un sistema, sí podemos hablar de una continuidad y de una evolución en el pensamiento de Nietzsche. Sostengo que a pesar de que el pensador de Röcken no refiera a la temática del lenguaje de modo directo en su época madura, tal como sí lo hizo durante su juventud, las inquietudes sobre dicho tema igualmente atravesaron la filosofía del pensador alemán indirectamente.

También, es importante hacer mención del hecho de que Nietzsche fue un pensador y un escritor muy activo y por ello el volumen de su trabajo impide que un estudiante a nivel de maestría aborde todo lo escrito por él (incluso en un periodo tan corto como el aquí limitado). Así, el análisis aquí propuesto se centrará en algunos de los trabajos más relevantes que proceden de los años referenciados; a saber, DRA, VM y FP. Estos trabajos no sólo abordan de modo directo el problema del lenguaje,

sino que además pertenecen *a un mismo* Nietzsche. Lo anterior, indudablemente permite dar límites y focos definidos a la investigación.

Por lo tanto, observar el trabajo de Nietzsche en torno al problema del lenguaje es mirar un arco evolutivo pues en la filosofía del pensador alemán, la noción de lenguaje evoluciona constantemente. Desde NT hasta VM se percibe un movimiento en el que el tratamiento que Nietzsche da al lenguaje pone de manifiesto un apreciar más complejo y trascendente que la mera idea de lenguaje como arte.¹ Así pues, se puede hablar indudablemente de una evolución la cual va ligada a la idea de lenguaje.

Avanzando en estas consideraciones, destaco ahora el *tempus*. Es substancialmente relevante que la investigación se halle centrada entre 1872-1875 pues es entonces cuando Nietzsche reconsidera varios planteamientos referentes al lenguaje que habían sido expuestos en NT (bajo fundamental influencia de su amigo y maestro R. Wagner). Dicho repensar, abrió las perspectivas y permitió el desarrollo y madurez intelectual del filósofo alemán que todos conocemos. Asimismo, el tema de la solidez que un periodo específico brinda no es algo despreciable. Esto permite hilvanar claramente tesis e ideas, así como ver el proceso evolutivo, tanto crítico como constructivo, del autor.

El tiempo también cerca el origen del problema. Se aborda en esta tesis a un Nietzsche recién vinculado a la universidad de Basilea; allí él trabajó entre 1869 y 1878 bajo el rótulo de docente de filología clásica. Lo anterior es importante porque, durante este momento de su vida, el filósofo alemán se preocupó particularmente por el lenguaje y su relación con el conocimiento.

¹ No es dato menor que si bien el concepto de lenguaje no es abordado directamente en textos maduros, la idea que el pensador alemán se ha formado durante su periodo juvenil en torno a dicho concepto afecta toda su filosofía y crítica.

Enmarcado en el periodo acotado, aproximadamente hacia 1870, Nietzsche inició un tránsito importante: el pensador abandonó gradualmente la idea de que el lenguaje es una entidad de naturaleza artística y musical. Lo anterior, de acuerdo con de Santiago (2004:355), tuvo grandes implicaciones inmediatas y futuras en la filosofía del pensador nacido en Röcken. Las indagaciones planteadas en tal momento terminaron por apuntar que el lenguaje tiene una constitución esencialmente retórica-creativa.

Que la naturaleza del lenguaje sea retórica-creativa, implica que toda valoración puede estar supeditada a su constante *re*interpretación. Toda valoración acata un conjunto de normas y bases que provienen de una particular comprensión y visión de mundo. Tal universo, si se me permite el término, es edificado con el andamiaje que es la palabra. El lenguaje y sus elementos son estos instrumentos útiles y necesarios con los cuales el hombre crea, por medio de la designación y la referencia, el mundo circundante.

Lo anterior comprueba que el problema del lenguaje, tal como se dijo al principio de esta introducción, no es un tópico circunscrito bajo un pequeño marco referencial o temporal. Por el contrario, las necesarias consecuencias de tales *descubrimientos* le permitieron a Nietzsche entablar una constante y voraz crítica al lenguaje conceptual que se traduciría ulteriormente en una crítica a los valores y por ende a los absolutos.

Lo que he expuesto será defendido en la tesis, estará distribuido a lo largo de tres capítulos. El primer capítulo pone de manifiesto la crítica que sirve de guía para hacer frente a las categorizaciones tomadas como un *espacio conceptual a priori*. El segundo capítulo pretende resignificar o revalorar, tanto al lenguaje, como a los

elementos sociales, intelectuales y sensoriales que intervienen en la conformación del lenguaje. El tercer capítulo expone las consecuencias de lo que se ha analizado en los dos capítulos anteriores; además procura cerrar los análisis planteados vislumbrando en el horizonte y poniendo a dialogar a este joven Nietzsche que aquí analizamos con un Nietzsche más maduro.

Ahora bien, en detalle, [1] el capítulo primero titulado “El joven Nietzsche y el lenguaje [en cuanto tropo]” consta de cinco subcapítulos y es el más extenso del trabajo. Allí se pone de manifiesto la crítica que sirve de guía para hacer frente a las categorizaciones tomadas como un *espacio conceptual a priori*. Para ello, se abordan dos grandes hemisferios; el primero expone los argumentos centrales que llevaron a Nietzsche a penetrar en el carácter retórico del lenguaje. El segundo, revela la manera en la cual la persuasión se ubica en el núcleo de la comprensión entre aquello que es una *designación propia* y una *impropia* o entre doxa [δόξα] y episteme [ἐπιστήμη]. Lo anterior conlleva ciertas consecuencias en torno a cómo o qué comprendemos por verdad.

En torno al primero de estos dos grupos, la premisa que se maneja es que ya desde NT hay ciertos indicios de lo que se convertiría posteriormente en la crítica a la tradición. En este texto temprano, Nietzsche plantea someramente que la metáfora es previa al concepto lo cual, para la tradición filosófica de la época, invierte la función del lenguaje en sí misma. Lo anterior se debe al hecho de que el lenguaje conceptual no puede constituir o contener en sí toda expresión adecuada de la realidad [adecuación como referencia verdadera]. Así pues, el concepto primero no puede ser fundador de la metáfora. Ello implica que “lo propio, lo estable” puede ser reconsiderado.

Lo dicho previamente se fundamenta en el hecho de que la palabra es el lugar de la retórica [ella es retórica] y existe previamente bajo tal parámetro, sin importar cualquier clasificación trópica o análisis que se pueda hacer a posteriori. Así, lo que se dice o se deja de decir sobre un objeto se encuentra siempre permeado por la persuasión; por aquello que *llama la atención*.

La anterior conclusión guía la segunda parte de la discusión que será abordada en el primer capítulo de la presente tesis. Se entiende, siguiendo lo dicho en el párrafo previo, que la persuasión interpreta todo aquello que tiene la posibilidad de ser verosímil y convincente. Para Nietzsche, esta *fuerza del convencimiento*, juega un papel esencial en nuestra percepción del mundo pues el entendimiento se persuade de la propia disposición del sujeto hacia una imagen; y la imagen *es imagen del estar persuadido de*.

Ahora bien, que a la retórica le pertenezca la persuasión y que ésta repercuta directamente sobre *cómo* los hombres pueden percibir, implica que las palabras, en cuanto a su significación, son tropos [designaciones impropias]. Esto hace imposible la teoría de la verdad como correspondencia. Lo que Nietzsche aquí identifica y será analizado en el primer capítulo, es la manera en la cual la metáfora es la vía que permite realizar una conexión entre la representación y el referente. Lo anterior significa que la semántica es más una transferencia que una expresión de una representación efectiva que recoge todos los rasgos.

Los análisis anteriores, derivarán en el estudio de las implicaciones de tal *percepción parcial* y en lo que podemos llamar el nacimiento de los conceptos [arquetipos]. Con tal discusión y la mención de sus consecuencias, las cuales serán objeto de escrutinio en el capítulo dos, concluye el primer capítulo.

[2] El capítulo segundo titulado “El discurso como resultado de la figuración” se compone, al igual que el primero, de cinco subcapítulos. En este capítulo, tal como lo he mencionado al finalizar el párrafo anterior, se analizarán las consecuencias que deja el hecho de haber identificado en el lenguaje una esencia retórica. El objetivo de esta segunda parte del trabajo es demostrar que Nietzsche pretendió resignificar o revalorar, tanto al lenguaje, como a los elementos sociales, intelectuales y sensoriales que intervienen en la conformación del lenguaje mismo. Lo anterior se sostiene gracias a que la retórica, para Nietzsche, termina por ser más que una mera disciplina persuasiva o un arte de la persuasión. Ella significa un modo de estar en, de relacionarse con y de crear el mundo. El efecto de lo anterior, lo cual será analizado en detalle, es que todo aquello que se entiende por verdad, es la suma de relaciones e interacciones humanas. Así pues, este segundo capítulo retoma las conclusiones del primero para abrir paso a una crítica al idealismo lingüístico que permitirá sostener que la verdad no es sino una simple suma de relaciones humanas.

Aceptando las premisas derivadas del primer capítulo, este segundo capítulo admitirá que el nexo entre el signo y su significado, entre la palabra y su referencia, es el resultado de una transferencia retórica, es un salto entre dos instancias radicalmente heterogéneas, cuya lógica tan sólo puede ser descrita por analogía, es decir, metafóricamente. Así, los artificios de la retórica se reproducen o se pueden identificar en los procesos [inconscientes] de apropiación y expresión de la realidad exterior. Por lo tanto, aquello que se entiende por verdad, no es sino la suma de las relaciones humanas.

Que *no se pueda hablar en absoluto de una significación propia*, significa que el significado *no es propio* debido a que no existe una expresión la cual se pueda considerar como *la representación propia* [de un movimiento del alma]. Lo que

acaece aquí, entonces, es que en tanto que símbolos –las palabras o las figuras– no pueden sustituir a las cosas en sí.

¿Cómo es lo anterior posible? -El lenguaje posee un desarrollo propio pues éste es creado activamente y en comunidad. Dice Nietzsche a este respecto que lo dicho previamente acaece por medio de metáforas las cuales son olvidadas y ello asiente la instrumentalización del lenguaje en el uso cotidiano. Lo anterior, para el pensador alemán, significa perder la investidura artístico-expresiva propia del lenguaje en pro de la conceptualización. Esto será amaizado en detalle a lo largo del capítulo bajo el concepto de causalidad.

La causalidad es el resultado de la mala memoria, de las leyes, las normas y el olvido. Ella ofrece una interpretación del mundo que sirve para el uso. El lenguaje conceptual explica gracias a que repite sentidos; es reactivo y negador. Sin embargo, para que sea viva, la comunicación debe mantenerse en *el espacio común* del discurso y la afección. Es desde tal *espacio* que, a través de las palabras, el sujeto puede entregar un nuevo sentido.

Lo anterior se fundamenta en que, tal como será explicado detalladamente en este segundo capítulo, Nietzsche considera que existe una natural voluntad creadora la cual tiende hacia la construcción de metáforas. Tal voluntad, al ser una fuerza ciertamente activa, implica que el lenguaje y el ser humano se encuentran en constante devenir; así, al lenguaje y al hombre le es propia la idea de la creación (de nuevos significados). La justificación de lo anterior descansa en el hecho de es imposible conocer la realidad, mas no expresarla. Por lo tanto, si bien es cierto que el hombre no es completamente libre para crear, debería por lo menos ser consciente de la *cadena* en la cual él *danza*.

La consciencia de que el lenguaje no quiere instruir sino más bien transmitir una emoción y una aprehensión subjetiva supone, para el pensador alemán, que al sujeto le es posible sólo transmitir la sensación en sí, sino más bien una copia de la sensación, la cual ha hecho el tránsito y extrapolación desde ser impulso nervioso hasta convertirse en concepto.

Derivado de lo anterior, el segundo capítulo concluirá analizando la manera en la cual Nietzsche, persiguiendo dar explicación a las consideraciones expuestas en el párrafo anterior, ejecuta una deconstrucción del proceso de conocer. El pensador alemán analiza los procesos de transposición y demuestra que en ellos no hay sino un entendimiento metonímico de la realidad. Lo anterior, tal como será demostrado, es así debido a que la realidad [el mundo y lo que se dice de él] es una proyección de una relación inicial la cual tiene su origen en una excitación nerviosa.

Finalmente, y para abrir paso a las discusiones presentes en el tercer capítulo, este apartado finaliza aceptando que filósofo nacido en Röcken considera que es imposible que exista una mediación entre las esferas que intervienen en la conformación del conocimiento. La solución que él plantea ante tal imposibilidad y que será analizada a profundidad, es que la mediación debe ser reemplazada por la evidente conducta estética que reside en los seres humanos.

[3] El capítulo tercero y el final de los tres que componen el presente trabajo final de tesis, lleva por título “La retórica, la desconfianza en la gramática y la muerte de los absolutos”. De la misma manera que los dos anteriores, está compuesto por cinco partes. Este capítulo final busca dar cierre a los análisis que han tenido lugar en las dos primeras partes abordando la razón de la necesidad de creer en la verdad y la raíz de tal necesidad (que tiene forma de instinto). Adicionalmente, tales elementos, así como las conclusiones de los capítulos previos, se estudiarán en perspectiva al

nacimiento de los conceptos y la subsecuente desconfianza que Nietzsche tiene en la gramática y las implicaciones que tales consideraciones tendrán en un Nietzsche más maduro.

El pensador de Röcken considera que el inelecto es una herramienta que le asegura al ser humano la supervivencia. Nietzsche piensa que la modernidad cubrió con un velo el escenario en donde se muestra la naturaleza del conocimiento. La realidad es que detrás de cada saber o cada conocer hay un interés y detrás de ese interés se ocultan valores. Adicionalmente, detrás de cada valor hay voluntades y detrás de cada voluntad hay axiologías. Así pues, como se mostrará más adelante en los análisis que tendrán lugar, el lenguaje (acuerdo colectivo) posee inherentemente un fin moral colectivo (la supervivencia) y por lo tanto, no existe la verdad pura, sin orígenes ni consecuencias.

Lo previamente mencionado conlleva el estudio de que todo conocimiento es un *residuo espectral*. Éste, tiene por antecesores a las transposiciones artísticas y a los impulsos nerviosos puesto que, como se verá, las verdades solamente existen en la medida del ser humano, esto es, en el universo conceptual de cada comunidad.

Las consideraciones anteriores conllevan otro tema de estudio el cual será la antesala de la conclusión de la tesis: la liberación consciente del símbolo y lo simbólico. Siguiendo a Nietzsche, Vattimo (2000) considera que cuando el hombre es consciente de su condición, por medio de la reapropiación del lenguaje, él se libera. La consecuencia de lo anterior es responsabilidad ante la soledad y el abandono de las deidades lo cual viene a ser el vestíbulo que permite la entrada de críticas más maduras en el Nietzsche que vendrá años más tarde.

La tesis concluirá con el análisis de la aterradora idea de la libertad absoluta la cual pone al ser humano frente a sí mismo y a sus más profundos temores. El hombre debe reinventarse y conferir nuevas realidades a la naturaleza; lo cual implica necesariamente, siguiendo a Nietzsche, la creación de nuevos mundos y sentidos. Es justamente aquí donde el presente trabajo revela que la apuesta por el lenguaje y por su análisis, deriva entonces una crítica de los absolutos. Analizar esta propuesta y sus implicaciones será lo que se encontrará en el tramo final.

2. Capítulo primero. El joven Nietzsche y el lenguaje [en cuanto tropo].

Tradicionalmente se aceptan tres caminos que sirven para aproximarse al problema del lenguaje en la filosofía de Nietzsche. (1) Hay una aproximación analítica que pretende entregar una “imagen conclusiva” de aquello que Nietzsche plantea acerca del lenguaje y la verdad. Existe también (2) una aproximación filológica la cual propone explicar, tanto el método de trabajo, como las bases lingüísticas que subyacen en la crítica al lenguaje planteada por el filósofo alemán. Finalmente, (3) existe una aproximación retórica la cual desea destacar los elementos auto-referenciales implícitos (como la ironía) y explícitos (como las figuras del discurso) contenidos en la prosa nietzscheana.

Sin embargo, siguiendo a Gamper (1999:113), las tres aproximaciones previas no son necesariamente excluyentes entre sí, por el contrario, éstas pueden complementarse mutuamente. Concordando con este autor, considero que la mejor forma de armonizar el análisis sobre el trabajo de Nietzsche es integrar las tres aproximaciones descritas líneas arriba. Pero es importante destacar que, si bien utilizaré todas tres, debido a los fines perseguidos, la más aplicada será la aproximación retórica.

La ruta por seguir a lo largo de este primer capítulo será la siguiente: primero, será analizado el problema de los sistemas [la sistemática] y las razones por las cuales Nietzsche se opone a éstos. Acto seguido, se estudiará el contexto y las razones que han motivado al autor alemán a adentrarse en el problema del lenguaje, así como algunos presupuestos y argumentos que esgrime para dar inicio a la parte crítica de su trabajo. En un tercer momento me adentraré en el análisis de DRA y en la crítica al

lenguaje en sí misma. Se mostrará cómo esta crítica está atravesada por cuestiones tales como la persuasión, la retórica, la transposición o la transmisión. Todo este discurrir habrá de concluir en las razones y argumentos que llevaron a Nietzsche a considerar que no existen razones suficientes para tener fe en la relación efectiva lenguaje-mundo. Lo anterior, como será mostrado, obedece al hecho de que el lenguaje tiene una esencia tropológica.

2.1. La sistemática.

¿Por qué iniciar un trabajo sobre aquello que Nietzsche expuso acerca del lenguaje durante 1872 y 1875 con la sistemática? -Sin lugar a duda, el modo en que los problemas pueden ser planteados o entendidos, es de suma importancia para comprender cómo abordar a determinado autor. Importa tener presente que Nietzsche no es un sistemático sino un superador. Acerca de esto tratará el presente apartado.

Walter Kaufman expresa en “Nietzsche: Filósofo, Psicólogo, Anticristo” [Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist] que Nietzsche “tenía fuertes razones filosóficas para no tener un sistema” (Kaufman 1974: 79).ⁱ Tal aseveración se fundamenta en que Nietzsche manifestó que disgusta de la actitud y tendencia de los hombres a sistematizar pues, para él, la tendencia a sistematizar está derivada del miedo producido por «el sentimiento de lo extraño, de lo nuevo, de lo no vivido». El pensador alemán considera que la sistemática ayuda a los filósofos a superar su miedo a lo nuevo por medio del *establecer causas*; además, los filósofos encuentran en ella la posibilidad de “[...] dar paso a sus cualidades más fuertes en el estilo en detrimento de sus cualidades más débiles” (A 318).

En ese mismo sentido, Nietzsche considera que los sistemas están viciados debido a que por medio de éstos los problemas no pueden ser superados; antes, por el

contrario, la sistemática carga a sus espaldas los problemas por la eternidad. Siempre que haya un sistema debe haber necesariamente presupuestos que posibiliten el sistema mismo; como consecuencia de esta situación, el pensador alemán desconfía de los sistemáticos² y considera que en ellos pulula la deshonestidad.³ Por lo tanto, es posible no sólo aseverar que Nietzsche no es partidario de los sistemas⁴ sino que, además, él considera que la sistemática debe ser superada. El pensador alemán apuntala en «Sentencias y flechas»:

«Desconfío de todos los sistemas y de los pensadores sistemáticos y evito cruzarme con ellos [...] La voluntad de sistema: en un filósofo, expresada moralmente, una depravación refinada, una enfermedad del carácter; expresada inmoralmente, su voluntad de presentarse más necio de lo que es –más necio quiere decir: más fuerte, más simple, más terminante, menos formado, más imperativo, más tiránico» (NF 1887, 9 [188] en Niemeyer 2012:537-538).

El modelo filosófico basado en axiomas es un modelo cerrado el cual condena de antemano la crítica. Tal modalidad no acepta otra visión que no sea la suya misma; la sistemática (axiomática) es en sí misma y por sí misma. No es posible ejercer cuestionamientos sobre lo que se enuncia: la sistemática crea una suerte de círculo inaccesible. “El pensador que cree en la verdad última de su sistema, sin cuestionar

2 “N. desconfía de todos los sistemáticos, también de los estetas, que se aproximan al → arte desde la intelección lógica y no desde «la seguridad inmediata de la intuición»” (GT 1, KSA 1: 25 en Niemeyer 2012:181).

3 “«La voluntad de sistema es una carencia de honestidad»” (GD, «Sentencias...» 26 en Niemeyer 2012:116).

4 *GM* no existe bajo la forma de aforismos sueltos sino que su desarrollo se funda bajo tres *tratados* los cuales mantienen “cierta consecución de ideas”. Podría decirse en este sentido que *GM* es la “gran aproximación” del trabajo de Nietzsche a la sistemática. Sin embargo y como se demostrará más adelante, no es menospreciable el hecho de que *GM* es un muro agrietado el cual posee, entre grieta y grieta, cierta elasticidad (comunidad, convergencia y consecución de algunas ideas).

sus presuposiciones, es más estúpido de lo que aparenta: se niega a pensar más allá de cierto punto; y esto es, según Nietzsche, una corrupción moral sutil” (Kaufman 1974:81).ⁱⁱ

El punto central de la crítica que emite Nietzsche a este respecto es que los filósofos no han podido *liberarse de los problemas* en gran parte debido al proceder sistemático. La cuestión que se plantea aquí es que cada sistema pretende ser el único, el absoluto, el verdadero o el sacro... cada uno de los sistemas pretende entregar prometeicamente la luz, revelarle *la verdad* a la humanidad. Sin embargo, la historia del pensamiento revela otra situación: la sistemática naturaliza la limitación [por un lado] de la crítica y [por otro] limita la multiplicidad de ópticas.

El sistemático posee una *depravación refinada, una enfermedad del carácter; es necio, simple y tiránico...* “El sistema es reducible a un conjunto de premisas que no pueden ser cuestionadas dentro del marco del sistema y estas suposiciones básicas dan expresión a la composición mental del filósofo” (Kaufman 1974:81).ⁱⁱⁱ

El pensador sistemático comienza con una serie de suposiciones primarias a partir de las cuales extrae una red de inferencias y así deduce su sistema; pero no puede, dentro de su sistema, establecer la verdad de sus premisas. Él las da por sentado, y aunque parezcan “evidentes” para él, pueden no parecerles así a los demás. Son en ese sentido arbitrarias y reducibles a la composición subjetiva del pensador (Kaufman 1974:79).^{iv}

Para evitar los errores de la sistemática y como respuesta a la sistemática, Nietzsche propone una filosofía sin pretensiones de hallar soluciones. Más que dar una respuesta definitiva a la problemática, Nietzsche propone la superación del problema en sí mismo. Para ello, es necesario *repensar* y *reconsiderar* las bases o los presupuestos que de una u otra manera permitieron florecer y perpetuar aquellos problemas de su interés.

Alguien podría argumentar en este punto que GM es una obra sistemática la cual busca dar una respuesta definitiva al origen de los juicios morales. Sin embargo, defiende que si bien es cierto que es un trabajo que procura cierto orden, GM no pretende, por medio de axiomas, decir cuál es el origen en sí mismo [el único] de los juicios morales; asimismo tampoco pretende dar la puntada final o menos aún resolver el problema del origen de los juicios morales.

GM muestra un abanico multicolor y multiforme: este trabajo revela una gama de situaciones, valores, valoraciones, morales, perspectivas, guerras, lenguas, lenguajes, conquistas, razas, castas [de nobles y esclavos, de aves rapaces y corderos]; entre otros elementos que, por medio de su convergencia, componen una sinfonía inacabada. GM no resuelve con un punto final el problema del origen de los juicios o valoraciones morales, por el contrario, esta obra es una invitación a reconsiderar el problema del lenguaje, el conocimiento, la memoria y la historia y de cómo estos elementos petrifican los orígenes. Así pues, más que una respuesta, GM es una invitación a reconsiderar profundamente la problemática que enmarca a *los valores*. La idea central es ver desde allí, desde la altura de lo extramoral, las construcciones sociales de los términos de verdad que se manejan en la modernidad. “El resultado es menos una solución del problema inicial que la comprensión de sus limitaciones: típicamente, el problema no se resuelve, sino que se ‘supera’. [...] [Así pues,] Nietzsche [...] no es un pensador de sistemas, es un pensador de problemas” (Kaufman 1974:82).^v

2.2. Una aproximación al problema: el contexto.

Me gustaría llamar la atención sobre un aspecto importante que concierne a la presente investigación, a saber, el momento en el cual Nietzsche se encontraba entre 1872 y 1875 respecto a su propia filosofía. Es en tal espacio de tiempo que Nietzsche desarrolla y sostiene especial interés por el lenguaje, no en vano es durante aquel periodo que vieron la luz NT (1872), VM (1873), FTG (1873) y DRA (1872-1875).

Son varios los autores que históricamente han considerado que la filosofía de Nietzsche es primariamente y en gran medida una filosofía del lenguaje. La problemática del lenguaje permea directa o indirectamente todas las cuestiones abordadas por el pensador nacido en Röcken. Niemeyer (2012:313), por ejemplo, considera a este respecto que “Su teoría [la de Nietzsche] del lenguaje puede ser dividida, simplificando, en una parte que se dirige a la filología y a la estética y en otra que se dirige a la epistemología o crítica, aunque, por lo demás, estas direcciones se interpenetran en muchos pasajes de su obra.” En este mismo sentido (3) “Nietzsche y la metáfora” [Nietzsche and metaphor] de Kofman pretende mostrar específicamente las relaciones que se tienden entre el lenguaje y el trabajo de Nietzsche. Por otra parte, Paul de Man, por ejemplo, puso en evidencia que “la estructura retórica y literaria presente en algunos textos de los fragmentos póstumos [...] [es una] prueba de la continuidad de las reflexiones sobre la metonimia y la metáfora [...] se puede concluir que no se da un abandono del modelo retórico pese a que no se encuentren textos que traten explícitamente esta materia”⁵.

Los pensadores anteriores afirman que la comprensión y concepción que Nietzsche tiene acerca del lenguaje se enmarca en un campo teórico bastante amplio.

⁵ Gamper considera que “La interpretación de Paul de Man mezcla en un mismo plano las referencias explícitas de Nietzsche sobre la retórica, que se encuentran casi exclusivamente en los apuntes para las lecciones en Basilea, con los textos posteriores publicados o póstumos, que se enfrentan a la metafísica mediante una acentuación de la naturaleza simbólica y trópica de los conceptos fundamentales de ésta” (Gamper 1999:50).

A este respecto Kofman afirma, en “Nietzsche y la metáfora” [Nietzsche and metaphor], que ya desde NT hay ciertos indicios de lo que se convertiría posteriormente en la crítica a la tradición. La crítica de Nietzsche recae sobre el hecho de que la ~~tradición~~ metafísica requiere hablar de *lo verdadero* y por ello la “estabilidad” del concepto es necesaria.

Para términos de claridad sobre lo que ha sido mencionado, considero pertinente no olvidar en qué consiste *el giro* propuesto por Nietzsche acerca de la relación entre la metáfora y el concepto. Nietzsche propone que la metáfora es previa al concepto y con ello invierte la función del lenguaje en sí misma por lo cual el lenguaje conceptual no puede constituir o contener en sí toda expresión adecuada de la realidad [adecuación como referencia verdadera]. En palabras de Kofman:

Nietzsche entrega una inversión altamente sintomática en la relación que establece entre la metáfora y el concepto: la metáfora ya no se refiere al concepto, como en la tradición metafísica heredada de Aristóteles, sino que el concepto se refiere a la metáfora. Para Aristóteles el concepto es primario en relación con la metáfora, la metáfora se define como llevar un concepto a otro o como la transición de un lugar lógico a otro; de un lugar “propio” a uno figurativo (Kofman 1993:15).^{vi}

L. de Santiago entiende la anterior arista del pensamiento de Nietzsche de manera similar a como lo hace Kofman. Para L. de Santiago, las apreciaciones que ejecuta Nietzsche en NT acerca del lenguaje preanunciaron en su momento un *giro lingüístico* que se habría de materializar posteriormente. El reconocido estudioso y difusor del pensamiento de Nietzsche, considera la “oposición frontal a la sintaxis lógica del lenguaje, a la tradición aristotélica-platónica, que identifica lenguaje con gramática, y sobre la que se ha construido la lógica de la identidad que sacrifica la inmediatez y lo concreto a la mediación general” (de Santiago Guervós 2004:352) tiene sus orígenes allá en NT.

Uno de los argumentos centrales que puede ser utilizado a favor de la posición de Nietzsche en torno al lenguaje es la imposibilidad inherente al concepto de ser fundador de la metáfora. ¿Cómo explicar la existencia de la multiplicidad de las lenguas, de las palabras o de los conceptos en sí mismos?

[...] las «convenciones del lenguaje» (ibíd.) [son] «formas de falsificación de la realidad sugeridas por el uso o por las necesidades de la vida, es decir, «convenciones para mentir» (ibíd., 881). Puesto que «no surge de la esencia de las cosas» (ibíd., 879), la formación de conceptos significa, para N., una fijación arbitraria en gran medida de propiedades y delimitaciones de las cosas por medio de signos lingüísticos generados en procesos metafóricos de transferencia (Niemeyer 2012:313).

El hecho de que la tradición filosófica intente anteponer el concepto a la metáfora revela “lo humano” puesto en la cosa. Para Nietzsche, la esencia de las cosas es enigmática, por lo que *los géneros y las especies* son en sí mismos metáforas humanas. En “Nietzsche y la cuestión de la interpretación: entre la hermenéutica y la deconstrucción” [Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction], Schrift expresa que [...] varias de las críticas de Nietzsche a los problemas tradicionales de la metafísica y la epistemología aparecen como consecuencia de sus primeros conocimientos sobre la naturaleza del lenguaje y la metáfora (Schrift 1990:123).^{vii}

La metáfora funciona entonces, para el edificio nietzscheano, a modo de herramienta que deja en entredicho “lo propio”. Esta crítica se verá posteriormente completada y la noción y el trabajo sobre la metáfora perderá su importancia estratégica. Tal situación tiene lugar una vez que se haya deconstruido *lo propio*. Asimismo, es importante destacar que [...] reconocer la evolución del Proyecto filosófico de Nietzsche no debe cegarnos a la continuidad que existe en el pensamiento de Nietzsche con respecto a ciertas cuestiones y, en particular, a la

continuidad de sus puntos de vista sobre la implicación tropológica, normativa y semiótica del lenguaje (Schrift 1990:123).^{viii}

Entonces, para poder atender a la crítica que Nietzsche propone, es necesario analizar el origen de aquello que presupone la epistemología tradicional; realizarlo demanda que sea deconstruida la distinción entre el lenguaje figurativo y el lenguaje literal [lo propio y lo impropio]. Los espacios desde los cuales es posible ejecutar la deconstrucción previamente descrita, son: (1) la teoría de la verdad como correspondencia y (2) la teoría referencial del significado. Asimismo, es importante señalar que tales *espacios* tienen su base en: (1) en la concepción del lenguaje como creación humana y (2) en entender al mundo bajo un continuo un proceso en devenir.

2.3. Reflexiones acerca de DRA [El lenguaje como retórica].

El trabajo que desarrolla Nietzsche en DRA puede simplificarse como un intento por definir qué es y cómo entender (1) la retórica y (2) los tropos. Gamper (1999), basándose en los análisis de Lacoue-Labarthe, afirma que DRA plantea que el lenguaje no es un medio que posibilita a la retórica, sino que, antes bien, es retórica en sí mismo. La palabra es el lugar de la retórica [ella es retórica] y existe a priori sin importar cualquier clasificación trópica o análisis que se pueda hacer a posteriori. Debido a ello, es importante para el pensador alemán analizar a la retórica y ver aquello que ella puede en sí revelar, debido a *ser la esencia* del lenguaje.

Gracias a los análisis filológicos y filosóficos, y a aquellas consecuencias e implicaciones que Nietzsche identifica al ser la retórica la esencia del lenguaje, el filósofo de Röcken cimienta las bases de la crítica a la ciencia, a la metafísica y a los ideales. Las anteriores consideraciones, si bien no serán objeto de análisis detallado

en el presente trabajo, serán introducidas y estudiadas someramente más adelante. Su mención anticipada se debe al hecho de que tales críticas son relevantes para poder visualizar el espectro y los alcances de lo que ahora me propongo a describir y analizar.

Sin embargo, antes de poder esgrimir la crítica a la ciencia, a la metafísica y a los ideales y antes aún de poder afirmar que el lenguaje es retórico en sí mismo y de poder ver aquello que la retórica puede revelar como *esencia* del lenguaje, Nietzsche se vio en la necesidad de recorrer un camino minado por enormes y variadas limitantes. Siguiendo el orden recorrido por el autor mismo, lo que ahora me propongo es (1) analizar a los ojos del pensador alemán tales limitantes (las cuales pueden ser agrupadas bajo tres bloques), (2) los argumentos que permiten dejarlas atrás, y (3) los principales análisis, reflexiones y conclusiones producidas una vez recorrido el camino.

Por un lado, (1) existe cierta limitación histórica la cual radica en que las definiciones y las designaciones de las palabras pueden variar debido al tiempo y la historia. Por otro lado, (2) existen limitantes de índole discursiva desde las cuales se contraponen modos diversos de entender las realidades. Los dos anteriores puntos, nos llevan a un tercer problema, uno que raya casi en el orden de lo sociológico y es que (3) las mencionadas realidades nunca son ajenas a las interacciones sociales.

Para solventar las limitantes descritas en el párrafo anterior, el filósofo alemán recurre a diversos pensadores, tanto clásicos como de su época. Este dato que parece menor revela una de las características del trabajo del filósofo nacido en Röcken, a saber, no olvidar que la historia y las diversas interacciones en ésta [de distinto tipo] pueden producir desemejantes y múltiples relaciones de significado. Siendo fiel a sus planteamientos, el filósofo del cual aquí se habla, comprende que no hay soluciones o

respuestas totalmente adecuadas ni únicas, sino que, por el contrario, toda aseveración posible se halla llena de matices o situaciones que involucran millares de bandos que acomodan a su gusto significado y significante.

Una manera de entender lo anterior en el marco de la posibilidad de definir y entender el problema de la retórica, es comprender que lo que se dice o se deja de decir sobre un objeto se encuentra siempre permeado por la persuasión. Esta idea, la cual será analizada detalladamente más adelante, es muy importante a la hora de analizar los postulados de Nietzsche acerca del lenguaje.

A propósito de la retórica, en concreto, su definición se torna compleja debido a que lo enunciado llega mediado por diversos procesos de sensación y percepción. Lo anterior se ve más claramente si se tiene presente que la retórica (y el arte retórico en sí mismo) promueve afecciones tanto directas como indirectas. A ello se debe agregar que los debates clásicos en torno a esta figura poseen una gran variedad de matices y que las opiniones varían entre oradores y filósofos.

2.3.1. Platón y Aristóteles.

Siguiendo a la imagen que Platón tiene acerca del conocimiento, se acepta que existe un conocimiento objetivo el cual es transparente y claro y uno que, por el contrario, es variable y efímero. El primero es producto de la búsqueda de la verdad y de las ideas y se apoya en la filosofía [ἐπιστήμη]; el segundo es producido por las opiniones y se apoya en la sofística [δόξα]. Estos dos modos de conocimiento develan que existe, efectivamente, la posibilidad de no ir siempre por el camino del conocimiento científico, sino que la ruta se puede desviar y tomar meras opiniones por ciertas.

Platón considera que una de las razones, si no la central, por las cuales el ser humano puede inclinarse por la doxa más que por la episteme, recae en que la doxa es presentada a modo de conocimiento cierto. El filósofo griego considera que los sofistas logran dicho cometido por medio del uso de la retórica. Nietzsche considera que Platón no se opone tajantemente a este elemento; antes bien, dependiendo de ciertas condiciones, el filósofo griego llega a echar mano de este recurso.

Nietzsche identifica en los diálogos elementos “teórico-míticos” que refieren a la esencia misma del diálogo; por ejemplo, el recurrir a testigos o a ejemplos, es en sí una treta retórica. Lo anterior le permite a Platón introducir elementos que por vía de la dialéctica no podrían insertarse. Consecuentemente, Nietzsche reconoce que Platón registra en la retórica un importe positivo cuando ésta apunta a un fin justo y posee una base filosófica.

El pensador alemán ve en Platón a un hombre que comprende que conocer es un proceso de ir y venir, de alejar y acercar. La lectura de Nietzsche en este aspecto, y es lo que de momento me interesa para lo que aquí se expone, dibuja una versión de un Platón que no se opone absolutamente a los sofistas sino más bien una que atiende al hecho de que el conocimiento es un proceso, que acepta ciertas “iluminaciones súbitas transmitidas por el mito [...] anamnesis” (Gamper 1999:53).

En los diálogos, Platón no rechaza en su discurso teórico el mito de modo absoluto, más bien lo hace depender de los fines a los que se aplica: «La polémica de Platón contra la retórica se dirige, de una parte, contra los malos fines de la retórica popular y, de la otra, contra la totalidad de la ruda e insuficiente preparación filosófica del orador. Platón la permite si está basada en una formación filosófica para buenos fines, es decir, aplicada a los fines de la filosofía» (KGWII 4:419 en Gamper 1999:54).

Aristóteles, por su parte, entendió que la retórica es la facultad [δύναμις]⁶ de observar todos los posibles medios de persuasión⁷ sobre cada cosa, esto es, que ella interpreta todo aquello que tiene la posibilidad de ser verosímil y convincente. La retórica es “la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para persuadir” (Retórica 1355b26). Así, a diferencia de la comprensión platónica, la aristotélica tiene su fundamento en la integración y subordinación de la retórica a la filosofía donde la retórica adquiere verosimilitud y utilidad para la política. Blanco (2017:14), a este respecto, afirma que “Los poetas y oradores de la Antigüedad definían la retórica como el arte de hablar correctamente (*ars bene dicendi*)” el cual se encontraba inicialmente, más que nada, enmarcado en el ámbito político. El arte retórico “[...] incluía la adquisición de habilidades para llevar adelante un discurso que administre armónicamente la belleza y la persuasión.”

El objetivo inicial de la retórica, siguiendo a Blanco (2017:14), fue resolver problemas políticos en el plano jurídico y, debido a los beneficios obtenidos, la retórica se fue perfeccionando: “Los grandes actores de la política griega advirtieron rápidamente la fuerza instituyente y motora del ‘bien decir’, e hicieron del arte de escribir y pronunciar discursos eje de su quehacer. El objeto sobre el que se volcaba este nuevo arte era, precisamente, los asuntos humanos que hacían la vida de la polis.” Por lo tanto, es posible afirmar que a lo retórico no le pertenece ni la pregunta ni la preocupación por lo real.

⁶ Δύναμις se traduce como “fuerza”, “poder” o “potencia” pero también como “facultad”, “capacidad de”.

⁷ De πείθω (*peíthō*, “persuadir”) + -voς (-nos). Se traduce como “persuasión” “influencia”, “creíble”, “plausible”.

La comprensión de Aristóteles acerca de la retórica es muy importante para Nietzsche. El filósofo de Röcken identifica en la concepción aristotélica, concretamente en la idea de persuasión [πιθανον], que la relación sujeto-mundo tiene un carácter subjetivo [πιθανον como “persuasión”, “influencia”, “creíble”, “plausible”]. Entonces, “lo verdadero” depende de cómo, cuándo, dónde y quién lo dice (más que de lo que se dice *en sí* mismo), el problema de lo verdadero incluye no sólo la *posible* manipulación de las pasiones, sino que además le atañe también la validez de la verdad en sí misma. Así, más que lo que conocemos, la pregunta debe ceñirse a cómo nos relacionamos con eso que conocemos.

Por otro lado, Nietzsche también encontró apoyo en aquello que Aristóteles referenciaba como la potencia [δυναμις] del lenguaje. Apoyándose en sus amplios conocimientos del griego y del alemán, Nietzsche trazó un puente entre la palabra griega δυναμις y a la palabra alemana *Kraft* (la cual en castellano traduciríamos como “poder” o “fuerza”). Lo anterior permite comprender la razón por la cual el pensador alemán comprende que la retórica está adscrita bajo el marco de la doxa [δόξα] y no bajo el de la episteme [ἐπιστήμη].

Ahora bien, tal como lo denunció Platón, por medio de la persuasión los oradores desean generar, manipulan y amoldan opiniones. Así, la capacidad de persuasión se traduce como un poder sobre *el qué pensar*. De tal manera, los oradores logran mediar *entre las cosas y los hombres* pues controlan *el efecto* que causa la cosa. A este respecto, la siguiente cita es esclarecedora:

[...] 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 en los hombres; y ellos lo saben. (Nietzsche 2000:180)

Referente a lo que expone Nietzsche en la anterior cita, L. de Santiago señala que:

[...] [La retórica] se articula sobre la doxa, y no sobre la episteme, en la medida en que todo lenguaje «transpone» o transfiere una excitación o impulso. Esta limitación significa, no obstante, que lo verdaderamente importante es la «persuasión», la fuerza del convencimiento, que es lo que en realidad ha de jugar un papel esencial en nuestra percepción del mundo y en nuestra comunicación con los demás (de Santiago 2004:24).

Nietzsche se propone entonces retomar la discusión filosófica acerca de la retórica. El interés central de tal campaña es procurar entender la condición de la retórica misma, así como las capacidades que a ésta le ciernen. Para ello, el pensador alemán intenta deshacer la distinción entre doxa [δόξα] y episteme [ἐπιστήμη] sin olvidar que la persuasión es el núcleo del asunto. En la persuasión, como se ha mostrado previamente, converge (1) la sensibilidad con aquello que (2) *se trae* o *se coloca* en lo conocido (3) desde *un punto de vista particular*.

En ciertos casos el lenguaje se ve forzado a usar transposiciones [*Übertragungen*], porque faltan sinónimos, en otros casos parece que lo hace por lujo: la transposición [*Übertragung*] aparece como una libre creación artística y la denominación usual [*usuelle Bezeichnung*] como la palabra «propia», especialmente en el caso en que nosotros podamos comparar las trasposiciones [*Übertragungen*] con las expresiones ya en uso (DRA VII:107, KGW §7:443 en Silva-Proll 2009:19).

“[...] la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje. No hay ninguna ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje [...] el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas” (DRA III:91). Debido a que el lenguaje no es más que retórica, aquello que se manifiesta en lo que se dice, no puede ser *el conocimiento de la cosa*. En el lenguaje no existe algo así como la palabra *propia* única, sin embargo, sí reside la posible creación artística: las palabras poseen

en sí mismas la posibilidad del *decorado*.⁸ La tradición cometió el error de concebir y perseverar las divisiones entre *proprios* (o expresiones literales) e *improprios* (expresiones figurativas).

2.3.3. La imposibilidad de la (realidad como) expresión adecuada.

Nietzsche sostiene que las palabras [expresiones sonoras] son formadas sin poseerse un *real* conocimiento sobre la cosa: «nuestras expresiones sonoras nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa» (DRA III:91). Así, el entendimiento se persuade de la propia disposición del sujeto hacia una imagen y la imagen *es imagen del estar persuadido de*.

Derivado de lo anterior, puede afirmarse que las palabras exponen una expresión sonora que no logra ser expresión completa de lo conocido. Esto sucede porque el sujeto no puede recopilar y mentar el objeto, las sensaciones, y cómo éstas se producen en él. La consecuencia de lo anterior es que la expresión sonora que tiene por objetivo representar a “la imagen captada” es una especie de cuadro desvanecido.

El sujeto percibe únicamente estímulos más no *la cosa*. Según Nietzsche, (1) el hablante es incapaz de transmitir las sensaciones (2) las cuales son producidas desde una excitación o un estímulo nervioso. Debido a tal incapacidad, (3) el hombre transmite meras copias de las sensaciones mismas, de aquello que se le presenta. Por lo tanto, (4) el hombre configura y da forma al mundo y al lenguaje basándose en una

⁸ Según una nota de L. de Santiago en DRA, estas consideraciones son tomadas por Nietzsche de Jean Paul. Este último es quien plantea inicialmente dichas reflexiones en su texto *Vorschule der Aesthetik*.

percepción subjetiva del mundo circundante. Ello implica que debe haber una transición necesaria la cual va desde la excitación nerviosa que es producida por un objeto hasta la compleja elaboración de un concepto. De momento es importante tener claro que (1) la mencionada excitación nerviosa es fisiológica y que (2) la posterior imagen que se elabora una vez tenida la excitación nerviosa es cognitiva. Después, (3) tal imagen se transpone en forma de sonido el cual es lingüístico para así, finalmente, (4) alcanzar el grado de concepto el cual, tal como será mostrado posteriormente, es establecido por el uso, la costumbre y el olvido.

Aquí entonces hay una primera introducción de algo que será abordado en mayor detalle posteriormente, a saber, la teoría de la verdad [y del lenguaje] como representación efectiva de la realidad. Lo anterior quiere decir que, aquello que se conoce, se piensa y se dice, expresa efectivamente “lo que se conoce”. Lo anterior implica que el objeto conocido está presente en una realidad exterior al sujeto cognoscente y que este último tiene acceso a al primero y a su esencia y que esto es transmisible por medio del lenguaje.

La anterior idea de la verdad [y del lenguaje] como representación y correspondencia, fueron las acuñadas y defendidas por Platón y Aristóteles (por medio del idealismo y el causalismo, respectivamente). Sin embargo, para Nietzsche, tal como se ha venido diciendo, la explicación del lenguaje no reposa en estas concepciones, sino que su origen real se halla en relación con la evidente discriminación subjetiva, bien sea a favor o en contra, de determinados aspectos que residen en las cosas. Por lo tanto, para el pensador alemán el problema debe entenderse en términos de persuasión y verosimilitud.

Así pues, Nietzsche concluye, en oposición a la tradición clásica, que la doxa [δόξα] es un elemento central del lenguaje. La primacía de este carácter dóxico en el

lenguaje permite entrever que existe una relación estética entre el sujeto cognoscente y lo conocido. Tal relación se encuentra subordinada y mediada por la persuasión, esto es, por la preponderancia de la retórica [metáfora] frente a la lógica [concepto]. “[...] el lenguaje es retórica, pues sólo quiere transponer una doxa, y no una episteme” (DRA III:91). A la retórica le pertenece la persuasión y ésta repercute directamente sobre *cómo* los hombres pueden percibir. Al hacer esto, el pensador alemán reconoce que las palabras que lo componen son en sí, en cuanto a su significación, tropos [designaciones impropias].

Tal como referencia Gamper (1999) basándose en los análisis de Lacoue-Labarthe, “el recurso al origen tropológico del lenguaje puede ser leído como un ‘devolver contra la filosofía eso mismo contra lo cual la filosofía se había querido construir (el mito, la poesía, la elocuencia, todo uso declaradamente ‘dóxico’ del lenguaje)’”. Así, lo que interesa ahora es analizar cómo Nietzsche critica el modelo del lenguaje como correspondencia y propone un modelo retórico.

2.4. La naturaleza tropológica del lenguaje.

Nietzsche abordó a profundidad la explicación semántica de la metáfora, la sinécdoque y la metonimia durante sus lecciones sobre retórica en Basilea. Su objetivo fue demostrar que, en lugar de reflejar la realidad, ellas distancian a la palabra de su referencia. A partir de estos tres tropos Nietzsche no pretende una resurrección de la oratoria clásica, sino más bien apunta a revelar que la naturaleza del lenguaje no es representacionista sino más bien trópica.

Será una guía para las consideraciones que serán expuestas en este apartado la séptima sección de DRA, el *Diccionario* de Niemeyer y los trabajos de Kaufman (1974), Gamper (1999), Silva-Proll (2009 (1) (2)) y Geck Scheld (2002).

2.4.1. La metáfora.

Empezaré entonces por analizar la metáfora. La esencia de ésta radica en la transferencia y abarca todas las operaciones de transposición. “La palabra metáfora pertenece sobre todo al vocabulario del joven N. La utiliza a menudo durante el período de Basilea entre 1872 y 1873, pero después de 1875, cuando N. «germaniza» su vocabulario y evita progresivamente la jerga filosófica, rara vez hace aparición. [La metáfora es ante todo una interpretación que en sí misma (a partir de las palabras) da un significado nuevo a una palabra.

“En VM, por ejemplo, se utiliza preferentemente la palabra *metáfora* cuando se quiere hablar de las transposiciones que configuran los significados de las palabras” (Silva-Proll 2009 (1):27-28). La metáfora es un concepto evolutivo el cual

[...] no designa un producto (lingüístico), sino una operación cognitiva que consiste en la transposición de una «esfera» en otra en virtud de la percepción de una analogía inicial. [...] N. completa su concepto de esfera semántica en una dimensión epistemológica: de este modo, la metáfora señalaría la transición necesaria en términos generales para el lenguaje de una excitación nerviosa (fisiológica) a una imagen (cognitiva), y de esta al sonido (lingüístico) o al concepto (establecido por el uso y la costumbre) (Niemeyer 2012:347).

Entonces, la metáfora remite a las relaciones entre el sujeto y la exterioridad referenciada, más ella no pretende aludir a las cosas en sí mismas. La metáfora *juega* con las analogías, las transferencias y las transposiciones. Ella funciona, en este sentido, como un elemento que permite que lo exterior pueda ser, de algún modo, expresado y recreado [comprensible].

Sin embargo, es importante destacar que lo metafórico [mismo] desaparece paulatinamente debido a la costumbre. Bajo la costumbre, la metáfora “[...] solidifica [lo expresado] en una identidad tenida (ontológicamente) por verdadera.” (Niemeyer 2012:347). Lo anterior implica la aceptación de las correlaciones o las causalidades las cuales, según lo analizado previamente, poseen un carácter de *imaginario*. Debido a lo anterior, Nietzsche “[...] asocia el uso lingüístico surgido de esta manera por el entumecimiento y diagnostica junto a él la disminución de la sensibilidad y de la vitalidad del lenguaje. Precisamente porque tienen una pretensión de verdad, estas metáforas muertas son, según N, mentiras (antropomórficas)” (Niemeyer 2012:347).

La propuesta que ha de plantear Nietzsche, la cual será analizada un poco más adelante, radica en el uso consiente del lenguaje. Si al lenguaje le es propia la creación, el *hablante libre* (aquel que usa el lenguaje conscientemente), tiene la posibilidad de escapar de lo conceptual. El *hombre-artista*, de esta manera, descubre semejanzas o desemejanzas las cuales no residen realmente en la cosa; tal hombre entiende que lo mentado representa simplemente el resultado de una respuesta activa a un impulso nervioso y ello presupone todo lo propio que se pone en aquello que se ha presentado

Una de las implicaciones de lo anterior es la imposibilidad de la verdad. Ni la naturaleza del lenguaje, ni los juicios ni las valoraciones obedecen al representacionalismo. Nietzsche, entonces, propone una explicación acerca de la esencia del lenguaje en la cual se afirma el lenguaje es trópico. Para Nietzsche, la metáfora es la vía que permite realizar una conexión entre la representación y el referente. Lo anterior significa que la semántica es más una transferencia que una expresión de una representación efectiva que recoge todos los rasgos. Por ello, lo que se dice, tiene una naturaleza tropológica y antropomórfica absolutamente arbitraria que no tiene interés en distinguir entre lo literal y lo figurado.

2.4.2. La sinécdoque.

La sinécdoque consiste en que una parte es conocida a partir del todo o, por el contrario, el todo es conocido a partir de una parte. Entonces, la labor de la sinécdoque es suponer que una cosa implica la otra: ella *arrastra* aspectos los cuales se mantienen en los nombres y éstos, en sí, *poseen algo* de otra cosa.

La precipitación y anticipación de sentido propias de la sinécdoque es paralela al hecho de avanzar, en el acto de leer, el significado de una palabra sin haber acabado de leerla, deduciéndola a partir de las primeras letras y del contexto. Un automatismo que en algunos casos nos puede llevar a errar, a tomar una palabra por otra. La sinécdoque es el mecanismo según el cual sólo vemos aquello que queremos [la sinécdoque ve lo que ya es conocido y se cierra en sí misma ante cualquier vestigio que huelga a nuevo] (Gamper 1999:64).

Un ejemplo para ilustrar la anterior definición, puede ser la palabra “serpiente”. Este ejemplo no es fortuito pues a lo largo de la obra de Nietzsche hay varias referencias o analogías que referencian o remiten directamente a tal palabra.⁹ En VM Nietzsche utiliza el análisis de la palabra *serpiente* para dejar en evidencia la manera en la cual las designaciones funcionan desde la arbitrariedad y la precipitación que han sido descritas en el párrafo anterior. Por medio de este ejemplo, el pensador alemán pretende demostrar que, debido a la doble implicación propia de la sinécdoque

⁹ “La serpiente (*Schlange*) es un símbolo polivalente transmitido por la tradiciones dionisiaca, judía y cristiana (cfr. por ejemplo, Kittel 1933a: 284-286; 1933b: 566-582; Grimal 1979; Biedermann 1989; Otto 1989; Chapeaurouge 1991). [...] La «serpiente del conocimiento» se enrosca en el «dorado sol» del bastón de Zaratustra (*Za* I, «De la virtud que hace regalos» 1), de manera semejante al bastón de Esculapio, porque es médico del cuerpo-alma. La serpiente es un atributo de las deidades femeninas de la Grecia primitiva (*NF* 1875, 5 [198]), que también se encuentra en Apolo (*NF* 1871,13 [1]) y en las «bacantes» (*DW*1, *KSA* 1: 559; *GG*, *KSA* 1: 587)” (Niemeyer 2012:478).

[...] cuando *drákon* quiere decir serpiente, es decir, literalmente “el que tiene la mirada brillante” o bien cuando *serpens* designa la serpiente como aquello que reptar [o se arrastra]; 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 o arrastra (DRA III:92).

Aquello que Nietzsche llama “una percepción parcial” es precisamente lo que se obtiene de la cosa “en lugar de la plena y completa visión” de lo conocido. Lo anterior demuestra que los lenguajes manifiestan predilecciones por determinados aspectos que se encuentran en las cosas, tal como está plasmado en el ejemplo anterior de la serpiente. Así pues, Nietzsche es claro al exponer que es imposible expresar *algo completamente* debido a que el lenguaje sólo toma el aspecto *x* o *y* (aquel que llama la atención del sujeto, que lo persuade). Por lo tanto, toda valoración de lo real en términos de conceptualidad obedece a transferencias de comprensiones y significados que danzan entre premisas racionales y metáforas. Por ejemplo, “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]” (DRA VII:109).

Para finalizar con las consideraciones dadas, me remito a la cita de Nietzsche hecha por Silva-Proll, la cual es concluyente y esclarecedora:

¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones [*Agrenzungen*]! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada [*adäquaten Ausdruck*] pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes (Nietzsche 2007: 22, KGW:373 en Silva-Proll 2009:39).

2.4.3. La metonimia

La labor de la metonimia es presentar el efecto refiriéndose a la causa o bien, presentar la causa refiriéndose al efecto. Así, la metonimia puede ser entendida como una hipálage¹⁰ de un intercambio en el cual es sustituida una causa por aquello que se dice. Es destacable, además, que Nietzsche resalta el origen metonímico de los *abstracta* o sustantivos abstractos y que, por lo tanto, el pensador alemán le confiere, a la metonimia, un rol importante en relación con la semántica (la posible relación entre representación y referencia). En concordancia con lo dicho previamente, Gamper (1999:93) identifica en la metonimia un “[...] concepto relacional que invierte el vínculo usual entre el perceptor y lo percibido, inversión que se expresa en el sentido de la flecha del anterior esquema: percibido <— percepción. Según esta inversión, lo percibido no es la causa de la imagen que se crea tras la percepción ni tampoco lo contrario”.

En la metonimia, según Nietzsche, el objeto percibido no tiene la capacidad de mostrarse enteramente como el causante de la percepción misma; por el contrario, es sólo cuando el objeto externo se conoce que éste es percibido y adquiere su calidad de *ser objeto*. Por lo tanto, la metonimia implica una destrucción de aquella conexión causal que la tradición le ha adjudicado al lenguaje y esto se debe a que no existe, bajo esta figura retórica, una conexión directa entre el objeto percibido y la excitación nerviosa. Como conclusión, el *algo percibido* en cuanto *ser objeto*, deriva del uso de aquel aparato que ha servido para su percepción.¹¹ El papel del ojo, en el ejemplo del

¹⁰ Figura retórica de construcción que consiste en aplicar a un sustantivo un adjetivo que corresponde a otro sustantivo.

¹¹ Me gustaría ampliar este análisis con una aclaración que hace Gamper a propósito del método y la vía empleada por Nietzsche para explicar el conocimiento. Para Gamper, el pensador nacido en Röcken explica el conocimiento de un modo completamente opuesto al de Platón pues para lo que Platón es ontológico, para Nietzsche es retórico. Dice Gamper que

análisis de la palabra serpiente el cual ha sido expuesto antes, funciona también para las aseveraciones que aquí han sido mencionadas.

Así pues, Nietzsche considera que el análisis de la metonimia tiene la capacidad de ejercer gran influencia en la re-concepción de la naturaleza y el modo de operar del lenguaje. Ello se debe a que la metonimia toma ciertas propiedades que considera esencias independientes al objeto; así, por ejemplo, se puede decir sin escándalo que “el día está soleado” sin reparar en el hecho de que el día produce en mí, quien percibo, la sensación de lo soleado. De esta manera, “El conocimiento mismo se convierte en metonímico cuando se considera que las cosas tienen unas propiedades en vez de considerar que dichas propiedades son lo que nosotros, en tanto que cognoscentes, les atribuimos, debido a sus efectos sobre nuestra percepción” (Silva-Proll 2009:29).

De acuerdo con Gamper (1999), el hecho de que el lenguaje sea metonímico implica que toda substantivación lo es en cuanto lo es de lo objetivo. El sujeto puede interactuar con lo externo al simplificarlo:

La metonimia posee principalmente una función referencial, esto es, permite usar una entidad en lugar de otra [...] desde la lingüística, [Lakoff y Johnson,] subrayan también la función referencial de la metonimia. Sus ejemplos son del estilo: ‘Los tres wiskis se han marchado sin pagar’, es decir, la metonimia es un instrumento que simplifica y facilita la

[...] el orden del conocimiento se inicia en la percepción de las causas y sólo se llega a las ideas por proyección, inducción, de una unidad en la que se conjugan los rasgos generales de las individualidades. De este modo, se anula todo orden ontológico basado en la anterioridad y superioridad de las ideas, puesto que se ha demostrado su carácter derivado en el orden del conocimiento. [...] Y mientras que en la ontología se puede hablar de una oposición entre la verdad y la mentira, la retórica no supone que el hecho de “darle la vuelta” (revolucionar, Umdrehung) a una substitución corrija el error de ésta. Esto no es así, en primer lugar, porque la substitución no es un error. En segundo lugar, porque la retórica no opera con conceptos reversibles, y así lo que se dice metonímicamente no es erróneo, sino que es una abreviación o una formulación con pretensiones expresivas (Gamper 1999:126).

intersubjetividad del acceso al mundo, la igualdad de los significados para todos los participantes en la comunicación (Lakoff y Johnson 1980:36 en Gamper 1999:97).

Aceptar que el origen de los conceptos reside en las cualidades o las sensaciones, implica aceptar que al principio aquello que *se da* es, o bien una cosa, o bien una acción. Posteriormente, se genera una primera percepción que deriva de lo obtenido por medio de la sensibilidad y finalmente aparecen los sustantivos abstractos. La función y característica de estos últimos es, según Nietzsche, designar aquellas propiedades las cuales llaman la atención del sujeto que conoce. A este respecto Nietzsche es claro y advierte que

[...] los *abstracta* provocan la ilusión de que *ellos* son la esencia, es decir, la causa de las propiedades [...] [sin embargo] sólo a consecuencia de esas propiedades reciben de nosotros una existencia figurada. [...] los inventos reciben el nombre de sus inventores, las cosas que están sometidas a un poder reciben el nombre de sus dominadores (DRA VII:110).

Por lo tanto, la metonimia permite visualizar la manera en la cual los conceptos son creados. Esta figura es parcial frente a la necesidad de expresar vinculadamente varios elementos. Ella selecciona una propiedad y la nombra *la propiedad* y le confiere el estatus de ser la *representante de lo conocido*. Aquí lo que Nietzsche muestra es que cada cosa que se dice acerca de algo no es más que un rasgo llamativo de ese algo. Evidentemente, las designaciones conceptuales van en detrimento de todas las demás posibles propiedades que puedan recaer en aquello que se conoce y en pro de la fosilización. Apuntala a este respecto el pensador alemán en VM que

Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que 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 (VM:23-24).

Entonces, lo que acaece no es simplemente una sustitución de una parte por el todo sino, más bien, una selección de un rasgo común. Tal característica que es común a varias otras permite ejecutar una igualación [petrificación. La hoja, el arquetipo]. Seguido a tal arbitrariedad, la característica seleccionada se convierte en taza de medida referencial que acepta o no la pertenencia a un grupo en el cual las cosas pueden estar adscritas. Así pues, es posible afirmar que existe una elaboración metonímica de la realidad y que ésta halla su fundamento en una selección arbitraria de *aquello que llama la atención*. La consecuencia inherente a esto es que la imagen se diluye en el concepto, ella se degrada bajo la luz de un acto simplificador.

2.5. Conclusiones de las consideraciones previas.

Procederé ahora a recoger el problema planteado y sus consecuencias. Con lo anterior daré por concluida esta primera parte de los análisis. Resumiendo lo expuesto hasta este punto: el hombre crea los conceptos por medio de la unificación de la pluralidad constitutiva de aquello que conoce. La manera en que el hombre hace lo anterior es por medio de procesos de transposición. Así, nuestras percepciones sensoriales se basan en tropos, en la identificación de lo semejante. La consecuencia de tal situación es que, como resultado, el sujeto cognoscente termina por concluir que existe una relación causal. Tal relación, una vez aceptada, puede generar una idea [una abstracción] y presuponer la existencia de la verdad. Esto permite que el ser humano cree universales y desconozca así el carácter naturalmente retórico del lenguaje. Niemeier expone a este respecto que

No se puede exagerar la importancia de la retórica para el pensamiento de N. Por un lado, N. admira la retórica como arte del estilo y del trato creador con el → lenguaje. Pero, más profundamente aún: N. comprende el carácter retórico del lenguaje como no engañoso. Desde esta perspectiva, resulta imposible la diferencia entre «verdad» y «mera retórica», pues el lenguaje siempre es ya en su origen retórico (así *WL* 1, *KSA* 1: 880 sigs.). Como consecuencia, el entusiasmo retórico de N. se alza contra la tradición filosófica que vio en el lenguaje un medio de búsqueda de la verdad (Niemeyer 2012:562).

La manera de operar aquella abstracción arbitraria que posee su raíz en la petrificación del lenguaje es posible de explicarse a partir de la “transformación metonímica”. Esta existe gracias a la conversión de un rasgo aislado el cual se presenta a los sentidos como la esencia misma de la cosa conocida (sustitución del efecto por la causa). En este sentido, en VM Nietzsche ejemplifica que “Decimos que un hombre es ‘honesto’. ¿Por qué ha obrado hoy 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” (VM:24). Más adelante continúa con la siguiente aseveración temeraria:

Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto, desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas* oculta con el nombre de “honestidad”. La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma (VM 24).

Cabe preguntar: ¿cómo es que la honestidad es la causa de las acciones honestas, acaso no es eso una alteración temporal debido a que la honestidad no es sino el resultado, pero no su causa; cómo ser causa y efecto simultáneamente? —En la metonimia, aquello que aparentemente es la causa (de la percepción) no es sino su efecto, el efecto de miles de percepciones discriminadoras que convergen y fosilizan

[*la honestidad como causa, las acciones honestas como consecuencia*]. Así, todo aquello que pretende ser una descripción de un estado de cosas (una descripción de la realidad) es un error mancomunado. A este respecto habla KGW II 4:446 (Gamper 1999:96):

Los substantivos abstractos son propiedades en nosotros y fuera de nosotros que son arrancadas a sus portadores y consideradas como esencias autónomas. [...] [Los conceptos] deben su surgimiento únicamente a nuestra sensación, son presupuestos como la esencia interna de las cosas: les atribuimos a las apariencias como causa lo que sólo es consecuencia.

Es importante en este sentido destacar que la crítica de Nietzsche no pretende mostrar que la metonimia esconde una relación causal *real* o efectiva que trastoca las jerarquías naturales del lenguaje. El argumento es que ella revela, tal como ya lo había hecho la metáfora, lo inviable que es la causalidad.

Por ahora valga ser dicho, a modo de conclusión de este primer capítulo, que siguiendo el análisis contenido en parte del trabajo del joven Nietzsche, se ha dejado en evidencia que el lenguaje es en sí mismo retórico. Por tal vía y para comprender la sentencia anterior, se ha mostrado, además, el *truco retórico* que reposa dentro de la estructura del lenguaje mismo. De momento es posible afirmar que la realidad es una edificación la cual está fundada bajo generalizaciones conceptuales las cuales han sido creadas gracias al andamiaje elaborado desde las proyecciones humanas [lo humano en la cosa].

Derivado de la crítica previa, nace en la filosofía de Nietzsche una acción propositiva que tiene en sí un espíritu creativo y artístico. Tal propuesta apunta a reconocer que el discurso, aquello que se enuncia con un sentido, es el resultado de relaciones de orden estético. Este problema será objeto central de análisis a lo largo del capítulo siguiente. ¡A navegar!¹²3. Capítulo segundo. El discurso como resultado de la figuración.

Definiremos aquí la comunicación y el proceso comunicativo en un sentido amplio. Podemos referir con esto a lo que comunican o dicen dos o más hablantes o también aquello que el mundo exterior les comunica a los sujetos que *le conocen*. La preocupación de Nietzsche, a propósito de esta esfera de la comunicación y el papel que tiene el lenguaje en ella, reposa en los elementos que la componen más que en la definición de ésta. Para el filósofo nacido en Röcken, tiene vital importancia, tal como se dijo en el capítulo anterior, la cuestión de la persuasión. En este capítulo se desarrollará un poco más esta idea, así como las razones y las consecuencias que a ella le atañen.

12 El mar es su *topos* incatalogable, su grato antagonista. Es la esfera filosófica expuesta por N. de la transición y el ocaso, ya que, por un lado, produce y al mismo tiempo desautoriza la representación de la traslación estable del lenguaje y, por otro lado, cuestiona continuamente el final de una senda del pensamiento, entendida como extravío o danza en la superficie. [...] Los edificios y sistemas de pensamiento habituales, llámense «Dios», «la cosa en sí» o «lógica» se derrumban en sí mismos como castillos de naipes. Aventurarse en el caos, en el mar de corrientes desconocidas, librarse a ellas es lo que Nietzsche concibe como la audacia del → pensamiento. En la esfera dionisiaca del mar, cuya superficie de reflejos seductores le parece, ora agitada tempestuosamente y desgarrada como un laberinto infernal, ora lisa y engañosa como la superficie de un espejo, N. desarrolla su dialéctica de la superficie y la profundidad, interior y exterior, proximidad y lejanía. Rompe aquí con la conceptual oposición tradicional de la metafísica: bueno-malo, verdadero-falso, sensible-inteligible. [...] La naturaleza en las dimensiones del cielo y el mar no son para N. contraposiciones expresivas, paisajes anímicos inspiradores, sino testigos mudos que moldean de nuevo con su mudez al hombre y le arrebatan la palabra. En el espejo del mar el hombre aparece no solo como privado de lenguaje y reducido a la nada, sino como elemento extraño (Niemeyer 2012:332).

Inicialmente, deseo destacar que el énfasis que Nietzsche pone en la persuasión está encaminado a intentar develar el hecho de que la concepción de mundo viene mediada por el operar de la comunicación, el lenguaje y los elementos que allí maniobran. En la comunicación reside la persuasión en un doble sentido, en el de persuadir y en el de ser persuadido. Bajo esta dinámica dualista, se entiende que el proceso comunicativo requiere de tretas retóricas que apuntan a, por un lado, entender y captar la exterioridad y, por otro, *endulzar el oído* del oyente para persuadirlo. Este elemento retórico [esta característica retórica] del lenguaje, siempre presente, es entendido como su esencia; la cual se hace evidente, por ejemplo, en los tropos. Así, el carácter esencialmente tropológico del lenguaje le ayuda al ser humano a crear y a conformar lo real [aquí se halla la imposibilidad de distinguir entre lenguaje y mundo]. La realidad de lo mentado no es más que aquello que se dice de la cosa en un intento inconscientemente metafórico, casi artístico, que anhela atrapar la exterioridad.

Entonces, el modo de entender la realidad viene mediado por la persuasión (transmisión de la doxa [δόξα]) y por los tropos (naturaleza tropológica de acceso al mundo) y el modo en que tales elementos operan e interactúan. “El nexos entre el signo y su significado, entre la palabra y su referencia, es el resultado de una transferencia retórica, es un salto entre dos instancias radicalmente heterogéneas, cuya lógica tan sólo puede ser descrita por analogía, es decir, metafóricamente” (Gamper 1999:62).

Es destacable, en este sentido, entender que el pensador alemán es un hombre adelantado a su tiempo. Nietzsche se antepone a los grandes debates lingüísticos de casi todo el S.XX y abrió las puertas a diferentes trabajos filosóficos los cuales encontraron en corrientes tales como la hermenéutica, el estructuralismo, el post-

estructuralismo, la filosofía de la mente y la mente corpórea [consciousness and embodied mind] sus objetos de estudio.¹³

3.1 La reintroducción de la persuasión en el lenguaje.

Para dar inicio al presente apartado, es prudente clarificar aquellos elementos diferenciales que existen entre las palabras o figuras y los tropos. Lo anterior se hace con el objetivo de dilucidar lo que se ha discutido en el capítulo previo: [1] En los tropos se producen modificaciones en el uso común (de palabras) mientras que en las figuras retóricas se producen modificaciones en el uso común (de expresión). [2] En los tropos hay transposiciones y en las figuras no hay transposiciones. [3] En los tropos se hacen necesarias las designaciones impropias para mentar cosas debido a que en sí mismas ellas tienen nombre propio; en las figuras tal situación no es viable. No se puede hablar de *propiedad* en las figuras debido a que ellas abordan el discurso en *movimiento*.

Las inherentes consecuencias de lo previamente dicho es que [1] No existe ni equivalencia ni identificación definida entre las palabras y los tropos; así como tampoco existe ésta entre el discurso *normal* y las figuras retóricas. [2] Lo que

13 A pesar de no ser objeto de este trabajo, es loable mencionar que posteriormente, estas críticas que aun se encuentran en verde, madurarán en la muerte de la gramática, de Dios y de los absolutos y con su madurez darán vida al superhombre y al Zaratustra. Lo anterior sin profundizar en las consecuencias e implicaciones que ha tenido la filosofía del lenguaje de Nietzsche las cuales influyeron en el existencialismo y en casi todo movimiento político (a propósito de la influencia de Nietzsche en la política del S.XX, es como menos curioso el hecho de que su lectura haya inspirado movimientos tan disímiles como el anarquismo egoísta de Max Stirner, el anarquismo colectivista de Piotr Kropotkin, el comunitarismo de Pierre-Joseph Proudhon o el nacional socialismo alemán en muchas dimensiones teóricas).

realmente hay, es un gran aprieto a la hora de identificar dónde finaliza lo uno y dónde empieza lo otro (DRA VIII:114). De esto es posible extraer tres problemas:

[1] el primero de ellos radica en que, a pesar de las variadas posibilidades existentes en la formación de oraciones o figuras, tales figuras tienen la capacidad de llevar el alma a formar una misma idea. Esto sucede sin importar que entre las figuras no haya necesariamente una diferencia esencial de significado. Nietzsche dice a este respecto que “[...] los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia. No se puede hablar en absoluto de una “significación propia” [*eigentlichen Bedeutung*], que es transpuesta a otra cosa sólo en determinados casos” (DRA III:93).

[2] Que *no se pueda hablar en absoluto de una significación propia*, significa que el significado *no es propio* debido a que no existe una expresión la cual se pueda considerar como *la representación propia* [de un movimiento del alma]. Lo que acaece aquí, entonces, es que en tanto que símbolos –las palabras o las figuras– no pueden sustituir a las cosas en sí.

[...] el “significado” no quiere decir más que esto: *ninguna* expresión determina y delimita un movimiento del alma con tal rigidez que pudiese ser considerada como la representación *propia* del significado. Cada expresión no es más que un símbolo. Las cosas y los símbolos no pueden sustituirse uno por otro. [Sin embargo] Siempre queda la posibilidad de una elección (DRA VIII:114).

[3] Lo que a Nietzsche le ha de preocupar, una vez habiendo visualizado las consideraciones anteriores, es ahondar en las divisiones conceptuales existentes entre lo propio y lo impropio, entre lo natural y lo artificial; entre la figura gramatical y la figura retórica.

Una posible vía para intentar comprender los anteriores puntos puede ser, la de pensar el problema de la distinción entre el uso retórico y la formación del lenguaje a la luz de lo individual y lo colectivo.

[...] es difícil determinar si una figura es *gramatical* o *retórica*, a menudo no puede establecerse una línea divisoria entre la manera en que el hablante representa el estado de su alma y el *usus* general. La lengua configura también una formación individual y si nosotros tomamos una figura como gramatical o retórica, depende del juicio incierto sobre el mayor o menor uso (DRA VIII:114).

Que la lengua posea un desarrollo propio imposibilita establecer un uso natural y un uso retórico del lenguaje de modo concreto, fijo o definido. A este respecto es importante tener presente el papel de la subjetividad y la persuasión. Así, es posible identificar en la formación y el empleo de las palabras y las figuras, dos cuestiones: [1] o bien, que una figura puede sonar gramatical (debido a su cotidianidad); [2] o puede sonar retórica, si se identifica en ella un recurso artístico para la composición de una determinada palabra o figura.

Para Lynch (1993), bajo la luz emanada del problema de la subjetividad en el lenguaje, se disuelven aquellas distinciones clásicas entre la filosofía y la literatura entre ciencia y arte [gramática, poética y retórica]. Escribió Lynch a este respecto que

[...] si el lenguaje no pretende ninguna *episteme* sino tan sólo comunicar una *doxa*, aquella distinción básica y vital para la lógica entre expresión literal y expresión figurada, resulta irrelevante, tanto como la diferencia canónica entre los géneros del discurso, entre la filosofía y la literatura, o, con un alcance más amplio, entre ciencia y arte (Lynch 1993:223).

Las anteriores palabras mientan la reintroducción del problema de la persuasión en el lenguaje. La persuasión, en Nietzsche, configura un aspecto constitutivo del lenguaje tanto en lo que se refiere a la fuerza del lenguaje como a la

fuerza de la persuasión de las cosas sobre los hombres. De esta última, es destacable el hecho de que sobre ella se basa el proceso estético-cognoscitivo humano (aspecto que será abordado más adelante). Pasaré ahora a analizar cómo estas consideraciones están relacionadas de un modo u otro con la creación, la formación y el uso cotidiano del lenguaje.

3.2 De lo creativo a lo instrumental.

Nietzsche considera que el desarrollo del lenguaje ha sido posible gracias a “un *trabajo constante*”. La constancia, la cual termina por dar forma al lenguaje, es fruto de un esfuerzo mancomunado que se encuentra inmerso en una cultura particular; no es el resultado de un individuo o un colectivo culto que dictamina ciertas normas o parámetros a seguir. El pueblo griego, por ejemplo, fue un “pueblo que se formó en una lengua semejante, la más *hablable*, ha hablado incansablemente mucho y, desde los primeros tiempos, ha encontrado en ella placer y talante para discernir” (HEG 180).

El sujeto se ve en la necesidad de producir términos y figuras retóricas para poder expresar su relación personal con el exterior; así pues, el lenguaje depende de la interacción. Supongamos ahora que cierto sustantivo es introducido en la comunidad. Si tal dicción encuentra éxito, es decir, si es aceptada y utilizada, esta nueva entidad será implementada. Sin embargo, si ocurre lo contrario, la dicción no será nada más que un solecismo. Lo anterior implica que antes de que la dicción adquiriera validez, ella no es sino un error el cual puede ser un *no-error* por común acuerdo. “Un error aceptado por cualquier *usus* se convierte en una figura” (DRA III:93). En otras palabras, una figura se convierte en figura precisamente cuando ella es aceptada y utilizada por un círculo amplio de hablantes. Por lo tanto, el lenguaje es en sí mismo un espacio donde ocurre intercambio, reconocimiento e interacción

social. En tal espacio, cada hablante transmite, por medio de un uso determinado y concreto de las palabras, su ser persuadido, su experiencia y su percepción estética personal. ¿Podemos entonces hablar de algo así como *lo puro* [*la pureza*] en el lenguaje? ¿es posible un discurso *puro*?

Para evitar errores a la hora de atender a la noción de *puro* o de *pureza* en el contexto que aquí es utilizada, solicito no concebir tales conceptos bajo los lineamientos de GM, MBM o Za. Para señalar las diferencias me remitiré a Niemeyer.

En GM: [...] El «puro» es, desde el inicio, meramente una persona que se lava, que se prohíbe ciertas comidas que comportan enfermedades cutáneas, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo llano, que siente una aversión por la sangre — ¡ni más, ni tampoco menos!» (GM 16).

En MBM: Con «pureza» se puede describir [...] a un hombre que haya superado su → compasión y sea capaz, sin ningún sentimiento de resentimiento (como, por ejemplo, odio, rencor, envidia) y sin → náusea, de crear a partir de sí mismo. Es de tal modo su propio legislador que está equipado del «más alto instinto de pureza», por el que se halla «en el aislamiento más singular y peligroso» (JGB 271).

En Za: ««Los más puros deben ser señores de la tierra, los más desconocidos, los más fuertes, las almas de medianoche, que son más claras y profundas que cualquier día.» («La canción del noctámbulo», 7) (Niemeyer, 2012:445. Las negrillas son mías).

Según Silva-Proll (1, 2), a diferencia de las definiciones previas, cuando se habla de *puro* o *pureza* en el contexto que se maneja en la presente tesis, se atiende a las palabras *rein* [puro, verdadero, limpio], *Reinheit* [pureza, limpieza], *Reinlichkeit* [limpieza, higiene]. Además, la *pureza* es aquello que puede considerarse lo determinado y lo avalado por los sujetos cultos que habitan una sociedad; por ello es plausible hablar de *pureza* en el uso de la lengua únicamente dentro de sociedades

con el sentido del lenguaje desarrollado. “[...] sólo se habla de ‘pureza’ allí en donde un pueblo posee un sentido del lenguaje muy desarrollado, lo cual se produce ante todo en una sociedad importante, entre los aristócratas y los cultos” (DRA IV:93). Entonces, lo *puro* está condicionado por la selección de *palabras transparentes* que avalan el uso apropiado o no del lenguaje. Por consiguiente, no existe un discurso completamente *puro* o uno completamente *impuro*.

Así las cosas, el lenguaje es el resultado de varios elementos puesto que en su *elaboración*, administración y uso interviene toda elección y acción humana las cuales, a su vez, están mediadas tanto por el medio cultural como por las interacciones sociales (las cuales dependen del entorno y la historia de la comunidad). Las implicaciones son varias, pero dos valen ser rescatadas ahora mismo: la primera es el reconocimiento que la teoría del lenguaje de Nietzsche hace sobre el desarrollo histórico de la lengua; la segunda es que los mecanismos retóricos subyacen inconscientemente en los seres humanos y éstos interfieren directamente durante la formación del lenguaje.

VM presenta el modo en el cual el hombre se relaciona naturalmente con el mundo a través de metáforas. El sujeto compara y habla de las cosas, crea para ellas nombres o designaciones (VM, GM II). Este quehacer es afirmativo pues el sujeto es un activo constructor del mundo que designa. Así, VM “[...] puede entenderse como una pieza complementaria, presentada con brillantez retórica y brío, a la imagen del entendimiento que Schopenhauer consideraba como un recurso de la voluntad de vivir —pero aplicada al medio del → lenguaje—” (Niemeyer 2012:523). Sin embargo, gracias a *la capacidad de olvido*, ciertos nombres y significados terminaron por establecer relaciones vinculantes las cuales se solidificaron haciéndose concretas y uniformes. El hombre no reconoció nunca más el hecho de que él mismo, en su calidad de sujeto cognoscente, tomó el rol más activo posible en lo que refiere a las

relaciones de conocimiento de la naturaleza. La estaticidad que provino en el lenguaje, dio pie a la creencia de que existe una correspondencia entre el pensamiento y la realidad; de que existe una correspondencia entre el nombre y la cosa.

Una vez el lenguaje queda paralizado, lo que hace el sujeto es ir mirar atrás a su *paquete de conceptos* para enunciar *lo nuevo* que *descubre*. En lo anterior hay una suerte de contradicción implícita, pues sólo se accede a aquello previamente depositado en el *paquete de conceptos*. Así, en *el conocer* no nada realmente nuevo. Asesta Nietzsche a este respecto que

Quando alguien esconde algo detrás de un arbusto y luego lo busca y lo encuentra de nuevo, no hay mucho que celebrar en esta búsqueda y en este hallazgo; pero eso es precisamente lo que sucede cuando se busca y se encuentra la “verdad” en el ámbito de la razón [...] desde esa perspectiva el lenguaje aparece como la «obligación de mentir cuando una convención se ha hecho firme» (Niemeyer 2012:524).

Se deduce de los señalamientos previos que el carácter del lenguaje, en VM, mudó de un plano creativo a uno instrumental. Debido a este nuevo carácter se “deduce la imposibilidad de alcanzar la → verdad, el conocimiento de la «cosa en sí»: «puesto que para [el] intelecto (524) no hay misión ulterior que pueda llevarle a sobrepasar la vida humana» (WL1, KSAI:875).” (Niemeyer 2012:523-524). Por este camino, la crítica de Nietzsche se torna cada vez más radical y provocadora. El pensador alemán, por medio de la denuncia del carácter retórico del lenguaje y de la universalización de la mera apariencia, ataca radicalmente al idealismo lingüístico predominante. Lo que Nietzsche propone es básicamente rescatar la conciencia de que el ser humano es un sujeto artísticamente creador y que las imágenes y el lenguaje son formados desde su misma capacidad [necesidad artística] originaria.

3.3. El lenguaje como espacio artístico.

En la lógica¹⁴ existe una especie de canon el cual consiste en presuponer la identidad de las cosas, esto es, *desear* ver las cosas como idénticas. “[...] el propio pensar lógico es un medio continuo de asimilación, del querer ver casos idénticos” (NF 1885,40 [33])” (Niemeyer 2012:320). Sin embargo, la actividad lingüística posee la capacidad de crear y tal capacidad es determinada por la no-necesaria ni exclusiva relación posible entre dos signos. Lo anterior se debe a que cuando un signo [los tropos, todo lenguaje es retórica] se relaciona con otro, éstos mutan en una pluralidad de significados. Entendidos así, y debido al poder que existe en éstos de relacionar elementos disímiles entre sí, los signos calcinan las barreras de la lógica.

La confianza en la lógica radica en que “la validez del esquema categorial determina al mismo tiempo la validez universal de las condiciones de verdad. Según N. [...] [lo anterior] implica ya una afirmación de verdad metafísica sobre las cosas” (Niemeyer 2012:320). Debido a ello, la propuesta de Nietzsche radica en alejarse de tal postura y dejar de interpretar este esquema como *criterio de verdad*. Por el contrario, dicho esquema “[...] debe utilizarse como «atajo del medio expresivo» (JGB 12) que describe la realidad, pero que no se explica en el sentido de una adecuación” (Niemeyer 2012:320).

14 N. no establece una estricta diferenciación entre lógica formal, como pregunta por las formas de inferencia correctas, y un análisis de la función lógica del entendimiento dirigido a la realidad. Bajo el concepto de lógica [...] tematiza, [...] [tanto] la libertad de la → voluntad, así como la gramática del → lenguaje, ya que ambas guardan relación con una exigencia cognitiva. N. no tenía, no obstante, ningún interés en un desarrollo sistemático de la lógica. En el centro de su crítica reside [...] la problematización de sus implicaciones conservadoras de la vida, pero también engañosas, por ontológicas. La lógica es una «ficción» necesaria para dar forma a la experiencias, una «espina dorsal para vertebrados, nada verdadero en sí» (NF 1885, 35 [67]). La lógica tiene un carácter supuestamente necesario por ser una indispensable «condición de la existencia del intelecto» (9VF 1884n, 26 [216]) (Niemeyer 2012:319).

Desde Nietzsche, el lenguaje puede ser entendido como una entidad generadora de múltiples significados, pero nunca como un conjunto de signos aislados pues él no recae en la lógica. En este sentido, la metáfora es en sí misma, por ejemplo, una fuente desde la cual emanan infinitas (otras) metáforas: gracias a ella, las palabras pueden ser tomadas tanto en su literalidad como por fuera de ésta y lo anterior permite formar *otros* sentidos *más libres*. Ricoeur explica, en esta perspectiva, que “Podemos establecer que la figura del discurso que llamamos metáfora y que se manifiesta como un fenómeno de desviación con relación a un uso establecido, es homogénea con el proceso que ha engendrado *todos los campos semánticos* y, por tanto, el mismo uso del que la metáfora se aleja” (Ricoeur 2001:265).

3.4. Causalidad, metáfora y comunicación.

En el ajedrez existen múltiples, aunque limitadas posibilidades de movimientos las cuales son determinadas por las reglas del consenso general; lo que hace a un jugador un buen jugador es justamente el conocimiento de tales reglas. Sin embargo, vale resaltar que un peón no mueve nunca como un caballo, el rey no avanza dos, ni tres, ni cuatro cuadros, que la torre no mueve en diagonales... La causalidad en el lenguaje [el lenguaje causal, el lenguaje conceptual] funciona como el ajedrez. Trabaja bien, construye, utiliza sus mejores piezas llamadas palabras, pero no puede nunca ser totalmente libre de moverse a su antojo. La causalidad es el resultado de la memoria, de las leyes y las normas, del olvido, ella ofrece una interpretación del mundo que sirve para el uso. El lenguaje conceptual explica gracias a que repite sentidos; es reactivo y negador.

La causalidad y la metáfora son como dos hermanas las cuales residen una junto a la otra. Los espacios de influencia de cada una por momentos se difuminan:

ambas, al dejar en relación dos o más elementos, permiten describir estados de cosas estructuralmente semejantes. Empero, la creación artística es sólo inherente a la metáfora y tal propiedad es diametralmente opuesta a la característica explicativa que le pertenece a la causalidad.

La labor del concepto¹⁵ es subsumir la infinita variedad de las cosas y experiencias en una imagen que logra abstraer las semejanzas, “las percepciones de nuestros sentidos se fundan en tropos, no en razonamientos inconscientes. El proceso original consiste en identificar lo semejante con lo semejante, en descubrir cierta similitud entre una cosa y otra” (Nietzsche 2013:144). La palabra deja de ser viva y se transforma en concepto al hacer de tales semejanzas la esencia de la cosa [la verdad arquetípica]. Cuando la palabra olvida que ella es expresión de una vivencia original, única, individualizada, aparece el concepto.

Aunque una hoja jamás sea igual a otra, el concepto de hoja se forma prescindiendo arbitrariamente de las diferencias individuales, olvidando las características diferenciadoras entonces provoca la representación, como si en la naturaleza hubiera algo, fuera de las hojas, que fuera la “hoja”, una especie de forma original que sirviera de modelo para tejer, diseñar, recortar, colorear, rizar y pintar todas las hojas (Nietzsche 2013:91).

Extrayendo consecuencias, podría afirmarse que la realidad *como tal*, es inalcanzable e inexpresable a cabalidad, sin embargo, es posible describirla de modo parcial por medio de la retórica. Lo anterior es así porque las palabras no traen ni entregan a los humanos la realidad de modo directo; por lo tanto, todo lenguaje *es* en

15 Es hacer justicia tener siempre presente que Nietzsche, especialmente en sus años de juventud, tomó algunas ideas prestadas de Schopenhauer tanto directa como indirectamente. Parte de su crítica al concepto derivó, sin lugar a dudas, de algunos planteamientos del que puede ser considerado uno de sus maestros.

cuanto *es* metáfora. La metáfora tiene su razón de ser en la capacidad artística y, gracias a ello, *re-crea* el mundo.

Gamper entiende en este sentido que “La causalidad ofrece una interpretación del mundo al uso. La metáfora crea de nuevo el mundo por recurso a lo inusual” (Gamper 1999:74). Al lenguaje metafórico le pertenece mantenerse en sintonía con la conciencia de lo fenoménico y gracias a ello puede desarrollar la novedad semántica que Nietzsche pretende mostrar denominada creatividad [vida en sí misma]. La comunicación, de acuerdo con lo planteado hasta este punto, debe mantenerse en *el espacio común* del discurso y la afección. Es desde tal *espacio* que, a través de las palabras, el sujeto puede entregar un nuevo sentido.

La realidad que se desea expresar puede serlo gracias al lenguaje el cual deriva, según Nietzsche, de una excitación nerviosa. El proceso es sencillo: cuando un sujeto determinado entra en contacto con un objeto y desea transmitir, decir o expresar algo de dicho objeto primero debe él, el sujeto, generar una *imagen* o una impresión del objeto conocido. Primero el sujeto *siente*, apropia para sí algo que el objeto *le dice*, después el sujeto crea una imagen de aquello que *siente*, que *le ha hablado* y, finalmente, este sentir es transmitido en modo de palabra o concepto. Así pues,

[...] la formación del lenguaje no es un proceso lógico, y todo el material con el que posteriormente trabaja y construye el hombre consagrado a la verdad, el investigador, el filósofo, si no ciertamente de las nubes, tampoco procede desde luego de la esencia de las cosas” [...] Todo pensador [y todo pensamiento], en especial el filósofo [y la filosofía], está atrapado *en las redes del lenguaje* (NF 1872-73, 19 [135]; cfr. NF 1875, 6[39] y WS 55) (Niemeyer 2012:314).¹⁶

¹⁶ El lenguaje se convierte de ese modo en un seductor engañoso (cf. GM 13 y NF 1880-81, 10 [D 67]), puesto que los conceptos centrales de la filosofía europea, como por ejemplo ser, unidad, identidad, conocimiento, sujeto, sustancia y verdad, entre otros, están ligados a las estructuras lingüísticas indoeuropeas. En GZ), eso es lo que permite a N.

Es el siguiente movimiento “sujeto → objeto → impresión/emoción → experiencia subjetiva/sentimiento → enunciado” que el pensamiento abstracto o conceptual encuentra su fundamento. Según Nietzsche, todo esto no es sino la energía pulsional que contenía la excitación sensible “en estado de humillación”. El pensamiento lógico racional categoriza, objetiviza y generaliza, porque éste infiere, desde una impresión subjetiva, que conoce y puede expresar la esencia de las cosas. Tal pensamiento viene derivado de un proceso de simplificación el cual, en su proceder natural, totaliza y superpone una parte ante el todo. Así, el proceso de abstracción ejecutado por el concepto petrifica y fosiliza la imagen inicial que se tenía de la cosa.

El concepto es entonces la comunión de la multiplicidad bajo una unívoca representación. Lo anterior acaece en tanto que cada una de las partes que componen lo múltiple abarca una infinidad de particularidades las cuales son omitidas. La consecuencia de lo anterior es que, al tratar de explicar con conceptos lo existente, el curso del natural devenir se detiene, debido a que se petrifica lo múltiple bajo la ilusión de productos estables (Fink 1989).

Aceptar que el lenguaje sea múltiple [devenir, vivo, natural] requiere comprender que éste deriva de experiencias individuales e individualizadas. Sin embargo, el hombre [el filósofo] opta por la ilusión pues él niega el movimiento y la vida en pro de una pretendida estabilidad eterna, por la búsqueda de una verdad

denominar «metafísica lingüística» a la totalidad de la metafísica heredada, un «error al [que] nuestro lenguaje sirve de abogado permanente» (*GD*, «La «razón» en la filosofía», 5). N. se permite hacer el siguiente resumen con la vista puesta en uno de los temas metafísicos centrales: «La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra embaucadora! Me temo que no nos desembarazaremos de Dios, porque todavía creemos en la gramática...» (ibíd.). Todo pensador, el filósofo sobre todo, está atrapado según N, «en las redes del lenguaje» (*NF* 1872-73, 19 [135]; cfr. *NF* 1875, 6[39] y *WS* 55) (Niemeyer 2012:314).

inmutable y por el amor a la metafísica y la verdad. “[...] el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de esta inconsciencia [...], adquiere el sentimiento de verdad” (VM 25). Entonces, “[...] por ‘verdadero’ se ha de entender solamente aquello que usualmente es la metáfora acostumbrada –por consiguiente, sólo una ilusión que se ha hecho familiar por un uso frecuente y que ya no es percibida como ilusión” (Guervós 1999:222).

Entonces, si el lenguaje deriva de la capacidad e impulso natural de crear metáforas [del impulso creador, artístico], no existen expresiones ni conocimientos propios sin metáfora. —Conocer o explicar apropiadamente, se reduce a “poner un título”, a utilizar *la metáfora favorita* que se ha terminado por aceptar mancomunadamente y se ha olvidado su origen. En este punto, la crítica que lanza Nietzsche radica en el hecho de que “Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos” (CI La razón en la filosofía:1).

Lo dicho previamente implica, desde la perspectiva del pensador alemán, que olvidar el hecho de que el lenguaje es metafórico y por lo tanto describe parcialmente la realidad [en cuanto que realidad subjetiva], permite al sujeto pensar en el conocimiento y adquisición de la verdad pura. Y la anterior idea, a saber, de que el conocimiento efectivo del mundo es posible, a los ojos de Nietzsche, “aniquila lo humano al entregar ideales perpetuos y verdaderos” (Nietzsche 2010:18). Esto terminó por ocasionar “[...] el minuto más falaz y altanero de la Historia universal” (VM 17).

Existe entonces algo así como *una máscara de lo real*. Conocer para el ser humano es seguir inconscientemente al lenguaje hasta tal punto de creer en la verdad. El filósofo se mueve entre conceptos sin saber que éstos no son más que metáforas que, debido al uso y al olvido, acabaron por perder su sentido. Así pues, tal y como lo dice Barthes (1998), la gramática y su poder de referirse constantemente al mundo como si se pudiera acceder a la realidad objetiva de las cosas, resguarda condicionamientos biológicos y culturales los cuales son automatizados y repetidos y heredados por medio del código lingüístico. Así pues, todo sujeto inconscientemente está a merced del poder de la gramática; La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra embaucadora! Temo que no nos desembarazaremos de Dios, porque todavía creemos en la gramática (GI La razón en la filosofía:5)

Es por medio de esta remisión inconsciente, constante y repetida al código lingüístico que se origina la eliminación del entusiasmo. Por esta vía el lenguaje adquiere poder legislativo; en él “Sólo sobreviven los sistemas (las ficciones, las hablas) suficientemente creadoras” (Barthes 1998:48), lo suficientemente *mentirosas* y poderosas para crear una bóveda conceptual con *su* verdad. El anterior estado, descrito por Barthes, termina por crear, de acuerdo con Vattimo, un mundo propio en el cual el lenguaje trasciende el plano de ser un sistema de reglas gramaticales y pasa a ser más bien una organización jerárquica (Vattimo 2000).

Frente a lo anterior, Nietzsche contrapone las características y posibilidades que subyacen en la retórica. La importancia de la retórica, de aceptarla como elemento constitutivo del lenguaje, radica en el hecho de que ella reconoce y acepta que el lenguaje no tiene pretensiones de verdad: desenmascara la costumbre del estar engañados. La retórica entiende que todo conocimiento es subjetivo [δόξα] y que el lenguaje resguarda un conocimiento tan endeble como un castillo de naipes el cual es legitimado por la simple necesidad de comunicarnos. “N. ve una primera respuesta en

la necesidad social de un uso vinculante de las metáforas, puesto que el hombre «quiere vivir socialmente y a modo de grey» (Niemeyer 2012:523).¹⁷ La retórica es especial en la filosofía de Nietzsche debido a que ella es el tránsito entre una parte crítica y una propositiva de su filosofía.

Nietzsche opta, como se ha dicho ya anteriormente, por un lenguaje dinámico que es expresión de la voluntad de vivir el cual nace desde el ejercicio mismo de una experiencia individual e individualizadora la cual reconoce en el objeto conocido el pluralismo dinámico. Esa fuerza activa de donde procede el lenguaje obedece a un impulso natural, a una voluntad creadora que tiende “[...] hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo” (VM 34). De esta manera no hablamos de la verdad sino bajo la óptica de la interpretación humana.¹⁸

17 [...] «luego empieza a ser utilizada también, en forma de metástasis, sobre todo aquello en lo que no es necesaria» (NF 1872-73, 19 [175]). Esta proliferación de la verdad en forma de metástasis encuentra finalmente su expresión en la creencia moral injustificada de que «Dios es la verdad, de que la verdad es divina» (FWV 344) (Niemeyer 2012:524).

18 Hay a este respecto varias críticas. Una, la debilidad del *ser*, del ser en declive que surge de atender al mundo como arte. Otra, la imposibilidad de discernir entre buenas y mala interpretaciones de aquello que se presenta. Otra, la dificultad al ver el engaño cuando toda interpretación, en cuanto no existen realidades sino percepciones subjetivas del hecho, es válida. Una más, los extremos de las interpretaciones *el exceso o la falta*. Finalmente, aquello que Eco llama *realismo negativo* el cual consiste en que se conoce por medio de los límites. Esto implica que por más que se pretenda dejar el mundo a la libre interpretación, todo lo que se intérprete y entienda del mundo en sí, recaerá siempre bajo los límites que le pertenecen o bien al sujeto, o bien al objeto. “[...] tenemos la experiencia de un Límite innegable delante del cual nuestros lenguajes se evaporan hacia el silencio y hacia la experiencia de la Muerte. Questionamos el Mundo estando seguros, a través de una experiencia milenaria, de que todos los hombres son mortales, y que la Muerte es el Límite después del cual todas las iniciativas de interpretación se evaporan. Entonces, sabiendo con seguridad que existe al menos un límite que desafía el progreso infinito de nuestra interpretación, somos alentados a continuar sospechando que hay otros límites a la libertad de nuestras conjeturas [...] Decir que hay líneas de resistencia no significa, como lo diría Pierce, que hay leyes universales que trabajan en la naturaleza. La hipótesis de leyes universales (o la hipótesis de una ley específica) es una de las formas en las que reaccionamos a la resistencia” (Eco 2013:7-9). Sin embargo, las

3.5. La verdad, una suma de relaciones humanas.

El presente apartado retomará las conclusiones que se han planteado hasta el momento para ponerlas a dialogar entre sí. El objetivo es mostrar de qué manera, a la luz de la filosofía de Nietzsche, la verdad es una suma de relaciones humanas. Para lo anterior, es preciso traer a colación tres corolarios: [1] el lenguaje no quiere instruir [2] sino más bien transmitir una emoción y una aprehensión subjetiva. Por lo tanto, [3] al sujeto le es posible sólo transmitir la sensación en sí, sino más bien una copia de la sensación, la cual ha hecho el tránsito y extrapolación desde ser impulso nervioso hasta convertirse en concepto.

Para poner en contexto lo anterior considero útil ahora volver al ejemplo de la palabra *serpiente* el cual fue abordado en el capítulo anterior. Según el argumento de Nietzsche, si la nominación *serpiente* rescata el hecho de que tal animal se retuerce, esta misma nominación sería aplicable al *gusano*, animal que posee la misma característica; sin embargo, tenemos dos palabras distintas para dos animales que se retuercen (Nietzsche 2007:22). La *serpiente* es una palabra que permite ver la relación de orden metonímico que reside en la esencia misma del lenguaje pues, indudablemente, nuestra nominación no es menos que una arbitrariedad. Lo que este ejemplo muestra es que el impulso nervioso [ese estímulo primario] y el sonido que pretende representar aquello que se percibe, son dos cosas muy distintas; dos planetas con su propia y particular órbita.

anteriores críticas dejan de lado el hecho de que Nietzsche no pretende nivelar todos los sentidos a un mismo grado de valor; contrariamente a esta interpretación, debe entenderse que el pensador alemán entiende que las interpretaciones son meramente aperturas [...] existen límites en las interpretaciones y estos tienen que ver con la óptica que la valida [...] Según Rivara, “justamente a esto se refiere Nietzsche cuando asume el carácter ‘ficcional’ de toda verdad” (Rivara 2014:59-62).

Lo anterior permite pensar que existe, en la palabra *serpiente* y en toda palabra, por lo menos dos trasposiciones [o metáforas] las cuales dan origen a los conceptos. “¡En primer lugar, un impulso nervioso traspuesto en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta” (Nietzsche 2007:22).

Ávila (1999:86) analiza lo dicho por Nietzsche de la siguiente manera: “[...] toda designación supone, primero, la transposición de una excitación nerviosa a una imagen (primera metáfora), y segundo, la transformación de una imagen en un sonido articulado (segunda metáfora).” Así, el ser humano, el creador del lenguaje, de toda forma lingüística capaz de expresar *algo* de aquello que experimenta por medio de su capacidad de elaborar operaciones de transposición o traslación, “[...] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces” (Nietzsche 2007:22).

Entonces, Nietzsche ejecuta una deconstrucción del proceso de conocer. El pensador alemán analiza los procesos de transposición entre las esferas, los cuales fueron mencionados previamente, y demuestra que en ellos no hay sino un entendimiento metonímico de la realidad. Lo anterior, tal como se mostró desde el capítulo anterior, es así porque la realidad [el mundo y lo que se dice de él] pasa a ser una proyección de una la relación inicial que tiene su origen en una excitación nerviosa. Este problema es visto por Alarcón a la luz de la historia. Él plantea que Nietzsche, en este momento de su crítica, retoma la discusión de su tiempo acerca de la comunicación entre *res extensa* y *res pensante*. Para el pensador alemán, el hecho de que el conocimiento sea traspuesto (y que dependa de dos entidades que habitan en distintas esferas tales como lo son el sujeto cognoscente y el objeto conocido) y

mediado por nuestra percepción, implica la pérdida de la posibilidad de una percepción completa y efectiva de lo real. Siendo así, la confianza en el conocimiento conceptual y científico es infundada.

El filósofo nacido en Röcken considera que es imposible que exista una mediación entre las esferas que intervienen en la conformación del conocimiento. La solución que él plantea ante tal imposibilidad es que la mediación debe ser reemplazada por la evidente conducta estética que reside en los seres humanos.

Para ganar claridad considero importante profundizar en el modo en el cual funcionan las transposiciones y el tránsito descrito el cual va desde el impulso nervioso a la palabra. Para este cometido, Nietzsche se vale del ejemplo de las figuras en la arena del científico alemán Ernst Chladni, hombre pionero en la investigación de la acústica experimental. Retomaré esta pauta para profundizar tanto en el ejemplo como en la explicación ofrecida por el pensador alemán.

En la “Colección de enseñanza de ciencias” [The science teaching collection] de “El Museo Nacional de Historia Americana Smithsonian” [The Smithsonian’s National Museum of American History] está expuesto que tal experimento

[...] fue una técnica para estudiar los movimientos de las placas vibrantes. Comenzando con una placa de metal cuya superficie había sido ligeramente rociada con arena descubrió que, al usar un arco para tocar un instrumento de cuerdas, se producían patrones característicos que podrían estar relacionados con las dimensiones físicas de la placa. Las “placas de Chladni”, como se llamaban, proporcionaron una forma temprana de visualizar los efectos de las vibraciones en las superficies mecánicas (Smithsonian's National Museum of American History, s.f.).^{ix}

Aquello que hizo Chladni consistió en *revelar* los patrones de interferencia que se generan debido a vibraciones producidas a diferentes frecuencias. Tales

patrones, al hacerse visibles en la placa, *representan* lo visible del sonido. ¡Incluso el mismo Napoleón se vio inmerso en el asombro al observar en 1808, en la Academia de Ciencias de París, cómo *el sonido podía verse!* (Smithsonian's National Museum of American History, s.f.).

De acuerdo con Harvard University (s.f.), los patrones se forman gracias a las formas nodales existentes, es decir, ellos se posibilitan debido a la amplitud de vibración nula (los ceros de la ecuación de la onda estacionaria). Algunos patrones son increíbles; las complejidades y las simetrías (o en algunos casos la falta de simetría,) son asombrosos (Harvard University, s.f.).^x

Las siguientes imágenes han sido capturadas desde el video titulado “Introduction to the Chladni Plate Video” el cual se encuentra disponible en la página web de “El Museo Nacional de Historia Americana Smithsonian” [Smithsonian's National Museum of American History].





Siguiendo los argumentos esgrimidos por Nietzsche, si (hipotéticamente hablando) se diera el caso de que hubiera dos hombres presenciando el experimento de Chladni, de los cuales uno es sordo y el otro es ciego, las relaciones establecidas con lo percibido darían cuenta de dos *mundos* completamente diferentes. El primero diría que el sonido se ve y procedería a describirlo; el segundo aseveraría que su compañero está loco, que el sonido se oye y es inenarrable.

El lenguaje surge mediante transferencia arbitraria y mediante abstracción, mediante el «olvido de las diferencias», mediante el «pasar por alto lo individual y lo real»; mediante transferencia del estímulo nervioso a la imagen, de la imagen al sonido y finalmente a la palabra, que sigue siendo siempre metáfora. De ese modo, el lenguaje construye una sutil estructura de relaciones [...] (Niemeyer 2012:524).

Lo que Nietzsche demuestra con el ejemplo que he introducido, es la fe ciega que el humano tiende a poner en aquello que cree conocer. Tanto el sordo como el ciego realmente creen saber y poder explicar lo que es el sonido a pesar de tener simplemente efectos derivados y mediados por sus posibilidades perceptivas (y cognitivas). Adicionalmente, el ejemplo de Chladni demuestra también el modo en el cual se emiten juicios de valor que creen atender a la verdad. En este caso concreto es claro que el sordo y el ciego podrían explicar lo real sólo desde su propia insuficiencia.

Los seres humanos «creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas [*ursprünglichen Wesenheiten*]» (Nietzsche 2007:23). La verdad no es más que *una hueste en movimiento de metáforas, metonimias... antropomorfismos*. La verdad es una suma de relaciones humanas.

Es inevitable en este punto no responder los siguientes interrogantes: ¿de dónde procede y por qué reside en nosotros algo así como *un instinto* de la verdad? ¿Por qué razón se anhela la verdad y por qué habita en el ser humano un amor por lo verdadero? —Las anteriores preguntas serán la piedra angular que ha de guiar los análisis que serán presentados a continuación en el capítulo tercero.

4. Capítulo tercero. La retórica, la desconfianza en la gramática y la muerte de los absolutos.

El presente capítulo describirá por qué y en dónde reside en el ser humano la necesidad de creer en la verdad y posteriormente se analizará la raíz de tal instinto, su parte más profunda. En segunda instancia señalaré los argumentos por los cuales se hace imposible concebir tanto la posibilidad de la teoría de la verdad como correspondencia, así como la teoría referencial del significado. Acto seguido se analizará críticamente el instinto creador y el origen de los conceptos lo cual guiará la discusión a estudiar la desconfianza que Nietzsche tiene por la gramática. Finalmente se verá que todas estas consideraciones del lenguaje que están presentes en un Nietzsche todavía bastante joven, tienen fuertes y complejas implicaciones en la filosofía de un Nietzsche ya más maduro. Esto revelará que el problema y los aspectos que se han abordado acerca del pensador alemán no son menores; por el contrario, todos ellos demandan mucha atención si se pretende comprender el pensamiento del filósofo de la pequeña Röcken a profundidad.

4.1. La necesidad de la verdad.

De la mano de la necesidad de vivir en sociedad nace también la necesidad de utilizar las mismas designaciones para referir unívocamente al mundo. Es debido a lo anterior que la creación y la naturaleza viva del lenguaje mutó a tal punto en que, por medio de diversos elementos tales como el uso constante y el olvido, el lenguaje se petrificó dejando de lado su esencia creadora y pasó a ser netamente causal o conceptual. Ya no es posible nunca más hablar de un lenguaje literal y de uno figurado o de una designación propia o una impropia. El análisis aquí mostrado ha

desdibujado la creencia en la transmisión de la representación exterior. Lo anterior no supone desconocer el hecho de que efectivamente, a pesar de no ceñirse a lo real, el edificio conceptual permite maniobrar y entender el mundo. Esta capacidad, como se dijo líneas atrás, se ha revelado como una necesidad humana para poder sobrevivir en el medio natural. Así pues, el poder que ostenta el lenguaje es derivado del hecho de que efectivamente funciona; sin embargo, lo hace a costa de petrificar y enmascarar la multiplicidad, establecer jerarquías y designaciones literales o figurativas y coaccionar la voluntad creativa.

Inicialmente, las designaciones dependían no más que de estímulos nerviosos, de la relación del sujeto con la cosa, de aquello que la cosa le llamó la atención. Estímulos tan diversos como hombres en el mundo. Debido a ello, Nietzsche no concibe la posibilidad de una correspondencia adecuada entre la cosa y el concepto *puesto que todo lo que se enuncia* sobre y acerca del mundo, no es más que el resultado de las relaciones y las perspectivas humanas.

Lo anterior es en sí mismo una puerta abierta que invita a una crítica mayor: gracias al proceso de conceptualización y universalización de lo mentado, existen relaciones vinculantes válida o no válidas y esto termina por crear en el ser humano una *conciencia* de lo correcto, lo verdadero y lo válido. Así, las comunidades humanas son quienes han creado las verdades, los juicios, los valores y las valoraciones [el ser humano no sabe, cree saber]. Toda imagen viva, todo estímulo, ha terminado por reducirse a un esqueleto, a una única posibilidad.

Según N., tenemos buenas razones para suponer que no disponemos de la verdad sino solo de → interpretaciones a las que damos verdadera validez solo en virtud de sus resultados vividos o deseados. La voluntad de verdad expresa una aspiración a la fiabilidad y a la seguridad. El «pathos de la verdad» [...] no quiere verdad sino creencia, la confianza en algo» (NF1872, 19 [244]). Sobre la legitimidad de esa creencia no sabemos

nada. En este contexto se plantean cuestiones genealógicas posteriores sobre el «de dónde» y el «para qué» de la verdad (Niemeyer 2012:521).

El ejemplo de Chladni el cual fue expuesto en el capítulo anterior, permite entender que efectivamente no existe algo así como la metáfora propia o verdadera ni tampoco una percepción correcta o única [el sonido se ve, dice el sordo. El sonido se escucha, dice el ciego].

Si se comprende el llamado de que “[...] el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantiza para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esa metáfora” (Nietzsche 2007:30-31), el edificio conceptual, todo el sistema sobre el cual opera la filosofía y la ciencia, caen como un castillo de naipes. Así, por ejemplo, “En *VM* 31, N. somete a examen tanto el «desierto de la ciencia» (con sus modestas verdades laboriosamente elaboradas) como también «los brillantes castillos de aire» a los que se llama «sistemas filosóficos» y que habían prometido solucionar de golpe todos los enigmas (cfr. Günzel 2001)” (Niemeyer 2012:145).

Nietzsche distingue entre *la petrificación* y *la creación*. Desde esta última, en contraposición a la primera, se pueden formar nuevas y variadas maneras de establecer relación con el mundo. Tal contrapeso lo que pretende es mostrar una denuncia ante la univocidad, ante el idealismo científico. Nietzsche “[...] entiende las teorías científicas como intentos de interpretar el mundo a partir de nuestra imagen [...] [él] considera a «la ciencia como la más fiel antropomorfización de las cosas» (*FW*112). [Por lo tanto,] Ni los sentidos ni el entendimiento conducen a un verdadero conocimiento de la realidad” (Niemeyer 2012:521).

La crítica [...] apunta al hecho de que no hay un conocimiento estable [...] sino solo el → devenir como un subir y bajar dionisiacos, como un reflejo ondulante de centros acumulados de fuerza y cuantos de voluntad que se unen, sobreponen y disgregan como el mar. [Por lo tanto,

todo ideal es, en este sentido,] [...] un «genio constructor que, sobre fundamentos movedizos, y, como si dijéramos, corrientes de agua, consiguiera alzar una catedral infinitamente complicada de conceptos» (*WL 7, KSA 1: 882*)” (Niemeyer 2012:332).

¿Pero, por qué es necesario edificar tal andamiaje conceptual? —Si se busca entender el por qué de la evidente superioridad del uso de la sistemática y la conceptualidad, se debe atender a su utilidad. Para Nietzsche, los anteriores elementos derivan del instinto de supervivencia.¹⁹ Para el filósofo de la pequeña Röcken, tanto en VM como en GM, el ser humano es un animal que está en una natural desventaja y usa su intelecto para sobrevivir. Las anteriores aseveraciones ganan sustento si se atiende al hecho de que, según el pensador alemán, los hombres no huyen tanto del ser engañados como de ser perjudicados (VM, GM). Niemeyer cita a Lów a este respecto: “lo decisivo para él [para Nietzsche,] no es ya la «verdad como interpretación sino su eficacia, su efecto práctico” (Lów 1984: 399 en Niemeyer 2012:521).

Nietzsche considera que el intelecto le brinda al ser humano la posibilidad de sobrevivir en un medio hostil para el cual el no se encuentra físicamente adaptado. “El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña” (VM 18).

¹⁹ Rivera aclara que, al hablarse de supervivencia en estos análisis, es importante tener presente evitar señalar “la supervivencia como un fin moral [...] en tanto que la supervivencia colectiva sí es un fin moral, ya que de alguna forma implica una eticidad, mientras la individual es todo lo contrario [...] En la GM, Nietzsche hace esta distinción en otros términos: el hombre (Menschen) y el individuo (Individuum); el primero de ellos está atado a la eticidad de la costumbre, el segundo no, «pues “autónomo” y “ético” se excluyen» (cf. GM, II, 2)” (Rivera 2006:30).

El pensador alemán propone que el intelecto, por medio de la creación del lenguaje, favorece el intercambio de información. Esta creación facilita, por una parte, el acceso y uso del mundo y sus elementos, por otra, permite establecer acuerdos y recordarlos por medio de la memoria.²⁰ Ahora bien, el hecho de que el lenguaje sea una invención implica que a este no le pertenece intrínsecamente ninguna realidad moral ni tampoco que reside en él una referencia efectiva al objeto. Lo anterior, por lo tanto, conlleva la imposibilidad de acceder realmente a *lo conocido* [y con esto, hacer filosofía o ciencia en un sentido clásico de acceder o revelar la verdad].

El desenmascaramiento que el pensador oriundo de Röcken ejecuta, revela que la verdad está permeada por lo humano puesto que todo lenguaje lo es sólo en cuanto cambiante, dinámico y antropomórfico. Hay que reconocer entonces que lo natural es apariencia y devenir. “¿De dónde procede en el mundo entero el *pathos* de la verdad? (anti.); ¡De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad! (*WL 7, KSA 1: 877*)” (Niemeyer 2012:521).

La modernidad cubrió con un velo el escenario en donde se muestra la naturaleza del conocimiento: detrás de cada saber o cada conocer hay un interés y tras de éste, valores. El lenguaje posee entonces inherentemente un fin moral colectivo y bajo esta perspectiva, toda verdad, en cuanto acuerdo colectivo, se construye única y exclusivamente bajo un fundamento moral.²¹

²⁰ El origen de la memoria, el cual no será explicado en este trabajo debido a que no hace parte de la discusión que me concierne, está contenido en GM II.

²¹ “Vattimo hace de la voluntad de poder Nietzscheana una posición hermenéutica en la medida en que, según él, la voluntad de poder es una *Weltanschauung*, es decir, una interpretación del mundo, que además se mueve históricamente. La voluntad de poder representa un determinado modo de concebir al Ser que se manifiesta siempre significadamente, es decir, como lenguaje” (Rivara 2004:50).

Toda *verdad* deriva de la búsqueda de un ulterior objetivo. Procurar la conservación de la especie y la propia supervivencia, revela que el carácter de la verdad no trasciende más allá de ser una ilusión que se basa en fabricar un modelo de vida determinado, una suerte de posible *felicidad* y confianza que subyace en el deseo de no perecer. “El lenguaje como presunta ciencia. 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 el resto del mundo y adueñarse del mismo” (HdH 11:47).

4.2. La raíz del instinto de verdad.

El *instinto de verdad* tuvo su origen en la necesidad del ser humano de vivir en comunidad para poder, como se dijo previamente, sobrevivir a un medio hostil. Para lograr lo anterior, los seres usamos el lenguaje conceptual como herramienta. La utilidad de éste radica en que él permite crear convenciones y acuerdos los cuales adquieren carácter de verdad universal. A través de esta situación “[...] se fija lo que a partir de entonces va a 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” (Nietzsche 2007:20).

Debe recordarse a este respecto que la verdad y sus leyes serían imposibles sin las transposiciones, las designaciones y las divisiones que se ejecutan cuando se pretende configurar el espacio de significación común. Por lo tanto, decir la verdad (o no), es simplemente hablar acorde (o no), a aquello que ha sido estipulado previamente por la sociedad.²² “[...] La verdad es la utilización de los términos en un

²² Lo anterior implica que toda verdad no es más que una verdad en tanto que lo es lingüísticamente y, por lo tanto, siguiendo a Niemeyer, una abreviatura. Según Niemeyer,

sentido ya fijado; en cambio, la mentira supone el uso de los términos en un sentido distinto al que la sociedad ha reconocido” (Ávila 1999:85).

Lo que sucede entonces durante la mentira es que “el mentiroso utiliza designaciones [totalmente] válidas, [éstas son] las palabras, para hacer aparecer lo irreal [*Unwirkliche*] como real [*wirklich*]; dice, por ejemplo, “soy rico” cuando la designación correcta para su estado sería justamente “pobre”. Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres (Nietzsche 2007:20).

Transgredir el pacto social, según Nietzsche, trae consecuencias graves para la comunidad. Esto es especialmente claro si se atiende al hecho de que la verdad ha nacido como necesidad ante la adversidad. Para no perecer, el ser humano requiere habitar en comunidad y si se transgrede a la comunidad misma, el sujeto transgresor debe ser identificado y castigado [¿por qué no, incluso, expulsado o alejado de la sociedad?].

Dar a las palabras un uso no común, esto es, pretender que ellas transmitan algo diferente a lo acordado, debe generar necesariamente el repudio social y la pérdida de confianza en ese sujeto. No utilizar las designaciones válidas, ir más allá de la construcción de significaciones socialmente aceptadas, significa desplazar el discurso al espacio de lo irreal y lo falso. Lo anterior implica que el lenguaje retórico, tal como la mentira, debe ser rechazado pues atenta contra la supervivencia de la comunidad. Esto tiene sentido si se piensa que en realidad más que la designación falsa en sí misma, lo que afecta a la sociedad es el efecto que ésta produce, su consecuencia [así, más que la verdad como bien en sí mismo lo que agrada de ella es su beneficio].

“La abreviatura es un concepto clave [...] en relación con las consecuencias que N. extrae de su crítica del lenguaje tanto para la idea de su filosofía en general como para la imagen biográfica que tiene de sí mismo en particular” (Niemeyer 2012:32).

Lo anterior significa que la sociedad y sus miembros no se encaminan natural y voluntariamente a buscar la verdad, sino más bien pretender evadir el perjuicio que la mentira puede causar. A este respecto, Nietzsche afirma que “[...] el hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos” (Nietzsche 2007:21).

Es posible afirmar en este punto que el impulso por la verdad, aquella arraigada necesidad de querer saber “lo cierto”, no es sino un efecto secundario el cual tiene su origen en el deseo primario de supervivencia. Más que una verdad objetiva, los miembros de una comunidad anhelan poseer los efectos positivos que el mantenimiento de las convenciones lingüísticas acarrearán. Ejemplos de lo anterior pueden ser la seguridad, la estabilidad o la paz.

Tal como aquí lo he planteado, Magnion, en “Un comentario crítico sobre ‘el origen del lenguaje’ de Nietzsche” [A Critical commentary on Nietzsche’s ‘On the origin of Language’] también piensa en el papel central del instinto en la anti-génesis del lenguaje.

Los animales y los insectos reaparecen constantemente en todo el corpus nietzscheano, pero en *Sobre el origen del lenguaje*, se usan para mostrar que la mejor manera de entender lo que es verdaderamente humano es por analogía con el mundo animal no-humano. [...] A pesar de las diferencias obvias entre las especies, el terreno común que une a humanos y animales es el instinto, es decir, que todos son sujetos de fuerzas instintivas (Magnion 2012:43).^{xi}

Líneas más adelante, apoyando a Nietzsche y criticando aquellas posturas que defienden y encuentran en el lenguaje propósitos comunicativos efectivos, esto es, una comunicación sobre *lo que es real*, escribe Magnion que:

Si el propósito del lenguaje es el de la comunicación, entonces estaría justificado esperar que alguna forma de conciencia haya creado este instrumento para la comunicación. Pero esta es una expectativa injustificada: el enigma del instinto, el enigma de cómo éste evolucionó a ser un mecanismo que permite la comunicación humana, es precisamente inexplicable (Magnion 2012:45).^{xii}

Lo anterior implica que la verdad, como fijación de designaciones lingüísticas, no es una la verdad pura, sin orígenes ni consecuencias. Tal estado de la verdad es inalcanzable porque no responde a los objetivos primarios que yacen en el origen del lenguaje. “[...] el lenguaje no ha surgido de repente, sino que es el resultado *lógico* de períodos de tiempo infinitamente más largos” (FP 19 [117]). Consecuentemente, el origen del lenguaje no reposa en relaciones o reglas de orden lógico, esto es, distinción y clasificación mediante conceptos abstractos, objetivos y universales. Desde esta perspectiva, es evidente que no existen reglas de clasificación o valoración vinculadas a valores intrínsecos de verdad. Si la verdad fuera inherente al lenguaje, si el origen del lenguaje estuviera en *la lógica*, no podría pensarse en designaciones irreales o impropias debido a que la correspondencia entre juicios y cosas yacería en el lenguaje en sí. Nietzsche dice, a este respecto que “[...] el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas” (Nietzsche 2007:23).

Contraponiendo lo anterior se revela que para el pensador alemán aquello que subyace en el lenguaje es una relación de orden estético. De lo anterior derivan dos consecuencias: 1) la imposibilidad de la verdad como correspondencia y 2) la

imposibilidad de la teoría referencial del significado. Los argumentos para desvirtuar ambas teorías serán expuestos a continuación.

4.3. La imposibilidad de la teoría de la verdad como correspondencia y de la teoría referencial del significado.

Por una parte, es prudente tener presente que debido a que el lenguaje no es más que un conjunto de metáforas, tanto la verdad como la mentira tienen en tales metáforas su origen. Lo anterior desestima inmediatamente la posibilidad de la teoría de la verdad como correspondencia. A este respecto, Silva-Proll se justifica en Ávila para afirmar que la verdad “no tiene nada que ver con la adecuación (ya se entienda como adecuación del intelecto a la cosa –perspectiva realista o de la cosa al intelecto –de acuerdo con el ‘giro copernicano’ que Kant aporta a la filosofía” (Ávila 1999:86 en Silva-Proll 2009 (1):49). Así, tal como ya se ha dicho anteriormente en este trabajo, el problema de la verdad tiene un tinte estético pues está mediada por la persuasión, la percepción, la afección.

Por otra parte, para desestimar la teoría referencial del significado, es viable recurrir a lo que se ha expuesto previamente en este texto. Debido a que el pensador alemán descubrió que entre lo mentado y el objeto no existe una relación real existente (una correspondencia), es posible determinar que Nietzsche no concibe como algo posible que haya una teoría referencial del significado válida. Para el pensador alemán, ni aquello que se designe, ni las categorías o los atributos que se le asignen a lo conocido pueden, bajo términos de lo absoluto, referenciar lo natural o lo propio. Toda designación, tal como se ha venido diciendo, es una construcción derivada de nociones del objeto compartidas aceptadas mancomunadamente. Nietzsche ejemplifica en este sentido que “[...] dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y a la planta como femenino: ¡qué

transposición tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza!” (Nietzsche 2007:22).

Ahora bien, tal como se ha venido diciendo, la palabra deriva de una impresión la cual tiene su origen en un estímulo nervioso previo. Además, lo percibido depende en gran medida de la persuasión, del cómo se presenta lo que se percibe. Por lo tanto, aquello que se puede conocer del objeto, no es más que una serie de transposiciones mediadas, las cuales terminan por convertirse en un sonido que pretende representar aquello que *es* el objeto externo. Así pues, del mismo modo en que las designaciones lingüísticas no atañen la realidad del objeto mentado a su *ser*; la verdad tampoco es, por lo tanto, ni el origen ni el objetivo original del lenguaje. Así pues, de qué manera “[...] podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, ¡como si además captásemos lo ‘duro’ de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva!” (Nietzsche 2007:21-22).

De antiago afirma en este sentido que “lo que constituye a las cosas no es su esencia, ni la existencia de un ‘en sí’ fuera de nuestras propias intuiciones, sino que lo que hace que las cosas sean es que son sus *relaciones*. De ahí que los modos de decir y hablar no expresan más que relaciones, puesto que con las palabras no se llega a expresiones que sean adecuadas a las cosas” (de Santiago 2004:401). De lo anterior se sigue que, debido a que las transposiciones tienen su fundamento en relaciones subjetivas, la verdad halla su origen en la relación predominantemente usada, mantenida y olvidada. La verdad existe porque “[...] ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos centenarios” (Nietzsche 2007:25).

4.4. El instinto artístico y la creación de conceptos.

A los ojos de Gamper

[...] parece evidente que de lo que [Nietzsche] trata es de ofrecer una imagen de la realidad humana fundamentada primordialmente en la expresión artística. El acceso al mundo tal y como se ha consolidado con el paso de los siglos y las generaciones se fundamenta en una expresión artística, por oposición a una expresión científica. El poeta creador es el arquetipo del hombre primigenio apropiándose de las cosas (Gamper 1999:66).

Atendiendo a la apreciación hecha por Gamper, en este apartado me propongo describir lo que denomina como “la expresión artística” (la cual proviene del instinto artístico) y dejarla en relación y contexto con lo que se viene planteando hasta este momento. Para iniciar este proceso, lo principal es mencionar que el instinto artístico se determina y depende de aquello que el sujeto (quien conoce), percibe. Durante este percibir, surge una afección la cual radica en el hecho de que algo, un rasgo característico o distintivo de lo conocido, afecta al sujeto. Debido a lo anterior, el instinto no es científico [no busca la totalidad, la verdad] sino creador debido a que omite, por naturaleza, el todo. Lo anterior permite afirmar que el interés original de la fuerza artística radica en enfocarse en una parte de lo percibido y expresar tal parte atendiendo a la percepción subjetiva del sujeto cognoscente.

En la expresión artística de carácter creador es donde las palabras (y los conceptos) tienen su origen. Lo que pretende el lenguaje es establecer alguna relación de identidad entre la cosa y la designación. La designación de *la palabra viva* contiene una imagen artística debido a que el lenguaje natural es consiente de su ser metafórico; por otra parte, el lenguaje conceptual abstrae de la cosa su cualidad única y la considera la causa de la cosa misma. Los conceptos ejecutan identificaciones generales en lugar de transposiciones aplicadas a casos particulares. Expone Nietzsche que

[...] 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 semejantes, jamás idénticas (Nietzsche 2007:23).

Tanto Chávez Gallo (2008) como Conill (2007) identifican lo que se podría llamar como “la génesis del lenguaje en Nietzsche”. Ella se encuentra dividida en cuatro estadios encadenados finamente en los cuales aparece, en cada uno de ellos, un elemento que acaece durante el proceso de nominar aquello que se conoce. Los autores sostienen que (1) “aparece la *cosa en sí*”, la cual se ubica al inicio del proceso de nominar aquello que se conoce, y por lo tanto de *la cadena*. (2) Posteriormente toma lugar la *figura o metáfora intuitiva* la cual se origina en los instintos de orden creativo que están a un nivel inconsciente. (3) Acto seguido, aparecen los sonidos articulados con sentido [palabras]. (4) Finalmente, surge el concepto. Este último, como se hace evidente, tiene su raíz y razón en todas las transposiciones previas.

La consecuencia de la anterior cadena descrita por estos académicos es que un concepto, al estar tan alejado de la relación originaria de los impulsos creadores vitales que dan origen al lenguaje, no se puede entender más que como un fósil. Los conceptos son metáforas solidificadas por el olvido los cuales transponen aspectos del nombre a una generalidad y por esta vía eliminan la singularidad y el dinamismo mismo [devenir]. Así pues, el concepto oculta lo metafórico del lenguaje y cristaliza la dinámica de las metáforas que tienen su origen en el movimiento y la vida.

Lynch (1993:40) entiende que Nietzsche propone “[...] el conocimiento como escenario de un riquísimo conjunto de operaciones de intercambio donde proliferan los traslados, las transliteraciones, las transferencias y las sustituciones”. De ello que la equiparación de lo plural bajo lo singular por medio de las *etiquetas solidificadas*

que confunden las consecuencias como causas, le moleste tanto y sea eje de su crítica. “Los conceptos son el resultado de la homologación de lo dispar y de la acción de *la capacidad de olvido*. el concepto surge de considerar como idéntico lo que no es idéntico: es decir, mediante la ilusión, de que se da lo idéntico, mediante la presuposición de *identidades*: por consiguiente, mediante falsas intuiciones” (FP 23 [11]).

Las anteriores consideraciones terminan por minar tanto la validez como la creencia en un origen lógico y una lógica del lenguaje en sí. Lo que sucede es que estos elementos se presentan ahora como un artificio *vestido de oropel*. Nietzsche afirma que “Todo conocimiento que nos estimula es una *identificación de lo no idéntico*, de lo semejante, es decir, es esencialmente ilógico” (FP 19 [236]). Nuestro conocimiento se basa, por lo tanto, en un proceso que no atiende a la esencia plural y que, por medio de omitir individual, establece clasificaciones que “regulan” el mundo exterior.

4.5. Convergencia: La desconfianza en la gramática.

Como se dijo en el capítulo anterior, Nietzsche definió a la metonimia como la sustitución de la causa por el efecto. Para Schrift (1990), “La primera manifestación de esa sustitución [mencionada por Nietzsche] es la sustitución de una entidad con sus consecuencias. Tal sustitución metonímica es esencial para el proceso de abstracción y formación de conceptos” (Schrift, 1990, p. 130).^{xiii} Para tal efecto, los verbos copulativos ejercen una gran labor. Ellos contienen en sí mismos una transposición debido a que yuxtaponen dos espacios distintos al intentar revelar la esencia de la cosa cuando lo que hacen es mostrar las relaciones. Nietzsche ejemplifica lo anterior con la esencia de la definición de lápiz: “el lápiz es un cuerpo

alargado, etc. *A* es *B*. Eso que es largo también está coloreado. Las cualidades contienen sólo relaciones” (FP 19 [242]).

Con lo anterior, Nietzsche reveló que indagar por el efecto de algo curiosamente nos lleva a sus causas como respuesta. Por ejemplo, la pregunta por el origen de “la conducta honesta” conduce a “la honestidad” como respuesta. “¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas” (Nietzsche 2007:24). El error humano reside en no ver que la honestidad es el efecto derivado de las acciones honestas más no lo contrario; además, por si fuera poco, la honestidad está lejos de ser *una esencia*. La honestidad es una serie de acciones únicas, individuales, solitarias, desligadas e irrepetibles.

Los conceptos son metáforas. Ellos proceden de las imágenes iniciales; del vínculo entre un estímulo nervioso una concatenación de elementos que derivan en un cúmulo de signos con significados [lenguaje]. Los conceptos muestran la capacidad misma que reside en el ser humano de establecer relaciones con su medio circundante. “*Metáfora* quiere decir que se trata como *idéntico* algo que se ha reconocido en un punto como *semejante*” (FP 19 [249]). Las experiencias individuales se aglomeran y se unifican en base a sus semejanzas. Paso seguido, gracias a la capacidad de abstracción, se crean los conceptos. Posteriormente procede la equiparación y la sobreposición bajo unidades homogeneizadoras (Nietzsche 2007:23) La abstracción “Es una impresión duradera, fijada y fosilizada en la memoria, impresión que se acomoda a muchos fenómenos y por eso resulta muy tosca e insuficiente frente a todo lo particular” (FP 19 [217]).

Así pues, lo *real* existe únicamente como omisión de lo verdaderamente existente. Lo conocido adquiere tal carácter a la luz de la clasificación y equiparación de semejanzas. Lo anterior deriva en una omisión de elementos y rasgos que genera

una forma única con carácter de validez y esto permite que sean creadas categorías lógicas las cuales son inexistentes *per se*. Como consecuencia, toda forma y categoría no existe sino en cuanto antropomórfica: “La omisión de lo individual y de lo real [*Individuellen und Wirklichen*] nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma [*Form*], mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible” (Nietzsche 2007:24).

Ni formas, ni conceptos, ni géneros, le son propios a la naturaleza; “[...] también la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria” (Nietzsche 2007:24-25)

[...] si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: “he aquí un mamífero”, no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea “verdadero en sí”, real y universal, prescindiendo de los hombres (Nietzsche 2007:28).

Toda verdad formulada por el lenguaje se encuentra ante la impasividad de traspasar un tipo concreto de relaciones y semejanzas. La verdad establece un *efecto* que simula una apropiación de lo real el cual proviene de un aparente mundo homogéneo. La denuncia que Nietzsche realiza en torno a la homogeneidad radica en que aquello que se comprende como real, tiene su origen en una interpretación individual, inigualable y única. Sin embargo, ella es sumamente útil pues “Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, en suma, de la capacidad de disolver una imagen en un concepto” (Nietzsche 2007:26).

Los conceptos y las verdades son construcciones útiles las cuales le han permitido al ser humano relacionarse con el mundo para poder sobrevivir en él por medio de su operación y dominación. La creación del conocimiento del mundo estable y operante, de los objetos que en él residen, permitió identificar constantes que dieron pie a la aparición de la ciencia [*fue el minuto más altanero y falaz de la historia*]. La ciencia ordena en constantes lo real gracias al lenguaje conceptual pues éste le permite entender las relaciones de lo que acaece; pero la ciencia desconoce que la raíz del conocimiento no reside en el concepto sino en la metáfora. Esta última, debido a la naturaleza de su instinto creador y a su afán de expresarse, se afirma y manifiesta por medio del instinto creador,

[...] confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas trasposiciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan policromáticamente irregular, tan inconsecuente, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños (Nietzsche 2007:34).

En concreto, todo conocimiento es un residuo espectral el cual tiene por antecesores a las trasposiciones artísticas y a los impulsos nerviosos. Las verdades solamente existen en la medida del ser humano, esto es, en el universo conceptual de cada comunidad. Existen habitáculos donde duermen los dioses de cada lenguaje; antepasados que han interactuado desde siempre con la cultura, las pequeñas luchas, los convenios y todo aquello que ha permitido la siempre dinámica configuración de *un* lenguaje.

Hasta ahora se ha visto que el ser humano habita a modo de esclavo en el tabernáculo del lenguaje y su estructura. La solución es ser consciente de tal engaño y comprender que el lenguaje es esencialmente metafórico. La anterior aseveración,

como se ha mostrado a lo largo del presente trabajo, tiene muchas implicaciones que se han venido desarrollando como por ejemplo la crítica al lenguaje representacionista, la crítica a la metafísica, la crítica a los ideales, la crítica a la noción de verdad, entre otros. Lo que ahora me concierne, para poder concluir la presente tesis, es analizar la liberación del lenguaje conceptual en sí misma y revelar sus posibilidades y sus consecuencias. No es de mi interés profundizar en el análisis de estos dos últimos elementos debido a que tal empresa implicaría el desarrollo de un trabajo paralelo al que aquí se ha elaborado.

Nietzsche plantea que el modo en el cual la liberación del lenguaje conceptual puede darse es bajo la consciencia del engaño de la imposibilidad de la verdad. Así, la dicción unidimensional propuesta por el concepto será reemplazada por la liberación consciente del símbolo y lo simbólico. Vattimo (2000) considera que lo anterior quiere decir que el hombre reapropia el lenguaje y con esto él se libera de estar sometido a toda autoridad. Ello implica la responsabilidad ante la soledad y el abandono de las deidades. El ser humano, en este estadio de libertad absoluta, debe enfrentarse a sí mismo y a sus temores; esto implica necesariamente la creación de nuevos mundos y sentidos y por ende conferir nuevas realidades a la naturaleza.

La crítica del lenguaje, como ya lo he dicho, es a su vez una crítica de los absolutos en cuanto conocimiento. En su famosa frase “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (CI 55) Nietzsche expresó esto a lo cual aquí hago referencia. La cuestión central de la crítica es que el ser humano, al estar subsumido al concepto de Dios y a todo lo que este concepto implica semánticamente, reprime su capacidad [voluntad] artística creadora.

Lo que Nietzsche cree es que, posterior a la muerte de Dios (el peso semántico de los absolutos), el ser humano tiene, en su soledad, la posibilidad de crear nuevos

sentidos. El pensador alemán cree que ante el horizonte que se abriría, el hombre adquiriría consciencia de sí y esto significa que se sabría creador y señor. El discurso moral antes erguido por el concepto Dios, pasaría a manos de hombres conscientes de sus capacidades y en este nuevo mundo de múltiples sentidos e ideales, la lingüística activa tendría un papel fundamental.

El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede ‘engañar’ sin causar daño, [...] es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojones de las abstracciones [...], ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre [...] ahora se ha convertido en señor (VM 35).

5. Conclusiones.

Las preocupaciones de Nietzsche acerca del lenguaje nunca abandonaron del todo la mente del pensador alemán pues a pesar de que durante su periodo maduro no haya referido a tal temática de modo directo tal como lo hizo durante su juventud, el problema del lenguaje terminó por trazar las bases de diversos problemas filosóficos. Por lo tanto, si bien no podemos hablar un plan trazado de antemano y mucho menos de un sistema, sí podemos hablar de una continuidad y de una evolución en el pensamiento.

Entre DRA y VM es posible ver dos textos conexos. Ambos trabajos del periodo de juventud de Nietzsche, teniendo como base el análisis del lenguaje, analizan el conocimiento humano y las posibilidades que éste tiene: hablan de su origen, de sus capacidades, de sus límites y de sus alcances. VM revela las consecuencias de las cuestiones analizadas en DRA. Estos dos textos, hermanados, terminan por mostrar que el conocimiento humano obedece a relaciones estético-cognoscitivas.

A partir de la lectura de DRA que se expuso especialmente (pero no exclusivamente) a lo largo del primer capítulo, se llegó a la conclusión de que no existen definiciones estables, sino que ellas, al igual que el lenguaje, son fruto de un instinto artístico que anhela ser expresado. El lenguaje es una entidad mutable y dinámica la cual tiene en su esencia la capacidad de cambio y creación. Ello revela tres cosas: la primera, es el evidente solapamiento que existe entre algunos de los puntos neurálgicos del análisis que Nietzsche realiza especialmente en DRA y VM. La segunda, que no es posible confiar en la valoración de lo verdadero

(comprendiendo por ello lo absoluto, objetivo, universal, estable o realidad como correspondencia). Finalmente, la tercera cosa que se deriva de las consideraciones expuestas en el párrafo anterior es que la idea de lo verdadero no puede sino provenir de la petrificación de aquello que se definió en un momento previo como múltiple y dinámico, esto es, el lenguaje retórico.

A los ojos de Nietzsche, las tres consideraciones anteriores terminan formando la base del lenguaje conceptual y siendo la madre de todos los valores; lo previo tiene un gran problema que se presenta como *contranatura*: se omite la persuasión como elemento constitutivo del lenguaje y por lo tanto se niega también tanto el carácter tropológico del mismo como el devenir.

Nietzsche propone, como se mostró a lo largo de los capítulos dos y tres, el reconocimiento de los tropos como elemento constitutivo del lenguaje. Lo anterior se opone al lenguaje conceptual y a la petrificación que el concepto en sí mismo posee. Con ello se ataca la fe en el lenguaje como referencial y por lo tanto en la verdad, en los absolutos y en Dios. El resultado de tal posición es, según el pensador alemán, que nuestras relaciones comunicativas tengan como base un lenguaje más vivo y natural que posibilite la libre creación lingüística.

[...] podemos afirmar que la tarea del intérprete-genealogista está lejos de arribar con su crítica a otra cosa (un origen), sino a horizontes de sentidos para exponer cómo éstos se mueven en toda interpretación. Estos horizontes son vistos a su vez por Nietzsche como horizontes móviles y plurales, no son objetos fijos, bases que operen como fundamentos inamovibles, como habría pensado la metafísica; por el contrario, lo que opera en los horizontes de sentido es tan móvil, plural, circunstancial y azaroso que no puede fijarse totalmente a la hora de evidenciarlo críticamente [...] Reconocer la perspectiva, es decir, el o los horizontes de sentido que fungen como líneas directrices de toda interpretación, implica reconocer implica reconocer la imposibilidad de fijar las interpretaciones

como definitivas y cerradas, ya que ello impediría fundar a su vez nuevos horizontes de sentidos (Rivara 2004:56, 57).

Para el filósofo de Röcken, la manera de entender el mundo está ligada al modo en el cual el lenguaje es empleado; además, el ser humano ejecuta tal comprensión gracias a que él es un artista creador por naturaleza. Nietzsche propone aceptar el cambio constante, la dinámica misma del lenguaje y de la realidad y abandonar la fe en la verdad. Aceptar lo anterior lleva a concluir que es insostenible una diferenciación entre designaciones propias e impropias [entre la retórica, los tropos y las figuras retóricas; entre la lógica y la verdad].

Vale mencionar que es admirable el hecho de que a la postre, estas primeras críticas que Nietzsche desarrolla sirven para proponer la muerte de la gramática, de Dios y de los absolutos. Corrientes filosóficas como la hermenéutica, el estructuralismo, el post-estructuralismo, la filosofía de la mente y la mente corpórea [consciousness and embodied mind]; vieron la luz gracias a estos primeros pasos dados en la dirección que Nietzsche trazó. Lo anterior sin contar con el hecho de que sus análisis filosóficos también influenciaron fuertemente el existencialismo y la política en espacios tan desiguales como el anarquismo egoísta de Max Stirner, el anarquismo colectivista de Piotr Kropotkin, el comunitarismo de Pierre-Joseph Proudhon o el nacional socialismo alemán en varias dimensiones teóricas. En este sentido, Nietzsche fue un filósofo prominente el cual visualizó problemas y sembró los primeros pinitos en debates que sólo tuvieron lugar después de su muerte.

Retomando la discusión, la pregunta inmediata que procede de la crítica planteada por Nietzsche y expuesta previamente, es: ¿si el lenguaje conceptual es evidentemente engañoso, por qué entonces reside en nosotros un apego a éste? —La cuestión es que el lenguaje posee un rol importante para conservar la vida. Debido a la necesidad de supervivencia, a un sentimiento netamente egoísta, el ser humano

creó la sociedad y de allí se originó el lenguaje conceptual. De esta manera, se entiende que el lenguaje es más una expresión necesaria del intelecto que procura conservar nuestra existencia. Lo anterior acaece debido a que en el mundo natural el ser humano es un ser en evidente desventaja física; carece de garras, colmillos o fuerza, entre otros.

De la anterior situación descrita se derivan varias cuestiones, sin embargo, para los fines que aquí perseguidos, yo he resaltado en este trabajo el hecho de que la verdad es muy apreciada pues ella permite la vida en comunidad y por ende le provee al ser humano mayores chances de sobrevivir. Así, la verdad se entiende como el bien mayor en las primeras comunidades humanas pues las consecuencias que ésta acarrea proporcionan beneficios a todos. En contraposición, la mentira, el uso no acordado de las designaciones lingüísticas, es obviamente aborrecida pues provee consecuencias nefastas a la sociedad. Así las cosas, verdad y mentira se fundamentan, más que en juicios morales, más que *imperativos categóricos*, en el efecto que ellas promueven.

Si bien es cierto que la multiplicidad del lenguaje dinámico es eliminada debido a la necesidad de sobrevivir, esto no anula el hecho de que el lenguaje deriva de una percepción singular, de aquello que llama la atención de la cosa (metáfora primigenia) y, por lo tanto, tampoco anula la base naturalmente estética en la cual se sustenta el lenguaje. Cada nominación, mas que una verdad pura, es el resultado de la relación personal e íntima que se ha establecido con lo conocido. Se deriva de lo anterior que no existe lo *en sí* por fuera del ser humano. Existen relaciones, afecciones, designaciones y expresiones que se ejecutan al intentar conocer, al intentar expresar (por medio de la metáfora) lo que se presenta.

El tema tratado en esta tesis y la posición de Nietzsche respecto al lenguaje ha estado sujeto a críticas. Gamper (1999), Conill (1988) e Indavera (2010) exponen lo

que desde Habermas se conoce como contradicción performativa. Basándose en ella, muchos de los críticos del pensador alemán, han elevado ataques a su trabajo mostrando cómo éste se invalida a sí mismo. La contradicción performativa indica que la crítica que Nietzsche ejecuta es una serpiente se come a sí desde su parte trasera: si la verdad es una ilusión, una hueste de metáforas y antropomorfismos, entonces la crítica misma, la cual se ejecuta por medio del lenguaje, no es más que eso mismo que ella denuncia. De esta manera, la crítica busca acabar [anulación lógica de cualquier pretensión de validez] con el edificio nietzscheano por medio del análisis lógico de sus enunciados [contenidos proposicionales].

[Habermas] sostiene que Nietzsche, por ejemplo, lleva el dilema de la crítica de la razón a la auto-referencialidad. Nietzsche, al pretender criticar la razón, critica sus propios fundamentos con los cuales critica la razón. Si la crítica totalizadora de la razón se basa en la filosofía nietzscheana de la voluntad de poder, se necesitaría fundamentar la validez de dicha filosofía y, por ende, toda crítica totalizadora en el proyecto nietzscheano acabaría minando sus propios supuestos (Indavera 2010:117).

Sin embargo, “[...] la afirmación del carácter ilusorio de la verdad puede ser analizada desde una perspectiva que no se articule necesariamente en términos excluyentes, a saber, que no adopte acríticamente el postulado ilustrado, para el cual ilusión es todo aquello que un uso crítico de la razón debe desenmascarar y restituir a un estado no ilusorio, es decir, verdadero” (Gamper 1999:115).

Parece ingenuidad de los críticos considerar la inconsciencia de Nietzsche ante tal problema. El filósofo nacido en Röcken comprende la limitante que le sujeta y, ante la imposibilidad de desechar la ilusión, éste la abraza y la reconoce.

La ilusión es una construcción de la cultura y de las capacidades humanas, una condición que no admite escape. Pero reconocerla, entender la ilusión de la verdad, es

un bien mucho mayor que vivir en la ignorancia de no reconocerla y darle su valor. La ilusión inconsciente, la fe en el lenguaje como lenguaje referencial, implica otorgarle a él, el carácter universal.

Lo anterior no significa, sin embargo, que “[...] toda interpretación valga por igual; la afirmación nietzscheana de que toda verdad es ilusión, se refiere al hecho de que no hay realidades dadas desde las cuales podamos predicar realidades objetivas [...] la verdad tiene que ver [...] con prácticas concretas, con acontecimientos históricos de sentidos [...] En efecto, para Nietzsche existen límites en las interpretaciones y estos tienen que ver con la óptica que la valida” (Rivara 2004:62,63).

La ilusión consciente, por otra parte, acepta el carácter ilusorio que ha sido beneficioso para la supervivencia y reconoce en allí su verdadero origen y naturaleza. Así, la ilusión consciente es un saber que permite establecer niveles y criterios que atienden a saberse *sujeto en cadenas*, pero aún así, *danzante*.

[...] un análisis en detalle del significado del antropomorfismo tanto en VM cuanto en los apuntes para las lecciones y los fragmentos póstumos de esta época ha de poner de manifiesto que no es necesaria la presuposición de una realidad subyacente y que, por lo tanto, no hay alternativa al antropomorfismo. Lo cual equivale a decir que la “denuncia” o “crítica” del antropomorfismo no se realiza en beneficio de una desaparición de lo antropomórfico, de igual manera que la ilustración de la Ilustración que caracteriza otros textos de Nietzsche no persigue la quiebra de las ilusiones, sino el trato adecuado con éstas. La denuncia señala la esencia antropomórfica de todo acceso al mundo y acepta tal estado de cosas (Gamper 1999:122).

Así pues, el carácter antropomórfico de la verdad el cual es denunciado por Nietzsche y que aquí ha sido objeto de estudio, apunta a criticar el origen ilusorio de los cimientos de la cultura y los valores occidentales (de toda filosofía, verdad, Dios y ciencia) pero esto no significa el anhelo de una comprensión del mundo no ilusoria

¡cómo si esto fuera posible! “Es mucho después -tan sólo ahora- cuando se dan cuenta los hombres de que con su fe en el lenguaje han propagado un tremendo error. Afortunadamente es demasiado tarde para que esto dé marcha atrás al desarrollo de la razón que estriba en esa fe” (HdH 11:48).

Reconocer el error que se ha perpetuado es encontrar la multiplicidad perdida. Una vez aceptada la máscara, se aceptará también la verdad y la mentira en un sentido extramoral. Basándome en lo anterior he de concluir que el discurrir y el análisis que he presentado en este trabajo, me conduce a ver en los análisis acerca del lenguaje realizados por Nietzsche, un llamado a una transvaloración lingüística. Esta transvaloración, debido al poder legislativo del lenguaje, acarrea una modificación en el modo de pensar.

Una vez aceptada la ilusión y la máscara, una vez se revelen las relaciones de poder que operan tras bambalinas, el hombre es libre para instaurar nuevos nombres y sentidos. Tal transvaloración, en el trabajo posterior del filósofo alemán, se verá reflejado en un llamado a una individualidad de corte extramoral que reconoce sus raíces estéticas, que afirmar y reconoce el devenir y la voluntad de poder. Los danzantes en cadenas “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” (GM I:38). No olvidemos tampoco esto: basta inventar nuevos nombres, apreciaciones y probabilidades nuevas para crear poco a poco cosas nuevas” (GC II:96).

6. Bibliografía.

Obras de Nietzsche consultadas:

- A Aurora
1994. Madrid: M.E. Editores. Trad. López Castellón.
- CI El crepúsculo de los ídolos.
2002. Madrid: Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- DRA Descripción de la retórica antigua.
2000. En Escritos sobre retórica. Madrid: Trotta. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós.
- FP Fragmentos póstumos.
2007. Volumen I (1969-1874). Madrid: Tecnos. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós.
- FTG La filosofía en la época trágica de los griegos.
2003. Madrid: Valdemar. Trad. Luis Fernando Moreno Claros.
- GC Gaya ciencia.
1990. Caracas: Monte Ávila editores. Trad. José Jara.
- GM Genealogía de la moral.
2005. Madrid: Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- HdH Humano, demasiado humano.
2001. Madrid: Akal. Trad. Alfredo Brotons Muñoz.
- HEG Historia de la elocuencia griega.
2000. En Escritos sobre retórica. Madrid: Trotta. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós.
- NT El nacimiento de la tragedia.
2004. Madrid: Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- VM Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.
1996. Madrid: Tecnos. Trad. Luis Valdéz y Teresa Orduña.

Otras obras de Nietzsche consultadas:

- Nietzsche, Friedrich. 2000. *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*. Madrid: Taurus. Trad. Ambrosio Berasain
- . 2003. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza. Trad. Andrés Sanchez Pascual.
- . 2010. Sobre el pathos de la verdad. *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Madrid: Arena editores.

Primaria:

Ávila, Remedios. 1988. *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Crítica.

Crawford, Claudia. 1988. *The beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlín-New York: Walter de Gruyter.

De Santiago Guervós, Luis Enrique. 2000. Introducción: el poder de la palabra. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.

Gamper, Daniel. 1999. *El lenguaje de la metafísica. Una lectura de la obra de Nietzsche*. Barcelona: Universidad autónoma de Barcelona.

Inneraty, Daniel. 1998. La seducción del lenguaje: Nietzsche y la metáfora. *Revista interdisciplinar de filosofía* (3):123-145.

Kaufmann, Walter. 1974. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nueva York: Vintage.

Kofman, Sara. 1993. *Nietzsche and metaphore*. London: The Athlone press.

Niemeyer, Christian [Ed.]. 2012. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. México: Siglo XXI editores.

Schrift, Alan. 1990. *Nietzsche and the Question of interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge.

Silva-Proll, Tamara. 2009(1). *Entre sensaciones, lenguaje y conceptos. Una investigación sobre la obra temprana de Nietzsche*. Madrid: Universidad complutense de Madrid.

Vattimo, Gianni. 1985. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.

Secundaria:

Aristóteles. 1994. *Retórica*. Madrid: Gredos.

Aspiunza, Jaime. 2012. “Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales”. *Estudios Nietzsche* (12) 13-24. Viscaya: Universidad del país vasco.

Chávez, Jorge. 2015. *Nietzsche. De la verdad deshonesto al pensamiento noble*. Mexico: Universidad autónoma de Aguascalientes.

Deleuze, Gilles. 1986. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Dries, Manuel [Ed.] 2018. *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

Diaz, Andrea. 2016. “El valor de la verdad como perspectiva en la formación humana. La supervivencia de Calicles”. *Revista de filosofía Ariel* (19) 51-55. Montevideo: Uruguay.

Eco, Umberto. 2013. “Algunas observaciones sobre un nuevo realismo”. *Fermentario* (7) 1-10. Montevideo: Uruguay.

Fink, Eugen. 1989. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.

Foucault, Michel. 1980. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Geck Scheld, Sabine. 2002. *Estudio contrastivo de los campos metafóricos en alemán y español: una aportación a la semántica cognitiva*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Harvard University. (s.f.) “Big Chladni Plate”. *Harvard Natural Sciences Lecture Demonstrations*. Cambridge, E.U.
(<https://sciencedemonstrations.fas.harvard.edu/presentations/big-chladni-plate>)

Indavera, Leandro. 2010. “La existencia de contradicciones performativas y su importancia para la crítica al falibilismo ilimitado en Karl-Otto Apel”. *Cuadernos del sur* (38):115-132.

Jasper, Karl. 1993. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Liddell and Scott. 1940. *A Greek–English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lynch, Enrique. 1993. *Dioniso dormido sobre un tigre*. Barcelona: Destino.
- Magnion, Claude. 2012. A Critical comentary on Nietzsche’s ‘On the origin of Lenguaje’. *New Nietzsche studies* (8):40-51.
- Magnion, Claude. 2012. “Nietzsche. On the relationship between Context, Names, and Signs”. *Darshan Dirsti* (1):55-58.
- Nehamas, Alexander. 2002. *Nietzsche: La vida como literatura*. México: Fondo de cura económica.
- Platón. 1982. *Cratilo o del lenguaje*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ricoeur, Paul. 2001. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Rivara, Greta. 2004. *Nietzsche. Una cuestión hermenéutica*. México: UNAM.
- Rivera, Ángel. 2016. “Verdad y metáfora en el primer Nietzsche”. *Saga* (14) 27-40. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Silva-Proll, Tamara. 2009(2). La crítica del conocimiento a través del lenguaje en Nietzsche. *Bajo palabra. Revista de filosofía* (4):69-78.
- Smithsonian's National Museum of American History. (s.f.). “Chladni Plates”. *The Science Teaching Collection. Acoustics*. Washington, D.C., EU. (<http://americanhistory.si.edu/science/chladni.htm>)
- Smithsonian's National Museum of American History. (s.f.). “Introduction to the Chladni Plate Video”. *The Science Teaching Collection. Acoustics*. Washington, D.C., EU. (http://americanhistory.si.edu/science/v/video_chladni_intro.htm)
- Vattimo, Gianni. 2000. *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.

Notas finales

i La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “Nietzsche had strong philosophical reasons for not having a system.” La traducción utilizada es mía.

ii La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “The thinker who believes in the ultimate truth of his system, without questioning its presuppositions, appears more stupid than he is: he refuses to think beyond a certain point; and this is, according to Nietzsche, a subtle moral corruption.”

iii La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “The system is reducible to a set of premises which cannot be questioned within the framework of the system and these basic assumptions give expression to the mental make-up of the philosopher. [...] No one system reveals the entire truth; at best, each organizes one point of view or perspective. We must consider many perspectives, and a philosopher should not imprison his thought in one system.”

iv La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “The systematic thinker starts with a number of primary assumptions from which he draws a net of inferences and thus deduces his system; but he cannot, from within his system, establish the truth of his premises. He takes them for granted, and even if they should seem “self-evident” to him, they may not seem so to others. They are in that sense arbitrary and reducible to the subjective make-up of the thinker.”

v La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “In the problem situation premises are involved, and some of these are made explicit in the course of the inquiry. The result is less a solution of the initial problem than a realization of its limitations: typically, the problem is not solved but ‘outgrown’. [...] Nietzsche is not a system-thinker but a problem-thinker”.

vi La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “Nietzsche brings about a highly symptomatic reversal in the relationship which he establishes between metaphor and concept: metaphor is no longer referred to the concept, as in the metaphysical tradition inherited from Aristotle, but rather the concept is referred to metaphor. For Aristotle the concept is primary in relation to metaphor, metaphor being defined as carrying one concept over on to another, or as the transition from one logical place to another, from a “proper” place to a figurative one.”

vii La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “[...] several of the Nietzsche’s criticisms of the traditional problems of metaphysics and epistemology appear as consequences of his earliest insights into the nature of language and metaphor.”

viii La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “[...] acknowledging the evolution of Nietzsche’s philosophical Project should not blind us to the continuity that exist in Nietzsche’s thought concerning certain issues and, in particular, to the continuity of his views on the tropological, normative and semiotic implication of language.”

ix La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “[...] was a technique to study the motions of vibrating plates. Starting with a metal plate whose surface had been lightly sprinkled with sand, he found that bowing it produced characteristic patterns that could be related to the physical dimensions of the plate. “Chladni’s Plates”, as they came to be called, provided an early way to visualize the effects of vibrations on mechanical surfaces.”

x La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “Some of the patterns are incredible; the complexities and symmetries (or sometimes, lack of symmetry) are amazing.”

xi La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “Animals and insects constantly re-appears throughout the Nietzschean corpus, but in *On the origin of the language* they are used to show that the best way to understand what is truly human is by analogy with the non-human animal world. [...] Despite the obvious differences between species, the common ground that brings human and animals together is that of instinct, i.e., that they are all subjects of instinctive”.

xii La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “If the purpose of language is that of communication, then one is justified in expecting some form of consciousness as having created this instrument for communication. But this is an unwarranted expectation: the riddle of instinct, the riddle of how it evolved into a mechanism allowing for human communication, is precisely that it is inexplicable”.

xiii La traducción utilizada es mía. El texto original se encuentra en inglés de la siguiente manera: “The primary manifestation of such a substitution is the confusion of an entity with its consequences. This metonymic substitution is essential for the processes of abstraction and concept-formation”.