

Facultad de Ciencias Humanas
Programa de Filosofía
Evaluación de Trabajo de Grado

Estudiante: Carolina Angulo Orozco

Título: Retórica e Interpretación en Friedrich Nietzsche

CALIFICACION

Aprobada

Raúl Puello Arrieta
Asesor

Gabriel Argota
Jurado

Cartagena de Indias, 30 de junio de 2011

**RETORICA E INTERPRETACION
EN FRIEDRICH NIETZSCHE**

Por:

CAROLINA ANGULO OROZCO

**RETORICA E INTERPRETACION
EN FRIEDRICH NIETZSCHE**

Por:

CAROLINA ANGULO OROZCO

Asesor: RAÚL PUELLO ARRIETA

Trabajo de grado como requisito para optar el título de filósofo

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
CARTAGENA DE INDIAS - COLOMBIA

2011

*A mi madre,
quien me enseñó a tener confianza.*

“A determinada altura todo coincide y se identifica: las ideas del filósofo, las obras del artista y las buenas acciones”

(El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento, §16)

“(…)es simplemente cuestión de grados y cantidades; todos los hombres son artistas, filósofos, científicos, etcétera”

(El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento, §65)

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCION.....	8
CAPÍTULO I	
DE LA MÚSICA A LA RETÓRICA.....	23
1.1 La Fórmula ideal: Schopenhauer - Wagner.....	25
1.2 La muerte de la tragedia: El camino hacia el «giro» de la filosofía nietzscheana.....	30
1.3 El «giro» nietzscheano.....	35
1.3.1 El modelo retórico.....	40
CAPITULO 2	
LA VERDAD: UNA ILUSIÓN QUE TIENE SU ORIGEN EN DETERMINADAS VISIONES DEL MUNDO.....	46
2.1 La metáfora: el camino más breve	47
2.2 De las sombras y los objetos.....	50
2.2.1 La lógica.....	51
2.2.2 La metafísica.....	53
2.2.3 La ciencia.....	57

CAPITULO 3

DEL DETERMINISMO A LA INTERPRETACIÓN.....	63
3.1 La ciencia, la historia y el sentido de la vida.....	64
3.2 El sujeto que interpreta.....	66
3.3 Una visión pluridimensional.....	72
3.4 La conservación de la vida.....	74
CONCLUSION.....	78
BIBLIOGRAFIA.....	86

INTRODUCCION

A comienzos del siglo XIX, la filología alcanzó pleno reconocimiento académico y Alemania se convirtió en el centro europeo de los estudios clásicos por excelencia. Sin embargo, cuando Friedrich Nietzsche ingresó al panorama del desarrollo de la filología en Alemania, las dos lecturas de la antigüedad griega, a saber, una de carácter literario y estético y, otra, de carácter filológico científico habrían entrado en conflicto, por lo cual Nietzsche pretendería encontrar una nueva manera de leer a los griegos conjugando literatura, filología y filosofía.

Entusiasmado con la filología clásica, Nietzsche inicia sus estudios en el Instituto Schulpforta, el más renombrado de Alemania. Al término de estos estudios, decidiría ingresar a la Universidad de Bonn, en donde sería guiado por el profesor Ritschl, quien terminaría escogiéndolo dentro del grupo de estudiantes que serían recomendados para fundar la Asociación de Filología, paso que marcaría, primero, su integración a la Sociedad Filológica, luego, el inicio de sus publicaciones y, finalmente, el convertirse en profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, en 1869.

Pese a todos sus estudios y dedicación a la filología, Nietzsche reconoce en ella su utilidad como medio, mas no como fin último y, preocupado por una visión más global de la antigüedad, critica a los filólogos de su tiempo por su reduccionismo a ciertas particularidades, olvidando la totalidad. De esta manera, en el pensamiento

de Nietzsche la filosofía empieza a reclamar su espacio. Desde su perspectiva, sólo a partir de la filosofía, la filología podía alcanzar su sentido último:

Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada de una concepción filosófica del mundo, en la cual todo lo particular y singular sea condenado como algo despreciable, y sólo quede en pie la unidad del todo.¹

A partir de entonces se marcaría en Nietzsche el inicio de la ruptura con la filología de su tiempo y, en consecuencia, una inclinación indudable hacia la filosofía. En enero de 1871, Nietzsche se postuló como candidato para obtener una vacante existente en la Universidad para dictar lo que sería su primera cátedra de filosofía, búsqueda del éxito que terminaría siendo infructuosa. Tras ello, Nietzsche permanece como docente de filología y su pensamiento toma un curso intempestivo, cuyas influencias provendrían de Arthur Schopenhauer, Richard Wagner y Jacob Burckhardt. Su pretensión era, ahora, hacer frente a la cultura de su tiempo a partir de una mirada crítica que envolvía el valor de lo antiguo – propiamente, de lo griego-; sin embargo, ello representó para Nietzsche la necesidad de una crítica no sólo de su cultura sino, además, una crítica a la antigüedad, pues antes de ser utilizada ésta como herramienta intempestiva, no podía ser asumida en absoluto silencio; siendo así, el autor se abre a una doble actitud crítica en contra, por un lado, de la cultura en la que habita y, por otro, de la antigüedad. El primer paso fue poner en evidencia, el hecho de haberse perpetuado a lo largo de la historia, la transmisión de un conocimiento acerca de la antigüedad que se encontraba ciertamente delimitado a una Grecia que se hallaba en decadencia y, de ello resultaba, primero, una mala lectura de la antigüedad y, segundo, que la cultura moderna se presentará con tantas falencias, pues sus bases no habían sido lo suficientemente sólidas.

¹ NIETZSCHE, F. Homero y la filología clásica, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.

En este panorama de su pensamiento ve la luz su obra *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música*,² la cual marcaría la completa ruptura con la filología de su tiempo, dada la perspectiva filosófica de la misma. En esta obra, presenta una interpretación del mundo griego que está muy alejada de aquella interpretación serena y optimista que por años sugirió el clasicismo alemán y propone, una Grecia conflictiva y desgarrada en la que el griego había sentido los horrores y espantos de la existencia³ y, además, una Grecia en la que surgía la tragedia como resultado de una unión apolíneo-dionisiaca, que pese a la fuerza para su florecimiento verá pronto su ocaso, por causa de Sócrates, el más fuerte adversario de Dionisio.

La puesta en escena.

A partir de Sócrates, la tradición se inscribiría en la historia de la filosofía como poseedora de un carácter esencialista, apoyado en la búsqueda de la certeza. La filosofía, ahora, inclinada por encontrar las cosas más dignas de sabiduría y, en su labor arquitectónica de dar nombres a las cosas, dotando de sentido al mundo, pretendió alcanzar la esencia de las mismas y cimentar con ello las bases del conocimiento. Los diálogos platónicos, por ejemplo, pretendían la enseñanza de un camino hacia lo verdadero, es así como un mito como el de la caverna -al cual aduciremos en el presente trabajo- se constituyó en uno de los ejes fundamentales de la propuesta filosófica tradicional -representada aquí primeramente en Platón-, en la medida en que vislumbra aquel carácter esencial con el que la filosofía pretendía construir un mundo con sentido⁴. La historia de la filosofía siguió su

² NIETZSCHE, F. *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

³ *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música*, Op. cit., p. 54.

⁴ La construcción de un mundo con sentido puede evidenciar el intento de poner lo inalcanzable – entendido aquí como la esencia de las cosas ó la cosa en sí–, por su valor precioso, en pequeñas cantidades en la realidad, aún cuando pueda tratarse de simples ficciones. Cfr., BLUMENBERG, Hans. *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Trad., Jorge Viril y Manuel García Serrano, Barcelona, Ed. Península, 1992, p. 69.

curso y habiendo sido, aparentemente⁵, superado el mito y queriendo entregar a la metafísica el camino seguro de la ciencia, Immanuel Kant propuso una vez más una óptica esencialista del mundo, planteando la cosa en sí, 'x' enigmática que sería conocida como el noúmeno, completamente incognoscible, pero siempre como fundamento último de lo real.

Esta labor del intelecto, que se extiende desde Platón a Kant, produciría las normas para determinar qué era lo verdadero y lo no verdadero, configurando así la estructura de la realidad. La humanidad avanzó abrazando convicciones, certezas, que le proveían al hombre la seguridad necesaria para poder vivir pero se desconocía, según Friedrich Nietzsche, que todo el sistema estaba fundamentado en una gama de errores. Sin embargo, el conocimiento fue adquiriendo mayor fuerza y, a partir del acuerdo entre los hombres, el intelecto se constituyó en un medio de conservación⁶ de la vida.

⁵ En *El mito y el concepto de realidad*, Hans Blumenberg plantea cómo el mito permanece vigente en las diferentes épocas luego de la antigüedad, cuando se cree que este ha sido superado por el *logos*, presentándose ligado al concepto de realidad, por el que se limita su libertad originaria: "no es la fuerza de persuasión de las viejas respuestas a los presuntos enigmas humanos atemporales lo que justifica que se agolpen las configuraciones mitológicas, sino el carácter implícito de las preguntas que se develan, desencadenan y articulan con su recepción y elaboración. Que los mitos cosmogónicos siguen ejerciendo su propia fascinación todavía en la era de las cosmogonías teóricas no se debe a su contenido en respuestas a la pregunta teórica por la génesis del mundo, sino a la irrupción de preguntas tan poderosas como elementales que una teoría de la génesis del mundo deja incontestadas". Cfr., BLUMENBERG, Hans. *El mito y el concepto de realidad*, Trad. Carlota Rubies, Barcelona, Editorial Herder, 2004, pp. 55 - 56. En la modernidad, en el caso específico de Nietzsche, puede percibirse cómo la afinidad que sostiene el autor con el mito se debe a lo problemático que le resulta la premisa de verdad: "Los poetas mienten; la palabra recupera su relevancia. La facilidad con la que el mito es sorprendido en incoherencias demuestra que arcaicamente precedía a la 'obligación de verdad'". Cfr., Op. cit., p. 45.

⁶ Cfr. NIETZSCHE, F., *La Gaya Ciencia*, Medellín, Ed. Bedout, 1900. Parágrafo 110, refiriéndose al origen del conocimiento: "El conocimiento llegó, entonces, a ser parte integrante de la propia vida y, como vida, fue adquiriendo un poder continuamente creciente, hasta que los conocimientos y aquellos antiguos errores fundamentales acabaron chocando entre sí, los unos con los otros, como vida y poder que eran, en el seno del mismo individuo. El pensador es ahora el ser en el que el impulso de aspiración a la verdad se ha revelado a su vez como poder que conserva la vida". Y, en *El Libro del Filósofo. Introducción Teorética Sobre la Verdad y la Mentira en el Sentido Extramoral*, (traducción de Fernando Savater), Madrid, Taurus, 2000. p 86, en donde el autor expresa: "(...)es el intelecto (...), él que justamente ha sido dado sólo como medio auxiliar a los seres más infelices, más delicados y más efímeros para retenerlos un mínimo en la existencia, de la cual, sin dicho aditamento, huirían(...)"

La investigación.

En el presente trabajo nos ocuparemos, pues, de la crítica que en la modernidad es expuesta por Nietzsche en contra de la tradición enmarcada desde Platón hasta Kant, la cual es generada por el giro de la propuesta nietzscheana hacia la retórica, que exalta la metáfora y revalora el concepto 'conocimiento', desembocando en el problema de la interpretación que sugerirá en últimas la posibilidad de hablar de un proyecto hermenéutico en la obra del autor.

Es necesario hacer claridad aquí en dos aspectos. Primero, que el interés de esta investigación está centrado en todo lo concerniente al conocimiento, el lenguaje y la noción de verdad, que nos irá trasladando a los conceptos últimos de perspectivismo e interpretación; y, aunque los prejuicios morales son un elemento importante para comprender esta perspectiva de la propuesta nietzscheana que intentamos plantear aquí, no es nuestra pretensión ahondar en el carácter moral de la totalidad de la obra del autor y convertir esta investigación en un estudio sobre la moral en Nietzsche.

En segundo término, aclararemos que el rastreo de la siguiente investigación se ha realizado *en gran parte* de la obra del autor, lo cual supone una confluencia de diferentes épocas de escritura y publicación de su obra. Esta suele dividirse en cuatro etapas o períodos, haciendo referencia únicamente al desarrollo en el campo de la filosofía, pues como es sabido Nietzsche fue un filólogo cuyo prestigio decayó con la publicación de su primer libro *El Nacimiento de la Tragedia*. Así pues entre las obras que fueron seleccionadas encontraremos:

Primera etapa:

"El Drama Musical Griego" (1870), *"Sócrates y la Tragedia"* (1870), *"La Visión Dionisiaca del Mundo"* (1870), *"Sobre la Música y la Palabra"* (fragmento inédito de 1871), *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música* (1872), *Descripción de la retórica antigua* (1872), *La Filosofía en la Epoca Trágica de los*

Griegos (1873), *Segunda Consideración Intempestiva: Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida* (1874).

Segunda etapa:

Humano, demasiado humano (1878), *Aurora. Sobre los prejuicios morales* (1881),

Tercera Etapa:

La Gaya Ciencia (1882).

Cuarta etapa:

El caso Wagner. Un problema para los amantes de la música (1888), *El crepúsculo de los ídolos* (1889); así como también, los escritos que aparecen en la compilación conocida como *El libro del filósofo*, –y de la cual se lee para esta investigación la traducción de Fernando Savater–: “*El último filósofo. El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento*” (1872), “*El filósofo como médico de la cultura*” (1873) “*Introducción Teorética sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral*” (1873), “*La ciencia y el saber en conflicto*” (1875) y, las notas que conforman la introducción al curso de gramática latina titulada “*Del origen del lenguaje*”; de igual forma, hacen parte de esta investigación Los Fragmentos Póstumos, entre los que se encuentra la compilación conocida como La Voluntad de poder.

Muchos autores han debatido acerca de si existe o no un encadenamiento de los planteamientos que se encuentran a lo largo de la obra de Nietzsche. Algunos han apostado por una ruptura, otros en cambio por una continuidad. Sin embargo, tendremos que decir que al filo del inicio de esta investigación nos ubicamos en un punto neutral, despojándonos de cualquier tipo de prejuicio que pueda suponer un extremo o el otro, para evitar en la medida de lo posible que nuestra investigación estuviera sesgada a causa de dichos prejuicios y, de esa manera, quedara inmediatamente trazado un camino a seguir.

En la realización de la primera parte de la investigación nos encontramos con una dificultad en lo que concierne al apoyo en las fuentes para lograr plantear una relación y posterior ruptura entre Nietzsche y Richard Wagner. Si bien es posible encontrar autores que hagan referencia a elementos fundamentales para esclarecer la influencia y ruptura entre el músico y el filósofo, nuestro estudio quería recurrir a las fuentes propias de las que estos elementos se deducen. No era, entonces, posible plantearla sólo a partir del sonido de las obras musicales – entre las que se destaca la obra *Tristán e Isolda*- y los escritos de Nietzsche, resultaba necesario recurrir a las fuentes escritas por el propio Wagner, de manera que pudiéramos cotejar sus planteamientos con los del filósofo en cuestión.

A falta de encontrar textos en las bibliotecas disponibles, recurrimos a la red mundial de información y, en una ardua labor de búsqueda, encontramos el *Archivo Richard Wagner*⁷, una suerte de biblioteca virtual que se encarga de recopilar todo lo relacionado con el músico. En ella, hallamos en alemán los escritos de Wagner y, en su mayoría sin traducción al español. En este sentido, nos encontrábamos ante la nueva limitación que representara el desconocimiento del idioma, pudiendo sólo trabajar con algunos de los textos, entre los que se encuentran: Carta “a *Friedrich Nietzsche*” (Bayreuth, 23 de junio de 1872); escritos y confesiones: “*La Sinfonía Heroica, de Beethoven*” (Escrito para un concierto en Zürich, el 25 de febrero de 1851), “La ópera alemana” (1834), “Beethoven” (1870, 1871), Sobre la determinación de la ópera (1871).

Ahora bien, la propuesta filosófica de Nietzsche se encamina, desde la publicación de su obra *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música*, a mostrar la decadencia de la cultura griega desde la incursión de la dialéctica en su historia, que condena a muerte a la tragedia y la obliga a devenir en arte del discurso. Será pues, menester en nuestro primer capítulo mostrar, en primera instancia, la influencia ejercida por el músico Wagner y, el filósofo, Arthur Schopenhauer, en la

⁷ <http://archivowagner.info/>

consideración de nuestro autor respecto a la música, de tal manera que se pueda resaltar el valor de la misma, como lenguaje de la naturaleza y, como la representación más verdadera y certera del mundo.

Para Nietzsche, la sublimidad de la música la hace sobresalir ante las demás artes por su carácter de inmediatez que prescinde de cualquier tipo de mediación para poder ser escuchada, sentida, entendida e interpretada. De esta manera, resalta la autenticidad de una vida pulsional, representada en Dionisio, en contraste con la inautenticidad que resulta de la relación que el sujeto sensible establece con el mundo y, que se encuentra representada en el dios de la medida, Apolo⁸.

Posteriormente y como consecuencia, primero, del distanciamiento de quienes fueran sus maestros y, segundo, el reconocimiento de las implicaciones de la aparición de Sócrates en la escena de la Grecia antigua como antítesis de Dionisio, la trayectoria de Nietzsche nos permitirá esbozar la muerte de la tragedia como el camino que conduce al encuentro con la retórica y la subsiguiente consideración del lenguaje como metafórico, esto es, lo que se ha denominado el giro retórico nietzscheano. La muerte de la tragedia marca en la línea de la historia griega, de acuerdo a la propuesta filosófica nietzscheana, no sólo la desaparición de la máxima expresión artística de una Grecia idealizada, sino además la incursión del hombre intelectual que impulsará el auge de la filosofía y el descrédito de la retórica, así como también de lo sensible, de lo instintivo y, en últimas, del cuerpo. Así, el lenguaje fue adquiriendo un carácter epistémico bajo la pretensión de acceder a realidades absolutas, al tiempo que se degradaba lo inconsciente, en la medida en que la génesis del lenguaje era puesta en los procesos reflexivos propios del pensamiento, lo cual caracterizó para Nietzsche el principal elemento para la decadencia de la cultura griega. Dada la concentración de las fuerzas intelectuales en el poder epistémico del lenguaje, la propuesta del

⁸ Cfr., LYNCH, Enrique. *La inmediatez*. Publicado en *Perspectivas Nietzscheanas*, Año VII, N° 5-6, octubre de 1998, pp. 71-86.

autor fue virando hacia la necesidad de esclarecer los orígenes del mismo. De esta manera, el autor llega a concebir el lenguaje como un proceso metafórico que pretende un acercamiento mas no una representación exacta de la realidad y, en la medida en que asocia el lenguaje a la metáfora extiende su relación hacia la retórica.

Pues bien, la retórica fundada por Empédocles, fue primeramente una técnica de la elocuencia⁹, la cual según Nietzsche es el elemento más tenaz de la cultura griega, al punto de sobrevivir a su decadencia. Así, el discurso alcanza su sobrevaloración, como instrumento de poder que actúa a través de la persuasión. En La República, como lo muestra nuestro autor, Platón distingue entre dos clases de discursos: por un lado los que contienen la verdad y, por otro lado, los que mienten; en estos últimos fueron encasillados los mitos, en los que reposa el carácter retórico de los diálogos platónicos. Estos eran utilizados cuando el tiempo no era suficiente para comunicar a otros el conocimiento adquirido a través de una enseñanza científica, entonces el mito permitía suscitar en los oyentes una opinión determinada que sirviera a la pretendida persuasión, ejerciendo una fascinación sobre el auditorio y, como respuesta al sentimiento de rechazo que generaba la duda, hacía sucumbir a los griegos en su presencia momentánea, pues el mito era tan sólo una representación que requería ser creída por tan sólo un instante, más nunca fue tomado como norma. La mentira, entonces, se vuelve en la antigüedad, algo necesario:

Por tanto la mentira está permitida en los casos en que resulta agradable: la belleza y el encanto de la mentira siempre que ésta no perjudique. Así trama el sacerdote los mitos de sus dioses: la mentira justifica su sublimidad. Es extraordinariamente difícil revitalizar el sentimiento mítico de la mentira libre. Los grandes filósofos griegos viven todavía enteramente en el ámbito de esta justificación de la

⁹ Cfr., RICOEUR, Paul. La metáfora viva, Madrid, editorial Trotta, 2001, p 20. Además, NIETZSCHE, F. Historia de la Elocuencia. En: Escritos sobre retórica, Trad. Luis Enrique Santiago Guervós, Madrid, editorial Trotta, 2000, 367-370, pp. 179-181.

mentira. La mentira está permitida en los casos en que es imposible conocer la verdad.¹⁰

En este sentido, en tanto el mito representa tan sólo una mentira y es un elemento retórico dentro del mismo, resultan evidentes dos aspectos, a saber, primero, que la retórica pierde credibilidad ante la dialéctica y, segundo, que el mentir gregariamente es una característica humana que se encontraba ya en el mundo antiguo. El filósofo socrático amante de la sabiduría se convierte ahora en el filósofo platónico poseedor de aquella. Habiendo encontrado, según él, el camino al mundo de lo absoluto, al mejor estilo parmenídeo, Platón destierra a los sentidos y abraza la magnificencia de las ideas que constituirán el mundo verdadero. La dialéctica despierta la sed de conocimiento que se extenderá a lo largo de toda la tradición filosófica occidental, hasta alcanzar a Kant, con lo cual el lenguaje se tornará de un carácter completamente epistémico. El filósofo tradicional, según Nietzsche, como pensador sumido en la abstracción de los conceptos, fue olvidando que estos son imágenes y que tienen un origen sensible, lo cual descartaba la existencia de un proceso o principio lógico en la génesis del lenguaje, en tanto que tener un concepto no es otra cosa, según el autor, que tener las metáforas más audaces para referirnos a las relaciones que sostenemos con las cosas. De esta manera, en el segundo capítulo, abriremos paso a las implicaciones que tendrá el mencionado giro retórico.

Muy distante a la visión tradicional del lenguaje, el autor sostendrá que las esencias de las cosas no pueden ser aprehendidas, de manera que los hombres que han de construir el lenguaje no pueden aprehender hechos, sino tan sólo hacer interpretaciones. No hay pues, una pretensión en el lenguaje que se trate propiamente de un acto de instruir sino que, por el contrario, pretende transmitir una emoción, producto de una excitación nerviosa o, lo que es lo mismo, producto

¹⁰ NIETZSCHE, F. *El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento* En: *El Libro del Filósofo seguido de Lenguaje y Retórica*, compilación y traducción Fernando Savater, Madrid, Taurus, 2000, §70, p 41.

de una aprehensión meramente subjetiva. Es este uno de los sentidos en que para el autor el lenguaje es retórica, en la medida en que no hay una pretensión de transmitir una *episteme*, sino más bien una *doxa*.

Entonces, teniendo en cuenta esta estrecha relación entre lenguaje y retórica y sabiendo que ésta última se caracteriza por una tropología, mostraremos la metáfora como el tropo más relevante, tratando de no desmeritar las otras figuras retóricas existentes, en la medida en que puede percibirse en el autor un demarcado interés por esta única figura, a la que le sigue en grado la metonimia¹¹; así pues, se presenta la metáfora como el modelo de nuestro conocimiento. La consideración nietzscheana que reza “el lenguaje es retórica” pone de manifiesto el desvanecimiento de toda pretensión humana de alcanzar realidades absolutas y, al contrario de estas, coloca una realidad puramente antropomórfica; su objetivo es ahora demostrar “que todas las construcciones del mundo son antropomorfismos”¹² siendo así, que el hombre que había sido considerado como animal racional, ahora debía ser considerado como animal metafórico.

La crítica de Nietzsche se permite plantear, pues, hacia tres puntos diferentes: La metafísica, la lógica y la ciencia. En el presente trabajo esbozaremos los elementos que hemos considerado de mayor relevancia para dar cuenta de esta problemática, que sugiere en último término o una revaloración de ciertos conceptos o, desde una perspectiva más drástica, la construcción de lo que sería el mausoleo de gran parte de la historia de la filosofía.

¹¹ Respecto a esto, Paul Ricoeur en su texto *La metáfora viva* plantea que el ocaso de la retórica procede de un error inicial que afecta a la teoría de los tropos, a saber la reducción de la metáfora a un simple adorno como resultado de la preponderancia de la palabra en la teoría de la significación, lo que para el autor hace que Platón coloque a la retórica en la misma vertiente que la culinaria, dice Ricoeur: “Efectivamente, a partir de los griegos, la retórica se fue reduciendo progresivamente a la teoría de la elocución, por amputación de sus dos partes principales: la teoría de la *argumentación* y la de la *composición*. A su vez, la teoría de la elocución, o del estilo, quedó reducida a una clasificación de figuras, y ésta a una teoría de los tropos; la misma tropología sólo prestó atención a la bina metáfora-metonimia, a costa de reducir la metonimia a la contigüidad y la metáfora a la semejanza”, (la cursiva es del autor). Cfr., *La metáfora viva*, Op. cit., pp. 66-71.

¹² Cfr., NIETZSCHE, F. *El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento*, Op. cit., §84, p 47.

De esta manera, las dos primeras partes de este estudio estará enfocado a responder los siguiente interrogantes: ¿cómo se configura el lenguaje y en qué medida se encuentra en relación con la retórica?, ¿cómo se entiende ahora la verdad y qué relación guarda con la metáfora? Y, finalmente, si no hay en el lenguaje una pretensión de transmitir una *episteme*, ¿qué implicaciones tendría esta suerte de perspectivismo en la metafísica, la lógica y la ciencia?

La tarea final como verdadero principio.

La lectura de la obra de Friedrich Nietzsche puede ser de las lecturas más ricas en conceptos, a las que haya tenido acceso hasta este punto de mi formación académica y, dado su carácter intempestivo sugiere una lectura pausada, cautelosa y profunda no sólo de su obra, sino además de la historia de su vida. No resulta fácil poner en contexto un autor que escapa a su tiempo, moviéndose con facilidad entre la historia de su pasado y la historia que su tiempo escribe, vaticinando los resultados de un futuro porvenir, que pudo desconocer como muy próximo. Llegado el momento culminante de este trabajo descubrimos que, lo que pretendíamos fuera el final de esta investigación se convirtió realmente en el verdadero principio.

Nietzsche devela la necesidad de destruir para lograr construir. El filósofo alemán crítica la cultura de su tiempo, cuyos errores fundamentales están basados en antiguos errores que encuentran sus raíces en la conciencia intelectual que nace en occidente. En contraposición, sugiere que el hombre sea un artista, quien como el niño juega destruyendo y construyendo castillos sobre la arena, encontrando como un elemento fundamental, que permanece a lo largo de toda su obra, el concepto de inconsciente, como principal vehículo para la capacidad humana de la creación; este, no se pierde en el momento en que ocurre el giro retórico en su propuesta, en cambio se asume como parte de la misma, en la medida en que el lenguaje se vuelve un destruir y construir realidades a partir de las consideraciones humanas. El lenguaje es una construcción del hombre, con

características absolutamente antropomórficas. Pero ello, oculta en su transfondo más que una simple actividad artística de creación, a saber, la crítica a los juicios de valor, a todo sistema valorativo existente hasta el momento.

Parece, ahora, ponerse de relieve una modernidad cuyos sistemas de valor se encuentran en crisis, ahora sólo resta la superación del nihilismo, entendido aquí como la pérdida de sentido de todos los valores que se han considerado esenciales. En este punto fue necesario mostrar qué lugar ocupa el sujeto que interpreta, en la medida en que, al poner en tela de juicio todo sistema valorativo se pone también, en consecuencia, en tela de juicio la propia conciencia, de manera que cabría preguntarse ¿cómo es la relación que existe entre el sujeto y el objeto, a partir de esta nueva consideración del lenguaje y el mundo?, ¿hasta qué punto este giro retórico afecta la condición del sujeto?

La Voluntad de poder permitirá al hombre crear un orden en el mundo que habita, desplegando su instinto de poder, -hablamos aquí propiamente del poder de dominio, sobre todo el de sí mismo-, en este proceso se encuentra el cuerpo como hilo conductor que permitirá devolverle a la vida el valor que le restó la conciencia científicista y el instinto hacia la verdad, al tiempo que se produce la transvaloración de los valores esenciales. Todo conocimiento encuentra ahora sus raíces en el cuerpo que fue desterrado de la cultura por la tradición occidental. El lenguaje como metáfora le permitirá a Nietzsche expandir el horizonte de visión, ahora se propone una suerte de perspectivismo que lucha por no resultar reductible a un simple relativismo.

En el tercer capítulo mostraremos, entonces, el paso del determinismo a la multiplicidad de interpretaciones que sugiere el devenir. El mundo se encuentra en un constante cambio y por ello requiere de una atención constante que nos permita dar cuenta de realidades, a partir de esos límites que nosotros mismos nos hemos impuesto. Es necesario destacar aquí que, para Nietzsche, el olvido es

un elemento de gran importancia. En primera instancia, sólo aparece como la herramienta que permite al hombre dar cuenta de su capacidad intelectual, pretendiendo un acceso a lo real y dejando de lado que el lenguaje que denota su conocimiento del mundo es una invención suya y, que está sujeto a las meras opiniones humanas. En segundo término, lo plantea como una suerte de mal necesario que permitirá el curso correcto de la vida, en tanto sólo a través del olvido el hombre concibe unos límites infranqueables fijando la mirada en lo eterno e inmutable.

Agradecimientos.

En la medida en que, el presente estudio es el resultado de inquietudes que se despertaron en el transcurso de varios cursos recibidos durante mi formación académica en la Universidad de Cartagena, Colombia, debo expresar mi agradecimiento, en primera instancia, a los profesores que sin saberlo, con su aporte intelectual incentivaron el desarrollo de esta investigación desde los inicios de mi formación, aún cuando sólo lo descubriera al final del camino:

A Raúl Puello Arrieta, quien fue mi profesor de “Lógica” y, luego de “Retórica antigua” y, al final, me prestó sus servicios como asesor, dando las directrices cuando los caminos pudieron verse bastante oscuros y desalentadores. A Sandra Lorena Hidalgo, docente que tenía a su cargo el curso que centraría mi atención en el pensamiento de Nietzsche, aún cuando en principio fue una inquietud que, pese a que el curso estuviera también en relación con la retórica, estuvo ligada más propiamente a la estética, como quedó consignado en el ensayo titulado: “El lenguaje: Obra maestra y el hombre: Un juego de niños extraviados”, realizado para aprobar la última nota de semestre. A Kenneth Moreno May, el docente de mis retos, ante mi insistente silencio y mi negativa a compartir mis pensamientos, sin saber que tan sólo se debía a que requería mayor atención para capturar tanta información que era posible nos obsequiara con su humilde presencia. Finalmente, pero no con menor importancia a Diego Soto Isaza, mi profesor de

“Filosofía antigua”, “Griego” y “Hermenéutica y pensamiento griego”, quien con sus clases asediadas de una lucidez sorprendente y su apoyo al final de todo este largo trayecto, me permitió dar un mejor enfoque a mi formación y a esta investigación, en particular.

No faltará agradecer a la familia. A Julia, mi madre y, a mis hermanos Emmanuel, Diana y Daniela, quienes con las prolongadas tertulias que sostuvimos durante largo tiempo, y que se ponían mejor cuando no había luz, contribuyeron a ampliar mi visión y a sostener una mayor postura crítica. Por su apoyo y confianza. A Daniel Orozco, quien me ha brindado su apoyo incondicional para alcanzar mis metas. A Moisés David Narváez Herrera, por su apoyo en el momento más complicado de mi formación académica, por sus palabras y presencia constante; por escuchar, cada vez que fuera necesario, el balbuceo de una tesis que apenas empezaba a formarse.

A mis compañeros: Nayid del Toro Arroyo y Rafael Meza Salgado, quienes escucharon infinidad de veces las ideas que desarrollaría en mi trabajo de grado, por su confianza y, por permitirme departir con ellos algunas conversaciones que despejaron dudas. A Nelson Zabaleta, por invitarme al mundo de la literatura que de una u otra manera ha permitido una perspectiva diferente, aún cuando no sea el eje central del presente trabajo. A Yorman Vargas, por las incontables noches de plaza y encuentros de pasillos, en los que nos fue posible conversar y debatir algunos puntos de vista.

Cartagena de Indias, 29 de marzo del 2011

CAPITULO 1

DE LA MUSICA A LA RETORICA

“Hoy el músico se está volviendo actor, y cada vez más su arte se desarrolla como talento para mentir”

-Friedrich Nietzsche-

En escritos anteriores a 1872, entre los que se destacan *“La Visión Dionisiaca del Mundo”*¹³ y *“Sobre La Música y La Palabra”*,¹⁴ Friedrich Nietzsche mostró una total inclinación hacia la *música* percibiéndola como un lenguaje capaz de expresar los sentimientos más íntimos del hombre, al tiempo que evidenciaba las limitaciones del lenguaje mismo. Esta postura dejaba ver claramente la influencia que ejercían sobre él Richard Wagner y Arthur Schopenhauer, para quienes la música se presentaba como absoluto y como voluntad en sí, permaneciendo ésta, para ambos, por encima de todas las artes. En la propuesta nietzscheana se rescataba para entonces la importancia de los sonidos como lenguaje y la música se convertía en lo único capaz de expresar la esencia de las cosas. Sin embargo, ya adentrado el año de 1872 y tiempo después de la publicación de su obra *El*

¹³ NIETZSCHE, F. *La Visión Dionisiaca del Mundo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009. En el año 1872 este texto se presentó, junto con “El Drama Musical Griego” y, “Sócrates y la Tragedia”, como escrito preparatorio de su controvertida obra *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música*.

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Sobre la Música y la Palabra*. Fragmento inédito del año 1871.

Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música, Nietzsche asumió una postura que sacaba de su centro a la música como lenguaje de la naturaleza, para hacer énfasis en el lenguaje mismo.

En este primer capítulo nos dedicaremos a mostrar el tránsito de la música a la retórica, o lo que ha sido denominado como el giro retórico nietzscheano, destacando cómo la importancia de los sonidos comenzó su descenso y la tragedia pereció como drama musical para convertirse en un arte del discurso.¹⁵ Sin embargo, bien podríamos preguntarnos cómo fue posible para Nietzsche subsanar aquel vacío que representaba la limitación del lenguaje en su función comunicativa, pues ya parecía evidente que la música lograba expresar lo oculto en la naturaleza, en otras palabras, lograba expresar lo que aparentemente era inexpresable. Pero los lazos que habían sido entretajidos entre música y lenguaje empezaron a desgarrarse poco a poco, ubicándose en el centro de la filosofía nietzscheana una crítica al lenguaje que, a su vez, constituiría una crítica a la filosofía, al menos en cuanto a sus pretensiones epistemológicas se refiere. Así, con el desvanecimiento del drama musical todo se tornó de razón, despertando con ello el instinto de conocimiento; la ruptura de Nietzsche con sus maestros era inevitable y su filosofía evidenciaba un desplazamiento.

¹⁵ Cuando la tragedia perece como drama musical, en *El Nacimiento de la Tragedia* es esto considerado por Nietzsche como un producto de la degradación de la cultura que con el surgimiento de la necesidad de saber y conocer pierde de vista lo sublime, esto es la música, a la vez que su función suprema. Cfr. NIETZSCHE, F., *El Nacimiento de la Tragedia* Op. cit. En contraste con ello se ha referenciado un tránsito de drama musical a arte del discurso, pero ya no ligado a un carácter peyorativo en donde la palabra y el conocimiento socavan a la música, sino que, siendo ya de poco interés esta última con la muerte de la tragedia, se abren las puertas a un proceso que conduce a la valoración y reivindicación de la retórica. Cfr. NIETZSCHE, F. *Escritos Sobre Retórica*. Introducción: El Poder y La Palabra: Nietzsche y la Retórica: Luis Enrique Santiago Guervós, Madrid, Ed. Trotta, 2000. p 12.

1.1 La Fórmula ideal: Schopenhauer - Wagner

Hacia 1819, fue publicado por vez primera la obra cumbre¹⁶ de Arthur Schopenhauer en cuyo tercer libro se expresa la posición estética schopenhaueriana, que representaría para Nietzsche su punto de partida y eje central, al menos en sus primeros años, de lo cual nos interesa aquí en gran medida su postura frente a la música, la cual es dejada para el cierre de esa tercera parte, no porque se constituya en un arte de poca importancia, sino que por el contrario su significación era mucho más profunda en tanto sostenía una relación íntima con la esencia del mundo y del yo. La música se presentaba, pues, para Schopenhauer, como el arte cuya inmediatez permitía al sujeto comprender al instante aquella relación íntima, sin que fuera necesaria la elaboración de un concepto abstracto que, como elemento mediador, hiciera posible comprender cómo es que ésta puede llegar a ser la representación más verdadera y certera del mundo.

Ahora bien, para Schopenhauer todas las artes tenían como único propósito la objetivación de la voluntad, esto es, como dijera el autor: la “denominación que enuncia la voluntad convertida en objeto, esto es en representación”¹⁷, pero ello ocurría de manera indirecta a través de las ideas, a diferencia de lo que con la música sucedía, la cual mostraba total independencia de las ideas para desvelar la voluntad y en su inmediatez era en sí misma la objetivación de aquella, siendo en este sentido que llega a ser voluntad en sí. Así pues, su poder emergía y se posicionaba suprema frente a las otras artes que, mientras la música hacía referencia a las esencias, éstas sólo hablaban de sombras.¹⁸

¹⁶ **SCHOPENHAUER**, Arthur. El mundo como voluntad y representación, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona, Fondo de Cultura Económica, 2003, Vol. I. La primera publicación fue llevada a cabo por la editorial Brockhaus, de Leipzig.

¹⁷ *Ibíd.*, Libro Tercero: El mundo como representación. Segunda consideración del principio de razón. La idea platónica: el objeto del arte, §30, p 259

¹⁸ *Ibíd.*, §52, p 351

Hasta este punto entregaba Schopenhauer a Nietzsche la clara certeza del valor de la música, que atendiendo a sus propias reglas y siendo voluntad en sí, lograba ubicarse por encima de todas las artes, aún cuando por extrapolación de los principios referentes al arte plástico, lo cual sería señalado posteriormente por Richard Wagner, se veía la música en ocasiones limitada en su acción como lenguaje universal, en la medida en que ésta debía comportarse como mera representación o copia del mundo, olvidando que no había en ella necesidad de los conceptos, en tanto sólo habla de lo íntimo de las cosas, de su esencia, a partir de la inmediatez de las sensaciones.¹⁹

A partir de la propuesta schopenhaueriana, Wagner expuso su visión de la música que tendría también una fuerte influencia en el pensamiento nietzscheano; aquí nos será posible mostrar cómo él, rescatando dos aspectos expuestos por Schopenhauer, esto es, por un lado la voluntad y, por otro lado, el conocimiento o aprehensión del mundo a partir de la vista, exponía en su texto *Beethoven*²⁰ la inevitable consecuencia de la brecha abierta por el sentido de la vista, el cual hace percibir las cosas del mundo de una manera tal que deja al sujeto sin poder reconocer el carácter genérico de cada una de ellas, sin poder aprehender las ideas, en otras palabras, la vista confunde al sujeto al punto de mantenerlo siempre en la superficie de las cosas, en la superficie del mundo. Así, pues,

¹⁹ Respecto a esta contraposición entre el arte plástico y la música mencionada por Schopenhauer y Wagner, Nietzsche afirma: "La pintura y la escultura representan al ser humano en el gesto: es decir, remedan el símbolo y han alcanzado sus efectos cuando nosotros comprendemos el símbolo. El placer de mirar consiste en la comprensión del símbolo, a pesar de su apariencia. El actor teatral, en cambio, representa el símbolo en realidad, no sólo en apariencia: pero su efecto sobre nosotros no descansa en la comprensión del mismo: antes bien, nosotros nos sumergimos en el sentimiento simbolizado y nos quedamos detenidos en el placer por la apariencia, en la bella apariencia." Cfr. NIETZSCHE, F. *La Visión Dionisiaca del Mundo*, Op. cit., pp. 266-267.

²⁰ Para la conmemoración del primer centenario de Beethoven, cuya celebración oficial se llevaría a cabo en su ciudad natal Bonn, Alemania, no se tuvo en cuenta a Richard Wagner sino que, contrario a ello, fue invitado a las actividades conmemorativas que tendrían lugar en Viena; en respuesta a ello el compositor inició un escrito que titularía "Beethoven". En dicho escrito Wagner expresa su acercamiento a la música apoyándose en gran medida en la propuesta de Schopenhauer, que según el compositor, fue quien definió con claridad filosófica la posición de la música entre las bellas artes diferenciándola, incluso, de la poesía. Cfr. WAGNER, R. *Beethoven*. Archivo Wagner, 1870.

Wagner sostenía que la contemplación de las ideas sólo era posible a partir de la mediación de la conciencia de uno mismo, esto es, la voluntad, la cual facilitaba la comprensión del mundo, o de la Naturaleza, en la medida en que con anterioridad había permitido al sujeto comprender su propia naturaleza interna y, que, posteriormente sería siempre reflejada en el exterior. De esta manera el arte tenía como propósito, para Wagner, salvar dicha brecha, logrando desvelar en la apariencia, –bajo la cual estamos siempre inmersos–, la idea que debe ser aprehendida. Pero si todo, en último término, ha de ser apariencia surge aquí el cuestionamiento wagneriano: ¿cómo logra su expresión la naturaleza? Al respecto de ello, en *La Sinfonía Heroica de Beethoven*, expresa Wagner:

¿Quién sería capaz de expresar en palabras las sensaciones infinitas por plurales e indecibles, que van del dolor a la más sublime elevación y de la más sublime elevación a la más suave tristeza, hasta expirar en un pensamiento infinito? No cabe la menor duda, únicamente el compositor lo consiguió en esta pieza maravillosa.²¹

Wagner hizo referencia a Beethoven –quien, para él, era el verdadero arquetipo de la música– para mostrar cómo era posible que la música lograra la tan anhelada expresión de la naturaleza; lo único que, sin apariencia, logra las más altas pretensiones de las artes es la música que, para Wagner al igual que para Schopenhauer, debido a su propósito supremo, debía estar regida por leyes distintas a las de las otras artes. De ello se siguen, pues, dos modos de consideración de la música: el primero, atiende a una transferencia de los principios que tienen su origen en la consideración del arte plástico a lo que a la música concierne y, el segundo, refiere a la naturaleza propia de la música.

En cuanto al primero, la naturaleza sólo podía encontrar su expresión en la música a partir del lenguaje de los gestos; así, aquella gestualidad humana que

²¹ **WAGNER**, R. *La Sinfonía Heroica de Beethoven*, En: *Escritos y Confesiones*. Trad. Ramón Ibero, Barcelona, Archivo Wagner, 1975. Este texto fue escrito por Wagner para un concierto en Zürich, 25 de febrero de 1851.

buscaba ser representación en la danza, parecía ser para la música su única posibilidad de manifestarse ante el mundo de las apariencias a través de las secuencias rítmicas que el músico construía, pese a detectar en acto seguido la total divergencia con el acontecer real. En *La Visión Dionisiaca del Mundo*, se muestra que la importancia de los gestos en el primitivo ditirambo primaveral se eleva en la medida en que el hombre intenta expresarse ya no como individuo, sino como hombre genérico.²² Así, dirá Nietzsche: “Todo lo que nosotros podemos decir para caracterizar los diferentes sentimientos de displacer son imágenes de las representaciones que se han vuelto claras mediante el simbolismo del gesto”,²³ la danza se convertía en el elemento que conectaba al individuo con la masa aglomerada rozagante de embriaguez y excitación, pero será a partir de ella misma que se evidencie la limitación para expresar la naturaleza, lo mismo que aquella intención de expresarse como ser genérico.

Entonces la danza por sí sola, en tanto pura gestualidad corporal, limitaba al individuo en su pretensión de ser uno con la naturaleza y, quedando atrapado sólo en la noción de espacio y olvidando la de tiempo, hacía de la música mera representación del mundo. En este sentido, la música se verá regida por los mismos principios de las artes plásticas, como la escultura y la pintura, que a través de las formas sólo copian el mundo, la naturaleza, atrapadas por la contemplación superficial. El músico, se sumerge en un sueño profundo, como diría el compositor, que sólo le es lícito representarlo cuando mantiene oculta la noción de espacio y se vuelca en su totalidad hacia la noción de tiempo, siendo así que fuera posible para Wagner expresar que: “sin el ritmo la música no sería perceptible para nosotros”.²⁴

²² Téngase en cuenta que aún cuando en la taxonomía (*ταξινόμια*) que se impuso en los estudios clásicos de la historia natural se emplea el término especie para considerar al ser humano, en esta parte utilizaremos el concepto “hombre o ser genérico”, conservando la terminología utilizada por el autor en su escrito *La Visión Dionisiaca del Mundo*; sin embargo, en lo que sigue se utilizará el término especie para las referencias al hombre.

²³ *La Visión Dionisiaca del Mundo*, Op. cit., p 268.

²⁴ **WAGNER**, R. *Beethoven*, Op. cit.

Ahora bien, para Schopenhauer, en los diversos niveles musicales que se hallaban entre los acordes de acompañamiento se encontraba allí objetivada la voluntad, donde los más altos representaban para él, el mundo de las plantas y el mundo animal y los más bajos o inferiores eran aún inorgánicos, pero no por ello dejaban de exteriorizar cuerpos de múltiples maneras. Pero, en la fase intermedia que se mueve entre unos y otros se hallaba la melodía, considerada como la obra del genio, en donde se encontraban los niveles superiores de la objetivación de la voluntad, en tanto aquella –la melodía– se constituía como la voz que contaba la historia de la voluntad, pero no sólo la parte iluminada por la reflexión, sino esa parte de su historia íntima donde están dados sus movimientos, que a través de la razón se ha pretendido simplificar en el concepto de sentimiento, siendo esto el motivo por el cual se ha dado en denominar a la música, según Schopenhauer, como lenguaje de la pasión y el sentimiento.

Así, cuando el músico desconocía la armonía de sonidos, lo cual constituía el elemento característico y fundamental de la música, que para Wagner era el espíritu musical, abandonaba el músico el carácter sublime de su arte cayendo en las redes de la apariencia ilusoria del mundo externo, degradándola a simple arte que sólo lograba elucidar el mundo a través de lo abstracto, mediante los conceptos, siendo vista como representación de las ideas contenidas en los fenómenos del mundo, cuando en realidad la música era la Idea misma del mundo. Por ello, atrapado entre los límites de la apariencia, resultaba necesario al sujeto volverse sobre el simbolismo del sonido, esto es la armonía o melodía, para encontrar el anhelado uno primigenio. A propósito de ello escribió Schopenhauer:

El concepto es aquí infructuoso, como siempre lo es en el arte; el compositor revela la esencia íntima del mundo y expresa la más profunda sabiduría en un lenguaje que no comprende la razón, al igual que un sonámbulo hipnótico da explicaciones sobre cosas acerca de las cuales no tiene concepto alguno una vez despierto.²⁵

²⁵ **SCHOPENHAUER**, A. El mundo como voluntad y representación, Op. cit., § 52, 354

De esta manera llegamos al segundo modo de consideración, según el cual la música por su naturaleza, debía apartar el intelecto de cualquier interés que supusiera mantener una relación con los objetos. Así, la voluntad individual que se silenciaba en el artista plástico emergía como voluntad universal en el músico, quién superaba la brecha abierta por el sentido de la vista al pronunciar como lo real lo que se presenta en la inmediatez al sujeto, esto es, las emociones. En este sentido, mientras que el artista plástico se quedaba en la contemplación de la superficialidad del mundo visible, el músico no sólo escudriñaba en su propio ser en búsqueda de su propia naturaleza, sino que además sobrepasaba la superficialidad del mundo visible y escudriñaba la esencia íntima de las cosas; era la obra del genio, la melodía, esa armonía en sonidos la que hacía que el concepto fuera vano, como lo había sido siempre en el arte, como diría Schopenhauer, de manera que la música expone así su propio lenguaje.

En la medida en que la música expresara el mundo y la naturaleza, se convertía en un lenguaje universal, en donde la abstracción no tenía lugar, lo cual la hacía incomprendible para la razón. Tal universalidad de la música como lenguaje era lo que para Schopenhauer constituía la posibilidad de expresar lo que se ha querido simplificar en un concepto tal como el de «sentimiento».

1.2 La muerte de la tragedia: El camino hacia el «giro» de la filosofía nietzscheana

El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música permite comprender lo que para Nietzsche significó la música en sus primeros años. En esta obra se plantea, en un diálogo con lo mítico, cómo nace la tragedia en el seno de la cultura helénica y cómo en su centro, latiendo tan fuerte como el corazón de un hombre, se hallaba la música, cuya apreciación se encontraba guiada por lo que hemos descrito aquí como la *fórmula ideal*. Así pues, el autor retomaba de Schopenhauer

y Wagner²⁶ la consideración de la música como distinta de las demás artes, en tanto podía expresar lo íntimo a la naturaleza y al hombre, llegando a ser un lenguaje universal que permitiera al artista llegar a la esencia de las cosas, dado que esta no expresaba representaciones de los fenómenos como tal, sino que por el contrario en su actividad suprema iba en busca del «en sí» de aquellos.

En este sentido, la música se presentaba como espejo del mundo que en su universalidad podía prescindir de los conceptos sin verse afectada en alguna medida. Sin embargo, esta posibilidad de expresión universal de la música hizo que Nietzsche, en consonancia con Wagner en *La Visión Dionisiaca del Mundo*, se preguntara: “¿de qué manera se comunica el sentimiento?”²⁷ El sentimiento, responderá Nietzsche, tiene en sí mismo una parte soluble que se relaciona con el lenguaje, esto es el concepto y una parte insoluble que resulta inexpresable.

Al igual que para Wagner y Schopenhauer, Nietzsche consideraba que lo fundamental de la música se encontraba en la armonía y sólo a través de ella la voluntad podía lograr su representación, de tal manera que se diera con ello una liberación completa del ser, quien ya no debía sentirse ajeno ni al mundo, ni a la naturaleza, develando con ello el uno primigenio. Mas, para Nietzsche, aquella expresabilidad del sentimiento, por la cual se cuestiona, sólo es posible en la unión apolíneo-dionisiaca que implicaba un lenguaje de los gestos, a su vez que un lenguaje de los sonidos puesto que, cuando el pensamiento hace representaciones conscientes de los sentimientos, y los intenta expresar a través

²⁶ Aún cuando la ruptura con Wagner fuera evidente después de la publicación de *El Nacimiento de la Tragedia*, Nietzsche expresó hacia 1889 que no se le podía quitar al compositor el hecho de haber sido el inventor que logró acrecentar la capacidad de la música como lenguaje: “Wagner no era músico por instinto. Lo demostró al sacrificar toda forma de ley y, hablando con más precisión, todo estilo en la música para hacer de ella lo que necesitaba, una retórica teatral, un medio de expresión con que identificar el gesto, al servicio de la sugestión y lo psicológicamente pintoresco. Aquí sí sería lícito tenerle por inventor de primera fila; él acrecentó hasta lo inconmensurable las capacidades de la música como lenguaje: es el Víctor Hugo de la música así entendida.” Cfr., NIETZSCHE, F. *El caso Wagner. Un problema para melómanos*. Trad. José Luis Arántegui, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, p. 37

²⁷ *La Visión Dionisiaca del Mundo*, Op. cit., p 266.

del lenguaje, sólo alcanza a referirse al concepto, por ello se requiere de lo instintivo para poderlos representar de una manera adecuada. Sin embargo, pese a ser un modo instintivo de representación, el lenguaje del gesto alcanza a simbolizar tan sólo las representaciones concomitantes que acompañan a la voluntad de manera que, sólo a través de la mediación del sonido, la voluntad misma es representada.

Ahora bien, Nietzsche denominará lenguaje a la unión dada entre cierto simbolismo de los gestos y del sonido, pero dicho lenguaje tan sólo intentará imitar a la música²⁸ y, aunque llegue a creerse que la palabra carga en el sonido la esencia de la cosa, al retenerla en la memoria aquel se va desvaneciendo poco a poco quedando tan sólo la representación concomitante.²⁹ Y, en esa la elección constante de las palabras intentando que el lenguaje logre asemejarse mejor a la música, es cuando emerge la poesía.

Respecto a ello, en el fragmento inédito conocido como *Sobre la Música y la Palabra*, Nietzsche se muestra más firme en su posición frente al lenguaje en relación con la música. Para éste, cuando el poema se adjunta a las notas empieza el juego entre música y lenguaje, quedando la poesía delimitada en la expresabilidad del sentimiento; en su relación con la música, la poesía se veía en gran medida coartada, como se percibe en algunas composiciones musicales en donde el cantante o el coro recurre al silencio cuando las notas alcanzan, lo que podríamos denominar, el paroxismo dentro del canon.³⁰ Así, en vez de superar las

²⁸ *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música*, Op. cit., p 71.

²⁹ *La Visión Dionisiaca del Mundo*, Op. cit., p 270.

³⁰ Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la *Opus 125* o «Novena sinfonía» beethoviana, en donde los cuatro movimientos que la componen se entrelazan dando forma a la composición como se entrelazan los sucesos que conforman la existencia. Al igual que en el desarrollo de la vida donde el destino nos sorprende, en la obra no hay acordes consecutivos que se presenten exactamente igual en el transcurso de la misma, así pues al escucharla no podemos tener la certeza de cuáles son las notas que siguen, en ese sentido puede decirse que el canon ha sido roto. Cada movimiento abraza un sin fin de emociones cuyo origen se halla en el *abismo* que es un hombre, el tránsito de una nota a otra no es más que el viaje del individuo en la infinitud de sus sensaciones. Un sonido estridente que señala el momento del paroxismo y así mismo la necesidad

notas y hacerlas silentes termina por seguirse del sonido, quedando suspendido entre los acordes trepidantes que resuenan y estremecen al espectador de tal forma que, al final de la obra, sólo queda un lenguaje que se va desvaneciendo, como reconociendo que no puede expresar lo inherente a los rincones más sombríos del hombre. La música entonces, dirá Nietzsche, rebaja a la poesía hasta convertirla en un mero reflejo suyo, pues la primera no utiliza nunca medios para representar alguna cosa, de hecho sólo se representa a sí misma y, en ese sentido, es Voluntad en sí; por el contrario, la poesía, tiene la pretensión de ser medio para traer a la memoria sentimientos, cuya parte soluble emerge como creación artística arbitraria. Y, por ello, en la utilización de las palabras no importa lo que se intenta con ellas designar, sino que por el contrario importa el ritmo, la intensidad, la modulación, el tono con que son pronunciadas, pues sólo esto conduce a la poesía por el sendero hacia la música.

Nietzsche expresa, de manera muy explícita, la única razón por la cual la música logra que la poesía quede como simple copia de ella, esto es, que la palabra es un mero símbolo que no capta la esencia de las cosas,³¹ de manera que aquella tentativa de acceder al espacio de lo indecible es únicamente un lujo del que sólo puede vanagloriarse la música, cuando esta pretensión es desplazada por fuera de ella, es cuando perece la tragedia y, según Nietzsche, esto ocurre cuando Sócrates aparece en el escenario de la antigua Grecia como antítesis de

del cambio, una suerte de cumbre alcanzada y que transitoriamente se convierte en descenso para generar posteriormente una nueva elevación, cargada de forma distinta que la anterior. Cuando en ella el poema se adjunta a las notas, empieza el juego entre música y lenguaje. Un coro que canta el poema pero que antes de superar las notas para silenciarlas termina por seguirse del ritmo, quedando suspendido entre aquellos acordes trepidantes que resuenan y estremecen al espectador y, es de esta manera, que la voz se desvanece para dejar a la música contar la historia de la voluntad. Al contrario de ello, en la ópera que resulta, para Nietzsche, como producto de la dialéctica, las palabras en la voz del cantante intentan superponerse a las notas musicales. Cfr., NIETZSCHE, F. *Nacimiento de la Tragedia*, Op. cit., pp. 128 - 129 y, *Sobre la Música y la Palabra*, Op. cit.

³¹ La poesía puede sentirse y verse como el intento más intenso por lograr acceder a esa esfera de lo indecible, sin embargo en su labor de nombrar las cosas o renombrar lo ya nombrado puede resultar un intento infructuoso en el que, como diría el poeta argentino Roberto Juarroz: "las palabras terminan por romperse". Cfr., JUARROZ, R. *Poesía y Realidad*, España, Ed. Pre-Texto, 2000, pp. 36-37.

Dionisio.³² Pero para Nietzsche, Sócrates no comprendía la tragedia y bajo su principio estético, según el cual todo lo bello debía ser inteligible, lo dionisiaco desapareció de la escena trágica, y ahora el instinto debía ser crítico y el entendimiento debía devenir en orden.

A partir de Sócrates, el descrédito de la tragedia parecía estar fundamentado en que ésta se encontraba dirigida a un público que no poseía mucho entendimiento y, en ese sentido, no se veía en la necesidad de expresar la verdad de las cosas, al contrario de ello la tragedia se constituía en un arte de la representación de lo agradable, más no de lo útil. Como consecuencia surgió la dialéctica, a la cual se aferró, según Nietzsche, el pensamiento filosófico y en manos de la cual fue expulsada la música de la tragedia, con lo cual ésta última perece. Y, al mismo tiempo, el pensar se constituyó en la capacidad de conocer, ilusión metafísica que sería luego añadida como instinto a la ciencia.³³

De esta manera, todo se tornó de razón y despertó con ello el instinto de conocimiento; fue esta actitud teórica del hombre la cual lo llevó, como diría Nietzsche, a “penetrar en esas razones de las cosas y establecer una separación entre el conocimiento verdadero y la apariencia”,³⁴ en el lenguaje se veía acrecentado aquel intento por imitar a la música en su labor suprema y pudo ser esta la razón que lo llevara a volverse ya no únicamente sobre el lenguaje, sino propiamente sobre su origen. Así pues, ahora en el centro de la filosofía nietzscheana se encontraba una crítica al lenguaje que, a su vez, se constituiría en la mencionada crítica a la filosofía -la metafísica-.

³² *El Nacimiento de la Tragedia*, Op. cit., p 113.

³³ *Ibid.*, pp. 133 – 134.

³⁴ *Ibid.*, p 135.

1.3 El «giro» nietzscheano

En la antigüedad griega producto de la enseñanza impartida por Sócrates, el proyecto filosófico-platónico se constituyó sobre la base de la búsqueda de un fundamento ontológico que pudiera tenerse como conocimiento verdadero. Lo sensible que en el arte musical tenía un grado de importancia bastante elevado, no se tenía aquí como origen del conocimiento puesto que, como dirá Nietzsche refiriéndose a las formas que el hombre ha tenido para tomar el concepto de realidad: “Los sentidos engañan, la razón corrige los errores: en consecuencia, se concluye que la razón es el camino hacia lo permanente; las ideas que tienen menos de los sentidos deben estar más próximas al ‘mundo verdadero’”.³⁵ Así, la razón se configuraba desde la antigüedad como el medio a través del cual podíamos llegar a lo real, mediante el uso de la dialéctica como método que procedía a través del diálogo; en este sentido, el lenguaje adquiriría un carácter epistémico que procuraba el acceso a las realidades absolutas detrás de las apariencias cambiantes.

Sin embargo, en el *Crepúsculo de los Ídolos*,³⁶ el autor expone a partir de la decadencia en que para él se sumerge la Grecia antigua, cómo el filósofo, al igual que el moralista, creen salir de la mencionada decadencia al combatirla con la razón, negando con ello lo instintivo, lo inconsciente, convirtiendo la razón en el único camino a la salvación³⁷ sin embargo, esta consideración deja entrever la idiosincrasia del filósofo caracterizada por la actitud momificadora de las cosas

³⁵ NIETZSCHE, F., 9[60] [VP 585 otoño 1887].

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

³⁷ En “El problema de Sócrates”, el autor expresa en el párrafo 10 que la racionalidad se postula como la *salvación* que contrarresta la *décadense* [decadencia] en la que se encuentra Grecia y ni siquiera Sócrates tiene la opción de no ser racional, puesto que ella es su último recurso. Cfr., *Crepúsculo de los Ídolos*, Op. cit., pp. 42-43. En una visión más contemporánea, Hans Blumentberg llegará a expresar posteriormente, refiriéndose a Schopenhauer, que el principio de razón, al contrario de lograr su pretensión de conseguir la calma de los espíritus, logra ponerle fin a su reposo. Cfr., BLUMENBERG, H. La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora, Op. cit., p 53.

que en la cegada aceptación de la perspectiva de lo eterno, idolatra los conceptos;³⁸ tal idiosincrasia se refleja en lo que Nietzsche denominará, los “cuatro grandes errores”:

- 1.) Error de la confusión de la causa con la consecuencia.
- 2.) Error de una causalidad falsa.
- 3.) Error de las causas imaginarias.
- 4.) Error de la voluntad libre.

En primer lugar, el *Error de la confusión de la causa con la consecuencia* es característico de la religión y la moral y, como uno de los hábitos más arraigados de la humanidad ha sido considerado por Nietzsche como la corrupción de la razón. Allí donde se halle la causa será vista la consecuencia, como ocurre con algunos preceptos religiosos, según los cuales, verbigracia, el hombre ha de obrar de cierta manera y no de otra para la consecución de su felicidad sin embargo, según el autor, es la felicidad que en condición de causa permite generar ciertas virtudes sociales en el individuo y no lo contrario.

Para Nietzsche, el concepto de causa emerge de las consideraciones que a lo largo de la historia hemos expuesto acerca de nuestro mundo interno, a partir de la imposibilidad de expresar el mundo exterior. Así pues, primero la voluntad nos daba la seguridad de ser la causa misma, luego concebimos la conciencia como causa, lo cual suponía dar garantías de nuestra libertad para actuar y, finalmente, se encontraba el «yo» como último hecho interno constituido en causalidad. Sin embargo, se pone aquí en evidencia que el mundo interno no podía estar más lleno de fantasmas, de ficciones, a partir de las cuales se construyó un mundo de causas mediante la analogía humana que exteriorizaba sus tres «hechos internos»,

³⁸ Esta crítica referente al uso de los nombres como si gozaran de duración permanente se encuentra expuesta a partir de Heráclito, para quien el devenir sugiere el cambio constante. Cfr., NIETZSCHE, F. *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, Trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2003, pp. 58-59.

-la voluntad, la conciencia (ó el espíritu) y el yo-. De esta manera, el segundo error, el *Error de una causalidad falsa* supone que asumimos nuestro “ser” y lo exteriorizamos para ponerlo en las cosas, así los conceptos no son más que el resultado de una analogía y se constituyen en simples antropomorfismos, dirá Nietzsche: “Para las plantas el mundo es planta, para nosotros hombre”³⁹

Otro de los errores es el *Error de las causas imaginarias*, que sugiere la acción del instinto causal allí donde una representación dada carezca de una causa, de tal manera que la representación perdura lo suficiente en la memoria, hasta llegar a ser concebida como su propia causa. En este sentido, el autor realizará una aclaración psicológica⁴⁰ que apunta a que las causas imaginarias suponen la tranquilidad del individuo al eliminar todo sentimiento de lo extraño, exponiendo como causa algo conocido y susceptible de ser evocado por el recuerdo.

Finalmente, encontramos el *Error de la voluntad libre*, que consiste en que el aumento de nuestras fuerzas, al hallarnos subyugados a alguna otra fuerza, estará determinado por un sentimiento de responsabilidad, castigo y culpa. De esta manera la «voluntad libre»⁴¹ es otorgada a los hombres para que actúen conforme a su querer, elevando con ello la voluntad de dominio del sacerdote, quienes ocupando lugares en la cúspide de las organizaciones religiosas se adjudican el derecho de imponer castigos a los demás seres humanos, quienes bajo la condición de seres libres podrían ser juzgados.

Nietzsche identificaba, pues, como elemento importante de la decadencia de la Grecia antigua la concentración de sus fuerzas en el carácter epistémico del lenguaje, cuya génesis era puesta en los procesos reflexivos propios del

³⁹ Cfr., *El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento*. En *El Libro del Filósofo seguido de Retórica y Lenguaje*, Madrid, Ed. Taurus, 2000, §102, p 54.

⁴⁰ *Crepúsculo de los Ídolos*, Op. cit., p 66.

⁴¹ *Ibíd.*, p 68.

pensamiento, negando con ello lo inconsciente y lo instintivo, que es en principio lo propio del arte, esto llevó a Nietzsche a volverse sobre el origen del lenguaje, lo cual, a su vez, le permitió considerar un desplazamiento dentro de su construcción filosófica, a partir del cual se comprendió este como un producto de lo negado, esto es, el instinto, lo inconsciente, lo cual descartaba de antemano la posibilidad de que emergiera de una actividad consciente reflexiva. En la Introducción al curso de gramática latina, titulado “*Del Origen del Lenguaje*”,⁴² Nietzsche expresa:

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

Por tanto, no queda más remedio que considerar el lenguaje como producto del instinto, tal como sucede con las abejas, las hormigas, etc.⁴³

De esta manera, el autor deja ciertamente clara su posición acerca del origen instintivo del lenguaje y realza con ello el valor del inconsciente, aspecto que viene incorporado en su filosofía desde sus años de juventud. Sin embargo, es posible cuestionarse acerca del papel que cumple el acuerdo o tratado que mencionará posteriormente en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*,⁴⁴ aspecto que trataremos más adelante.

El modelo del inconsciente que propone es, pues, en principio el del arte, en este sentido, siempre que este modelo sostenga una estrecha relación con el lenguaje no puede este último captar cosas, sino meros impulsos o sensaciones; en la medida en que las cosas no pueden penetrar en la conciencia, el lenguaje no podrá aprehender esencias y, tan sólo se constituirá en una justificación estética del mundo. Así pues, la idea de un lenguaje con pretensiones epistemológicas, como pudiera entenderse a partir de la enseñanza socrática, empezaba a ser

⁴² NIETZSCHE, F., *Del Origen del Lenguaje* (Introducción al curso de gramática latina). En: *Libro del Filósofo*, Op. cit., pp. 177-181.

⁴³ *Ibíd.*, p 178.

⁴⁴ Cfr., *Introducción Teorética Sobre La Verdad y La Mentira en Sentido Extramoral*, *El Libro del Filósofo*, Op. Cit., p 87.

puesta en entredicho. Lo mismo sucedía con la visión tradicional del lenguaje, según la cual el hombre pone nombres a las cosas y con ese acto de nombrar capturaba en la palabra la esencia de lo nombrado, ya que perdía su fuerza en la medida en que se despertaba el poder del inconsciente, aquel instinto creador propio del hombre que daba cuenta de un accionar del lenguaje trazado entre imágenes. De esta manera, el lenguaje se presentaba, según el autor, tan sólo como un medio artístico a través del cual resultaba posible expresar únicamente las relaciones que sostenemos con las cosas.

La descripción del mundo quedaba entonces sujeta a la opinión humana y se producía aquí aquel desplazamiento mencionado anteriormente que, ya podemos decir, va del arte, propiamente de la música, a la retórica. Y ello constituye el giro en la filosofía nietzscheana: su interés por el arte, el símbolo y la música es desplazado por su interés por la retórica.

La ruptura con Wagner y Schopenhauer y su distanciamiento con la filología a causa de la publicación de su obra *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música*, contribuyó enormemente en este cambio de dirección; es necesario preguntarse acerca de las consecuencias que traería para su filosofía tomar este nuevo rumbo. Ahora el lenguaje se articula, para él, sobre la *doxa* y, con un talante muy schopenhaueriano -muy a pesar de la ruptura con éste- lo que el hombre ha de conocer del mundo lo encontrará primero en sí mismo pues, como él mismo afirmará, en la medida en que se asombra de sí y de su propia complejidad el mundo le es desvelado.⁴⁵

El lenguaje ya no podrá ser visto como una *episteme* o, como medio para su transmisión; en sus raíces más arraigadas, se encuentra ahora la retórica como

⁴⁵ Cfr., SCHOPENHAUER, A. El mundo como voluntad y representación, Op. cit., Libro I: El mundo como representación. Primera consideración: La representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y de la ciencia, §1, p. 85. Además, *El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento*, Op. cit. §80, p 46.

una fuerza,⁴⁶ de la persuasión, del convencimiento, que se constituye como una herramienta para el derrumbamiento de las pretensiones epistemológicas de la filosofía -la metafísica-. El lugar que pertenecía a la música es ahora ocupado por la retórica, la cual se encarga de hacer explícito lo que se encuentra oculto en el lenguaje.

Ahora, la formación del lenguaje, en una mirada crítica a su capacidad de representar la realidad, se percibe como un proceso metafórico, en donde las palabras son asimiladas como tropos⁴⁷ y aquel modelo del inconsciente encontrado en el arte se ve reflejado ahora en la retórica. Es aquí donde la tragedia emerge como arte del discurso y, en esa medida, la alianza entre música y lenguaje se desvanece por completo.

1.3.1 El modelo retórico

La definición de la retórica ha tenido muchos matices a lo largo de la historia; para Platón, por ejemplo, como aparece en el diálogo *Gorgias* en la voz de Sócrates, la retórica emerge como un simulacro de la política⁴⁸ que, en tanto es una parte de la adulación que se encuentra en estrecha conexión con las relaciones humanas y que parte, no de un conocimiento razonado sino de la conjetura, bajo la apariencia de lo agradable en cada caso, produce más bien el engaño⁴⁹ haciendo que la retórica quede al mismo nivel que la culinaria, la cual a través de los alimentos produce placer o, lo que es lo mismo, una sensación agradable al cuerpo,

⁴⁶ El término *δύναμις* [*dynamis*] es retomado por Nietzsche de Aristóteles, quien lo utiliza para referirse a la potencia frente al acto.

⁴⁷ Partiendo del carácter metafórico que envuelve a la propuesta no podemos centrarnos únicamente en la metáfora como si no hubiese otros tipos de tropos; en *La Descripción de la Retórica Antigua*, Nietzsche expone algunos de ellos, a saber, la metonimia, la sinécdoque, la antonomasia, la metalepsis, el epíteto, el pleonasmus, la elipsis y la enálage. Cfr., NIETZSCHE, F. Descripción de la Retórica Antigua, En: Ensayos Sobre Retórica, Madrid, Ed. Trotta, 2000, pp. 106-122.

⁴⁸ **PLATÓN**, *Gorgias*, Diálogos, Madrid, Gredos, 1993, 463 d

⁴⁹ *Ibíd.*, 464 d

haciéndose pasar por la medicina, cuando en realidad no es tal.⁵⁰ Ya en el *Fedro*, Platón se expresa más estricto con respecto al orador, ahora le exige cada vez más conceptos claros que debía conseguir a través de la ayuda de la dialéctica, garantizando, con ello, ser “poseedor de la verdad”,⁵¹ destacando el mito como un elemento retórico que a partir de la posesión de la verdad permitiera identificar lo verosímil; sin embargo, no sólo se le exigía obtener los conceptos, sino también saber introducirlos de manera apropiada y pertinente a lo largo del discurso.

Posteriormente se le adjudica al orador una capacidad para excitar las pasiones de su auditorio, presuponiendo entonces en él un conocimiento del alma humana y de las diversas formas en que el discurso puede causar su influencia. Así mismo, se le fueron adhiriendo como nueva característica al orador la capacidad de persuadir a las multitudes,⁵² lo que hizo que la retórica en la antigüedad se relacionara con una dimensión político-democrática, lo cual hacía residir la superioridad de la retórica en la capacidad de persuadir al hombre en cuanto conciudadano,⁵³ sin que fuera necesario que el orador fuera experto en un arte específico. Ello permitió a Platón sacar a la luz al filósofo, pues para él la retórica sólo podía tener valor en la medida en que estuviera en relación con una formación filosófica.

Por su parte, Aristóteles consideraba la retórica como una facultad o fuerza que se mantenía en relación con la dialéctica,⁵⁴ en la medida en que ambas versaban sobre las cosas que se encuentran en función de la opinión y, en ese sentido, tal relación tenía un carácter flexible desplazando la crítica platónica de la opinión en cuanto su valor cognoscitivo, en tanto se encuentra siempre ligada a la percepción sensible que es mutable por naturaleza y que no permite, entonces, adquirir un

⁵⁰ *Ibíd.*, 465 e

⁵¹ **PLATÓN**, *Fedro*, Diálogos. México, Porrúa, 1984, p 656.

⁵² Descripción de la Retórica Antigua, *Op. cit.*, p 84.

⁵³ Cfr. **PLATÓN**, *Gorgias* 452 d-e. Además, de **LOPEZ E., A.** Esencia y Objeto de la Retórica, Ed. España, Universidad de Salamanca, 2000, p 22.

⁵⁴ **ARISTÓTELES**, Retórica, Libro I, 1354a

conocimiento científico. La tarea propia de la retórica no consistirá para Aristóteles en persuadir, sino en reconocer los medios más adecuados para hacerlo en cada caso; así, como facultad o fuerza no se refiere la retórica al producto de sus procesos sino que, por el contrario, se refiere a la aplicación correcta de sus métodos, así lo expresa en su definición: “Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”.⁵⁵

En la medida en que la retórica fue adquiriendo cada vez más elementos y despojándose de otros para que fuera posible construir su definición, llegó a concebirse, con un sentido peyorativo, como un arte consciente basado en el uso constante de artificios en el discurso, cuando en realidad emerge como arte inconsciente, según Nietzsche, que viene a perfeccionar los artificios que ya se encuentran en el lenguaje. Es así como surge para el autor, la relación inherente entre retórica y lenguaje, en donde la primera, en tanto fuerza, enunciada por Aristóteles, se convierte en el fundamento del segundo.

En el texto *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* Nietzsche radicaliza su posición frente al lenguaje. Para el autor, cuando emerge el instinto de conocimiento y todo se reviste de razón y saber, el intelecto sólo actúa como un medio de conservación de la vida generando las ilusiones necesarias para darle sentido a la existencia y responder a las exigencias de la sociedad, disfrazando al convencionalismo de Verdad y aparentemente atrapando en las palabras las esencias de las cosas. Sin embargo, es reiterativo su afán de mostrar que el ojo humano -entendiéndolo aquí como metáfora del intelecto o entendimiento- se limita a las superficies para ver las formas de las cosas cuando las sensaciones no pueden siquiera transgredir el límite de lo que está más allá de los estímulos.⁵⁶

⁵⁵ *Ibíd.*, 1355 b

⁵⁶ Cfr., *Introducción Teorética Sobre La Verdad y La Mentira en Sentido Extramoral*. Op. cit., p 87. Además, *El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento*, Op. cit., §50 y §54.

Es el poder de persuasión, al que está referido la función de la retórica como ya lo había mencionado Aristóteles, el que permite que el lenguaje del discurso pueda, como en la poética, representar a través del sonido la sensación producto de la excitación nerviosa, ya que no son las cosas las que penetran en la conciencia, sino que por el contrario se trata de la manera en que nos encontramos en relación con ellas. De esta forma, el lenguaje sólo capta una señal de la cosa percibida y la convierte en imagen sonora para transmitirla, prevaleciendo la percepción del sujeto, es en ese sentido que el lenguaje es retórica, en tanto se encuentra en función de la opinión y no de un conocimiento científico.

De aquí en adelante, el lenguaje estará constituido por tropos, lo cual pondrá en tela de juicio la idea de las designaciones propias. Este lenguaje figurado, según Nietzsche, subordinará el concepto a designaciones impropias, con lo cual se llevará a cabo un proceso de metaforización pues, en la medida en que entre tales designaciones resalta la metáfora, el concepto será subordinado a ella. En ello consistirá el modelo retórico nietzscheano.

Con la metaforización del lenguaje, a partir de este nuevo modelo, la filosofía nietzscheana daba un gran paso dentro de su proyecto genealógico que se mostraba en contra de las pretensiones epistemológicas de la filosofía tradicional, lo mismo que de su crítica a la metafísica. La metáfora se constituía en la forma por excelencia para expresar la realidad transponiendo una excitación nerviosa en sonido articulado, de esta manera las palabras nunca podrían corresponderse a las entidades originarias. Así pues, el propósito de su trabajo estaría enmarcado ahora en la ardua labor de demostrar cómo los conceptos tienen su origen en un proceso metafórico y, además, cómo en ese mismo proceso de construcción los hombres olvidan que el origen del concepto se halla en la metáfora, o en los tropos en general, y únicamente por este olvido, aquella primera excitación nerviosa deviene en concepto.

Ahora bien, a partir de aquí el distanciamiento con la propuesta aristotélica estará enormemente marcado por la definición del término metáfora. Para el estagirita, la metáfora consiste como lo define en la Poética en “dar a un objeto un nombre que pertenece a algún otro; la transferencia puede ser del género a la especie, de la especie al género, o de una especie a otra, o puede ser un problema de analogía.”⁵⁷ En este sentido, el concepto aristotélico en tanto se trata de una translación de géneros a especies, presuponía una cierta organización, podríamos decir jerárquica, según la cual cada cosa siempre se encontraría subordinada a su nombre propio. A diferencia del estagirita, el filósofo alemán consideraba la metáfora como un elemento pre-lingüístico, con lo cual quedaba rota toda oposición entre la metáfora y el concepto,⁵⁸ permitiendo a su vez entender el lenguaje en su totalidad como producto de una transposición; es así como en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, el autor expresa:

El creador del lenguaje se limita a denominar las relaciones de las cosas para con los hombres y para expresarlas acude a las metáforas más audaces. Primero transponer una excitación nerviosa a una imagen: primera metáfora. Nueva transformación de la imagen en sonido articulado: segunda metáfora. Y en cada caso, salto completo de una esfera a otra totalmente nueva y distinta.⁵⁹

Se genera entonces un salto de una excitación nerviosa hacia un sonido articulado, lo cual permite que emerja el concepto y, bajo este salto, movimiento o transposición subyace el impulso creativo del hombre, ese poder instintivo que, como causante de la metaforización del lenguaje, permite concebirlo como una obra de arte y a su vez constituir una justificación estética del mundo. Pero ello se hace necesario, según Nietzsche, en la medida en que el hombre requiere primeramente hacer frente a la existencia generando seguridad ante el caos del

⁵⁷ **ARISTOTELES**, Poética, Cap. XXI, 1457b

⁵⁸ Esto permite suponer una paradoja en Nietzsche como lo advierte Santiago Guervós en la Introducción a la Descripción de la Retórica Antigua, a saber aquella que emerge cuando al considerar la metáfora como un elemento prelingüístico, se desvanece su oposición con el concepto, y se deja de lado el hecho de la necesidad del concepto para la definición de la metáfora.

⁵⁹ Cfr., *Introducción Teorética Sobre La Verdad y La Mentira en Sentido Extramoral*. Op. cit., p 89.

mundo y, segundo, cuando emerge el instinto de verdad y el instinto de conocimiento como respuesta a las exigencias de la sociedad y la cultura, en donde el hombre teme a la posibilidad de ser engañado. En este proceso el hombre olvida su capacidad creadora y así mismo su obra de arte que no es más que el lenguaje y su metaforización; de esta manera, coarta su instinto creador y pretende alcanzar el conocimiento cuando por su propia naturaleza no está destinado a él.

Entonces, como el niño en el juego, el hombre crea y destruye sin razón aparente y con el tiempo abraza el convencionalismo como última salida de la apremiante realidad que lo circunda. Pero la realidad nietzscheana es que el lenguaje se mueve de imagen en imagen y sólo por causa del olvido de la raíz metafórica del lenguaje es que resulta posible la convención que da origen a los conceptos.

CAPITULO 2

LA VERDAD: UNA ILUSION QUE TIENE SU ORIGEN EN DETERMINADAS VISIONES DEL MUNDO

“La mentira está permitida en los casos
en que es imposible conocer la verdad”

-Friedrich Nietzsche-

El modelo retórico, tomado ahora como punto de partida en la propuesta filosófica de Nietzsche, entra a desplazar el antiguo modelo representacional del lenguaje o, lo que es lo mismo, la tradicional teoría de la verdad como correspondencia, buscando que el lenguaje no sea más una herramienta para el disimulo.⁶⁰ De esta manera surge entre el sujeto y el objeto, una relación puramente estética que hará posible la supremacía de la retórica frente a la lógica, al subordinar, en el proceso de transposición, el concepto a la metáfora; aquí, aquel artista trágico que desaparece de la escena, por la mutilación de su arte en las manos de la dialéctica, resurge para crear un nuevo mundo, en donde el juego con las imágenes que se producen en la directa relación con las cosas, constituirá la base del lenguaje.

⁶⁰ Cfr., FERRO BAYONA, J. *El retorno a la metáfora*, Barranquilla, Ediciones Uninorte, 2004, p. 92. Además, en *La Introducción Teórica sobre la Verdad y la Mentira*, Op. cit., p 86.

Para Nietzsche, mientras el accionar del lenguaje esté constituido por un tránsito o movimiento entre imágenes, representaciones o copias de las cosas no podrá corresponderse esencialmente con la realidad, en tanto tales representaciones constituyen las propias representaciones humanas.⁶¹ De esta manera, el giro retórico supone, de antemano y al tiempo, una revaloración de la verdad y la idea de que las cosas no están en una relación causal que permita determinar hechos del mundo sino que, por el contrario, al otorgarle a la *doxa*, junto a la metáfora, una posición privilegiada, el mundo sólo puede concebirse a partir de las interpretaciones de cada individuo.

El hecho de que la propuesta de Nietzsche desemboque en un asunto de representaciones humanas o interpretaciones individuales,⁶² nos hará dedicar este segundo capítulo a esclarecer, primero, en qué medida el modelo retórico que subordina el concepto a la metáfora incide en la noción de verdad que ha sido relevante a lo largo de la historia para la construcción de la filosofía y la ciencia y, segundo, exponer la crítica que emerge frente a la lógica, la metafísica y la ciencia por causa de la reinterpretación de la noción de verdad.

2.1 La metáfora: el camino más breve

Nietzsche concibe el lenguaje y la retórica en una relación estrecha, en donde el lenguaje surge como resultado de la retórica, a su vez que esta última es el perfeccionamiento de los artificios que se encuentran ya dados en el lenguaje,⁶³ de esta manera la retórica nombrada como fuerza⁶⁴ con anterioridad por Aristóteles, se convierte en la base del lenguaje. Señala el autor, que el sujeto que

⁶¹ Cfr., El Mundo como Voluntad y Representación. Op cit., Libro Primero, §1.

⁶² Estas diferentes representaciones humanas reciben el nombre de perspectivismo, asunto que trataremos más puntualmente en el tercer capítulo.

⁶³ Descripción de la Retórica Antigua, Op. cit., 425, p 91

⁶⁴ Retórica, Op. cit., 1354a

va configurando dicho lenguaje no percibe más que sensaciones así, no captando la cosa misma sino exteriorizándola en forma de sonoridad, denomina las relaciones de las cosas haciendo uso de las metáforas más audaces en un claro proceso de transposición, que conlleva del salto de una esfera a otra totalmente diferente:

Primero transponer una excitación nerviosa a una imagen: primera metáfora. Nueva transformación de la imagen en sonido articulado: segunda metáfora. Y en cada caso, salto completo de una esfera a otra totalmente nueva y distinta.⁶⁵

Dado este proceso de transposición, todas las palabras son, desde su origen y por su significación tropos, es en este sentido que en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* se muestra que el avance del hombre en la historia ha sido influido falsamente por un instinto hacia la verdad, que se constituye con esta nueva visión del lenguaje en una completa ilusión, cuya condición de posibilidad está dada únicamente por la manera en que ha sido comprendida la configuración del lenguaje según lo cual, no sólo se ha de suponer una suerte de acuerdo o convención entre los hombres que les permitirá afrontar la constante lucha por la existencia sino, además, el contraste entre la verdad y la mentira como representación de la misma lucha: Este arte será para el autor simple disimulo⁶⁶ que da a la realidad la forma que le sea apropiada para poder lograr la tan anhelada conservación de la vida. Así, dada la nueva concepción del lenguaje, cabría preguntarse ¿qué puede entenderse por verdad?, al respecto Nietzsche expresa:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible,

⁶⁵ *La Introducción Teorética sobre la Verdad y la Mentira*, Op. cit., p 89.

⁶⁶ *Ibíd.*, p 86.

monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.⁶⁷

La verdad⁶⁸ es entonces para él, el uso de las metáforas más adecuadas y audaces, pareciendo ser que el mismo organismo humano tendiera hacia el contrario de ella⁶⁹ pues, la verdad, podrá decirse, será en última instancia una mentira que ha sido determinada verdad sólo por convención, las cuales son fijadas tan sólo para establecer un significado a las palabras. Con el pasaje citado se reafirma, además, la importancia del comportamiento humano y la consolidación del tratado o acuerdo entre los hombres como consecuencia de las necesidades que la sociedad le impone, estrechándose aquí lenguaje y vida humana;⁷⁰ el intento de salir de la caverna de Platón buscando el camino hacia el conocimiento⁷¹ no es, para Nietzsche, un sendero hacia las ideas de aquel mundo inteligible, es más bien un terreno tormentoso para el hombre teórico en tanto se trata en realidad de un camino hacia la sensibilidad y hacia la vida.

De esta manera, se marca el sentido del proyecto genealógico en relación a la verdad que Nietzsche propone. Ella -la verdad- debe sustraerse a su base instintiva y erradicar toda posibilidad de concebir el mundo como si éste estuviese dividido: uno sensible, captado por los sentidos y uno supra-sensible que viene a otorgar sentido; es pues, en últimas, un intento de resarcir en el lenguaje el acto majestuoso que fuera llevado a cabo por la música, a saber, la expresión máxima de lo instintivo, del inconsciente.

⁶⁷ *Ibíd.*, p 91.

⁶⁸ **NIETZSCHE**, F. Más allá del bien y del mal. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial, 2000, p. 19 Cfr., en el prologo de su texto expresa Nietzsche en relación a la verdad que esta: “no se ha dejado conquistar”, hace referencia aquí a la verdad entendida como absoluto.

⁶⁹ **NIETZSCHE**, F. La Gaya Ciencia, Op. cit., parágrafo 110, pp. 100 – 102.

⁷⁰ “No hay conducta humana que no sea una forma de hablar ni acto lingüístico que no tenga su explicación en el vivir.” Cfr. INNERARITY, D. La Seducción del Lenguaje: Nietzsche y la Metáfora, Revista interdisciplinar de filosofía, Vol. III, 1998, p 126.

⁷¹ **PLATÓN**, La República, Libro VII.

2.2 De las sombras y los objetos

La desmitificación, por parte de Nietzsche, de las pretensiones filosóficas sobre la verdad y el conocimiento supone que todo lenguaje humano es metafórico, en este sentido una descripción del mundo no es posible en términos de la cosa en sí, mas si lo es en términos de las relaciones que nosotros mantenemos con los objetos y, dicha relación, se manifiesta como puramente estética. De esta manera es posible concebir el conocimiento como simple instinto de apropiación y de conquista, que genera unas supuestas condiciones de posibilidad estables que vendrían a dar sentido a la existencia, a su vez que generan la actividad intelectual.

Así pues, cuando la propuesta filosófica de Nietzsche gira hacia el modelo de la retórica reafirma que el valor del lenguaje se encuentra en su estructura figurativa, trazando con ello el camino de su crítica; en tanto el origen del lenguaje se halla en la metáfora y el conocimiento sólo está dado allí donde halla lenguaje, todo conocimiento estará impregnado de metáfora, por lo cual se podrá poner en entredicho todo lenguaje filosófico o científico, en la medida en que estos están fundamentados en la creencia acerca de los conceptos. En este sentido, se hace posible la crítica a aquella sustantivación de las abstracciones hasta llegar a constituir las como estructura de la realidad, olvidando que aquello que hemos de considerar concepto tiene un origen sensible y, por su naturaleza, no mantiene ninguna relación con la esencia de las cosas.

En su propósito de rebatir la rigidez del lenguaje conceptual, Nietzsche muestra, cómo según él, la lógica al igual que la filosofía -la metafísica- y la ciencia está cimentada en una ficción. La misma génesis del lenguaje justifica su propósito de revaloración de los conceptos pues, al encontrarse subordinado el concepto a la metáfora, se muestra la soberanía de la retórica sobre la lógica, la cual queda reducida a un intento de captar lo real mediante el esquema del ser que

extrapolamos al mundo. Nos dedicaremos pues, en esta parte, a mostrar los elementos que sirven a Nietzsche para construir su crítica a la tradición, abordando primero la lógica, luego la metafísica y, finalmente, la ciencia.

2.2.1 La lógica

En *Sobre Verdad y Mentira*, a partir de la mencionada doble metaforización, la propuesta de Nietzsche se muestra con un carácter dicotómico que deja entrever los pares hombre intuitivo/hombre racional, verdad/mentira, moral/extramoral y, por último, lo correcto/el error; tal dicotomía puede suponer la necesidad de afirmar un extremo al tiempo que se niega su contrario, permitiendo que fuera posible preservar intactos los principios de la lógica; sin embargo, el salto de una esfera a otra totalmente distinta no está sujeto a ningún proceso lógico sino que, por el contrario, es totalmente arbitrario.

La lógica emerge por aquella inclinación humana de asimilar las cosas similares como iguales,⁷² estando su operatividad enmarcada en la mera abstracción que desconoce las singularidades de los objetos; es de esta forma que el proceso de transposición se extiende hasta la construcción de los conceptos, cuando lo que en realidad se lleva a cabo con la operatividad lógica es la equiparación de lo desigual,⁷³ alejando al concepto de aquello a lo cual debe su génesis. Es el uso constante de los términos y el grado de aceptación que obtuvieron de las masas lo que permitió la conformación de designaciones de uso obligatorio que con el paso del tiempo llegarían a tomarse *como si* fueran leyes del lenguaje, al tiempo que determinarían lo que debía ser verdadero y no verdadero; es decir, es el uso continuo de las palabras, dado por la convención establecida entre los hombres - que los conduce a mentir gregariamente-, lo que ha permitido que éstas se

⁷² La Gaya Ciencia, Op. cit., parágrafo 111, pp. 102 – 103.

⁷³ *Libro del filósofo*, “Disposiciones de las partes ulteriores” luego de *Introducción teórica sobre la verdad y la mentira*, Op. cit., p 102

conviertan en indicadores de las cosas hasta llegar a ser identificadas con las cosas mismas. Los conceptos, que se han de constituir como metáforas gastadas, no son sino el residuo metafórico que resulta de aquel proceso de transposición, caracterizado por el salto de una metáfora a otra totalmente distinta, que permite diluir la imagen de la primera excitación nerviosa en la palabra que devendrá en concepto. Sin embargo, como hemos mencionado anteriormente, el concepto sólo llega a ser tal por el olvido de su origen metafórico.⁷⁴

La imagen queda así disuelta en el concepto, degradándola en un acto simplificador que exalta la parte por encima del todo, al tiempo que socava la capacidad artística del hombre. El concepto se utiliza, entonces, como si gozara de una duración permanente cuando, al contrario de ello, el devenir sugiere el cambio constante y, la unidad, simplificación lógica de lo múltiple, debe mantenerse como pluralidad. Mientras que la retórica abre las puertas a la multiplicidad en el lenguaje, la lógica sólo ofrece formas fijas mediante formas gramaticales.

Así pues, en la medida en que una imagen es producida una y otra vez, y siempre se lleva a cabo el mismo proceso de transposición, llega a creerse en la existencia de una relación causal dada entre el sujeto y el objeto, que permite, además, la concepción de la verdad como correspondencia. Mas, si se prescindiera del sujeto se vendría abajo cualquier posibilidad de entender la verdad en el sentido de adecuación, desapareciendo con ello toda relación causal; sólo por causa del olvido del origen metafórico del lenguaje puede llegar a considerarse el hombre como un ser racional, cuando es en realidad un ser metafórico.

Se derroca aquí la relación causal entre el sujeto y el objeto, y emerge una relación puramente estética -no sólo entendida como relación entre sujeto y

⁷⁴ Cfr. con P. Ricoeur "La Metáfora Viva", Op. cit.

objeto, sino entre aquella primera excitación nerviosa y la imagen producida-, que derrumba los principios de la lógica:

[...] entre dos esferas absolutamente distintas como lo son el sujeto y el objeto no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, un comportamiento estético, quiero decir, una extrapolación alusiva, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño.⁷⁵

Criticar la relación causal y sobreponer a ella una relación estética implica que el mundo empírico no nos ofrece ya las esencias de las cosas, ni nada que nos permita acercarnos a ellas. Se denuncia la actividad de la lógica como pura ficción que pretende asegurar la supervivencia de la verdad como correspondencia, que a través de la omisión de lo individual produce los conceptos que ya no sirven a la experiencia singular e individualizada a la cual debe su origen, verbigracia, aquella que permite captar la dureza de la piedra,⁷⁶ sino que por el contrario haciendo que se conserve inmutable a través del tiempo, permite el olvido de las primeras metáforas y las toma por las cosas mismas.

2.2.2 La metafísica

En el caso de la metafísica, la salida de la caverna, en el mito platónico, permitió confirmar lo que ya en el poema parmenídeo⁷⁷ se expresaba como la necesidad de tener una base ontológica firme que permitiera dar sentido al mundo, constituyéndose en el fundamento de todo conocimiento. La metafísica se configuraba como una manera de superar la diferencia entre verdad y opinión, en otras palabras, servía de mediación entre la base ontológica trascendental y el consenso público. La victoria de Platón sobre los sofistas permitió acentuar

⁷⁵ *Introducción Teorética Sobre La Verdad y La Mentira*, Op. cit., p 95.

⁷⁶ *Ibíd.*, p 89.

⁷⁷ **PARMÉNIDES**. Poema del ser, Tomado de Werner Jaeger. *La teología de los filósofos griegos*. Barcelona, F.C. E., 1992, pp. 97-98.

aquella base ontológica que, como consecuencia, pondría en el camino de los hombres a la objetividad.

Es así como, desde la antigüedad, la metafísica se ha fundamentado en la creencia de las esencias de las cosas, siendo estas inmutables, eternas y absolutas, cuya implicación se revelaría como la posibilidad de que el lenguaje en su función descriptiva-comunicativa se conectase a la realidad en una dinámica de adecuación completa, en donde a cada palabra correspondiera siempre un objeto, generando con ello la idea de lo propio; es esto lo que se constituye como el primero de tres aspectos que señala la crítica de Nietzsche a la metafísica.

La metafísica le entrega al hombre la ilusión de aprehender la esencia de las cosas a través del lenguaje, sin sospechar que ello constituiría su talón de Aquiles, en tanto la formación arbitraria de conceptos que son requeridos aparentemente por el lenguaje, terminan por mostrarse como parte estructural de la realidad, olvidando que las categorías metafísicas son, como asevera Juan Luis Vermal, simplemente un intento de proyectar fuera del lenguaje sus propias formas gramaticales,⁷⁸ dándoles un carácter fijo e inmutable a lo largo del tiempo, de lo cual puede decirse entonces, que la metafísica estuvo siempre impregnada de lógica. Así pues, el olvido del origen metafórico del lenguaje lleva a la metafísica, a consolidar su creencia en la Verdad como consecuencia del instinto de conocimiento, estableciéndola como supuesta verdad inmutable y eterna.

El segundo aspecto que señala la crítica, -que se plantea casi como un elemento de transición entre el primer aspecto y el tercero-, se devela con la división de los dos mundos; tal división ya sea en el sentido platónico o en el sentido kantiano lleva dentro sí el germen de la decadencia.

⁷⁸ Cfr. Juan Luis Vermal. *La crítica a la metafísica de Nietzsche*, España, Anthropos, 1987, p 148.

Así pues, a través del mito de la caverna a Platón le es posible mostrar que detrás de las apariencias cambiantes emerge un trasfondo como fundamento de los juicios que constituyen el conocimiento verdadero -lo cual servirá a su vez como condición de posibilidad de la objetividad y la necesidad lógica del saber-, de esta manera para el Griego, el mundo quedaba dividido en un mundo de las sombras y un mundo real, división que en la historia de la filosofía sería conocida como mundo aparente-mundo verdadero o mundo sensible-mundo inteligible. En este contexto, la dialéctica se presentaba como el arte del diálogo que permitiría hacer presente, bajo conceptos claros, las realidades pensadas, pudiendo pasar de la simple opinión a la *episteme*, tránsito que permitió a los conceptos adquirir una posición privilegiada,⁷⁹ al tiempo que se fue desvaneciendo aún más su origen sensible. Sin embargo, para nuestro autor, el error de Platón radica en dos aspectos, el primero, la contemplación del mundo inteligible como fundamento o condición de posibilidad del mundo sensible y, en segundo lugar, el considerar posible que puedan ser conocidos los objetos que proyectan las sombras intentando ontificar en el exterior, lo que sólo se encuentra en la perspectiva humana.

Ahora bien, la crítica de Nietzsche no sólo está dirigida hacia Platón, éste sólo representa el principio del error, esta crítica se extendió hasta Kant, quien distinguía entre el fenómeno y el noumeno, siendo éste planteado como el fundamento último de todas las cosas. Frente a ello Nietzsche expresa que pese a que Kant reconoce la incognoscibilidad de la cosa en sí -esto es el noumeno- la mantiene como categoría fundante de la totalidad del sistema de las ciencias, para cimentar el camino a la objetividad, olvidando que las categorías con las que se supone conocemos -esto es, en términos tradicionales-, son en últimas categorías

⁷⁹ Al igual que la cosa en sí, o las ideas en sentido platónico, los conceptos adquieren, por consecuencia de la tradición y por transferencia de generación en generación de los grandes errores, las características de inmutabilidad y estabilidad, como puede verse en uno de los Fragmentos Póstumos, donde Nietzsche expresa: “‘Las palabras perduran’ ¡los hombres creen que también sucede así con los conceptos que las palabras designan!” Cfr., NIETZSCHE, F., Fragmentos Póstumos, traducción de Germán Meléndez, Bogotá, Norma, 1992, 1[98], p. 86.

subjetivas. En definitiva, dirá Nietzsche, ante el hecho de demostrar que todo es antropomorfismos, frente a Kant se puede objetar que, aún cuando sean admitidas sus tesis, todavía el mundo puede ser tal cual se nos aparece.⁸⁰

Entonces, para el autor, el hombre aspira a la verdad pero no aquella que es la cosa en sí, 'x' enigmática del mundo que se encuentra más allá de la expresión y de las construcciones descriptivas acerca de lo real, sino una verdad que no constituya por sí misma consecuencias desagradables para su vida.⁸¹ En *Verdad y mentira*, Nietzsche afirma: "La 'cosa en sí' (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje";⁸² entonces, siendo así lo que sucede realmente es que el hombre reconociendo la total inaprehensibilidad de aquel absoluto, cambia ilusiones por verdades. Así pues, desde la perspectiva nietzscheana resulta errado el planteamiento de la existencia de una posibilidad de aprehender aquellas verdades absolutas, como si existiese un camino al estilo parmenídeo, a través del cual sólo pueden dirigirlas las doncellas⁸³ o, en el caso platónico, la formación del filósofo con la salida de la caverna.

La división de los mundos lleva a concluir una dicotomía en la que emerge lo aparente en contraste con lo verdadero, en donde los sentidos y el cuerpo en su totalidad es degradado para entregarle a la razón, a las ideas, al mundo inteligible, a la cosa en sí, la supremacía frente a la intuición sensible, pero en los *Fragmentos Póstumos*⁸⁴ puede leerse una posición contraria: "Esencial, partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Él es el fenómeno más rico, el que permite un más claro examen. La fe en el cuerpo está mejor afianzada que la fe en el

⁸⁰ *El último filósofo. Libro del filósofo*, Op. cit., 84, p 47.

⁸¹ Al respecto Nietzsche expresa: "Mientras se busca la *verdad* en el mundo, se está bajo el dominio del instinto, pero el que quiere el *placer* y no la verdad, busca la fe en la verdad, es decir, los efectos placenteros de esta fe.", Cfr., En libro del filósofo, Op. cit., 184, p 107.

⁸² *Introducción Teorética Sobre La Verdad y La Mentira en Sentido Extramoral*, Op. cit., p 89.

⁸³ *Poema del Ser*, Op. cit., pp. 97-98.

⁸⁴ *Fragmentos Póstumos*, Op. cit.

espíritu”.⁸⁵ De esta manera, en tanto se tenía de trasfondo el saber entendido como percepción se revaloraba, en cierto sentido, la fórmula protagórica «el hombre es la medida de todas las cosas, en tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son» que quedaba en entredicho en la antigüedad, como se referencia en el *Teeteto*;⁸⁶ la crítica socrática en el diálogo muestra cómo los sentidos nos engañan,⁸⁷ razón por la cual no podía desde su óptica tenerse por verdadero o real el mundo aparente que nos llega a través de los sentidos. Así, Nietzsche reconsideraba la conclusión protagórica de que el mundo sólo podía comprenderse partiendo de un sujeto perceptor y las cosas no tenían un ser absoluto, inmutable y eterno en sí mismo, sino que dependían de aquel que percibía.

Todo lo que se ha tenido por verdad, dice Nietzsche, no es más que una invención del pensamiento, al contrario de la inmutabilidad que se plantea como característica fundamental del mundo, se describe éste como cargado de transformaciones, de devenir, en donde se encuentra un sujeto intentando darle un orden que le permita existir tranquilamente. Pero, en la base de las configuraciones humanas, como se ha mostrado en el capítulo anterior, subyace un modelo del inconsciente que no admite la degradación de los sentidos, en tanto la forma como se origina el lenguaje es a través, no de la captación de cosas, sino de impulsos o sensaciones.

2.2.3 La ciencia

La crítica que se esboza aquí frente a la ciencia no está distante de las críticas anteriormente expuestas en la medida en que, por un lado, los principios de la lógica circundan siempre el mundo de la ciencia y, por otro lado, para Nietzsche la

⁸⁵ *Ibíd.*, 40[15], p 85.

⁸⁶ **PLATÓN**, *Teeteto*, Diálogos, Madrid, Gredos, 1993, 152a

⁸⁷ *Ibíd.*, 165c

metafísica y la ciencia, al menos en principio, permanecieron en una estrecha relación,⁸⁸ en tanto ambas se inclinaron por un interés hacia la utilidad del conocimiento pero, según nuestro autor, lo que constituyó la distancia que separó a la metafísica [filosofía] del dominio científico fue la cuestión acerca de cuál conocimiento le otorga a la vida y a la experiencia mayor profundidad y significación.⁸⁹ Sin embargo, pese a esta distancia, es a partir de los presupuestos establecidos desde la metafísica y la lógica, que la ciencia construye un entramado lo suficientemente sólido sobre la base de los conceptos. Podría decirse que del filósofo tradicional al científico hay tan sólo un salto. En su obra *Humano, demasiado humano* Nietzsche expresa:

Los filósofos han acostumbrado a colocarse delante de la vida y de la experiencia –delante de lo que llaman el mundo de la experiencia– como delante de un cuadro desarrollado que representa inmutablemente, invariablemente, la misma escena; esta escena, piensan ellos, debe ser bien explicada para deducir de ella una conclusión sobre el ser que ha producido el cuadro; de este efecto van a la causa, partiendo de lo incondicionado, que se mira siempre como razón suficiente del mundo de la apariencia. Contra esta idea se debe, tomándola en su concepto metafísico exactamente por el de lo incondicional, y **consecuentemente también de lo incondicionado** (el mundo metafísico) y el mundo conocido de nosotros; si bien que en la apariencia no aparezca, **absolutamente la cosa en sí** y que toda conclusión de una a la otra deba rechazarse.⁹⁰

En el cuadro -de la vida y la experiencia- que conforma el mundo, la actividad filosófica tradicional está dirigida hacia el encuentro de lo místico, aquello que no se deja ver en la apariencia, es así como se choca con la búsqueda de las causas olvidando, según Nietzsche, que el mundo que está ante nosotros se ha ido construyendo paso a paso y que aún se encuentra en desarrollo, razón por la cual no puede considerársele estable. Es aquella una consecuencia de la creencia

⁸⁸ Nietzsche asevera que existe una perplejidad a la hora de decidir si la filosofía es un arte o una ciencia, sin embargo resalta que es claro que comparte con la ciencia la representación a través de los conceptos. Cfr. *El último filósofo. Libro del filósofo*, Op. cit., 53, p 32.

⁸⁹ **NIETZSCHE**, F. *Humano, demasiado humano*, Medellín, Ed. Bedout, 1979, aforismos 6 y 7.

⁹⁰ *Ibíd.*, aforismo 16.

ciega en la lógica que conlleva a su vez a separar y diferenciar la experiencia de la cosa en sí, en el intento de encontrar lo esencial; así mismo es como se conforma la ciencia, desde la óptica de Nietzsche, como un conglomerado de errores que se han transmitido de generación en generación, errores intelectuales que reúnen las características de la apariencia para convertirse en una representación del mundo:

[...] lo que llamamos actualmente el mundo, es el resultado de multitud de errores y fantasías, que han nacido poco a poco en la evolución del conjunto de los seres organizados, se han entrelazado en esa creencia y nos llegan ahora por herencia como tesoro acumulado en todo el pasado, como un tesoro, sí, pues el **valor** de nuestra humanidad se funda en eso.⁹¹

Como una implicación del giro retórico, la ciencia queda reducida a mera representación que emerge de un conglomerado de errores que, según Nietzsche, provienen de la antigüedad, es en esta medida que adquieren sentido en su propuesta preguntas, tales como: ¿en qué medida es posible la objetividad?, ¿es posible el conocimiento?, ¿es la ciencia exponente de la verdad? En relación con ello, en los *Fragmentos Póstumos*, Nietzsche se pregunta: “¿qué es lo único que puede ser el conocimiento?”⁹² y, a renglón seguido, nos responde: “‘interpretación’, no ‘explicación’”,⁹³ de esta manera un cambio en la visión del mundo expresada por la ciencia no significa la rectificación, ajuste y precisión de una explicación dada anteriormente sino más bien, en el sentido en que lo expresa Thomas Kuhn,⁹⁴ la asunción de un nuevo paradigma,⁹⁴ en términos de Nietzsche, la asunción de una nueva interpretación. Los hechos científicos son hechos sociales.

⁹¹ *Ibíd.*, aforismo 16

⁹² *Fragmentos Póstumos*, Op. cit., 2[86] p 9.

⁹³ *Ibíd.*, 2[86] p. 91

⁹⁴ Cfr., con Thomas Khun en *La estructura de las revoluciones científicas*: “Cuando en el transcurso del desarrollo de la ciencia natural, una persona o un grupo produce por primera vez una síntesis capaz de atraer a la mayoría de los profesionales de la siguiente generación, las escuelas más antiguas desaparecen gradualmente.” **KUHN**, T. *Estructura de las revoluciones científicas*, México, F. C. E., 2004, p 51. Al igual que con Nietzsche en *El último filósofo*, donde el autor expresa “En el momento mismo en que se quiere *conocer* la cosa en sí, *ella es precisamente este mundo*. El conocer sólo es posible como un reflejar y un medirse según una medida (sensación). *Sabemos* lo que es el mundo: el conocimiento absoluto e incondicionado es querer conocer sin conocimiento”, Cfr., *El último filósofo. Libro del filósofo*, Op. cit., 114, p 57.

La rigurosidad científica y su entramado de metodologías, conceptualizaciones e hipótesis oculta, en el transfondo de la ciencia y su pretensión de objetividad, las relaciones intersubjetivas que construyen los valores que servirán de criterios para la conformación de la totalidad de las ciencias, en este sentido el conocimiento objetivo deja de hacer referencia a una descripción del mundo independiente de las peculiaridades o rasgos del grupo que lo alcanza.

En el aforismo 476, del compilado conocido como *La Voluntad de Poder*, el autor expresa en contra del positivismo que se limita al fenómeno, que los hechos no pueden ser concebidos en sí mismos y más que hechos sólo existen interpretaciones de aquellos, en este sentido se pone entredicho, desde la propuesta de Nietzsche, la dicotomía que ha caracterizado al positivismo, a saber, la dicotomía hecho/valor.⁹⁵ Si bien la ciencia pretende lograr una mejor explicación del mundo, los hechos que la constituyen no pueden ser considerados como absolutos o inmutables; estos siempre serán dependientes de la comunidad o, en términos de Kuhn, del paradigma en el cual estén insertos.

Las explicaciones del mundo son pues un conjunto de juicios de valor que emergen como proyecciones de nuestras condiciones de conservación, de esta manera puede concluirse que los opuestos mundo verdadero/mundo aparente son para Nietzsche tan solo una forma de mostrar la oposición de las relaciones de valor indispensables para la construcción del mundo.⁹⁶ Los hechos, en tanto hechos brutos, no son el componente primordial de la realidad en la medida en que la cosa, tal cual es vista en el mundo real, es una construcción dependiente no sólo de su presentación sensorial, sino del contexto cultural en el cual se presentan; la lógica permite a la ciencia simplificar y ordenar el mundo, en otras palabras, permite hacer del mundo una explicación concreta donde la verdad

⁹⁵ Al respecto se sugiere la lectura del texto de Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004.

⁹⁶ **NIETZSCHE**, F. *Voluntad de Poder*, traducción de Aníbal Froufe, Madrid, EDAF Ediciones, 2006, 502, p 347

significa, realmente para Nietzsche, ser capaz de apropiarse de la multiplicidad de sensaciones,⁹⁷ así pues, lo importante es, en últimas, tener algo por verdadero aún cuando no lo sea.⁹⁸

En contraposición a la tradición, Nietzsche muestra que no hay mucha diferencia entre el tratamiento del lenguaje en el quehacer filosófico, como en el de la actividad científica, puesto que allí donde emerge la seguridad en las leyes de la naturaleza salta a la vista, bajo una consideración crítica, que de estas no conocemos nada que esté más allá que lo que nosotros ponemos en ellas⁹⁹. Todo conocimiento, según el autor, está impulsado por “una identificación en lo no idéntico”, de manera que el conocimiento empieza cuando nos apropiamos de imágenes extrañas mediante una transposición que va, como se ha dicho, de la impresión primaria a la metáfora que devendrá en concepto, por ello la tan anhelada salvación, que se viene mencionando desde el primer capítulo, estará pues en la creación y no en el conocimiento.¹⁰⁰

De esta manera, es la tradición representada desde Platón hasta Kant lo que le permite a Nietzsche expresar que “el conocimiento representa para la humanidad un hermoso medio hacia el ocaso”,¹⁰¹ razón por la cual en su propuesta puede verse una reinterpretación del término conocimiento que puede percibirse tras darse el giro retórico; es la posición privilegiada que adquiere la metáfora en este giro, lo que permite entender el conocimiento como una actividad de creación, que le concede al hombre la posibilidad de apropiarse del mundo a través de sus fuerzas artísticas, acentuando lo relativo del conocimiento, al tiempo que lo antropomórfico.¹⁰² En este sentido, podría decirse que, en la medida en que la

⁹⁷ *Ibíd.*, 511, p 354

⁹⁸ *Ibíd.*, 502, p 347

⁹⁹ Cfr., *Introducción Teorética Sobre La Verdad y La Mentira*, Op cit., p 96. Y, *El último filósofo. Libro del filósofo*, 150, p 70.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, *El último filósofo. Libro del filósofo*, Op. cit., 84, p 47.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 125, p 61.

¹⁰² *Ibíd.*, 41, p 25.

filosofía opera con el lenguaje que es retórica, todas las cuestiones epistemológicas a las que haga referencia bien pueden ser planteadas, y de manera más apropiada, como cuestiones retóricas. De ahí que, todas las relaciones entre palabras y objetos, así como también las relaciones impuestas entre nosotros y las cosas quedan reducidas a un simple artificio ilusorio.¹⁰³

Sólo en ese ‘apropiarse del mundo’ es posible que surja la objetividad, pero como mutiladora de las múltiples posibilidades que propone el devenir, haciendo que el mundo aparezca únicamente allí donde sus hechos son coextensivos a los fenómenos de la conciencia, como pudiera decirlo Nietzsche, antes la Voluntad, ahora, el ser; garantizando la permanencia de los cuatro grandes errores de la humanidad que fueron esbozados en nuestro primer capítulo. La objetividad constituye pues, para Nietzsche, el juego entre las fuerzas creadoras del hombre que hace emerger el instinto de dominio.

¹⁰³ En relación a la objetividad encontramos la siguiente cita: “Pero ¿qué ocurre con la idea de que la descripción correcta del mundo es la misma cosa que «la objetividad»? Esta idea descansa de un modo muy claro en la presuposición de que «objetividad» significa *correspondencia con los objetos*(...) Pero no son sólo las verdades normativas tales como «El asesino está mal» las que sirven de contraejemplos de esta idea: como argumento en otro lugar, la verdad matemática y la verdad lógica son igualmente ejemplos de «objetividad sin objetos», Cfr., PUTNAM, H. El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos, Op. cit., p 48.

CAPITULO 3

DEL DETERMINISMO A LA INTERPRETACION

*“Muchas cosas no verlas nunca;
muchas cosas no verlas sino equivocadamente;
muchas cosas verlas sólo al añadirlas”*

-Friedrich Nietzsche-

Nos hemos ocupado ya, en primera instancia, de lo que respecta a cuál es el camino que conduce a Nietzsche de la música a la retórica, cómo se construye la idea de relación puramente estética entre el sujeto y el objeto, y cómo ello produce una revaloración de la noción de verdad y de la noción de conocimiento. Como segundo término, hemos clarificado en qué medida el giro retórico y, la revaloración de verdad y conocimiento generó una crítica a la metafísica, la lógica y la ciencia. Será pues menester ocuparnos, en este capítulo, de las consecuencias que devienen de toda esta propuesta filosófica que tiene sus raíces, a la luz de nuestra investigación, en *El Nacimiento de la Tragedia en el Espíritu de la Música* y se extiende hasta sus *Fragmentos Póstumos*, a saber, el perspectivismo, la interpretación y el sentido que adquiere la vida.

Pues bien, el perspectivismo sostenido por Nietzsche, que generará luego el problema de la interpretación, se establece claramente en contraposición a las conexiones establecidas entre lenguaje y epistemología y, exalta el valor

de la vida como único motor de la existencia, tras el ocaso de los ídolos. Bajo las consideraciones de la metafísica y la filosofía tradicional se funda la *episteme* como lenguaje verdadero que establece nuestra relación con el mundo, en la misma medida en que establece verdades inmutables y eternas. Mas, con el giro nietzscheano hacia la retórica emerge la capacidad creadora del hombre que había sido coartada por la tradición, -platónica o kantiana-, colocando en una posición privilegiada la concepción doxásica del mundo, de manera que es sólo a través de su opinión que el hombre llega a expresar un conocimiento del mundo, en otras palabras, no hay nada afuera más allá de lo que él exterioriza.

3.1 La ciencia, la historia y el sentido de la vida

Como última estocada de esta investigación acerca de la propuesta filosófica de Nietzsche, en cuanto a lo que se refiere a retórica e interpretación, se plantea la escisión entre vida y conocimiento presente en la Alemania moderna, como producto del auge de la ciencia natural, cuya metodología es tomada como referencia y modo de configuración a partir del cual se planteó el problema de la historia, que luego se denominaría el problema de la historicidad.¹⁰⁴ De esta manera, el intento de trasladar el método científico al ámbito de las ciencias del espíritu, la pretensión de concebir la historia como ciencia pura y el culto a los ‘hechos’ como consecuencia del auge del estudio positivista de la historia, hizo resonar la crítica de Nietzsche esbozada en su segunda consideración intempestiva, titulada: “*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*”; en esta se plantea cómo a partir de la preocupación por la verificabilidad de los datos decae la valoración de toda

¹⁰⁴ Se recomienda la lectura de “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” en *Verdad y Método II*, de Hans George Gadamer, Salamanca, ediciones Sígueme, 1994.

experiencia vital, soportando así una de las tesis centrales de dicha *Intempestiva*, a saber que todo “exceso de historia daña lo viviente”.¹⁰⁵

La historia debía ser impulsada desde los fines de la vida, por lo cual pensada como ciencia pura -dirá Nietzsche- “sería para la humanidad una especie de conclusión de la vida”,¹⁰⁶ de tal manera que un fenómeno histórico que fuera reducido a ser un fenómeno cognoscitivo era en últimas algo muerto. De esta manera, el olvido se presenta nuevamente en la obra de Nietzsche como elemento fundamental, cobrando sentido la necesidad simultánea de lo a-histórico y lo histórico. Pues bien, lo a-histórico constituye para Nietzsche lo realmente humano, como una atmósfera cambiante que permite el desarrollo y crecimiento de lo sano, lo justo, lo vivo; esto será, pues, el olvido, sin embargo en contraposición a ello se devela la necesidad de lo histórico como incapacidad de olvidar el pasado, dado que un sujeto que olvida la totalidad de su experiencia corre la suerte de perderse en la corriente del devenir, en un tortuoso mundo de constante cambio para nuestros sentidos, efecto que podría homologarse al percibido en el relato «Funes el memorioso» de Borges.¹⁰⁷ Siendo así, la única manera en que el hombre logra sobrellevar el devenir y no convertir el pasado en sepulturero del presente es considerando críticamente el pasado, siendo capaz de asimilarlo y transformarlo, reemplazando lo perdido y regenerando las formas destruidas.¹⁰⁸ Así pues, con las transiciones en la historia de la metafísica que permitieron la creación del concepto como abstracción y simplificación de las cualidades de las cosas, centrando la actividad de conocer en esencialismos, se daba cuenta de la necesidad humana de cerrarse a un único horizonte, como límite de lo claro y lo no visiblemente iluminado, de tal

¹⁰⁵ **NIETZSCHE**, F. Segunda Consideración Intempestiva: “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, Trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca nueva, 1999, p 52.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p 51.

¹⁰⁷ **BORGES**, Jorge Luis. *Funes el memorioso*. En: Ficciones, Madrid, Alianza, 1997.

¹⁰⁸ Segunda Consideración Intempestiva, *Op cit.*, p 43.

manera que fuera posible distinguir entre aquello que era necesario olvidar y lo que debía recordarse.

Se fundaría con ello la objetividad histórica, con la cual el hombre moderno empezaría a sentirse y denominarse poderoso. El momento presente le serviría para cuestionar y medir las opiniones y acciones del pasado; sin embargo, tanto el historiador como el filósofo mantuvo, según Nietzsche, la creencia de poder representar fielmente la esencia empírica de las cosas, a partir de la mera contemplación de un acontecimiento,¹⁰⁹ cuando lo que en realidad sucedía era que el hombre, no sólo tejía su red sobre el pasado sino que, además, expresaba su impulso artístico, muy distinto este del impulso hacia la verdad. Se construyó una bóveda conceptual que aseguraba un ser vacío, pero no la vida, de manera que la máxima certeza cartesiana sólo aseguraba que en la sensación originaria se era cogito, pensamiento, mas no que se era un «ser viviente». De esta manera, la historia se convirtió en perjuicio en la medida en que, asumida sin reservas de generación en generación fue debilitando la vida, frente a ello se erigió, según Nietzsche, como única contrapartida lo a-histórico y lo suprahistórico, esto es, el arte, el poder olvidar y la capacidad de ubicarse en un único horizonte, así como también el poder de desviar la mirada de lo que simplemente deviene y fijarla en aquello que da el carácter de eterno y de idéntico. Un juego de olvido y de recuerdo.

3.2 El sujeto que interpreta

En el contexto que dibuja la tradición y cuya solución fundamental ha sido la creencia en la razón -lo que para Nietzsche será la “filosofía de los conceptos

¹⁰⁹ Ibid., pp. 84-95.

grises”¹¹⁰- ésta emerge como revelación de lo en sí y a partir de ella se construyen los opuestos contraponiendo realidad y apariencia. En los Fragmentos Póstumos, el autor muestra que en su caso la pretensión no ha sido la de contraponer apariencia y realidad, sino que por el contrario lo que se busca, a partir de la transvaloración de los valores, es considerar como única realidad de las cosas, aquello que ha gustado en denominarse siempre como apariencia, al respecto afirma: “No opongo, pues, ‘apariencia’ a ‘realidad’, sino que inversamente tomo la apariencia como realidad, la cual se resiste a su conversión en un ‘mundo de la verdad’ imaginario”,¹¹¹ con lo cual nuestro autor abre una vez más la posibilidad de mostrar la incompatibilidad de la realidad con los principios lógicos que la fundamentan, generando a su vez su completa inaccesibilidad pues, el mundo de la verdad, tal como lo ha entendido la tradición, sólo es posible a partir de la construcción de un mundo imaginario en donde se olvida, como él mismo diría, la importancia de las sombras proyectadas en la pared.

El mundo en su totalidad fue comprendido, pues, a partir de una interpretación mecanicista que estaba fundamentada no sólo en un prejuicio extraído de la moral,¹¹² sino además en un prejuicio de los sentidos y un prejuicio psicológico;¹¹³ tal interpretación del mundo, reductible a meras

¹¹⁰ Fragmentos Póstumos, 5[22], p. 93.

¹¹¹ *Ibid.*, 40[53], p 141-142.

¹¹² El prejuicio extraído de la moral consiste en la consideración del mundo a partir de lo bueno y de lo malo. Así, en los Fragmentos Póstumos, por ejemplo, Nietzsche muestra cómo se intenta comprender el mundo a partir de las características que se supone tiene un hombre digno de confianza, entre las que destacamos en este trabajo se encuentran el orden y la previsibilidad. Cfr., Fragmentos Póstumos, 40[9], p 84. Lo mismo sucede en *Aurora*, en donde muestra la importancia que adquirió dicha dicotomía en la propuesta de Sócrates, Platón e, incluso, Schopenhauer, lo cual se percibe cuando estos consideran que «al conocimiento atinado debe seguir la acción atinada». Cfr., NIETZSCHE, F. *Aurora*, Barcelona, Alba editorial, 1999, 116, pp. 115 - 117. Además, véase en la *Voluntad de poder*, *Op. cit.*, 576, pp. 396 - 398.

¹¹³ Para Nietzsche el prejuicio de los sentidos está basado, principalmente, en el concepto de movimiento como producto de la percepción visual y su posterior introducción como elemento de comprensión del mundo que permite pensar en la acción, el efecto y, además en el sujeto y el objeto por separado. Por su parte, el prejuicio psicológico está

relaciones de causa y efecto sugieren, según Nietzsche, la idea de un sujeto que obra o actúa que en definitiva puede traducirse en la necesaria separación entre el alma y su actividad, generando con ello una vez más una suerte de dualismo,¹¹⁴ ahora referenciado en el propio sujeto:

Separa la «acción» del «agente», el acontecimiento de alguien que sea el autor del acontecimiento, el proceso de algo que no es proceso, sino algo duradero, sustancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es la tentativa de comprender lo que sucede como una especie de desviación y de cambio de posición del «ser» de lo que perdura; esta vieja mitología estableció la creencia en «causas» y «efectos», cuando la tal creencia había encontrado una fórmula en las funciones lingüísticogramaticales.¹¹⁵

El mundo se percibe, entonces, duradero, fijo e inmutable, suponiendo la sucesión permanente de ciertos fenómenos desde la óptica de un “sujeto” que actúa conforme a una necesidad o ley, sin embargo constituye esto para el autor la caída en el error,¹¹⁶ a saber: por un lado, la creencia ciega en un sujeto que obra hasta convertirlo en ente, olvidando su fantasmagórica existencia¹¹⁷ y, por otro lado, la falsa creencia en que el mundo está configurado de una única manera y determinado por esencias o entidades trascendentales.

Sin embargo, para Nietzsche, la concepción de los opuestos no tiene necesariamente que ser reducida a entidades trascendentales o esencias, ya que al volverse sobre la formación de los conceptos queda al descubierto

fundamentado en las causas imaginarias, en este caso en la invención e introducción del sujeto o del «yo» y la subsecuente derivación de este del concepto de unidad, a partir del cual es posible pensar el concepto de «cosa». Cfr., *Voluntad de poder*, Op. cit., 627 - 628, pp. 424 - 426 y, también *Crepúsculo de los Ídolos*, Op. cit., pp. 65 - 66.

¹¹⁴ Fragmentos Póstumos, Op. cit., 1[38], 1[39], p. 86.

¹¹⁵ *Voluntad de poder*, Op. cit., 623, pp. 422 - 423.

¹¹⁶ En la interpretación realizada por Juan Luis Vermal en su texto “La crítica a la metafísica en Nietzsche” esta caída en el error se describe como el paso de una crítica al dualismo a una crítica de la identidad. Cfr., Op. cit., p.65

¹¹⁷ *Voluntad de poder*, Op. cit., 624, p. 423

que estos pertenecen a una “esfera práctica”¹¹⁸ y, por ende, están al servicio de la utilidad. De esta manera el autor plantea, contraponiéndose a la tradición, la inexistencia de lo en sí¹¹⁹ y amplía el horizonte de aquel mundo determinado a una infinidad de interpretaciones,¹²⁰ en cuyo planteamiento la idea misma de sujeto emerge como simplificación de aquella fuerza, que inventa, que pone en el mundo, esto es, la Voluntad de poder:

No hay «espíritu», ni razón, ni pensamiento, ni conciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad, las citadas, no son sino ficciones inútiles. No se trata de sujeto y objeto, sino de una cierta especie animal que no prospera sino bajo el imperio de una justeza relativa de sus percepciones y, ante todo, con la regularidad de estas (de manera que les es posible capitalizar sus experiencias...)¹²¹

El hombre es pues, para Nietzsche, una especie animal que sólo bajo el imperio de sus percepciones y, sobretodo la regularidad con que estas se le presentan, halla el sendero hacia su evolución, crecimiento ó desarrollo, en otras palabras, es un ser de sensaciones que parte de la interpretación para atesorar sus experiencias, incluso su experiencia como sujeto. Pero, en este sentido, cabría preguntarse si, para Nietzsche, ¿es el yo -en el sentido cartesiano del término- una ilusión perspectivista? En la medida en que para nuestro autor, los hechos no pueden ser concebidos en sí mismos y que más que hechos sólo existen interpretaciones de aquellos,¹²² puede decirse que al hablar del sujeto o de lo subjetivo se tiene ya en ello una interpretación, por lo cual el sujeto pasa también a formar parte del mencionado mundo imaginario necesario para dar sentido a la existencia, siendo así porque, aquello que nos es desconocido lo nombramos y llegamos a ponerlo como horizonte de nuestro pensamiento, sin que por ello sean en realidad verdades absolutas.

¹¹⁸ Fragmentos Póstumos, Op. cit., 8[2], p. 96.

¹¹⁹ *Ibid.*, 1[115], p. 87.

¹²⁰ *Ibid.*, 1[128], p. 87.

¹²¹ Voluntad de poder, Op. cit., 475, p 336.

¹²² *Ibid.*, 476, p 337.

La claridad y distinción¹²³ cartesiana de la idea del 'yo' es puesta ahora en entredicho, ya que al ser determinado a partir del pensamiento, enunciando la afirmación de máxima certeza «yo pienso, luego existo»,¹²⁴ por un lado, se admite a priori la creencia en la sustancia¹²⁵ y, por otro, al pensar se transpone un actor que lo ejecuta, suponiendo con ello una conciencia inmediata que, según se expresó en el primer capítulo cuando se hacía referencia a los cuatro grandes errores, servirá tan solo para comprender las demás reacciones causales dadas en el mundo exterior. Sin embargo, “por muy normal y necesaria que sea esta ficción, no es posible olvidar -dice Nietzsche- su carácter fantástico –y continúa diciendo- puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa”.¹²⁶

La metaforización del lenguaje deja entrever que el modelo de lo inconsciente permanece dentro del proyecto del giro retórico, en el cual las pulsiones cumplen un papel de suma importancia para Nietzsche. En este sentido, siempre que las pulsiones estén ubicadas, por decirlo así, en un primer plano cualquier interpretación estará sujeta al juego de las mismas o, lo que es lo mismo, al juego de las fuerzas que son estimuladas en una situación determinada, siendo así que la Voluntad de poder, como simplificación de pulsiones, sea la que le otorga sentido al mundo¹²⁷ y todas nuestras valoraciones dependerán del grado de placer o displacer¹²⁸ y, a partir de ellas, se determina qué cosas aceptamos y de qué manera lo

¹²³ **DESCARTES**, R. Discurso del Método, Trad. Risieri Frondizi, Poesrto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990, pp. 37, 43, 67, 77

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 65

¹²⁵ *Ibíd.*, Cfr., pp. 67. Respecto a esta consideración Nietzsche en la Voluntad de Poder, Op. cit., 492, p 344, expresa: “En mi criterio, las «verdades», «a priori», más firmemente creídas son creencias provisionales; la ley de causalidad, por ejemplo, hábitos muy bien ejercitados de la creencia, de tal arraigo que el hecho de no creerlos terminaría con la especie. Pero ¿son por esto verdades? ¡Valiente razonamiento! ¡Como si la verdad se demostrase por la sustancia del hombre!”

¹²⁶ Voluntad de Poder, Op cit., 478, p 337-338.

¹²⁷ Fragmentos Póstumos, Op cit., 2[77], p88.

¹²⁸ *Ibíd.*, Op cit., 25[250], p 126

hacemos.¹²⁹ Así pues, para Nietzsche el desarrollo humano o crecimiento supone que éste está en un constante camino donde las interpretaciones pueden ser superadas y cambiadas o revaloradas asumiendo nuevas interpretaciones del mundo, lo cual a su vez permitirá la confianza o la creencia en nuevos horizontes, ampliando así la visión del mismo. En la medida en que el mundo no es un hecho estable e inmutable requiere de la observación constante que hace viable la multiplicidad de interpretaciones.¹³⁰

Con la metáfora de los sentidos que sólo perciben una cierta parte del mundo, el autor muestra cómo estos horizontes se constituyen como límites del pensar y el vivir, pues, es a partir de ellos que “*medimos*” el mundo que habitamos, constituyéndose estos –los sentidos- en la base de nuestros juicios y conocimientos.¹³¹ De los otros sólo percibimos las sensaciones que ellos han provocado en nosotros y estas mismas se las adjudicamos, lo cual nos hace pasar del yo propio al del ‘otro’ y volver nuevamente al primero¹³² por tanto, incluso, la idea del ‘yo’ se verá afectada ya que no podrá ser comprendido como ‘ente’ y tampoco será posible, en el sentido cartesiano, plantear la posibilidad de un acceso privilegiado, debido a que si todo lo que está dado en el mundo es percibido e interpretado a partir del juego de las pulsiones, el ‘yo’ sólo se comprende en la relación con los otros, de tal manera que queda disuelta toda posibilidad de solipsismo.

¹²⁹ *Ibíd.*, 26[414], p 128

¹³⁰ *Voluntad de poder*, *Op cit.*, 608, p 415.

¹³¹ *Aurora*, *Op cit.*, 117, pp. 117 – 118.

¹³² Nietzsche plantea esto de manera más clara aludiendo la metáfora del espejo: “Las dos direcciones. – Si intentamos contemplar el espejo en sí, no descubrimos por fin, nada más que los objetos sobre él. Si pretendemos tocarlos, volvemos de nuevo a nada más que el espejo.-Esta es la historia más corriente del conocimiento”, con lo cual se muestra no sólo el intento fallido del conocimiento del otro, sino además la historia general del conocimiento que ha sido esbozada en las tres etapas de la metafísica, la lógica y la ciencia en el segundo capítulo de este trabajo. *Cfr.*, *Aurora*, *Op. cit.*, 243, p 218.

3.3 Una visión pluridimensional

El giro retórico, que ha sido objeto de investigación a lo largo de este trabajo, deja entrever el valor que adquiere la metáfora dentro de la propuesta de Nietzsche como elemento, no de ornato dentro del discurso, sino más bien como constitutivo del lenguaje que a su vez se declara como herramienta para la crítica a toda la tradición enmarcada desde Platón hasta Kant, así como también se convierte en la forma de creación que devela la visión perspectiva del mundo y que se transformará luego en Voluntad de poder. En este proceso el autor revalora no sólo la concepción del conocimiento, sino además el cuerpo como hilo conductor que concentra todas las experiencias de la vida con las que el mundo adquiere sentido.

La tradición caracterizada por la búsqueda de una mirada unidimensional del mundo entra, pues, en conflicto con la propuesta de Nietzsche y sus ulteriores consecuencias derivadas del giro hacia la retórica. Con la confianza plena en un mundo en constante devenir, la metáfora que desacredita la función descriptiva del lenguaje y la concepción del conocimiento dentro de un “sistema” únicamente de relaciones de fuerzas, donde se desdibujan las múltiples dicotomías, es puesta en escena una visión pluridimensional a raíz del perspectivismo que emerge cuando se pone de manifiesto que el lenguaje está cargado de opiniones que responden a nuestras valoraciones del mundo y, en efecto, no constituye como tal un medio para la transmisión de algún conocimiento, al menos, en el sentido tradicional del término.

El instinto creador que se expresa primariamente en la metáfora y que devendrá en Voluntad de poder en la obra tardía de Nietzsche permite que, a partir de la transposición de sensaciones primarias a conceptos, el hombre construya el lenguaje como herramienta de dominio, sin lo cual no habría

para el autor una representación del mundo. Ahora bien, si hemos confiado en una explicación mecánica del universo ha sido para poder “resolver” los problemas que la vida nos plantea, sin embargo el mundo es, en absoluto, interpretación.¹³³ Al comprender, que el sujeto es tan solo una ficción desaparecen con ello: 1.) la creencia en la causalidad, que ha sido introducida en el caótico mundo de las sensaciones; 2.) la creencia en los objetos, que requieren de la presencia de un agente para tener lugar en el mundo: 3.) la creencia de la cosa en sí, que es equivalente a la concepción de sujeto en sí; 4.) la idea de la apariencia; 5.) la idea de sustancia y todas sus variaciones, las cuales presuponen eternidad e invariabilidad (espíritu, alma).¹³⁴ En este sentido, la pregunta por el “¿qué es?”, deja de ser una pregunta por la esencia, ahora cuando el conocimiento se trata de “ponerse en relación con algo”¹³⁵ esta pregunta tan sólo sugiere la atribución de un sentido de lo que cierta parte del mundo significa para mí.

Asumir que la existencia de las cosas es independiente de la interpretación será, para Nietzsche, desconocer el carácter primordial que tiene esta, como proceso que se presenta como un devenir, desplegando el sin fin de horizontes que constituyen la visión de mundo. El autor clarifica que tal existencia dependiente de la interpretación, está sujeta al conjunto de cualidades que implica el concepto «cosa», las cuales representan nuestro límite infranqueable como verdades perspectivas que refieren a nosotros mismos. Al respecto dice Nietzsche: “Es evidente que todo ser distinto a nosotros siente otras cualidades y, por consiguiente, vive en un mundo diferente al nuestro”.¹³⁶ De esta manera, lo que le concede un carácter relativo o, de apariencia, al mundo percibido es la perspectiva, sin embargo,

¹³³ “La necesidad no es un hecho, sino una interpretación” Cfr., Voluntad de poder, Op cit., 545, p 374

¹³⁴ Voluntad de poder, Op cit., 545, pp. 374 - 377.

¹³⁵ Ibid., 548, p 378.

¹³⁶ Ibid., 557, p 383

vale recalcar que Nietzsche sostiene, como se ha visto a lo largo de este trabajo, que lo que se ha denominado como «mundo-verdad» está constituido de cosas imaginarias que, en el proceso de transvaloración de los valores, permite que tal «mundo-verdad» deje entrever que la apariencia es una parte del mundo, donde esta última se muestra como simplificación de nuestros instintos prácticos, con lo que el «mundo-apariencia» adquiere sentido y se hace útil para nosotros.¹³⁷ Siendo así, la existencia de las cosas responderá siempre a una interpretación y, será sólo a partir de la experiencia vital que pueda el sujeto construir las diversas valoraciones. La interpretación sugiere por tanto, la comprensión de las experiencias vitales fijadas a través del lenguaje.

3.4 La conservación de la vida.

El intelecto, como se muestra en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, sirve al hombre para la conservación de la vida, ahora la cuestión es en qué medida el concepto, como representación del intelecto, logra promover y conservar la vida y la especie.¹³⁸ En los Fragmentos Póstumos, donde se plantea esta cuestión, el autor resalta la importancia que tiene para el hombre - y, en este caso el hombre intelectual- el sostener y conservar aquellas asunciones que luego de volver sobre la génesis del lenguaje se han reconocido como falsas, en tanto son ficciones, puesto que para él, muy a pesar de ello, son estas asunciones las que resultan más imprescindibles a los hombres, ya que negar tales ficciones como la lógica, la medida de la realidad a partir del mundo de lo incondicional, la existencia de lo igual, se

¹³⁷ Para el caso de los filósofos Nietzsche expresa: “Cuando se es filósofo, como siempre ha ocurrido con los filósofos, no se tienen ojos para lo que ha sido ni para lo que será: solo se ve lo que es. Pero como lo que es no existe, al filósofo no le queda más que lo imaginario: no le queda más que su mundo”. Cfr., *Voluntad de poder*, Op. cit., 562, p387.

¹³⁸ Fragmentos Póstumos, Op cit., 35 [37], p 80.

traduce en la negación misma de la vida de dicho hombre intelectual, puesto que ella sólo es posible para él a partir del falseamiento de lo múltiple que es el conocimiento,¹³⁹ el cual adquiere para Nietzsche un nuevo sentido. En su propuesta, el conocimiento trabaja como instrumento del poder¹⁴⁰ al servicio del intelecto, al servicio de la conservación de la vida; en este sentido, en la medida en que la Voluntad de poder aumente, mayor será el “querer-conocer”¹⁴¹ de la especie, en otras palabras, la Voluntad de poder¹⁴² emerge como acto de la especie cuya pretensión es la de aprehender la realidad, tanto como sea posible, para dominarla y ponerla a su servicio.

Sólo por la mediación del juicio el sujeto creará percibir las cosas idénticas y trabajará bajo tal suposición, mas esto no será más que una creencia que, puede decirse, ha llegado a convertirse en condición de vida,¹⁴³ haciendo que el mundo que tenemos ante nosotros, como dice Nietzsche que puede objetarle en última instancia a Kant, sea tan solo producto de nuestras propias valoraciones.¹⁴⁴ Es de esta manera que, para Nietzsche, el juicio o la acción de juzgar se constituye en la creencia más antigua de tener por verdadero o, tener por falso; la creencia, por tanto, es el único camino hacia el conocer. Toda valoración será la expresión de condiciones de conservación y crecimiento, de tal manera que la confianza que ha habido a lo largo de la historia en la lógica sólo demuestra su utilidad para la vida, mas

¹³⁹ *Ibíd.*, 34 [252]. Con esta afirmación se dejan entrever en la propuesta nietzscheana, dos significados de la vida, a saber: primero, la vida como conservación y subsistencia de la especie; segundo, la vida como instinto vital que constituye el mundo no substancial, donde emergen todos los demás instintos. Tales significados, llegado a cierto punto de la propuesta, parecen mostrarse en conflicto, en tanto la permanencia del uno parece sugerir la coartación del otro.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 12 [122], p. 113.

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² La Voluntad de poder no se entenderá únicamente en la obra tardía de Nietzsche como fuerza dominante, sino como el pathos que da origen al devenir mismo. Cfr., Fragmentos Póstumos, *Op cit.*, p. 184.

¹⁴³ *Ibíd.*, 40 [15], p. 85. El origen de las valoraciones se encuentra en las condiciones de vida o condiciones de existencia, esto es, en aquellas creencias más fuertemente arraigadas; así pues, si dichas condiciones son alteradas así mismo sucederá con nuestras valoraciones.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 25 [434], p. 125.

no su verdad.¹⁴⁵ Lo importante para Nietzsche resulta ser que, pese a esta confianza ciega, todavía quede una brecha que haga posible la duda que permite juzgar todos los valores esenciales. Así pues, para el autor, el problema de la filosofía radica precisamente en que en vez de considerar la lógica y las categorías de la razón como medios para el falseamiento, o medio para crear las ficciones, las ha considerado como criterios de la verdad o como criterios de valor.¹⁴⁶

Siendo así, aquella distinción de un mundo verdadero y otro aparente que se encuentra en la filosofía de Platón y de Kant se puede reducir desde la perspectiva nietzscheana a simples relaciones de valor. El único camino que ha conducido a creer que el mundo verdadero no es un mundo de cambio y devenir, es el hecho de querer reconocer como necesidad humana el ser firmes con nuestras creencias para poder avanzar, de ahí que Nietzsche afirme: “*La creencia de lo ente se revela [como] una simple consecuencia: el verdadero primer móvil es la falta de fe en lo que deviene, la desconfianza frente a lo que deviene, el menosprecio de todo devenir.*”¹⁴⁷ Para el autor, es claro que quien cree en lo ente y en el mundo verdadero como mundo que no es de cambio y devenir es una especie de hombre cansado de la vida, que le es más fácil tener por verdadero un mundo dado al cual tiene que acceder por ciertos medios, en vez de poner en juego sus fuerzas creadoras y “crear un mundo como debe ser”.¹⁴⁸ De esta manera, la vida se muestra, de acuerdo a la tradición, fundamentada en lo constante y, “entre más poderosa la vida -dice Nietzsche- tanto más ancho será el mundo conjeturable, el mundo que, por así decirlo, ha sido *hecho ente*”;¹⁴⁹ la forma de contrarrestar esta visión tradicional es anteponer ante todo la vida misma,

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 9 [38], p 97.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, 14 [153], p 117 – 118, 34 [247] p 132.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, 9 [60], p 99.

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 9 [91], p 105.

pero ello se convierte en una espada de doble filo¹⁵⁰ pues, es justamente esto -la creencia en el mundo de lo ente como mundo verdadero- lo que para el autor constituye un atentado contra la vida.

En esta medida, la vida adquiere un sentido en la propuesta nietzscheana a partir del giro retórico, el cual está basado en la transvaloración de los valores¹⁵¹ o, lo que es lo mismo, en el cuestionamiento por los valores esenciales; en suma, cuando se da al fin el ocaso de los ídolos la vida misma se convierte en el motor de la existencia.

¹⁵⁰ En su texto *Nietzsche y el retorno de la metáfora*, Jesús Ferro Bayona expresa: "El error de un mundo imaginario absoluto y eterno no puede destruirse sino con la vida: la vida, sin embargo, consiste en errar, cuando la existencia tiene conformado un sentido estético, el errar no es ya hundirse en el escepticismo, sino que es «amor al conocimiento» que favorece la ilusión «por amor a la vida», en este sentido la vida se convierte en la forma de contrarrestar toda la tradición aún cuando signifique al mismo tiempo una pretensión de conocimiento que pueda resultar coartadora de la vida. Cfr., BAYONA, J. *Nietzsche y el retorno de la metáfora*, Op. cit., p 42.

¹⁵¹ Cfr., NIETZSCHE, F. *Genealogía de la Moral*, Medellín, Editorial Bedout, 1971.

CONCLUSIÓN

El punto de quiebre marcado, sobretodo, por *El Nacimiento de la Tragedia* y, con el que cual se genera el paso de la filología a la filosofía en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, constituye uno de los hechos fundamentales que dieran dirección al desarrollo de sus ideas; este tránsito, caracterizado por la reafirmación de un mundo clásico-trágico, en el que la vida conforme se presenta se vive y se acepta, representa no sólo un cambio de actitud frente a la vida y la cultura de su tiempo, como resultado no solo de la crítica realizada a la antigüedad sino, además, la consideración de nuevos interrogantes que intentará resolver en su obra posterior. Entre dichos interrogantes se encuentra la preocupación por el lenguaje como herramienta para disolver, inicialmente, la problemática de la metafísica, lo cual terminará por reivindicar el papel de la retórica, hecho con el que la filosofía de Nietzsche marca el mencionado giro retórico que ha sido objeto de nuestra investigación y a partir del cual se fue trazando el camino que nos llevaría al problema de la interpretación.

La denuncia realizada por Nietzsche, según la cual el hombre –propiamente, el intelectual- se ve condenado a estar atrapado en la redes del lenguaje,¹⁵² sirvió de punto de partida en el recorrido por su pensamiento –el cual se caracteriza por su modo intempestivo-, según dicha denuncia, el hombre

¹⁵² Cfr., *El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento*, Op cit., § 118, p 58.

crea el lenguaje y anida los conceptos a las cosas, construyendo un entramado que a partir de la correspondencia de los unos con los otros va configurando el mundo¹⁵³ que habitamos, como resultado de la necesidad generada en el siglo XIX que, dejando a un lado la mimesis, pretende la apropiación y dominación de la naturaleza, a través del cálculo, la exactitud y la objetividad. Así, tanto la filosofía tradicional, desde Platón hasta Kant, como la historia –cuya pretensión era asirse al método de las ciencias naturales- se convirtieron en un perjuicio contra la vida, debido a que a partir de la construcción de una bóveda conceptual aseguraban un ser vacío, pero no la vida, así pues con la crítica a la tradición, Nietzsche pretendía dar a entender la necesidad de devolverle a la vida su valor, en tanto la única razón por la que actuaba el intelecto era la conservación de la vida y la especie.

Siendo así, y luego de las implicaciones generadas a partir de *El Nacimiento de la Tragedia*, la atención de Nietzsche queda centrada en el carácter epistémico, del que se aduce ser una propiedad o característica propia del lenguaje, y en el intento por develar el verdadero origen del lenguaje, descubre su naturaleza tropológica y de ahí deduce su relación con la retórica. De esta manera, la construcción filosófica nietzscheana a partir de 1872 referencia un giro hacia la retórica, por el cual la música como lenguaje de la naturaleza pierde su fuerza, en la medida en que el símbolo, que permitía explicar el lenguaje y establecía su relación con la música, pierde totalmente su importancia tras la muerte de Dionisio. De esta forma, la música pasa a ser mero complemento del lenguaje, del cual Nietzsche reafirma su estructura figurativa, marcando el camino de su propósito de desvanecer, ante la vista del hombre intelectual, toda rigidez del lenguaje conceptual.

¹⁵³ Al respecto se sugiere la lectura del texto de Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

De esta manera, afirma Nietzsche: “*El lenguaje es retórica*”,¹⁵⁴ el hombre olvida que la génesis del lenguaje está basada en la figuración y, es esencialmente retórico, por lo cual en el origen del lenguaje se encuentran los tropos, entre los que se resalta la metáfora. Así pues, el instinto creador permite que el hombre construya el lenguaje a partir de la transposición de sensaciones primarias a conceptos, pasando por una doble metáfora: impulso nervioso – sensación y de ésta última al sonido, de tal manera que pareciera establecerse la sensación como origen primario de una fenomenología.¹⁵⁵

Ahora bien, sin dicha transposición no habría, para el autor, una representación del mundo, en este sentido, el mundo sólo es representación del sujeto, fundándose con ello el perspectivismo nietzscheano. La crítica expuesta por Nietzsche se dirige entonces, en primera instancia, a mostrar el equívoco que subyace en el transfondo de la filosofía –metafísica-, la ciencia y la lógica, mostrando cómo operan éstas con el lenguaje y la manera en que han constituido, a partir de ello, la seguridad de sus presupuestos, cuando en realidad no son más que un artificio ilusorio.

El perspectivismo, que emerge en la propuesta filosófica nietzscheana, deja ver claramente que existe una relación estrecha entre el lenguaje, la retórica y la metáfora, relación necesaria para la construcción de lo que se habrá de denominar «verdad»; esta, surge en la medida en que el hombre responde a las exigencias de la cultura pues, inmersos en la sociedad en donde emana

¹⁵⁴ Descripción de la Retórica Antigua, Op. cit., p 92.

¹⁵⁵ Cfr., Introducción: El Poder y La Palabra: Nietzsche y la Retórica Escritos sobre retórica, Op. cit., p 46. Al respecto, encontramos en Nietzsche la siguiente afirmación: “El pensamiento nos proporciona el concepto de una forma absolutamente nueva de la *realidad*: está constituido de sensación y de memoria.” (La cursiva es del autor). Cfr., *El Último Filósofo. El Filósofo. Consideraciones sobre el Conflicto del Arte y del Conocimiento*, Op cit., §95, p 51.

el instinto de conocimiento como única posibilidad de salvación ante el caos del mundo, se ve en la necesidad de llegar a ciertos acuerdos, como condición de posibilidad de las relaciones humanas. En este acuerdo se funda el conocimiento y en el este halla su fuerza, sin embargo, Nietzsche enfatiza, que esto sólo es posible mediante el olvido del origen metafórico del lenguaje y el socavamiento de las fuerzas creadoras del hombre:

Este instinto que impulsa a la formación de metáforas, este instinto fundamental del hombre, del que en ningún momento se puede prescindir, porque en tal caso se habría prescindido del mismo hombre, en realidad no ha sido sometido ni prácticamente dominado por habersele construido un mundo nuevo regular y rígido como una fortaleza con sus productos volatilizados, los conceptos.¹⁵⁶

Así, sólo los conceptos le proveen al hombre, según Nietzsche, la conciencia acerca del mundo que habita y la seguridad necesaria para vivir en el, sin embargo, al socavar el instinto creador y olvidar la metáfora, prescinde de sí mismo, pues como se ha visto no se trata aquí de un hombre racional, sino de un hombre cuyas raíces vitales son básicamente metafóricas, en la medida en que –en términos de conocimiento-, no puede aprehender la esencia de las cosas, como quizá se creyera en la antigüedad.

Pero, es necesario resaltar aquí, que en la medida en que el lenguaje sea metafórico se requerirá la conceptualización de la metáfora y, en este sentido, Nietzsche cae en una paradoja, según la cual, la oposición que intenta establecer entre metáfora y concepto sólo es posible al interior de un lenguaje conceptual. En esta medida, no parece ser posible desvanecer del todo la rigurosidad de dicho lenguaje, la necesidad del concepto presupone su permanencia. Y, aún cuando el autor afirma que el concepto es residuo de una metáfora, ello sólo nos haría recaer en lo que sería una regresión *ad infinitum*, en la que de la metáfora al concepto y del concepto a la metáfora

¹⁵⁶ *Introducción Teorética Sobre La Verdad y La Mentira en Sentido Extramoral*. Op. cit., p 98.

no daríamos cuenta del límite entre ambos, de lo que realmente distancia lo uno de lo otro,¹⁵⁷ habría que preguntarse si ello no resultaría planteando la necesidad de escapar del lenguaje mismo para poder resolver la problemática concepto-metáfora, que resulta al intentar desvanecer toda suerte de rigurosidad en el mismo.

Por otra parte, en el camino de la música hasta la retórica se percibe, a la luz de esta investigación, la necesidad de encontrar al hombre con el mundo. Se establece la metáfora como primera medida que sirva de puente entre el sujeto y el exterior y, al reconocer la estrecha relación entre el lenguaje y la vida humana se establece el proyecto genealógico de Nietzsche respecto al lenguaje, a saber, resarcir el valor del inconsciente como sustrato del lenguaje, de tal manera que la filosofía de Nietzsche, aún cuando traslada su preocupación de la música al lenguaje, conserva como parte fundamental del desarrollo de su pensamiento lo instintivo, lo inconsciente; quizá, sea ello una forma de reivindicar el cuerpo, como punto de partida o como hilo conductor para la interpretación de todo acontecer, luego de haber sido desterrado tanto por la concepción platónica, como por la posterior cristiandad.

La interpretación de la que habla Nietzsche nos devuelve al principio de la investigación. El lenguaje que es metafórico nos presenta una interpretación del mundo a partir de la transposición y, en la medida en que el hombre no percibe los hechos o eventos sino sólo un impulso no le es posible establecer una cualidad objetiva del mismo. Ahora bien, la interpretación sugiere, en Nietzsche, varios interrogantes, a saber: primero, en la medida en que la oposición concepto-metáfora, de la cual parte Nietzsche, representa una paradoja, ¿no se establecería así mismo una paradoja respecto a la interpretación?; segundo, ¿cómo es comprendido el sujeto?; y tercero, ¿cuál es el papel de la objetividad?

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 61-68. Además, véase al respecto con Paul Ricoeur en *La Metáfora Viva*, Op. cit.

Pues bien, indudablemente la paradoja se extiende hasta la interpretación, ella se ve envuelta en el mismo círculo *ad infinitum*. Para poder lograr la interpretación de un acontecimiento debemos tener una acumulación de algún tipo de conocimiento, esto es, un esquema del que partimos para poder concebir la interpretación sin embargo, a entender del autor, al establecer que el conocimiento es sólo la relación que sostenemos con las cosas, todo conocimiento es tan sólo una interpretación. Cuando antes pasábamos de la metáfora al concepto y del concepto a la metáfora, aquí pasamos de una interpretación a otra. Sin embargo, una posible defensa de Nietzsche bien podría ser, que el paso de una interpretación a otra no genera realmente una regresión *ad infinitum* sino que, por el contrario, es esto mismo lo que permite ampliar nuestro horizonte, enriqueciéndolo al sumarle nuevas experiencias.

Ahora, en la medida en que, primero, la metáfora se encuentra en relación con la experiencia y, a su vez lo está la interpretación, segundo, se requiere un sujeto que actúe, cree e intérprete y, tercero, todo es susceptible de ser interpretado, resulta inevitable preguntarse ¿en qué plano queda el sujeto que interpreta? La crítica de Nietzsche que está encaminada en gran medida a construir el columbarium de la metafísica, no pierde de vista al sujeto; lo que fuera el alma, el espíritu o, incluso, la voluntad no fueron sino las formas trascendentales a partir de las cuales se intentó dar las características de inmutabilidad, duración y fijeza al mundo, sin embargo, éstas como formas del ser –de aquel sujeto que actúa- hacen parte de una creencia en la causalidad que sólo evidencia las ilusiones como representación del supremo bienestar del hombre. El sujeto acaba siendo una simplificación más de la Voluntad de Poder –esa fuerza que inventa y pone en el mundo-, y transforma la tradicional relación cognoscitiva sujeto-objeto en una relación puramente estética.

De ahí, no resta sino un paso hacia lo que la objetividad respecta. La propuesta filosófica de Nietzsche parece plantearse como mero subjetivismo que prescinde de cualquier tipo de objetividad. El autor manifiesta en varios de sus escritos y aforismos que la objetividad sólo demuestra el instinto de poder, la necesidad de dominar; el hombre crea el lenguaje para apropiarse del mundo que habita –ya no quiere más imitar la naturaleza, ahora busca apropiarse de ella-, en este proceso es fundamental el olvido ya que, a partir de él se desvanecen las múltiples perspectivas y el hombre logra centrarse en un único horizonte, ahora sensibilidad y memoria se entretajan, para crear una concepción del mundo y hacer frente al devenir. Así pues, sólo es posible hablar de objetividad, según Nietzsche, cuando los hechos del mundo son coextensivos a los hechos de la conciencia, volviendo a reafirmar la necesidad de la mentira y de la ilusión.

Cuando la propuesta filosófica de Nietzsche parece desembocar en una suerte de subjetivismo cabría preguntarse ¿hasta qué punto podríamos hablar de hermenéutica?

Al desvanecer la relación cognoscitiva sujeto-objeto lo que se logra es reafirmar que no hay lugar para el conocimiento entendido como apropiación de los hechos que conforman una realidad objetiva –como lo pretenden las ciencias naturales- pues, estos no son el componente primordial de la realidad, en tanto la cosa tal cual es vista en el mundo es una construcción dependiente, no sólo de su presentación sensorial sino, además, del contexto cultural y de las vivencias pasadas.¹⁵⁸ El mundo es, pues, un conglomerado de juicios de valor que emergen como proyecciones de nuestras condiciones de conservación, siendo así que los opuestos: mundo verdadero-mundo aparente son, para Nietzsche, una forma de mostrar la

¹⁵⁸ Cfr., SEARLE, John. *La Construcción de la Realidad Social*, Barcelona, Paidós, 1997.

oposición de las relaciones de valor indispensable para la construcción del mundo.

En este sentido, y sabiendo que la hermenéutica es interpretación, puede decirse que, pese al desconocimiento del que ha sido víctima Nietzsche por parte de la hermenéutica contemporánea, gran parte de los planteamientos del autor, desde que se generan las implicaciones del giro retórico, muestran un talante hermenéutico, a partir de los que se plantea como salida al problema de la subjetividad, que el sujeto, al ser simplificación de la Voluntad de Poder o, lo que es lo mismo interpretación de los instintos a partir de las experiencias vitales, es ya una interpretación. Al centrar la atención en el inconsciente y en los instintos no se reafirma la subjetividad sino, que simplemente se reduce el sujeto a una suerte de inestabilidad en donde emerge la lucha entre lo instintos y el azar que caracteriza al devenir, siendo así, la interpretación sólo es posible por acumulación de las experiencias vitales, a través de las cuales se determinan las cualidades que implica el concepto «cosa» como nuestros límites infranqueables o, verdades perspectivas que refieren a nosotros mismos.

BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Mariflor. *Sumisión o Reconocimiento: Nietzsche y Gadamer*. No hay hechos, sólo interpretaciones. I. De Nietzsche a Gadamer, Compilador Carlos B. Gutiérrez, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004, pp., 67 – 91.

ARISTOTELES. Retórica, Trad. Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 1998.
_____, Poética. Cap. XXI. Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2004.

BLUMEMBERG, Hans. La inquietud que atraviesa el río. *Lo quizá perdido*. Un ensayo sobre la metáfora, trad. Jorge Vigil y Manuel García Serrano, Barcelona, Ed. Península, 1992, pp., 38 – 78.
_____, *El mito y el concepto de realidad*, trad. Carlota Rubies, Barcelona, Ed. Herder, 2004.

BORGES, Jorge Luis. Funes el memorioso en ficciones, Madrid, Alianza, 1997.

DESCARTES, R. Discurso del Método, Trad. Risieri Frondizi, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990.

FERRO, Jesús. Nietzsche y el retorno de la metáfora, Barranquilla, Ediciones Uninorte, 2004

FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Ed. Pretextos, 1992.

GAMA, Luis Eduardo. *Muchas Perspectivas o un único Horizonte. El Problema de la Interpretación en Nietzsche y Gadamer*. No hay hechos, sólo interpretaciones. I. De Nietzsche a Gadamer, Compilador Carlos B. Gutiérrez, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004, pp. 3 – 65.

GAMPER, Daniel. Metafísica e insolubilidad Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Enrahonar N°30, 1999, pp.119 – 127.

GUTIERREZ, Carlos. No hay hechos, sólo interpretaciones. La Universidad de la Interpretación. No hay hechos, sólo interpretaciones. I. De Nietzsche a Gadamer, Compilador Carlos B. Gutiérrez, Bogotá, Universidad de los Andes, 2004, pp., 95 – 121.

IJSSELING, Samuel. Rhetoric and Philosophy in Conflict. An Historical Survey. *Nietzsche and Philosophy*. Traslated from Dutch by Paul Dunphy, Netherlands, Ed. Martinus Nijhoff, 1976, pp., 103 – 114.

INNERARITY, Daniel. La Seducción del Lenguaje: Nietzsche y la Metáfora, Revista interdisciplinar de filosofía, Vol. III, 1998

JUARROZ, Roberto. *Poesía y Realidad*, España, Ed. Pre-Texto, 2000.

KUHN, T. La Estructura de las revoluciones científicas, México, F. C. E., 2004.

LESERRE, Daniel. *Nietzsche: La verdad entre la dominación y la vida*. En El problema de la verdad: Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre. Compilador Augusto Pérez Lindo, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1998, pp., 129 – 141.

LOPEZ EIRE, Antonio. Esencia y Objeto de la Retórica, España, Ed. Universidad Salamanca, 2000.

LYNCH, Enrique. *La inmediatez*. Perspectivas Nietzscheanas, N° 5-6, Año VII, octubre de 1998.

MERLO, Alberto. *Realismo y Verdad en Aristóteles*. El problema de la verdad: Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre. Compilador Augusto Pérez Lindo, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1998, pp., 67 – 81.

NIETZSCHE, Friedrich. Aurora, Barcelona, Alba editorial, 1999.

_____, *El Caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*, trad. José Luis Arántegui, Madrid, Ed. Siruela, 2002.

_____, *El Libro del Filósofo seguido de Retórica y Lenguaje*, Madrid, Ed. Taurus, 2000.

_____, *El Nacimiento de la Tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

_____, Escritos Sobre Retórica. Introducción: El Poder y La Palabra: Nietzsche y la Retórica: Luis Enrique Santiago Guervós, Madrid, Ed. Trotta, 2000.

_____, *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

_____, *Homero y la filología clásica*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.

- _____, *La Visión Dionisiaca del Mundo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- _____, *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2003.
- _____, *Gaya ciencia*, Madrid, Ed. Sarpe, 1984.
- _____, *Humano, demasiado humano*, Medellín, Ed. Bedout, 1979.
- _____, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial, 2000.
- _____, *Segunda Consideración Intempestiva: "Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida"*, Trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.
- _____, *Sobre la Música y la Palabra*, fragmento inédito del año 1871.
- _____, *Fragmentos Póstumos*, Fragmentos póstumos, traducción de Germán Meléndez, Bogotá, Norma, 1992.
- _____, *La Voluntad de Poder*, Trad. Aníbal Froufe, Ed. EDAF, Madrid, 2006.

PARMENIDES. Poema del ser, Tomado de Werner Jaeger. La teología de los filósofos griegos. Barcelona, F.C. E., 1992.

PEREZ LINDO, Augusto. *El problema de la verdad*. El problema de la verdad: Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre. Compilador Augusto Pérez Lindo, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1998, pp., 9 – 55.

PLATON. *Fedro*, Diálogos, México, Porrúa, 1984.

_____, *Gorgias*, Diálogos, Madrid, Gredos, 1993.

_____, *Teeteto*, Diálogos, Madrid, Gredos, 1993.

_____, *La República*, Libro VII, Buenos Aires, Ed. Losada, 2005.

- OESTERREICH**, Petrel. *Metafísica y Retórica*, en Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1998, pp. 519-541.
- PRUNES**, Alberto. *Realidad, Ideas y Verdad en Platón*. El problema de la verdad: Estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Nagarjuna, Kant, Nietzsche y Sartre. Compilador Augusto Pérez Lindo, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1998, pp. 57 – 65.
- PUTNAM**, Hilary. El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 2004.
- RICOEUR**, Paul. La metáfora viva, trad. Agustín Neira, Ed. Trotta, Madrid, Ediciones Cristianidad, 2001.
- SCHOPENHAUER**, Arthur. El mundo como voluntad y representación, trad. Roberto Rodríguez Aramayo, Barcelona, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- SIMMEL**, George. Schopenhauer y Nietzsche. *La metafísica de la voluntad. La metafísica del arte*. Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros, 2005, pp., 51 – 69; 93 – 122.
- TRUJILLO**, Julián. Retórica, Metáfora y Filosofía. Revista Criterio Jurídico, N°3, Santiago de Cali, ISSN 1657 – 3978, 2003, pp. 209 – 223.
- VERMAL**, Juan Luis. *La crítica a la metafísica de Nietzsche*, España, Anthropos, 1987.
- WAGNER**, Richard. *Beethoven*, Archivo Richard Wagner. Escritos y Confesiones, trad. Abel Alamillo, Archivo Wagner.

- _____, *La sinfonía heroica de Beethoven*. Escritos y Confesiones, trad. Ramón Ibero, Barcelona, Archivo Wagner, 1975.
- _____, *Carta abierta a Friedrich Nietzsche*, Bayreuth, 23 de junio de 1872, en Nietzsche y la Polémica sobre "El Nacimiento de la Tragedia" Edición de Luis de Santiago Guervós ISBN: 84-8160-007-5. Editorial Librería Ágora. Málaga, 1994, p. 99-107, Archivo Wagner.
- _____, *La ópera alemana* (1834). Escritos y confesiones, trad. de Ramón Ibero, Barcelona, Archivo Wagner, 1975.
- _____, *Sobre la determinación de la ópera* (1871). Escritos y confesiones, trad. de Ramón Ibero. Barcelona, Archivo Wagner, 1975.