



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Retórica y deconstrucción en la filosofía de Nietzsche

T E S I S

Que para obtener el Título de:

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Ernesto David Enríquez García

Asesora: Dra. Érika Rebeca Lindig Cisneros

2015

Ciudad Universitaria, D. F.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

RETÓRICA Y DECONSTRUCCIÓN EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

Introducción	4
Capítulo 1. Sobre la teoría retórica de Nietzsche.	26
1.1 <i>Doxa</i> y <i>episteme</i>	26
1.2 La imagen sonora	30
Capítulo 2. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Una amenaza de destrucción se convierte en figura.	34
2.1 Una vía retórica en Nietzsche	34
2.2 Estrategia deconstructiva de Paul de Man.....	35
2.3 El tropo en la filosofía de Nietzsche.....	37
2.4 Crítica nietzscheana a la metafísica	41
2.5 Paradoja de la deconstrucción.....	42
2.6 Deconstrucción de la verdad	46
2.7 La mentira y el arte	47
Capítulo 3. Sobre el pasaje 474 de <i>Voluntad de poder</i>. Una inversión metonímica de las nociones de espacio y tiempo	51
3.1 Impresiones sensibles y conceptualización.....	51
3.2 Socratismo y escritura.....	53
3.3 Metafísica del conocimiento.....	54
3.4 Inversión de causas y efectos.....	57
Capítulo 4. Sobre el pasaje 510 de <i>Voluntad de poder</i>. Deconstrucción metonímica de la ley de la contradicción.	61
4.1 Desconstrucción de la ley.....	61
4.2 Efectos de la sensación.....	65
Conclusión	71
Bibliografía	77

Introducción

El presente trabajo de investigación trata el tema de la retórica y la deconstrucción en la filosofía de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Estas dos vetas teóricas tienen distintos orígenes¹ y, sin embargo, se encuentran en la interpretación que realiza de la obra nietzscheana, Paul de Man² (1919-1983): crítico literario, quien, al igual que Derrida (este último en Europa y él en América) fue conocido como una de las “boas deconstrutoras”³ del siglo XX.

Paul de Man interpreta a Nietzsche tomando como referencia a varios de sus textos no publicados, entre los que se encuentran: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *Voluntad de poder* y, especialmente, *Escritos sobre retórica*: serie de notas redactadas por un joven Nietzsche, en las que es desplegada una conciencia filológica de la artificiosidad de las palabras, y el bosquejo de una teoría de la interpretación basada en figuras retóricas. El hecho de que los textos mencionados no llegaran a la imprenta –ya sea porque estuvieran destinados a ser sólo notas de clase o porque comprendieran proyectos de publicación inconclusos– no significa que carezcan de un valor interpretativo, hoy. Pasar de tales escritos hacia una determinada lectura de los problemas centrales de la obra nietzscheana, por otra parte, es una pretensión que Paul de Man expone al decir que en esos trabajos ocurre una deconstrucción del valor de los valores, ya que vuelven difusa la frontera entre filosofía y literatura. Ésta confusión entre raciocinio y figuración, permite reordenar elementos

¹ El término “deconstrucción” es tratado por primera vez en la obra de Jaques Derrida, en 1967, mientras que la retórica ya era estudiada por Aristóteles en el siglo III antes de cristo.

² Cf. De Man, Paul. “Semiology and rhetoric” en *Allegories of Reading*. pp. 3-19.

³ Hartman, Geoffrey. *Deconstrucción y crítica*. p. 9.

en los discursos que resultan afectados, como se verá en el caso del positivismo científico⁴, de manera que a la deconstrucción se le puede describir como una estrategia para reorganizar los conceptos que componen un constructo o, más importante aún, para mostrar que los conceptos del constructo son re-ordenables.

El trabajo de Nietzsche levanta la perenne pregunta sobre la distinción entre filosofía y literatura, por medio de una deconstrucción del valor de los valores.⁵

En este punto se sugiere que la deconstrucción, como estrategia discursiva, es una parte medular del proceso de la transvaloración de los valores, que comprende el proyecto más general de Nietzsche en la filosofía. Acerca de su deseo de introducir los conceptos de “sentido” y “valor” en temas filosóficos, Gilles Deleuze refiere respecto a Nietzsche:

[...] la filosofía de los valores, como él la instauro y concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar una crítica total, es decir, de hacer «filosofía a martillazos». El concepto de valor, en efecto, implica una inversión crítica.⁶

Volviendo a la interpretación de Paul de Man, se plantea que Nietzsche realizó una transvaloración del valor de los valores sosteniendo este proceso en consideraciones filosóficas sobre la condición retórica del lenguaje. Lo que de Man encuentra más importante en los *Escritos sobre retórica*, por ejemplo, es algo que Nietzsche afirma acerca del tropo o figura discursiva; éste no es entendido como ornamento, ni como un sen-

⁴ V. *Infra*. p. 21.

⁵ “Nietzsche’s work raises the perennial question of the distinction between philosophy and literature by way of a deconstruction of the value of values”. De Man, Paul. *Allegories of reading*. p. 119.

⁶ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. p. 7.

tido figurado que se ha desplazado desde un sentido literal de las cosas⁷. El tropo, para Nietzsche, es *la forma* característica del lenguaje y, no representa algo secundario o aberrante, pues no se le piensa como un modo figurativo entre otros; el tropo caracteriza al lenguaje como tal y, desde su origen, obedece a la pulsión de los individuos antes que a una “verdad objetiva”. En palabras de Nietzsche:

Los artificios más importantes del lenguaje son tropos, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos. En vez de aquello que tiene lugar verdaderamente, presentan una imagen sonora que se evanesce con el tiempo: el lenguaje nunca expresa algo de un modo completo, sino que exhibe solamente una señal que le parece predominante.⁸

Así, el valor que un positivista le confiere a la “verdad”, por ejemplo, puede ser ubicado, no en los llamados “objetos” que captan los sentidos, sino en el devenir etimológico (genealogía) de la palabra “verdad”, que muestra las mutaciones de su sentido a través del tiempo y que acaba por exponer que se trata de un tropo: la designación impropia de un valor cambiante, algo que de inicio es mentira, sostenido por relaciones de poder en las que una fuerza domina y después otra más, con lo cual el sentido es desplazado. Aún en *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche reclama a los que llama “genealogistas” o “psicólogos”, que carezcan de un “espíritu histórico”:

Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica; de esto no cabe ninguna duda. La chatedad de su genealogía de la moral aparece ya en el mismo

⁷ Cf. De Man, Paul. *Allegories of reading*. p. 105.

⁸ Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. p. 92.

comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y el juicio «bueno».⁹

Y antes, en el prólogo de *Aurora* (1881), reclama a sus lectores por carecer de profundidad filológica:

El arte al que me estoy refiriendo no logra *acabar* fácilmente nada; enseña a leer bien, es decir, despacio, profundizando, movidos por intenciones profundas, con los sentidos bien abiertos, con unos ojos y unos dedos delicados. Pacientes amigos míos, este libro no aspira a otra cosa que a tener lectores y filólogos perfectos. ¡*Aprended*, pues, a leerme bien!¹⁰

Otro ejemplo de la relación entre el proyecto de Nietzsche de la transvaloración de los valores y, un análisis lingüístico que acaba por ser “deconstructivo”, lo da el modo en que Nietzsche observa el valor que un cristiano confiere al “bien”, ya que éste también puede ser cuestionado o invertido si es indagado su origen, no en los actos de los hombres y las mujeres llamados “buenos”, sino en los significados que han sido atribuidos a la palabra “bien”, históricamente. Nietzsche desestabiliza la noción del concepto “bien” sostenida por la tradición metafísica de occidente, porque, después de un análisis filológico dice encontrar que lo que hoy es referido como “bueno”, en otro tiempo era señalado como lo “malo”, de acuerdo con una moral primitiva:

La indicación de cuál es el camino correcto me la proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo «bueno» acuñadas por las diversas lenguas pretenden significar propiamente en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas

⁹ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. p. 37.

¹⁰ Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. p. 17.

ellas remiten a *idéntica metamorfosis conceptual*, – que, en todas partes, «noble», «aristocrático» en sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, «bueno» en el sentido de «ánimicamente noble», de «aristocrático», de «ánimicamente de índole elevada», «ánimicamente privilegiado»: un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo», acaben por pasar al concepto malo.¹¹

Sobre la “moral primitiva”, en *La genealogía de la moral* Nietzsche apunta que, durante los gigantescos tiempos de “eticidad de la costumbre”¹², previos a la “historia universal”, es cuando se constituye la “historia primordial” del hombre: tiempo en que sufrimiento, crueldad, disimulo y negación de la razón, eran virtudes, mientras que, bienestar, deseo de saber, paz y compasión... peligros. Nietzsche advierte que la lógica primitiva dictaba, “todos los males que edifiquen a los dioses están justificados” y, enseguida se pregunta, ¿era sólo la lógica primitiva la que dictaba esto? Las alegrías de la crueldad se extienden ante su mirada cuando contempla a la cultura griega, desde la guerra de Troya hasta los festivales homéricos, siempre para beneplácito de los dioses y también del hombre mismo, quien comparte un escenario con aquéllos y representa, ególatra, una voluntad divina.

Los «bien nacidos» se *sentían* a sí mismos cabalmente como los «felices»; ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, *mentírsela* [...] por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, *necesariamente activos*, no sabían separar la actividad de la felicidad, – en ellos aquélla formaba parte, por necesidad, de ésta (de aquí procede el

¹¹ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. pp. 39-40.

¹² V. *Infra*. p. 12.

εξπραττειν [obrar bien, ser feliz]) – todo esto muy en contraposición con la felicidad al nivel de los impotentes, de los oprimidos, de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles, en los cuales la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, «sábado», distención del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo *pasivo*.¹³

El “hombre noble”, que encuentra a su propia felicidad como el «bien», consecuentemente descubre en el cuerpo disminuido y el ánimo merma- do del esclavo, al «mal». Que él –o el placer de ejercer su poder y domi- nio, o incluso hacer sufrir y ser cruel– fuera “malo”, es un juicio que aún no formaba parte de la moral y, por el contrario, lo mencionado en con- junto representaba vigor y salud. Que el débil y desvalido apareciera “bueno” a la vista de la gente, merecedor de compasión por causa de su condición, tampoco era algo acostumbrado. Es el triunfo de la “rebelión de los esclavos”, asegura Nietzsche¹⁴, lo que provocó una inversión de los valores de la aristocracia, propiciando el advenimiento de los ideales ascéticos y el nihilismo en Europa.

[...] con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a in- vertir la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=feliz=amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, «¡los miserables son los buenos; lo pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los in- digentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piado- sos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bie- naventuranza, – en cambio vosotros, vosotros los nobles y violen- tos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, lo crueles,

¹³ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. pp. 51-52.

¹⁴ *Ibid.* p. 86.

los lascivos, los insaciables, los ateos, ¡y vosotros seréis también eternamente los desventurados!»¹⁵

Para “la humanidad más antigua” la crueldad constituye “la gran alegría festiva de la vida” –afirma Nietzsche¹⁶– y ello se presenta como una necesidad inconsciente y natural, desinteresada, del hombre noble. La moral del esclavo, por su parte, nace del resentimiento, cuando éste invierte los antiguos valores; es un decir “no” a la nobleza –a la acción– y “sí” a la esclavitud –a la pasividad y la reacción–, de modo que los resentidos a causa del dominio acaban por juzgar al vigor del fuerte como algo “malo”, y a su sometimiento –debilidad– como lo “bueno”. En este sentido, “bien” y “mal” han sido invertidos anti-natura, de acuerdo con Nietzsche, porque lo que una vez fuera lo saludable o feliz, ahora tiene el sentido opuesto.

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a «otro», a un «no-yo»; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores, – este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí, forma parte del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita de un mundo opuesto y externo [...] su acción es, de raíz, reacción.¹⁷

El “triumfo de los esclavos” (la propagación de su religión), un evento claramente político, es el hecho en que Nietzsche encuentra el punto de inflexión entre una moral noble, vitalista, y la moral del resentimiento, ascética, que en sus días “se esparce” a través de Europa. Ésta es, pues, la inversión de los valores a que Nietzsche alude cuando señala que ar-

¹⁵ *Ibid.* pp. 46-47.

¹⁶ *V. Ibid.* p. 90.

¹⁷ *Ibid.* p. 50.

tes, ciencia y filosofía han sido despojadas de su antigua fuerza, porque una moral etérea y pasiva se ha apoderado del discurso, inhibiendo su acción terrena, confinándolas al puro intelectualismo.

Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser *más inteligente* que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia tiene fácilmente un delicado dejo de lujo y refinamiento: – en éstos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos [...].¹⁸

Acerca de la inteligencia, Nietzsche encuentra su crecimiento en el uso de la “mnemotecnia”, es decir, en la expansión de la memoria, a la cual describe como lo más “terrible” y “siniestro” que aconteció en la prehistoria del hombre¹⁹; la memoria se opuso al olvido, cuya actividad es parte de un proceso natural de “asimilación anímica”, en el cual se “digiere” y “desecha”, del flujo de información que genera la excitación de las terminales nerviosas del cuerpo, día a día, todo lo que no fue realmente “vivido”, “asumido”, “experimentado”. Para Nietzsche, el olvido representa una acción positiva que mantiene orden y sosiego, y que posibilita la jovialidad, la ligereza y, sobre todo, vivir el presente. El hombre incapaz de olvidar ha descompuesto su sistema digestivo, de alguna forma, y comienza a acumular lo que en otro tiempo simplemente expulsaba de sí, contando entre ello mucho resentimiento; las marcas de la memoria no olvidadas son aquellas que se hacen a fuego y absorben grandes cantidades de energía que, de tal modo, no llega ser activada en la percepción de lo que se presenta delante de los ojos. El ruido de la memoria

¹⁸ *Ibid.* p. 52.

¹⁹ *V. Ibid.* p. 79.

perturba el modo en que captamos el instante y, si es mucho, no llegamos a escuchar nada. Sin embargo, si el volumen es adecuado, puede llegar el día en que escuchemos nuestras propias promesas y, de tal manera, comencemos a hacer nuestro el futuro:

Precisamente este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, –a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad* [...].²⁰

Además de la memoria y la capacidad de hacer promesas, una condición para asir de tal manera al futuro, según Nietzsche, se logra con la conformación de la cultura: “[...] sacar del animal rapaz ‘hombre’, mediante la crianza, un animal manso y civilizado [...]”²¹; hacer al hombre uniforme, igual entre iguales y, en consecuencia, calculable. El fruto maduro de la “eticidad de la costumbre” o cultura, es el individuo capaz de hacer promesas y cumplirlas *después*. En él, a causa de tal proceso, se ha desarrollado un instinto nuevo que domina: la conciencia, que le da soberanía porque le hace reconocer las cosas de las cuales se ha hecho responsable y, así, adquirir poder sobre sí y el destino, al punto que su “conciencia” (o sentido de la responsabilidad) se vuelve su instinto dominante. De tal modo, la domesticación del ser humano intensifica su me-

²⁰ *Ibid.* p. 76.

²¹ *Ibid.* p. 56.

moria y, ésta, aunada a la eticidad de la costumbre, hace posible la conciencia, el raciocinio mismo:

[...] ¡con ayuda de esa especie de memoria se alcanzó a llegar «a la razón»! – Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!²²

Sacar al animal del hombre ha requerido incontables latigazos. Desde el origen de la vida social, la pena, el castigo, la tortura..., han servido para este propósito. En algún punto, sin embargo, el hombre adquiere la capacidad de valorar sus actos, antes de realizarlos. Esta reacción se convierte en un hábito y, a partir de ello, el ser humano deviene en un “animal tasador”, “que mide valores”. Así, el inicio de las relaciones de valor entre los individuos, dice Nietzsche²³, puede ser situado en el comercio, en la relación entre compradores y vendedores, que es la más “antigua” y “originaria” que existe:

Compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cualesquiera formas de organización social y que cualesquiera asociaciones: el germinante sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación, *fue traspasado*, antes bien, desde la forma más rudimentaria del derecho personal a los más rudimentarios e iniciales complejos comunitarios [...] ²⁴

²² *Ibid.* p. 81.

²³ *Ibid.* p. 91.

²⁴ *Ibid.* pp. 91-92.

Una vez adaptados a la comunidad, sin embargo, los referidos “accesorios psicológicos” de las relaciones comerciales condujeron al ser humano, lentamente, hacia una gran generalización: “toda cosa tiene su precio, todo puede ser pagado”²⁵ (y si es adquirido pero no pagado, es seguro que habrá de existir un correspondiente castigo). Esto, para Nietzsche, representa el origen de la llamada “objetividad”: la instauración de un estándar entre lo diverso, que en un inicio permitió vender y comprar, con “justicia” o “injusticia”. Lo objetivo consistirá, desde entonces, en hacerle justicia al objeto, como si el objeto tuviera, en sí, un valor. Esta confusión entre la causa y el efecto respecto al valor del objeto, ha de ocupar la labor filológica de Nietzsche en *Voluntad de poder* (1888), donde realiza una lectura de los conceptos “sujeto” y “objeto”, que acaba por “mostrarles” como metonimias de la sensación, presentadas a través de siglos de tradición y dominio de un cierto ideal filosófico, como categorías intrínsecas de la razón²⁶. El resultado más radical y, lógico, de la “objetividad” y el deseo de apegarse a ella con “justicia”, es el establecimiento de la “ley”:

[...] lo decisivo, lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos contrarios e imitativos, –lo hace siempre, tan pronto como tiene, de alguna manera, fuerza suficiente para ello–, es el establecimiento de la ley, la declaración imperativa acerca de lo que en general ha de aparecer a sus ojos como permitido, como justo, y lo que debe aparecer como prohibido, como injusto [...]²⁷

La “ley” penaliza lo que una potestad suprema –como la comunidad– encuentra “injusto” en las relaciones de valor que ocurren en su seno.

²⁵ *Ibid.* p. 92.

²⁶ Este tema será comentado con mayor amplitud en el capítulo 3 de la presente investigación.

²⁷ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. pp. 103-104.

Siguiendo esta vía de pensamiento, Nietzsche reniega de los “genealogistas de la moral” cuando pregunta cuál es el sentido de la pena y, recibe respuestas como: *compensar un agravio, neutralizar un peligro, prevenir que se repita el hecho, corregir la conducta del penalizado, etc.* Todas estas razones obedecen al fin o utilidad que del castigo se asume, pero nada dicen del sentido originario de la pena, que, a consideración de Nietzsche²⁸, es simplemente el deseo de dominar: el impulso de la voluntad de poder, de enseñorearse o afirmarse a sí misma. De este modo, encontrar *un* sentido de la pena entre los usos que le han dado, entre los fines a que ha servido, es imposible.

[...] todas las finalidades, todas las utilidades son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos [...] ²⁹

Hay en la historia del castigo distintas formas y, aún más sentidos³⁰. La “forma” puede ser comprendida como el procedimiento, “el drama”, un acto en rigurosa secuencia. El “sentido”, por su parte, puede ser vinculado con la finalidad o expectativa que se busca al ejecutar los procesos punitivos (el sentido originario de la pena, según lo anterior, sería satisfacer un impulso). Más aún, Nietzsche sostiene que hay procesos cuya valoración cambia tan radicalmente con el tiempo y las condiciones políticas, que llegan a desarrollar un sentido opuesto a aquél que originalmente tuvieron; en el caso de la pena, el procedimiento o forma es más antiguo, asegura³¹, que su sentido vigente. Olvidarse del sentido origina-

²⁸ V. *Ibid.* pp. 99-100.

²⁹ *Ibid.* p. 100.

³⁰ V. *Ibid.* p. 100.

³¹ *Ibid.* p. 102.

rio de un proceso como el castigar a otro, visto así, es un acontecimiento que eventualmente conduce confundir las causas de ciertas cosas con sus efectos, como cuando pensamos que el motivo de los castigos es contener la violencia, siendo su verdadero propósito liberarla.

El hecho de que una persona que estuvo en la cárcel irreflexivamente identifique los candados con el castigo, por ejemplo, representa una confusión entre las causas y los efectos, porque a los candados no les es inherente el concepto “castigar” y, sin embargo, éste –que en realidad es un *efecto* del concepto “asegurar el acceso a un sitio”– es asumido como *causa* de todo candado, en la mente del sujeto marcado psicológicamente por una experiencia con prisiones. Quizá los hombres primitivos arrojaban piedras a los animales que cazaban, pero, si un criminal viera una turba aproximarse con rocas en las manos y su contexto fuera el siglo primero después de Cristo... quizá la valoración que hiciera sobre tal turba fuera que no se dirigen a cazar conejos y, probablemente tendría razón.

[...] incuestionablemente debemos buscar el auténtico *efecto* de la pena sobre todo en una intensificación de la inteligencia, en un alargamiento de la memoria, en una voluntad de actuar en delante de manera más cauta, más desconfiada, más secreta, en el conocimiento de que, para muchas cosas, uno es, de una vez por todas, demasiado débil, en una especie de rectificación del modo de juzgarse a uno mismo. Lo que con la pena se puede lograr, en conjunto, tanto en el hombre como en el animal, es el aumento del temor, la intensificación de la inteligencia, el dominio de las concupiscencias: y así la pena *domestica* al hombre, pero no lo hace «mejor», – con mayor derecho sería lícito afirmar incluso lo contrario.³²

³² *Ibid.* p. 107.

La pena, para Nietzsche, es un instrumento con el que se ha atentado históricamente contra la realidad y la psique del hombre, ya que con ella ha sido despertado, en el castigado, el *sentimiento de culpa*: esa reacción anímica denominada por Nietzsche, “mala conciencia” o “remordimiento de conciencia”, que ocupará su trabajo filológico y filosófico en la empresa de la transvaloración de los valores nihilistas, cuando busca devolver al hombre su antigua salud. Así, en *Más allá del bien y del mal* (1886), apunta lo siguiente en torno a la importancia de la relación entre la fisiología (que se ocupa de la vitalidad del cuerpo) y la filosofía (en la cual va implícita una valoración de la vida misma que muchas veces merece ser criticada con el fin de interrumpir la alienación de los individuos sujetos a un sistema de pensamiento reactivo):

¿Qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en especial la investigación etimológica sobre la historia evolutiva de los conceptos morales? Por otro lado, también resulta necesario, desde luego, ganar el interés de los fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del valor de las apreciaciones valorativas habidas hasta ahora): aquí se les puede dejar a los filósofos de oficio el representar, también en este caso singular, el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios.³³

Después, en *La genealogía de la moral*, a partir de su visión del “hombre del futuro” y su deseo de “reanimar” la “gran salud” de los espíritus fuertes, Nietzsche define lo que sería la concreción de sus propósitos al hacer filosofía a martillazos o, filosofía de los valores: un retorno a la nobleza de ánimo; el advenimiento de aquél que habría transvalorado los

³³ *Ibid.* p. 70.

valores nihilistas y que, ni él ni sus contemporáneos llegarían a ver, según el vaticinio que hace sobre las condiciones de la moral europea, para los tiempos venideros:

¿No deberá haber alguna vez una reanimación del antiguo incendio, mucho más terrible todavía, preparada durante más largo tiempo? Más aún: ¿no habría que desear precisamente esto con todas las fuerzas?, ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?... Quien en este punto comienza, lo mismo que mis lectores, a meditar, a continuar pensando, es difícil que llegue pronto al final, – ésta es para mí razón suficiente para que yo mismo llegue a él, suponiendo que haya quedado bastante claro hace tiempo lo que *yo quiero*, lo que yo quiero precisamente con aquella peligrosa consigna que he colocado al frente de mi último libro: *Más allá del bien y del mal*...³⁴

Favorecer la “llegada” o, más acertadamente, el “retorno” de un hombre psicológica y anímicamente sano, parece ser el objetivo del proyecto nietzscheano en torno al valor de los “conceptos” fundacionales de las instituciones penales, religiosas, científicas, etc., a las que observa y en las que encuentra determinadas polaridades (justicia-injusticia, bien-mal, verdad-mentira) a las que “invierte” en cuanto a la valoración que se les da en su contexto, aplicando una estrategia crítica basada en el análisis etimológico, porque en la existencia e imposición de cualquier “concepto” se deja ver una voluntad de dominio afirmada y actuante que lo sostiene y que, para Nietzsche, situado en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, es comúnmente una voluntad nihilista, que genera sistemas penales, morales y de conocimiento, enfermos por el resentimiento que fue interiorizado y acumulado en el ser humano durante siglos, al cual Nietzsche llama “mala conciencia”.

³⁴ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. pp. 69-70.

En este punto no es posible esquivar ya el dar una primera expresión provisional a mi hipótesis propia sobre el origen de la «mala conciencia» [...] Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquélla modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz.³⁵

De acuerdo con Nietzsche, la “mala conciencia” comienza con la misma sociedad. Antes de que apareciera la figura de un “sacerdote” que propagara la religión del resentimiento (que dijera a sus adeptos, *ustedes son culpables*), ocurrió la fundación de la sociedad y, con tal hecho se esfumó para el “animal-hombre” el valor de sus instintos; le fueron prohibidos y penados, de súbito: vagabundaje, aventura, guerra, selva y asesinato. Toda la violencia instintiva del hombre en el estado de naturaleza, en sociedad debe ser “contenida” o “interiorizada”, de modo que pueda haber una convivencia *pacífica*, permanentemente. En este nuevo medio, al ser humano se le fuerza a abandonar sus antiguas e “infalibles guías”, los instintos, pues ahora debe reaccionar reflexivamente –pensar, calcular causas y efectos...– valiéndose de su órgano más nuevo, “miserable” y “expuesto a equivocarse”: la conciencia. Tal contención representa, para Nietzsche, el germen de la “mala conciencia” que, desde entonces crece entre los habitantes del Estado, igual a una hiedra venenosa que aturde e inhibe a las fuerzas activas. En este sentido, el Estado prepara al hombre para el advenimiento, no del superhombre, sino de lo contrario: los “ideales ascéticos”, la desvalorización de la vida, el nihilismo.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* – esto es lo que yo llamo *interiorización* del hombre:

³⁵ *Ibid.* p. 108.

únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad –las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones– hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*.³⁶

Lo más importante por extraer de los ejemplos citados, de la tarea transvalorativa de Nietzsche, de sus observaciones sobre el origen de la mala conciencia y el Estado, es que el individuo puede hacer la crítica de un valor al revolucionar su forma y, en consecuencia, su sentido, aún si este último –tal como se encuentra– compone de manera radical su modo de entender, informar y, primordialmente, *sentir la realidad*; Nietzsche critica a los conceptos que en el contexto de la tradición filosófica europea del siglo XIX se piensa que ordenan toda experiencia, es decir, hace una crítica de la “metafísica de la conciencia” en la que cree el hombre europeo de su tiempo.

Sobre la metafísica de la conciencia, en su lectura del fragmento 474 de *Voluntad de poder*³⁷, Paul de Man interpreta una “deconstrucción metonímica” del “fenomenalismo de la conciencia” –al cual Nietzsche propiamente llama “fenomenalismo del mundo interno”³⁸– en un contexto en el que son buscados los principios para una “nueva evaluación de la filosofía”. El siglo XIX es descrito por Nietzsche como un paso del entusiasmo

³⁶ *Ibid.* pp. 108-109.

³⁷ Una lectura más amplia del fragmento 474 de *Voluntad de poder* será realizada en el capítulo 2 de la investigación presente.

³⁸ V. Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. Frg. 474.

ilustrado del XVIII, al fatalismo y la animalidad característicos de Arthur Schopenhauer, quien, aunque denota la llegada de un siglo más subterráneo y feo, realista y vulgar respecto a su predecesor, por esos motivos para Nietzsche es “mejor”, “más honesto” y “más verdadero”³⁹. En cuanto al método científico, Nietzsche critica enérgicamente a la tradición metafísica europea, que en el XIX derivó en teorías como el positivismo científico, de Augusto Comte (1798-1857).

Contra el positivismo, que se detiene en el fenómeno –sólo hay hechos–, yo diré: No, hechos es precisamente lo que no hay, sólo interpretaciones. No podemos establecer ningún hecho “en sí”: tal vez es tonto querer hacer tal cosa. “Todo es subjetivo”, dicen ustedes; pero incluso esto es interpretación. El “sujeto” no es algo dado, es algo agregado e inventado y proyectado detrás de lo que hay. – Finalmente, ¿es necesario posicionar un intérprete detrás de la interpretación? Incluso esto es invención, hipótesis. En tanto la palabra “conocimiento” tiene algún sentido, el mundo es conocible; pero es interpretable a su vez, no tiene un significado detrás de sí, sino incontables significados. –Perspectivismo.⁴⁰

Nietzsche observa la ciencia como un juego de fuerzas antes que como un *fenomenalismo* que registre hechos de la conciencia o el mundo. Lo que hay es perspectiva, afirma; aún el “sujeto” es una perspectiva, al

³⁹ Cf. Nietzsche, Friedrich. “Los tres siglos”, en: *Voluntad de poderío*. pp. 78-80.

⁴⁰ Dado que la traducción al castellano de este fragmento de *Voluntad de poder* no me parece suficientemente apegada al texto original en alemán, ofrezco mi propia traducción y presento en esta nota la mencionada versión castellana, para quien las desee cotejar: “En mi criterio, contra el positivismo que se limita al fenómeno, ‘sólo hay hechos’. Y quizá, más que hechos, interpretaciones. No conocemos ningún hecho en sí, y parece absurdo pretenderlo. ‘Todo es subjetivo’, os digo; pero sólo al decirlo, nos encontramos con una interpretación. El sujeto no nos es dado, sino añadido, imaginado, algo que se esconde. Por consiguiente, ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de la hipótesis. El mundo es algo ‘cognoscible’, en cuanto la palabra ‘conocimiento’ tiene algún sentido; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo.” Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poder*. p. 277.

igual que los “fenómenos”, los “hechos”, los “objetos”, las “causas”, etc.; todas son interpretaciones a las que se les otorga valor de acuerdo con intereses específicos; son conquistas de algún sentido sobre algún otro, que generan la ilusión del conocimiento.

[...] el ser humano quiere existir, a la vez por necesidad y por aburrimiento, de una forma social y gregaria, necesita un tratado de paz [...] Este tratado de paz, sin embargo, conlleva algo que tiene aspecto de ser un primer paso en la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad. Porque en este momento se fija lo que desde entonces debe ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación de lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad: pues aquí se origina por primera vez el contraste de verdad y mentira [...].⁴¹

Volviendo al “fenomenalismo del mundo interno”, puede decirse que la llamada “deconstrucción” del “fenómeno” en la obra de Nietzsche, se enmarca en el contexto señalado, sí contra el positivismo científico del siglo XIX, pero principalmente contra la metafísica de la conciencia de la tradición filosófica en Europa, a mediados de tal siglo. Los valores occidentales en torno a espacio y tiempo, unidad y multiplicidad, antes y después... pueden ser transvalorados si se analiza su forma (dialéctica y, de tal modo, bien conocida por un filólogo crítico como Nietzsche, que les considera metonimias en las que se ha confundido la causa con el efecto). Desde su juventud Nietzsche “re-invierte” estas metonimias al estudiarlas, comenzando así una transvaloración de las formas de la metafísica occidental, y sus contenidos.

⁴¹ Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche I*. p. 191.

El nihilismo europeo del siglo XIX, según Nietzsche, es un efecto del derrumbe de los grandes valores que sostenían a ese mundo –valores románticos⁴²– de manera que filosofía, arte, ciencia y otros meta discursos son desestabilizados por el término de un gran proyecto, quedando el hombre falto de fines y fundamentos. De tiempo en tiempo, plantea Nietzsche, un sentimiento fisiológico de obstrucción, cansancio y pesadez, se propaga y enseñorea sobre las masas, como una epidemia. Es ignorada su causa y su remedio por lo que, este sentimiento no es consciente y sólo se le puede hallar por vía “moral-psicológica”.

La deconstrucción lingüística o retórica, por su parte (a pesar de que puede desestabilizar un sistema moral al indagar las inflexiones etimológicas de sus conceptos fundacionales; o un sistema de conocimiento positivista, al señalar que el pensamiento mismo es tropológico) no deja de ser un medio nihilista, en la búsqueda de fines diferentes a lo dado. Cuando Nietzsche deconstruye a través de la metonimia invierte ciertos valores, estratégicamente, no para tomar al mal por el bien, sino para desarticular la dialéctica mal-bien, en un contexto específico. Representa una conquista sobre un orden –una estrategia que anula el sistema por un instante–, siendo el sistema lo que sostenía una parte de la realidad, o la realidad misma. Antes de que algo más sea replicado o creado, el individuo deconstruido está desmejorado, reducido, vencido. Su realidad ha sido modificada, irremediamente, como la realidad de un pueblo que ve derruidos a *sus* dioses.

[...] éste, mi mundo dionisiaco del eterno auto-crearse, el eterno auto-destruirse, este mundo misterio del deleite voluptuoso doble, mi “más allá del bien y del mal”, sin meta, a menos que la alegría del círculo sea en sí una meta; sin voluntad, a menos que un anillo sienta buena voluntad hacia sí mismo –¿quieres un nombre para

⁴² Cf. De Man, Paul. “Genesis and genealogy” en *Allegories of Reading*. pp. 79-102.

este mundo? ¿Una solución para todos sus acertijos? ¿Una luz para ti también, tú, mejor dispuesto, más fuerte, más intrépido, más nocturno hombre? –Este mundo es la voluntad de poder, ¡y nada más! Y ustedes mismos son también esta voluntad de poder, ¡y nada más!.⁴³

Todo sentido representa la fuerza de uno o muchos, con intereses particulares, en contextos específicos. Todo sentido es interpretación, de modo que el sentido de las cosas es multiplicado por las perspectivas que de ellas existen. Los sentidos indeterminados, por condiciones históricas o por un escrutinio lingüístico estratégico, representan derrotas de unos y victorias de otros, en un proceso oscuro e ilógico. Todo lo profundo, sin embargo, ama la máscara⁴⁴; en el teatro del mundo, el bien y el mal son valoraciones hechas por quienes tienen el poder, de modo que su sentido es actualizado políticamente y, así, distintas formas de justicia, por ejemplo, llegan a institucionalizarse con el paso del tiempo.

Tomando en cuenta los planteamientos realizados –además de que Paul de Man estudia el tema de la retórica y la deconstrucción en Nietzsche, en la obra titulada *Alegorías de la lectura, lenguaje figural en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*–, la pregunta central de esta investigación es la siguiente: ¿a qué se refiere Paul de Man cuando habla de un “lenguaje figural” en los escritos de Friedrich Nietzsche?

Al hablar de un lenguaje figural en Nietzsche, Paul de Man se refiere a los conocimientos sobre retórica reflejados por aquél en su estilo filosófico, mismos que le permiten “deconstruir” el valor de determinados valores, durante distintas etapas de su producción, y respalda esta afirmación con un análisis de la teoría retórica nietzscheana, en la cual se plan-

⁴³ Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 122.

⁴⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. p. 55.

tea al tropo como la unidad característica del lenguaje, así como la figurabilidad de todo discurso. Para Paul de Man, el resultado de las estrategias retóricas de Nietzsche es una “deconstrucción” del valor de los valores o, desde mi punto de vista: una indeterminación momentánea del sentido. Éste, sin embargo, es sólo un punto de vista parcial por parte de Paul de Man, quien, al leer siempre a un Nietzsche “deconstructivo”, no supera al nihilismo en el proceso –más amplio– de la transvaloración de los valores o, en otra terminología nietzscheana, de la recuperación de la salud.

En el capítulo uno de esta investigación se realiza un contraste entre la idea platónica de forma y la idea de forma que asentó Nietzsche en sus *Escritos sobre retórica*; en el capítulo dos el tropo “se revela” como la forma característica del lenguaje, de acuerdo con el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, mientras que, en el capítulo tres, a la idea aristotélica de causa (formal) se le contrasta con la idea nietzscheana de “efecto”, como es presentada en *Voluntad de poder*. Finalmente, en el capítulo cuatro es analizada una posible deconstrucción metonímica del valor, por parte de Nietzsche, también en *Voluntad de poder*. En este proceso se hace énfasis en las estrategias retóricas de Nietzsche, quien desestabiliza nociones contemporáneas de la metafísica occidental, evidenciando el hecho de que a tales nociones se les determina y sostiene políticamente, antes que por una causa objetiva.

Capítulo 1. Sobre la teoría retórica de Nietzsche

*¡Sea yo desterrado
de toda verdad!*

F. Nietzsche.

1.1 *Doxa y episteme*

Nietzsche afirmó que el lenguaje es *doxa*⁴⁵ y no *episteme*⁴⁶, exponiendo así una perspectiva que hace énfasis en el carácter tropológico del mismo. Para este autor, la literatura clásica y la oratoria no debían ser descartadas tan apresuradamente por el positivismo científico de su época, que consideraría aberrante el uso de metáforas en un discurso de corte empirista, por ejemplo. En sentido opuesto, la retórica, que estudia el comportamiento discursivo de las figuras literarias o tropos, para Nietzsche ocupa un rol crucial en el análisis e, incluso, en el desarrollo o movimiento del lenguaje:

No hay ninguna ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas [...] el lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir una *doxa*, y no una *episteme*.⁴⁷

A lo largo de sus *Escritos sobre retórica* (1872), Nietzsche plantea que el lenguaje es un arte inconsciente, esencialmente metafórico, que consiste en imágenes que son el *efecto* de otras imágenes y, no está sujeto a

⁴⁵ Conocimiento del vulgo, contingente, subjetivo y persuasivo.

⁴⁶ Conocimiento reflexivo, que pretende ser atemporal, objetivo y veritativo.

⁴⁷ Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. pp. 92-93.

más que a la pulsión de los seres humanos, de modo que finalmente es imposible poder describir una realidad “objetiva”, externa al hombre, siendo cada palabra desde el comienzo un tropo: una figura literaria o, una mentira.

En general toda la literatura antigua, y sobre todo la literatura romana, nos parece a nosotros, que manejamos la lengua de una manera groseramente empírica, como un discurso artificial y retórico.⁴⁸

Nosotros, los más abstractos y menos brillantes –apunta Nietzsche⁴⁹–, que acusamos al discurso romano por artificioso y enlazamos nuestra producción groseramente a “métodos empíricos”, no somos sino individuos que han olvidado que toda expresión es una forma arbitraria en primer instancia, y que los discursos clásicos ciertamente no usaban a la palabra de una manera “veritativa” u “objetiva” –como lo hacemos–, sino “persuasiva”.

[...] no es difícil probar con la luz clara del entendimiento, que lo que se llama ‘retórico’ como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje.⁵⁰

Un aspecto importante de la literatura antigua es que su principal medio de desarrollo era la oralidad y no la escritura; con el paso de los siglos hemos olvidado que la gramática de la escritura se originó a partir de las formas no escritas de tradiciones orales como la romana o la griega, en las que eran comunes los oradores, sofistas y poetas, en las cuales la

⁴⁸ *Ibid.* pp. 90-91.

⁴⁹ *V. Ibid.* p. 91.

⁵⁰ *Idem.*

prosa fue entendida, inicialmente, como un “eco” generado por la oralidad de los individuos. El objetivo principal de la palabra hablada era seducir al oído y, por lo tanto, era esencialmente diferente a la gramática moderna, escrita, que encuentra sólo a los ojos, mediante la lectura, en el silencio y la sobriedad, lejos de las pericias interpretativas que requerirían un auditorio o una plaza para desplegar el discurso.

Esto se explica, en última instancia, por el hecho de que en la Antigüedad la prosa propiamente dicha era en parte un eco del *discurso* oral y se formaba según sus propias leyes; mientras que nuestra prosa se ha de explicar más a menudo a partir de la escritura, y nuestro estilo se presenta como algo que ha de ser percibido a través de la *lectura*.⁵¹

De acuerdo con Nietzsche, la situación en que se encuentra la filosofía es la misma en que se encuentra la poesía, pues cuando ambas resonaban en el ágora un día, hilvanadas por un sofista o un poeta en medio de una audiencia, en los tiempos modernos sólo se les encuentra en el discurso escrito: “[...] nosotros conocemos poetas literarios, los griegos conocían una verdadera poesía sin la mediación del libro”.⁵²

Si se le descarta a la llamada “objetividad empírica” como un concepto epistemológico vacío, lo retórico pasa a ser considerado la esencia inconsciente y artificiosa de todo despliegue lingüístico, y la retórica el perfeccionamiento de los artificios que ha desarrollado desde el inicio la lengua.

El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama «retórica», es al mis-

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.*

mo tiempo la esencia del lenguaje: éste, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero [...] el lenguaje no quiere instruir sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas.⁵³

Quien pretende instruir atiende eminentemente a la veracidad objetiva, en el discurso. Quien pretende transmitir, por otra parte, da seguimiento a un uso del lenguaje que ubica su fuerza en el cuerpo y que usa las palabras para persuadir, apelando al raciocinio y también a las emociones humanas. El orador antiguo sería una expresión de este arte, dado que buscaba principalmente a la sensibilidad, pues el oído para él tenía un rol preponderante.

El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos (*Reize*): él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen.⁵⁴

La “imagen sonora” es señalada como una copia o figuración que surge de las sensaciones, y entre las sensaciones se difumina. He aquí algo que ha sido referido como una inversión del platonismo, en Nietzsche. El lenguaje, para este autor, no tiene su origen en la idea, sino en el cuerpo; antes que la luz apolínea, es la oscuridad dionisiaca (pulsión, sentir) la que le sostiene en la superficie, en un escenario en que luces y máscaras dan forma y sentido, pero en el cual es el cuerpo el que impulsa la fuerza de una y otro.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Idem.*

1.2 La imagen sonora

El momento socrático del que parte la tradición filosófica occidental instaaura la depreciación del cuerpo en favor de la *episteme*, asequible al alma sólo a través de la intelección, después de la vida. Una vez desprendida de este ámbito de formas contingentes, del alma se dice que asciende al lugar en que se encuentran las formas eternas e inamovibles que lo causan todo (*topos uranos*: ideal de la verdad y el conocimiento). El modelo filosófico de Sócrates se refiere a la vida corpórea con aversión, y opta por alejarse hacia arriba, hacia la nítida luz que mana del sol tirado por Apolo, como buscando acercarse lo más posible a la verdad, a las ideas.

Nietzsche da un “giro” a la polaridad metafísica del modelo platónico al decir que los significados desarrollados por el ser humano provienen, ya no de una razón pura y eterna, sino de las fuerzas que excitan los impulsos nerviosos del cuerpo: engendrador de la idea, el lenguaje y el mundo, al paso de la contingencia, desde el *sentir* previo a todo *sentido*. La diferencia inherente a la imagen sonora consiste en que en primer instancia se encuentra sujeta al cuerpo, además de que éste se encuentra sujeto a las fuerzas que le rodean. En sentido estricto, aún la imagen más alejada del cuerpo (la más endurecida, silente, canónica...) ha de necesitar a alguien que le despliegue interpretativamente, concentrando en esta actividad sólo sus propios recursos: la memoria del individuo retornando al instante presente para dar forma y sentido, a partir de una excitación de las terminales nerviosas del cuerpo.

Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa. Se

producen inmediatamente cuando la excitación es recibida. En vez de la cosa, la sensación sólo capta una *señal*.⁵⁵

Según Nietzsche, la imagen ha nacido para transmitir algo muy distinto a lo que la tradición metafísica de occidente considera como “objetividad” o “verdad”, a través del uso de la palabra. El cuerpo, como creador del lenguaje, no representa la idea a ningún nivel diferente al suyo y más bien le vive, confluyendo con ella e interpretando de tal modo el devenir de una individualidad que da *señales* de sí, ya que transforma sus impulsos en imágenes que caen en el ámbito de la apariencia. La individualidad se redime de todo el sufrimiento posible, incluso del horror de la muerte, dice Nietzsche, en las apariencias:

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el démon; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: “estirpe miserable de una día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto”.⁵⁶

La sabiduría de Sileno extiende la muerte como un lago oscuro sobre el que flota la vida, a la deriva, sin ningún sentido anterior o ulterior que la detenga. Esa terrible verdad aparece fea al hombre y, entonces, la belleza nace como algo necesario en el seno de la oscuridad, como una men-

⁵⁵ *Ibid.* pp. 91-92.

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. p. 63.

tira que refulge y sosiega el espíritu. Ubicar al origen del lenguaje en el cuerpo genera un desarrollo del sentido que obedece primordialmente a las pulsiones de los individuos, de modo que el discurso no representa una adecuación a la cosa externa antes que un desplante vital. La imagen sonora no representa el nacimiento de conceptos, sino de tropos: aberrantes formas del sentimiento.

Los artificios más importantes del lenguaje son tropos, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos. En vez de aquello que tiene lugar verdaderamente, presentan una imagen sonora que se evanesce con el tiempo [...].⁵⁷

Entre otros factores, la conciencia de la figuralidad de la lengua da a Nietzsche la libertad para hacer filosofía con poemas, ironías y aforismos, igual que usando conceptos de estilo positivo y otras figuras. El lenguaje, para este autor, confluye en un mismo estrato con el cuerpo, que sólo se expresa a sí mismo, de múltiples formas y aún más sentidos. Cada forma ha de comprender principalmente una valoración y una conquista de sentido, resultado de una pulsión de vida. Así, la filosofía nietzscheana no busca volcarse definitivamente al lirismo, ni a una ciencia dura, ni a un estilo particular; parece querer retornar al movimiento y la diferencia a través del discurso: crear valores nuevos para satisfacer una necesidad fisiológica de afirmación de lo que se siente, implicando necesariamente la transgresión de lo *sentido* anteriormente.

El secreto de la palabra no está del lado del que escucha, como tampoco el secreto de la voluntad está del lado del que obedece o el secreto de la fuerza del lado del que reacciona. La filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente

⁵⁷ Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. p. 92.

quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirla. Y una regla tan sólo: tratar la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla [...] ¿Quién utiliza tal palabra, a quién la aplica en primer lugar, a sí mismo, a algún otro que escucha, a alguna otra cosa, y con qué intensión? ¿Qué quiere al decir tal palabra? La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella, la aplica a otra cosa porque quiere algo distinto. Toda la concepción nietzscheana de la etimología y la filología, a menudo mal entendida, depende de este principio y de esta regla.⁵⁸

Escuchar sin decir nada y asentir, para Nietzsche, es símbolo de pasividad, lingüística y vital. Por eso, en *Lamento de Ariadna*⁵⁹, al rescatarla de Apolo, “el dios martirizador”, Dionisos le recuerda que ella tiene orejas pequeñas como las suyas; orejas de laberinto que bifurcan el sentido.

Las consideraciones de Nietzsche en torno a la inestabilidad o artificiosidad del discurso son recurrentes, así como su lectura de la metonimia en la filosofía⁶⁰, que deconstruye conceptos establecidos “*a priori*” por la tradición occidental⁶¹. Por otra parte, críticos como Paul de Man afirman que Nietzsche contaba con el carácter metonímico de sus propios conceptos, de modo que existe un último sentido (una reacción a la ironía), entre las posibles interpretaciones de su obra; –de hecho– agregaría de Man –la interpretación del lenguaje figural en Nietzsche ofrece su único sentido *legible*–.

⁵⁸ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. p. 107.

⁵⁹ V. Nietzsche, Friedrich. *Poesía completa*. pp. 74-78.

⁶⁰ V. *Infra*. p. 39.

⁶¹ V. Cap. 3.

Capítulo 2. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Una amenaza de destrucción se convierte en figura

La verdad mata, efectivamente se mata a sí misma (tan pronto como concientiza su propia fundación en el error).

F. Nietzsche

2.1 Una vía retórica en Nietzsche

En *Alegorías de la lectura, lenguaje figural en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Paul de Man trata la filosofía de Nietzsche en tres capítulos, titulados: “Génesis y genealogía”, “Retórica de tropos” y “Retórica de la persuasión”. El primero⁶² comienza con una apología de los estudios literarios de carácter retórico, y plantea una serie en la cual Nietzsche representa el momento deconstructivo de los modelos clásico y romántico, cuando realiza *El nacimiento de la tragedia*, pues esta obra genera una **ironía**, afirma de Man, con la que da cuenta de los límites de autoridad de cualquier discurso –incluido el discurso nietzscheano– sobre la realidad. Al comenzar “Retórica de tropos”⁶³, de Man pasa de la pregunta sobre cómo desarrollar una lectura o interpretación más apegada a la forma del discurso, a la pregunta sobre cómo desarrollar una lectura o interpretación de la filosofía de Nietzsche. La respuesta de nuevo ha de consistir en el tropo. Un nexo importante de Nietzsche con la literatura parece situarse en su teoría retórica y en las figuras retóricas –tropos– que vinculó a su discurso filosófico:

⁶² De Man, Paul. *Allegories of Reading*. pp. 79-102.

⁶³ *Ibid.* pp. 103-118.

*It may seem far fetched to center a consideration of Nietzsche's relationship to literature on his theory of rhetoric [...] Nevertheless, the apparently crooked byways of the neglected and inconspicuous corner of the Nietzsche canon dealing with rhetoric will take us quicker to our destination [...]*⁶⁴

Pau de Man ubica la discusión al analizar si la relación entre lo literario y Nietzsche debe ser focalizada en sus primeros textos, en los escritores a los que leía con mayor frecuencia, en las tendencias literarias que provocó durante el siglo posterior a su muerte, o en su teoría retórica. Evidentemente, toma como vía a la teoría retórica de Nietzsche, para trasladarse así de un análisis sobre la literatura en general, a un análisis sobre la filosofía nietzscheana. Esto ha de “mostrar” que, por la manera en que relaciona lo retórico con su discurso filosófico, Nietzsche expone una perspectiva “deconstructiva” de lo que las figuras literarias pueden representar o valer, al interior de una teoría con pretensión de verdad.

2.2 Estrategia deconstructiva de Paul de Man

Paul de Man hace un recuento de los autores que han abordado a Nietzsche a través de su retórica, siendo sólo algunos de los recientes comentaristas franceses –afirma⁶⁵– quienes han orientado su trabajo hacia las implicaciones filosóficas de la retórica de aquél. Philippe Lacoue-Labarthe, Bernard Pautrat y Sarah Kofman, son mencionados sólo como “promesas de esta empresa”.

⁶⁴ *Ibid.* p. 103.

⁶⁵ *V. Ibid.* p. 104.

*I do not plan to deal with these particular contributions [...] but will try instead to indicate [...] how the question of rhetoric can be brought to bare on some of Nietzsche's texts, early as well as late.*⁶⁶

De Man traza esta ruta para penetrar en la relación de Nietzsche y la literatura: de los estudios “históricos” o “psicológicos” –afirma⁶⁷– se mueve a los estudios retóricos, tomando como punto de partida el “canon de la retórica”⁶⁸ de Nietzsche. Por otra parte, de algunos estudios de carácter retórico previos al suyo, se mueve al estudio que él desarrolla en *Allegorías de la lectura*. ¿Qué diferencia aporta entonces al discurso sobre lo literario y Nietzsche? La observación del tropo en una filosofía que, por el manejo de aquél, deja ver diversas estrategias deconstructivas⁶⁹. El primer paso es ubicar a la presencia de la retórica en textos tempranos lo mismo que tardíos, en la producción filosófica de Nietzsche:

*It is well known that Nietzsche's explicit concern with rhetoric is confined to the notes for a semester course taught at the University of Basel during the winter semester of 1872-73 [...] It is also well known that Nietzsche's course on rhetoric was not original and drew abundantly on the textbooks that were current at the time in the academic study of classical rhetoric [...] There is sufficient manipulation on these sources and sufficient new emphasis in Nietzsche's notes to justify their consideration despite their mixed origins. To claim, however, that they are of more than local significance takes some more elaboration.*⁷⁰

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ Cf. De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 79.

⁶⁸ V. *Ibid.* p. 103.

⁶⁹ Los efectos de la deconstrucción serán expuestos con mayor amplitud adelante, en el presente capítulo.

⁷⁰ De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 105.

Partir de los *Escritos sobre retórica* para afirmar después sus estatutos acerca del lenguaje, en el resto de la obra nietzscheana, es la estrategia interpretativa de Paul de Man. Algo similar ocurre cuando Mauricio Beuchot enuncia que *El nacimiento de la tragedia* representa una “cosmovisión estética” en Nietzsche, que persiste a lo largo de su obra, de modo que uno siempre puede imaginar a Apolo y Dionisos polarizando las otras imágenes creadas por el alemán, facilitando con esto una lectura de Nietzsche desde la hermenéutica analógica⁷¹. La diferencia entre Beuchot y de Man, en cuanto a la lectura que hacen de los textos de Nietzsche, radica en la estrategia interpretativa que aplican; mientras el primero se enfoca en una dualidad estética, reiteradamente presente en el contenido de la obra nietzscheana, el otro se guía por la observación del tropo y por el mensaje que éste proyecta, es decir, por el contraste entre las distintas figuras que emplea Nietzsche (en momentos irónicas, aforísticas, metafóricas, etc.) y sus contenidos. Esta manera de leer, aunada a una serie de citas en las que el mismo Nietzsche deja ver un giro lingüístico en su pensamiento, permite a Paul de Man plantear la deconstrucción en la obra de este autor.

2.3 El tropo en la filosofía de Nietzsche

De lo que Paul de Man extrae de los *Escritos sobre retórica*, considera que lo más importante es una observación acerca del tropo o figura discursiva; éste no es entendido como ornamento, ni como un sentido figurado que se ha desplazado desde un sentido literal de las cosas⁷². El tropo es revelado como la forma característica del lenguaje y no representa más algo secundario o aberrante, pues no se le piensa como un modo del lenguaje, entre otros; la estructura figurativa del tropo, para Nietzsche, caracteriza al lenguaje como tal:

⁷¹ Cf. Álvarez, Remedios. *Lectura de Nietzsche desde la hermenéutica analógica*. pp. 27-45.

⁷² V. De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 105.

Los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia. No se puede hablar en absoluto de una “significación propia”, que es transpuesta a otra cosa sólo en determinados casos.⁷³

Afirmar que no existe un “significado propio” y que el tropo constituye la “naturaleza más propia” del lenguaje, representa trasladar las condiciones extralingüísticas de los objetos, a las fuentes intralingüísticas de las palabras; el lenguaje absorbe todo referente posible y aparece como algo que sólo hace referencia de sí mismo. Paradójicamente, este tipo de afirmaciones –críticas de un romanticismo literario que pudiera ubicar su fuente más allá del lenguaje (en el Objeto, la Naturaleza, Dios, el Espíritu...)- tiene afinidades con modelos lingüísticos del periodo romántico, como la teoría planteada en *El lenguaje como arte*, de Gustav Gerber.⁷⁴

Podría decirse que las consideraciones sobre el tropo plasmadas por Nietzsche en sus *Escritos sobre retórica*, son la respuesta a posturas idealistas acerca de las figuras retóricas, como la hegeliana, que descarta a aquéllas por considerarlas “formas estéticas decadentes”⁷⁵, o como la postura de Gerber, que busca redimirlas al afirmar que todo lenguaje es un arte metafórico e inconsciente, cuya fuente es la sensibilidad. En un primer momento, concluir así con la relación de Nietzsche y el tropo se presenta como la alternativa más viable, ya que después de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) el vocabulario retórico y los problemas en torno a tropos parecen desaparecer de su filosofía. Sin embargo, esta percepción puede ser cuestionada si son tomadas en cuenta las consideraciones que el mismo autor despliega en diversos

⁷³ Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. p. 93.

⁷⁴ Quien a su vez fue influenciado por otros exponentes del romanticismo alemán, entre los que se cuentan Friedrich Schlegel y Jean Paul Richter.

⁷⁵ Cf. De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 106.

momentos de su producción tardía, sobre las estructuras lingüísticas de la filosofía y el pensamiento occidental. Es a través del lenguaje y la retórica como Nietzsche deconstruye al “principio de causalidad” de la metafísica moderna, por ejemplo, en el pasaje 474 de *Voluntad de poder* (1888).⁷⁶

*The passage is characteristic of many later Nietzsche texts and is not to be considered as an anomaly.*⁷⁷

Éste plantea la sustitución del concepto por la metonimia⁷⁸: una figura retórica que consiste en invertir las causas y los efectos, que al sustituir al “concepto” del positivismo, provoca una inversión de la relación que tradicionalmente se concede entre las polaridades exterior-interior y, sobre todo, antes-después. El típico contraste de un objeto exterior que causa, en primer término, un efecto que secundariamente es recibido al interior de la conciencia de un sujeto, queda invertido y se convierte en el inconsciente contraste de la sensibilidad y la memoria, que proyecta efectos lingüísticos de “objetividad”, “exterioridad”, “mundo”.

*The outer, objective event in the world was supposed to determine the inner, conscious event as cause determines effect. It turns out however that what was assumed to be the objective, external cause is itself the result of an internal effect.*⁷⁹

⁷⁶ V. *infra*. Cap. 3.

⁷⁷ De Man, Paul. *Allegories of Reading*. pp. 106-107.

⁷⁸ En sus *Escritos sobre retórica*, tras detallar a la sinécdoque y la metáfora, Nietzsche describe a la metonimia de la siguiente manera: “Una tercera figura es la metonimia, la sustitución de la causa y el efecto; por ejemplo, cuando el retórico dice «sudor» por «trabajo», «lengua» (*Zunge*) por «lenguaje» (*Sprache*). Nosotros decimos «la pócima está amarga» en vez de «excita en nosotros una sensación particular de esa clase»; «la piedra es dura» como si «duro» fuese algo distinto de un juicio nuestro. «Las hojas son verdes». A la metonimia le es imputable la afinidad de $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\omega$ y de *lux, luceo; color* (*cubierta*) y *celare* [ocultar]. $\mu\eta\gamma\ \mu\epsilon\sigma\iota\varsigma, \mu\hat{\alpha}\nu\hat{\omicron}\tau$, [luna, mes] es «el que mide», nombra-do según un efecto”. Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. pp. 92-93.

⁷⁹ De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 107.

Enseguida la polaridad binaria del sistema se convierte en el blanco de la crítica, porque los atributos de espacialidad, causalidad y temporalidad que se ubicaban en los extremos de esta dialéctica metafísica, son intercambiados sin importar el valor de verdad que fuera conferido a su estructuración, abriendo un sistema antes cerrado y coherente, convirtiéndolo en una “acumulación de errores”, consecuencia de las ficciones causales de las que se partiera desde el inicio. La confianza ontológica en el positivismo, y en los modelos dialécticos, se muestra abierta a la sospecha definitivamente.

This entire process of substitution and reversal is conceived by Nietzsche –and this is the main point for us in this context– as a linguistic event [...] What is called “language” is the medium within which the play of reversals and substitutions that the passage describes takes place.⁸⁰

El lenguaje es el escenario en que Nietzsche lleva a cabo esta “deconstrucción” de la metafísica europea, mediante una inversión figurativa de las polaridades de aquélla. El tropo o figura discursiva, que en los *Escritos sobre retórica* es afirmado como la forma del lenguaje –siendo la metonimia el prototipo de toda conceptualización posible–, en *Voluntad de poder* es tratado como el elemento deconstructivo de la dialéctica metafísica del pensamiento moderno, porque devuelve a este último un origen, un carácter y una flexibilidad metonímicos, que acaban por desestabilizar a su sistema epistemológico, ontológico, moral.

Practically the same text that, in 1872, explicitly defines metonymy as the prototype of all figural language, describes, in 1888, a metaphysical construct (the phenomenalism of consciousness) as sus-

⁸⁰ *Ibid.* p. 108.

*ceptible of being deconstructed as soon as one is made aware of its linguistic, rhetorical structure.*⁸¹

De esta manera, de Man observa la persistencia de una atención especial por parte de Nietzsche en los tropos, cuya problemática aparece en los escritos tempranos del alemán, pero también en sus escritos tardíos, presentándose incluso como el punto de inflexión de su llamada “deconstrucción” de la metafísica: la transición figurativa del concepto que se descubre cual metonimia, seguida de la paradoja de la metonimia que busca conceptualizar y cae en el error al hacerlo.

2.4 Crítica nietzscheana a la metafísica

La crítica de Nietzsche intenta ponernos en guardia ante la tendencia a hipostasiar proyecciones que luego son posicionadas como categorías ontológicas *a priori*. No se pretende descartar formas del discurso como la fenomenología o la epistemología, sino al concepto de “conciencia” construido a partir de las categorías de la metafísica tradicional: identidad, causalidad, objetividad, verdad...

*We can legitimately assert therefore that the key to Nietzsche’s critique of metaphysics –which has, perhaps misleadingly, been described as a mere reversal of metaphysics or of Plato– lies in the rhetorical model of the trope or, if one prefers to call it that way, in literature as the language most explicitly grounded on rhetoric.*⁸²

Para Nietzsche el lenguaje se origina en el cuerpo; consiste en imágenes crónicas, contingentes, que el ser humano padece y crea, que jamás dejan de ser equívocos de sus impulsos: errores desde el inicio, despla-

⁸¹ *Ibid.* p. 109.

⁸² *Idem.*

zándose de una figura a la otra. Si se admite que el lenguaje realiza una constante figuración de sí mismo, antes que referencias de cosas “externas”, el tropo pasa a *ser* el lenguaje, y del tropo se dice tener un origen sensible, inconsciente; sigue al impulso y por ello el lenguaje se desarrolla en imágenes que no dicen más que de sí, porque del impulso nace la *doxa* y no la *episteme*⁸³; son imposibles la forma definitiva y el sentido absoluto. Vistos así, los modelos filosóficos que se rebaten uno a otro, que describen figuras diferentes y sin embargo buscan transgredir los límites del lenguaje y alcanzar mediante el método correcto a *la verdad*, más allá del velo ilusorio de la imaginación, la sensibilidad o la mentira, aparecen, pues, como aberraciones sistematizadas y recurrentes que llegan hasta nuestros días desde la metafísica clásica, de modo que – antes que ser modelos verdaderamente objetivos– representan acumulaciones o alegorías del error.

2.5 Paradoja de la deconstrucción

¿Puede plantearse una salida a este “embrollo”? Si la crítica nietzscheana denuncia que el desarrollo del entendimiento ha partido de un error tan fundamental como confundir las causas con sus efectos, la interioridad con la exterioridad, las nociones de espacio y tiempo... ¿puede “reajustarse” el entendimiento del mundo, por decirlo así, de manera que el lenguaje sea comprendido y desarrollado como un efecto del “cuerpo” y no como un efecto de los “objetos”? ¿Es posible alcanzar, de una manera preeminentemente metafórica, algún grado de verdad que sea persistente?

⁸³ V. *Supra*. p. 26.

*Is it not possible to progress from the rhetorical language of literature to a language that, like the language of science or of mathematics, would be epistemologically more reliable?*⁸⁴

Moverse de la postura de la metafísica tradicional a un estilo y un discurso diferentes, parece representar en Nietzsche la tendencia hacia una nueva verdad que va en dirección opuesta a los estatutos que deconstruye; pero como la deconstrucción metonímica alcanza y afecta a toda pretensión de verdad posible al interior del lenguaje, entonces los estatutos del mismo Nietzsche aparecen vulnerados, suspendidos así entre la ficción y una segunda afirmación de la ficción; entre la deconstrucción de la falacia referencial y, una nueva redención en la apariencia⁸⁵. Un ejemplo de tal situación lo ofrece el ensayo titulado póstumamente: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; el tema central de éste, precisamente, plantea la posibilidad de escapar de las ilusiones metafísicas del lenguaje, mediante una suerte de concientización de sus propiedades retóricas o literarias:

¿Qué es la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, la suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible [...]⁸⁶

De acuerdo con Paul de Man, el primer punto de la deconstrucción nietzscheana en este texto consiste en la figuralidad del lenguaje. La substitución metonímica de la sensación por el sentido es aberrante y,

⁸⁴ De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 110.

⁸⁵ V. *Infra*. p. 44.

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche 1*. pp. 193-194.

sin embargo, ningún “yo”, ningún “individuo”, ningún “humano” podría llegar a ser sin efectuar aberraciones figurales para ello. La constitución del “yo”, tanto en *Sobre verdad y mentira* como en *El nacimiento de la tragedia*, es la visión que nos salva del horror, la insignificancia y la finitud del hombre, que se protege del oscuro caos mediante luminosas metáforas que le ubican en el centro del universo, en una perspectiva privilegiada y reconfortante.

Pero Apolo nos sale de nuevo al encuentro como la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se hace posible la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial, su redención mediante la apariencia: él nos muestra con gestos sublimes cómo es necesario el mundo entero del tormento, para que ese mundo empuje al individuo a engendrar la visión redentora, y cómo luego el individuo, inmerso en la contemplación de ésta, se halla sentado tranquilamente, en medio del mar, en su barca oscilante.⁸⁷

La razón es la engañadora más grande y, a la vez, la redentora del ser humano sobrecogido por su devenir.

Es curioso que esto lo haga el intelecto, que precisamente ha sido añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros sólo como un recurso para retenerlos un minuto en la existencia; de la cual, por el contrario, sin ese añadido tendrían todos los motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing. Esa soberbia, unida al conocimiento y la sensación, al poner niebla cegadora sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los engaña sobre el valor de la existencia, pues lleva en ella la más aduladora valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño,

⁸⁷ Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. p. 60.

aunque también los efectos más particulares llevan consigo algo de idéntico carácter.⁸⁸

La petrificación (léase comprobación, legislación, institucionalización) de determinadas metonimias de la sensación que acaban por ser tomadas como conceptos verdaderos, implica –además de una eticidad de la costumbre que moldea al individuo en comunidad– el olvido de la no-verdad o mentira que la metonimia fuera en primer instancia. De cara a una indeterminación abismal, con un tropo vívidamente trepando de las entrañas a la mente, el ser humano “deconstruido” se descubre –lingüística y ontológicamente– como un efecto ficticio nacido de la posibilidad de crear inconscientemente un orden unitario de emociones, una composición vital significativa, que de tal modo sueña una individualidad, un mundo y una persistencia. El narcisista “yo” de la conciencia descansa tranquilamente sobre el lomo de un tigre –dice Nietzsche⁸⁹–; es igual a un insecto que vuela embelesado hacia la luz que lo consumirá ineludiblemente; un edificio que se levanta sobre las aguas. Estas imágenes de *Sobre verdad y mentira*, que parecen anunciar la aniquilación de la identidad y el conocimiento, sin embargo, son presentadas a través de un texto unitario, escrito ordenada y rítmicamente, que ostenta una perspectiva privilegiada con la que pretende decir algo verdadero. Si una persona como Nietzsche evoca la naturaleza ilusoria de las palabras, buscando asentar con ello una verdad no percibida o planteada por la tradición, entonces el “develamiento” de esta segunda verdad finalmente tiene que ser falso también, ya que un tropo más al final de una serie tiene el mismo origen que los otros; es una construcción metonímica más que se agrega a la alegoría de errores que representa la historia del conocimiento en occidente. Situar a la tradición en el error, consecuentemente, es algo que condiciona aún al propio Nietzsche. El modo en que este au-

⁸⁸ Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche 1*. pp. 189-190.

⁸⁹ *Ibid.* p. 190.

tor lidia con tal paradoja consiste en afirmar su condición retóricamente, de modo que en sus textos echa mano de diversos recursos prosaicos – ironías, metáforas, aforismos, etc.–, mostrando una valoración diferente de la literariedad del lenguaje, respecto al valor que le confería la tradición filosófica de su tiempo.

[...] –¡qué me importan a mí la refutaciones! –, sino, cual conviene a un espíritu positivo, poniendo en lugar de lo inverosímil algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto.⁹⁰

Lo “verosímil”, así, es situado “más allá de la verdad y la mentira” tradicionales, con la intensión de conciliar los impulsos y la creación de conceptos.

2.6 Deconstrucción de la verdad

La deconstrucción del *ser* como *metáfora* consiste en un intercambio de propiedades que les permite persistir figuralmente a ambos, a expensas de la verdad. Esto se aprecia en el intercambio de valores que se plantea en *Sobre verdad y mentira*, comenzando por el hecho de que, para Nietzsche, el origen de la sociedad se encuentra en la llamada “mentira”. El ser humano ha olvidado que comenzó por emitir sonidos arbitrarios al buscar expresarse –aprehensiones y pulsiones singulares– olvidando después que este *figurar* se convirtió en un hábito, hasta tal punto, que hoy a muchos discursos ya no se les considera como figuraciones, sino como verdades *a priori*.

Ciertamente, el ser humano se olvida entonces de que así es su situación; por lo tanto, miente inconscientemente de la manera que hemos indicado, siguiendo habituaciones seculares; y llega al sen-

⁹⁰ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. p. 25.

timiento de la verdad precisamente por *esta inconsciencia*, justo por este olvido. En el sentimiento de estar obligado a designar una cosa como roja, otra como fría, una tercera como muda, se despierta un movimiento moral que se refiere a la verdad: a partir de la contraposición del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todos excluyen, el ser humano se demuestra a sí mismo lo venerable, lo fiable y lo provechoso de la verdad.⁹¹

Me parece notorio de la cita anterior que Nietzsche enfatice al convencionalismo como padre de la moral en el lenguaje; a la costumbre como madre de *lo que debe y lo que no debe ser*. El despertar de un sentido de la verdad ocurre cuando las convenciones discursivas vuelven más fácil tratar con lo familiar que con lo diferente, en el entendimiento de las cosas del mundo. Entonces lo que una vez fuera creación (llamar “rayo” al haz de luz que atraviesa al cielo durante una tormenta) se convierte en moral (*deber* llamar “rayo” al haz de luz que atraviesa al cielo...), siendo clausurada la creación de términos diferentes para ese “fenómeno” –bajo el estigma de la mentira– mientras la repetición de lo que una vez comenzó como mentira, queda hipostasiada y sublimada en el ámbito ficticio de la verdad. De esta manera, se puede decir que el hombre empezó por mentir y, secundariamente, la verdad se posicionó como algo necesario, en contraste con la mentira.

2.7 La mentira y el arte

Toda virtud moral es conformada por mentiras –afirma Nietzsche⁹²–, pero semejante afirmación no escapa del engaño retórico del lenguaje que, una y otra vez pretende enunciar algo como verdadero y siempre cae en el error al intentarlo.

⁹¹ Nietzsche, Friedrich. *Friedrich Nietzsche 1*. p 194.

⁹² Cf. *Ibid.* p. 196.

*The original pairing of rhetoric with error, as we encounter it from the Course on rhetoric to The Will to Power, was based on the cross shaped reversal of properties that rhetoricians call chiasmus. And it turns out that the very process of deconstruction, as it functions in this text, is one more such reversal that repeats the self-same rhetorical structure.*⁹³

El quiasmo, al igual que la metonimia, la metáfora, la hipóstasis y muchas otras figuras retóricas, funciona como una inversión substitutiva que, siendo un efecto lingüístico que acontece *a posteriori*, erróneamente pretende exponer causas, objetos y fenómenos que han sucedido antes de ello, que incluso han dejado de existir para el momento en que un escritor, por ejemplo, comienza la página. A diferencia de *El nacimiento de la tragedia* –que señala a la música como una verdad dionisiaca a la que se vuelve a través del cuerpo–, en *Sobre verdad y mentira* el arte tiene un énfasis apolíneo, deconstructivo de las verdades discursivas, que bien pueden aparecer ante los ojos de Nietzsche cuales quiasmos, después de un análisis lingüístico crítico.

Sin embargo, Nietzsche plantea algo que, irónicamente, busca mostrar como falso a lo que le precede, tras afirmar que todo lo verdadero es una ilusión retórica. Esta ironía, por otra parte, es franqueada junto con el esquema tradicional de verdad y mentira, cuando Nietzsche advierte que su trabajo está dirigido no hacia la verdad, sino hacia la veracidad, es decir, hacia una fabulación de la verdad, que afirma su condición ilusoria. El hombre que busca empecinadamente la verdad en sí, realmente busca bajo el dominio del deseo, plantea Nietzsche; anhela creer en la verdad y luego disfrutar de los placenteros efectos de esta creencia y sus “avances” respecto a ella. Por lo tanto, de quien se lanza tras el co-

⁹³ De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 113.

nocimiento de la verdad como tal, puede decirse que busca el placer, y no a la verdad por sí misma. De todas las actividades humanas, la de artista aparece ante Nietzsche, en este punto, como la única que puede reconocer a la mentira y alcanzar así un grado de verdad, ya que en el arte la apariencia es tratada como apariencia, y no se desea formular una verdad con ella. De esta manera, los artistas acaban por ser más honestos y veraces que los racionalistas, empiristas, moralistas, etc.

*The artist, who is truthful in his recognition of illusion and of lie for what they are, thus gains a special kind of affective freedom, a euphoria which is that of a joyful wisdom [...]*⁹⁴

Siguiendo lo anterior, la poesía se revela como una forma narrativa a la que podría llegar a aspirar el discurso filosófico, ya que, contraria a los hábitos metodológicos tradicionales, aparece mucho más cambiante figurativamente y, en este sentido, más ligera y libre. Sin embargo –acierta de Man–, cuando la poesía nos seduce con la libertad de sus combinaciones, no es menos engañosa que los rígidos constructos conceptuales porque, al cambiar tanto, justamente enfatiza su figuralidad, su pertenencia al ámbito de la apariencia.

*The wisdom of the text is self-destructive (art is true but truth kills itself), but this self-destruction is infinitely displaced in a series of successive rhetorical reversals which, by the endless repetition of the same figure, keep it suspended between truth and the death of this truth. A threat of immediate destruction, stating itself as a figure of speech, thus becomes the permanent repetition of this threat.*⁹⁵

⁹⁴ *Ibid.* p. 114.

⁹⁵ *Ibid.* p. 115.

En una constante subversión literaria, Nietzsche representa al artista que no aprende de sus errores y siempre cae, al desarrollar su filosofía, en el engaño de una verdad que reemplaza a otra verdad débil, anquilosada. La veracidad en Nietzsche, sin embargo, se afirma desde el inicio como una apariencia que, a través de su condición, amenaza a la verdad misma y por este medio encuentra su fuerza; se trata de recordar que estamos soñando sobre el lomo de un tigre.

Capítulo 3. Sobre el pasaje 474 de *Voluntad de poder*. Una inversión metonímica de las nociones de espacio y tiempo

Toda nuestra vida onírica es la interpretación de sentimientos complejos con un vistazo a posibles causas.

F. Nietzsche.

3.1 Impresiones sensibles y conceptualización

En el pasaje 474 de *Voluntad de poder*⁹⁶, Nietzsche reflexiona sobre las causas y los efectos, a partir de lo que refiere como la “inversión cronológica que hace que la causa alcance a la conciencia más tarde que su efecto”. Estas consideraciones son relevantes para el tema central de la investigación presente, porque en ellas Nietzsche realiza un análisis minucioso de las formas del lenguaje filosófico en occidente, que le conduce a deconstruir nociones de la metafísica moderna, como: la “veracidad discursiva”, las categorías de “tiempo” y “espacio”, y la idea de una “subjetividad” que se contrapone a una “objetividad”.

La metafísica conceptual, que pretende superar al ámbito del lenguaje para aprehender y contener verdades acerca de objetos, es transformada por Nietzsche en la retórica de la metonimia, que más bien señala figurativamente lo que un individuo ha *sentido* como realidad, antes de expresarse, que al momento de la expresión ya se ha ido, haciendo de la última una mentira o falacia referencial. El concepto, que parecía contener consciente y ordenadamente el “afuera”, se revela como una inconsciente metonimia de “adentro”.

⁹⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. Frg. 474.

La argumentación de Nietzsche parece sencilla en el sentido de la metonimia y, de alguna manera, viene a demostrar una cierta continuidad en cuanto a los fundamentos de su argumentación respecto a sus escritos de juventud. Se parte del supuesto metafísico de que lo exterior determina a lo interior, como la causa determina el efecto. Ahora bien, en realidad lo que acontece es lo contrario [...].⁹⁷

Cuando una espina nos rasguña el brazo y sentimos dolor en esa parte del cuerpo, la “causa” del mismo suele ser aducida al objeto exterior que aparentemente ha provocado tal efecto en nosotros (la espina es considerada la “causante” del dolor). Sin embargo –afirma Nietzsche–, se ha comprobado que el dolor es proyectado desde la mente hacia regiones específicas del cuerpo, como parte de un proceso fisiológico, de modo que visto así no proviene de afuera, sino de adentro de los seres humanos (un instinto inconsciente es considerado el “causante” del dolor). Desde esta perspectiva, las impresiones sensibles se presentan determinadas no por la exterioridad, sino por la interioridad.

[...] sabemos que las sensaciones que ingenuamente consideramos como condicionadas por el mundo exterior están, en realidad, condicionadas por el mundo interior [...].⁹⁸

Al ser rasguñado por una espina, el ser humano bien podría sentir placer, melancolía, euforia, etc.; es el cuerpo quien inconscientemente pulsa al dolor, lo mismo que a los otros instintos que despliega para diferentes circunstancias, como un ser que se desplaza en una realidad sensible, proyectada desde el interior. El caso de las personas que han perdido

⁹⁷ De Santiago Guervós, Luis Enrique. “El poder de la palabra”, en *Escritos sobre retórica*. p. 56.

⁹⁸ Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 275.

algún miembro y aún así sienten dolor en aquél, habiendo ahí “nada” que les afecte, da cuenta de esta capacidad de proyección del mundo externo, desde lo interno. Siguiendo lo planteado, Nietzsche se conduce de una reflexión sobre el cuerpo y sus impresiones sensibles, a una reflexión sobre las impresiones sensibles y el desarrollo del entendimiento; así como el cuerpo crea un mundo sensible al ponerse en juego con las fuerzas de la naturaleza –instintiva e inconscientemente–, así el entendimiento crea un mundo imaginario, cuando interpreta a las impresiones sensibles del cuerpo. Desde el balbuceo hasta idiomas tan complejos y variados como el latín, el mandarín o el hebreo, el intelecto del ser humano ha dejado por rastro un enorme desarrollo lingüístico de su sentir, de su cuerpo.

3.2 Socratismo y escritura

La institucionalización del pensamiento conceptual socrático, representada simbólicamente por la fundación de la academia de Platón –en la que se establece al método dialéctico como garante de objetividad y verdad–, lleva a que los discursos sean ordenados de tal manera a partir de entonces, de modo que la filosofía deja de ser desplegada retóricamente por los oradores, para orientarse así a la lógica del pensamiento dialéctico, como si hubiera sido traída de su desbocado cause mítico y metafórico, a la formalización argumental. Paralelamente, la institucionalización de la palabra escrita hace posible sortear al olvido y extender los conocimientos de una cultura a través de muchas más generaciones; los discursos son almacenados en amplias bibliotecas y éstas llegan a guardar legislaciones políticas así como libros de gramática, escrituras sagradas, métodos científicos, textos con valor histórico, y demás. Tras semejante expansión de la memoria del hombre, su inconsciente se dilata y prolonga como una larga sombra que cubre las cosas, y su lenguaje pierde el carácter inventivo de los oradores.

Para Nietzsche, el pensamiento socrático y la escritura alejan al ser humano de su propia corporeidad y vitalidad, porque le apartan de la plaza pública, de las audiencias activas y de la retórica *persuasiva* que manejaba el orador, para llevarle al interior de edificios como la academia de Platón o el liceo de Aristóteles, en los que el conocimiento se presenta ordenado y dispuesto en temáticas, doctrinas, libros..., destinados a una lectura *instructiva*, con tendencia a la soledad y el silencio (para audiencias pasivas).

3.3 Metafísica del conocimiento

Vista lingüísticamente, la interpretación de las impresiones sensibles va de la plasticidad de las tradiciones orales –que expresaba al sentimiento de lo real mediante figuras poéticas, susceptibles del olvido y siempre cambiantes por depender de un intérprete–, a la conceptualización de las tradiciones escritas, que busca fijar al sentido bajo definiciones referenciales, utilizando métodos enfocados en dar constancia “objetiva” de la experiencia. Un lenguaje que lleva a costas una extensa memoria y una lógica rígida carga con una pesada inconciencia, definiendo con sus elementos aún a las experiencias nuevas de los individuos que mediante tal lenguaje interpretan sus vidas. Los mismos términos y reglas de lo que es tomado por “conocido” son aplicados para “entender” lo que no se conoce; en otras palabras: al convertirse en instrumento del “entendimiento”, el lenguaje se vuelve reiterativo.

*“To understand” means merely: to be able to express something new in the language of something old and familiar.*⁹⁹

⁹⁹ “‘Comprender’ es simplemente poder expresar algo de nuevo en el lenguaje de alguna cosa antigua conocida”. Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 276.

Con el socratismo nace el reconocimiento conceptual, y del reconocimiento conceptual se ha desarrollado la tradición filosófica –la conciencia ordenada– que es el hombre observándose e interpretándose a sí mismo en distintos momentos, reconociéndose en los conceptos y definiciones que él ha preestablecido para designar el mundo. De tal manera, el ser humano se reconoce en sus propios efectos, señala Nietzsche. El hecho fundamental del desarrollo del entendimiento consiste en que las “causas” de las cosas son imaginadas después de que sus *efectos* han ocurrido, plantea.

Los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen «la fuerza mueve, la fuerza causa» y cosas parecidas, – nuestra ciencia entera, a pesar de toda su frialdad, su desapasionamiento, se encuentra sometida aún a la seducción del lenguaje y no se ha desprendido de los hijos falsos que se le han infiltrado [...].¹⁰⁰

Para “entender” la “causa” de un “objeto” o simplemente para “conocer” lo que sea sobre éste, se suele pasar por alto el hecho de que primeramente se ha desplazado hasta nosotros un *efecto* lingüístico que conduce a identificar a esa impresión sensible particular como un “objeto” –que convencionalmente es llamado “x”– y en segunda instancia se ha buscado conocer más sobre tal *efecto* (sus “causas”, sus “propiedades”, sus “fines”, etc.). Tomando como ejemplo a Platón, puede decirse que a sus impresiones sensibles les siguió el “mundo de las ideas”, al cual quiso posicionar como el origen de aquéllas. Este discurrir describe lo que es la metafísica del lenguaje en occidente: una figuración *a posteriori* que posiciona lingüísticamente a un mundo, bajo determinadas lógicas de asociación. Las “causas”, en la filosofía de Nietzsche, son apreciadas

¹⁰⁰ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. p. 60.

como series de signos abiertos en muchos sentidos, y nada tienen que ver con un “mundo objetivo” –menos aún con un “*logos* original”–; su fuente es la inconsciente memoria de los individuos, y de tal manera aparecen siendo el efecto de otros efectos lingüísticos. La empresa epistemológica emprendida por los filósofos tras la muerte de Sócrates, considerando lo planteado, podría ser representada por el mito de Narciso, quien, asomándose al río, contemplaba solamente el gesto de su propio reflejo, suspendido en el correr del agua. La búsqueda por el conocimiento es como Narciso. Un empirista deseoso de “conocer” más sobre algo, caricaturizado, abriría ávidamente los ojos y aguzaría los sentidos –concentrándose en estar plenamente consciente de cada hecho en torno al objeto de su observación–, pero ignoraría que el fragmento de mundo externo que su conciencia experimenta (los “objetos” y sus “propiedades”, para comenzar), corresponde más bien a una proyección de impresiones y sentidos del pasado, que retornan a reconstituir al mundo que deviene a través de una mirada “consciente”, desplazados desde un inconsciente mucho más amplio y profundo que la vigilia.

El hombre cobra conciencia cuando reconoce a su mundo y percibe como “causa objetiva” de todo lo que siente y mira, a una realidad “externa”, siendo por otra parte el retorno de un mundo interno –que se mezcla desde la inconsciencia con el devenir del instante presente– lo que en realidad captan sus sentidos y su razón. El efecto de “afuera” que le envuelve como algo absolutamente nuevo y causal, no deja de ser un *efecto* desplazado desde lo que *sintieron*, *imaginaron* e incluso pudieron *legislar* otras personas antes. Así, la manera en que experimentamos el mundo y todas las “causas”, las “propiedades” o los “fines” que atribuimos a sus “objetos”, no representan otra cosa que efectos de efectos que se desplazan al interior del lenguaje, de imagen en imagen, retornando a nuestra conciencia cuando interpretamos a la realidad, desde nuestro inconsciente.

3.4 Inversión de causas y efectos

Al convertir a una impresión sensible en un evento lingüístico, se le ha informado como algo familiar, conocido, tratable...

[...] siempre somos inconscientes de la actividad real del mundo externo. –El fragmento de mundo externo del cual somos conscientes nace después de un efecto de afuera que se imprime sobre nosotros, y subsecuentemente es proyectado como su ‘causa’–.¹⁰¹

Observando un sombrero sobre el perchero de un cuarto, alguien podría preguntarse por la “causa” del mismo, del modo en que se ha planteado hasta ahora: ¿cuál es la “causa” de lo que percibimos?, ¿toda esta información proviene del mundo exterior o de nosotros mismos?, ¿a ese sombrero le estoy proyectando yo, o él proyecta su forma hacia mí tal como es por sí solo? Sin embargo –siguiendo a Nietzsche–, preguntarse por la “causa” de algo que reconocemos de inmediato, como un “objeto” al cual asignamos la palabra “sombrero” al momento preciso en que le vemos, representa una proyección del inconsciente ante la que hemos asentido incluso desde antes de pensar en ello. Preguntarse por los predicados correspondientes a un “sombrero” que simplemente yace ahí, implica que primero ha habido un reconocimiento inconsciente del concepto “sombrero”, y que después se ha buscado “conocer” más del término (nótese la expresión “del término”; la respuesta ha sido reducida a esto: algo que seguramente se encuentra de antemano en un diccionario). Aún si se ignora la palabra para referir una “cosa” extraña que se nos aparece delante, ya se le ha reconocido como una “cosa”, lo que re-

¹⁰¹ “[...] la verdadera acción del mundo exterior se realiza siempre de una manera inconsciente... El fragmento de mundo exterior de que somos conscientes ha nacido después del efecto ejercido sobre nosotros por las cosas exteriores, y es proyectado posteriormente sobre nosotros al exterior en forma de ‘causa’ prestada a dicho efecto...” Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 275.

presenta una figura lingüística básica de la metafísica occidental, que se interpone al momento de experimentar e interpretar impresiones.

Al interpretar las impresiones sensibles mediante el marco conceptual que pone el entendimiento, es imaginado un mundo “legible”, en el que cada elemento puede ser abstraído y conceptualizado, definiendo así una realidad de elementos ordenados lingüísticamente.

Nuestro ‘mundo exterior’, tal como suele proyectarse a cada momento, está estrechamente unido a los viejos errores de las causas, tratamos de interpretarlo por el esquematismo de los ‘objetos’, etc.¹⁰²

El reconocimiento de la realidad, según lo anterior, efectuaría el viejo error fundamental: un impulso lingüístico de “objetividad” que proyecta el cuerpo cuando interpreta a las impresiones sensibles que experimenta; un acto imaginativo tomado por mundo y verdad. En consecuencia, la mirada reconoce ante sí a distintos “objetos” que se le presentan “legibles”, y como contraste con aquéllos a un “sujeto lector”: segundo polo en esta metafísica de la objetividad, la causalidad y la temporalidad de lo real. De acuerdo con Nietzsche, en primera instancia el hombre se desplaza en una realidad sensible a la cual pulsa o proyecta inconscientemente desde su cuerpo, desplazándose en segunda instancia en una realidad inteligible, a través del *sentido* que confiere a sus sensaciones, a partir de elementos de su propia memoria (términos que son *efectos* de *efectos* que se desplazan en el inconsciente humano). Al “leer” al mundo a través de un marco conceptual determinado, el “sujeto lector” prolonga inconscientemente una serie de *efectos* lingüísticos que provienen de otros *efectos* previos al suyo –lecturas del pasado–, de modo que cuando interpreta, como Nietzsche, que *la causa del objeto x es un*

¹⁰² Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 276

efecto del inconsciente, se puede decir que ocurre una inversión cronológica que hace que la causa del objeto alcance a la conciencia del individuo que le percibe más tarde que sus *efectos*, porque el individuo primero ha reconocido un efecto de “objetividad” y un discurso al verle, y después ha buscado concientizar un origen de tales *efectos*.

Toda la experiencia interior está fundada sobre una irritación de los centros nerviosos, a la que se busca o adjudica una causa; y solamente la causa de esta manera buscada penetra en la conciencia: esta causa no se adapta en absoluto a la causa verdadera: es algo así como un tanteo basado en anteriores ‘experiencias interiores’, es decir, en la memoria.¹⁰³

De tal modo, cada vez que una “causa” es formada en la conciencia, se le descubre como otro *efecto* de la memoria, con lo cual Nietzsche deconstruye a los basamentos de la metafísica del conocimiento de su tiempo, que pretende establecer el posicionamiento de un positivismo epistemológico.

*What had been considered to be a cause, is, in fact, the effect of an effect, and what had been considered to be a effect, can in its turn seem to function as the cause of its own cause.*¹⁰⁴

La memoria aporta los elementos para componer y sostener a la conciencia, pero también mantiene los hábitos de viejas interpretaciones, como la idea errónea de que una realidad objetiva, externa, es la causa que determina al interior de una subjetividad epistemológicamente pasiva; al sentir y al pensamiento. La memoria contiene activamente a las consecuencias o efectos de diversas ficciones previas al presente, ase-

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ de Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 107.

gura Nietzsche, como una falsa causalidad o una falsa temporalidad de lo real. Por la memoria de un pueblo sobreviene a su “ahora” el sentimiento de seguridad que da un sistema de conocimiento, una verdad, una ciencia... El tejido de Ariana¹⁰⁵ también representa una visión del futuro; una proyección del sueño del ser humano, quien expone su anhelo y su angustia más grandes, activos inconscientemente.

Ariana ama a Teseo. Teseo es una representación del hombre superior: es el hombre sublime y heroico, el que asume las cargas y vence a los monstruos.¹⁰⁶

¹⁰⁵ *La tejedora*. Figura mitológica representativa de la memoria.

¹⁰⁶ Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. p. 261.

Capítulo 4. Sobre el pasaje 510 de *Voluntad de poder*. Deconstrucción metonímica de la ley de la contradicción

Son los poderosos quienes legislaron los nombres de las cosas, y entre los poderosos son los más grandes artistas de lo abstracto quienes crearon las categorías.

F. Nietzsche

4.1 Deconstrucción de la ley

En su artículo titulado “Retórica de la persuasión”¹⁰⁷, Paul de Man plantea que la crítica de Nietzsche contra los conceptos de la metafísica occidental¹⁰⁸ se deja ver en la “figuralidad” de su filosofía. Este tipo de “figuralidad”, sin embargo, en los discursos retóricos parece ser seductiva y admirada, por lo cual leer e interpretar a Nietzsche se vincula con la posibilidad de distinguir en su discurso si se trata de filosofía, o acaso de otro tipo de literatura lo que uno contempla. La interpretación del trabajo de este autor, en primer instancia, se enfrenta con este crudo problema valorativo: discernir a partir de textos que en múltiples ocasiones se presentan como un reto contra las formas convencionales, qué pretensiones filosóficas demandan o implican. Tomando estas cuestiones como punto de partida, Paul de Man afirma que la obra de Nietzsche comprende una deconstrucción del valor de los valores en la filosofía:

The question of the relationship between philosophical and literary discourse is linked, in Nietzsche, to his critique on the main concepts underlying Western metaphysics: the concept of the one [hen],

¹⁰⁷ Cf. De Man, Paul. *Allegories of Reading*. pp. 119-131.

¹⁰⁸ Lo Uno, lo Bueno y lo Verdadero.

*the good [agathon] and the true [aletheia] [...] Nietzsche's work raises the perennial question of the distinction between philosophy and literature by way of a deconstruction of the value of values.*¹⁰⁹

De acuerdo con Aristóteles —explica Nietzsche en el apartado 510 de *Voluntad de poder*— la Ley de la contradicción¹¹⁰ es el más certero de todos los principios y el soporte en que toda prueba demostrativa descansa; “[...] es imposible que en un mismo ser se dé a un tiempo el ser y el no-ser”¹¹¹, reza la ley, con lo cual se argumenta que atributos contrarios no pueden ser predicados de un mismo objeto, como no puede decirse que un vaso con agua esté frío y caliente a la vez. Esta es una lógica que busca adecuar el lenguaje y las cosas, a modo de conocimiento verdadero, aunque por otra parte —asegura Nietzsche¹¹²— es la expresión de una experiencia singular, que no dice algo *necesario* y más bien muestra que es imposible ir más allá de la sensibilidad de los individuos. El problema radica en que la temperatura del vaso con agua no yace sino en el individuo capaz de percibirle como caliente o frío, según sus condiciones, siendo esta capacidad sensitiva la que registra y proyecta los datos que se da a sí misma la intelección humana. La ley de la contradicción no expone propiedades intrínsecas —*a priori*— de los objetos, pues éstos no dictan desde sí las estructuras y proposiciones que la mente dispone para su “conocimiento”. La ley es una creación arbitraria, porque como forma lingüística únicamente está vinculada a las sensaciones e impulsos de los individuos. En este sentido, la lógica aristotélica, para Nietzsche, termina por ser *inhábil* debido a que no logra el cometido que se plantea, a saber: enunciar con “objetividad” a la realidad. Tomando en cuenta las observaciones de Nietzsche, quien señala que la “objetividad” es una creación humana y que, en todo caso, la “individualidad” crea los

¹⁰⁹ De Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 119.

¹¹⁰ Cf. Aristóteles. *Metafísica*. Libro IV, cap. 4.

¹¹¹ Aristóteles. *Metafísica*. p. 102.

¹¹² Cf. Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 289.

órdenes discursivos con los cuales pretende aprehender y presentar de manera “objetiva” al mundo, puede decirse que la imposibilidad de predicar atributos contrarios de las cosas, no es una necesidad intrínseca de los objetos (*a priori*), sino una convención impuesta a través de la lógica (*a posteriori*).

*In short, the question remains open: are the axioms of logic adequate to reality or are they a means and measure for us to create the real, the concept of “reality”, for ourselves? ... To affirm the former one would, as already stated, have to have a previous knowledge of entities; which is certainly not the case. The proposition therefore contains no criterion of truth, but an imperative concerning that which should count as truth.*¹¹³

Quizá resulte habitual e incluso imperativo para una sociedad permeada por los mecanismos de la epistemología aristotélica, desarrollar sus argumentaciones y perspectivas de acuerdo a tal lógica. Sin embargo, tal manera de conducirse para pensar y concebir la realidad, no representa el poder para aprehender la verdad *en sí*, ni para conocer con mayor objetividad las cosas; con la ley de la contradicción –señala Nietzsche– se arregla y se posiciona una verdad que “debería” ser así para todos, y esto en inicio es una manifestación de fuerza. Las argumentaciones de la lógica no contienen un mejor criterio de la verdad porque no existe un comercio sustancial entre las estructuras de determinado lenguaje y la naturaleza. Para afirmar tal creencia, habría que afirmar antes la creencia en la objetividad misma y la posibilidad de hacerla asequible; cosa que no es más que una ilusión primera, que desprende o genera las ilusiones con las que la lógica conceptual opera: objeto, sujeto, causa, efecto, espacio, tiempo. Éste es, para Nietzsche, el origen del mundo metafísico que conocemos los occidentales: un “mundo en el que los ob-

¹¹³ de Man, Paul. *Allegories of Reading*. p. 120.

jetos externos causan determinados efectos al interior de los sujetos, quienes a su vez pueden registrar esto mediante un lenguaje como la lógica, que, de proposiciones verdaderas, conduce a conclusiones verdaderas. La ley de la contradicción, como paradigma epistemológico, representaría el registro de una verdad pretendidamente válida para todos los casos posibles: *es imposible afirmar y negar una cosa a la vez*. Ésta, sin embargo, acaba por mostrarse como una apariencia más al final del día.

The convincing power of the identity principle is due to an analogical, metaphorical substitution of the sensation of things for the knowledge of entities. A contingent property of entities (the fact that, as a "thing," they can be accessible to the senses) is, as Nietzsche's early treatise on rhetoric puts it, "torn away from its support" and falsely identified with the entity as a whole.¹¹⁴

Conceptos como la ley de la contradicción describen el proceso de las hipóstasis realizadas por el ser humano: la proyección de reconstrucciones o abstracciones de las cosas, hacia el exterior de los individuos que les conciben de tal modo, al punto en que a la proyección se le toma como la verdad de lo que se contempla y se vive en torno. La ley de la contradicción funcionaría así, primero al representar la construcción de "objetos" al interior de la conciencia de los individuos, dentro de una estructura lógica, y luego al proyectar esas abstracciones como el "exterior", a la manera de un escrutinio "objetivo" de la realidad; se trata de la universalización de una experiencia individual, que se impone a sí misma por medio de un discurso empoderado a través del tiempo, que le confiere la autoridad para discriminar entre lo falso y lo verdadero; entre la *doxa* y la *episteme*.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 122.

Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se batan y llegan finalmente a término de sus batallas, que hay un compromiso y algo que se produce. Este algo es el conocimiento. Por lo tanto, para Nietzsche, el conocimiento es de la misma naturaleza que los instintos, no es otra cosa que su refinamiento.¹¹⁵

Siguiendo lo planteado, tomar por punto de partida a las sensaciones del cuerpo, como lo hacemos, para pasar entonces a un conocimiento de los objetos, según el análisis que realiza Nietzsche en el fragmento 510 de *Voluntad de poder*, no garantiza obtener un solo presupuesto que no sea una figuración retórica y política (nacida de la voluntad de poder), a pesar del método aplicado, siendo la creencia en la objetividad y la creencia en la posibilidad de aprehender lo objetivo mediante determinadas premisas y estructuras gramaticales, las primeras apariencias que sostienen a esta metafísica del conocimiento. Tales creencias o apariencias *a posteriori*, con las cuales parte la lógica de Aristóteles, no habrían generado un modelo *necesario* para el desarrollo del conocimiento en occidente antes que un modelo *posicionado*, más parecido a un deber dictado por la costumbre, que a una realidad de las cosas externas al hombre.

4.2 Efectos de la sensación

En el cuerpo anida la contradicción del devenir, que desplaza al sentido y a toda idea que el hombre pueda tener de sí mismo, transformándole, aún contra su deseo de permanencia y su resistencia. El conocimiento

¹¹⁵ Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. p. 21.

cambia e incluso se contradice con el tiempo, exponiendo así una naturaleza indeterminada y un vínculo innegable con la contingencia, pero también una voluntad que afirma consigo la vida, a través de una repetida conquista de la forma y el sentido. La contradicción lingüística inherente al cuerpo (que deviene incesantemente de modo que ninguna figuración puede agotarlo) con el “concepto” experimenta la estaticidad de una lógica que no admite contradicciones y que pretende la permanencia del sentido mediante leyes:

La prohibición de contradecirse en los conceptos parte de la creencia de que nosotros podemos formar conceptos, de que un concepto, además, no designa solamente la esencia de las cosas, sino que la abarca... De hecho, la lógica, (como la geometría y la aritmética) no se aplica más que a seres figurados que nosotros hemos creado.¹¹⁶

Es el análisis de las categorías de “posibilidad” y “necesidad” aquél que ha de llevar a Nietzsche a cuestionarse si todo lo que es determinado como conocimiento verdadero es así necesariamente, o si acaso todo ello es sólo un posicionamiento de lo que un individuo, una sociedad o una tradición epistemológica, consideran que debe ser tomado por verdad. Conocer, en sentido positivista, significa asumir la existencia de objetos que pueden ser conocidos, asumiendo además que sus propiedades pueden ser enunciadas a través de la palabra (como si el lenguaje únicamente jugara un papel pasivo, dejando a los entes actuar o ser como son, para luego aprehender sus efectos mediante la predicación). El conocimiento depende de la continuidad gramatical que provea un sistema capaz de unir los entes a sus atributos de manera correcta y ordenada. Cuando ciertas características son unidas a un sustantivo por vía de la predicación, y ello es llevado a cabo de acuerdo con la lógica de un

¹¹⁶ Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 290.

lenguaje previamente establecido como un medio objetivo, con respaldo de la teoría más “relevante” (léase “poderosa”), entonces suele concluirse que la descripción del objeto ha sido realizada fielmente.

To know [...] is a transitive function that assumes the prior existence of an entity to be known and that predicates the ability of knowing by way of properties. It does not itself predicate these attributes but receives them, so to speak, from the entity itself by merely allowing it to be what it is [...] It depends on a built-in continuity within the system that unites the entity to its attributes, the grammar that links the adjective to the noun by predication.¹¹⁷

En *Voluntad de poder*, Nietzsche lleva a cabo una crítica enfocada en la tradición filosófica occidental, en la que el metafísico vínculo de los conceptos con sus referentes, es transformado en el metonímico vínculo de la sensación con el lenguaje. En el pasaje 510, Nietzsche socava la positividad del concepto mediante la retórica, que señala a aquél como una metonimia de la sensación, petrificada o conservada por la institucionalización que implica el uso común de un idioma, un método, una ciencia... Después de la deconstrucción metonímica, el concepto queda invertido y se mira a sí mismo, como el efecto del cuerpo de un individuo: un tropo basado en la sustitución de un modo retórico (la metonimia) por un modo substancial de referencialidad (el concepto); un proceso verbal y también político de los seres humanos, que va de la metaforicidad a la conceptualización en el uso del lenguaje.

En su análisis, de Man retoma a estos cuestionamientos retóricos y enfatiza que en la obra de Nietzsche es realizada una deconstrucción metonímica que va de la necesidad a la contingencia. Éste último afirma que de la sensación que precede a las palabras se genera la posibilidad de

¹¹⁷ De Man. Paul. *Allegories of Reading*. pp. 121-122.

la verbalización misma; hablar de la sensación experimentada durante algún acontecimiento, genera una metonimia de la sensación, porque la descripción es posterior a la experiencia y, sin embargo, pretende exponer o señalar a aquélla, que en un inicio ha ocurrido como algo contingente, algo que ya se ha ido. Siguiendo el planteamiento, si una metonimia de la sensación se hace necesaria para un discurso epistemológico establecido por las redes de poder de una sociedad determinada, entonces sea cual sea su forma puede ser tomada como conocimiento verdadero, objetivo, y petrificarse en un concepto que ya no ha de ser comprendido como eco o rastro, sino como contenedor de valor “por sí mismo”, según quienes le consideren de tal manera.

La sustitución metonímica es esencial para el proceso de abstracción y formación de los conceptos, y su primera manifestación es la confusión de una entidad con su consecuencia. Esto viene a confirmar una vez más que la estructura paradigmática del lenguaje es retórica, más que representativa o expresiva de un significado referencial. Hay, por lo tanto una *inversión* que representa al mismo tiempo una desestructuración de los principios metafísicos que se basan fundamentalmente en el referente o significado extralingüístico.¹¹⁸

Dado que la deconstrucción metonímica realizada por Nietzsche sobre las polaridades de “posibilidad” y “necesidad” en el conocimiento, conduce a mermar la pretendida “necesidad” de los conceptos por mostrarles cuales contingentes metonimias de la sensación (únicamente “necesarias” como conocimiento gracias a la “posición” que les dan las reacciones habituales de los individuos, alguna legislación, un método o sistema), pareciera que lidiamos con una filosofía que deconstruye y es de-

¹¹⁸ De Santiago Guervós, Luis Enrique. “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en: *Escritos sobre retórica*. p. 56.

construida a la vez por sus propios estatutos, ya que hace una paradoja del conocimiento, cuando le “devela” como una serie de efectos lingüísticos o conceptos que son acuñados metonímicamente y, sin embargo, cae en la misma condición al instante.

*The text deconstructs the authority of the principle of contradiction by showing that this principle is an act, but when it acts out this act, it fails to perform the deed to which the text owed its status as act [...] The deconstruction of logical and mathematical truth is based on the fact that it is not rooted knowledge but that it depends on a prior act of assumption [...] This prior act is itself the target and the outcome of the deconstruction.*¹¹⁹

La crítica de la lógica aristotélica argumenta la figuralidad de todo lenguaje, la no identidad y el error. Esta deconstrucción de la tradición metafísica, sin embargo, desarrolla el mismo proceso que aquella cuando pretende referir otras ideas como verdaderas.

*This complication is characteristic of all deconstructive discourse: the deconstruction states the fallacy of reference in a necessarily referential mode. There is no escape from this, for the text also establishes that deconstruction is not something we can decide to do or not to do at will. It is co-extensive with any use of language, and this use is compulsive or, as Nietzsche formulates it, imperative.*¹²⁰

Retomando las imágenes de peligro planteadas en *Sobre verdad y mentira*¹²¹, la deconstrucción sería el recordatorio de una condición ontológica, señalada por un escrutinio retórico de aquello que el hombre considera verdadero. Despertar del sueño de la verdad, sin embargo, es una

¹¹⁹ De Man. Paul. *Allegories of Reading*. p. 125.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ V. p. 45.

amenaza recurrente, pero imposible. Las imágenes se suceden y entre ellas aparece el tigre sobre el que dormimos, como salido de un sentimiento de miedo; lo vemos en sueños y lo evoca la transmutación del valor, del sistema de conocimiento o de la moral dentro de la cual nos sentíamos seguros. Al desestabilizar, por otra parte, el discurso deconstructivo posibilita la transvaloración de figuras canónicas tanto en metafísica, como en epistemología, moral, etc. El resultado de la deconstrucción es la indeterminación, la vuelta al mundo como escenario en el que se asume la realidad, horrible por el desfondamiento de lo anterior, pero vulnerable por fin, un instante.

Conclusión

Realizar una “transvaloración de los valores” usando como medio a la investigación filológica, implica rastrear a la moral en el curso del lenguaje, de modo que, al hallarla, una serie de efectos la concentran y la disgregan en series de palabras con múltiples sentidos, abiertos a la interpretación. De igual manera, las formas típicas del positivismo científico del siglo XIX –“objeto”, “concepto”, “método”...– son señaladas como efectos de efectos que se desplazan al interior del lenguaje. Aún el llamado “fenomenalismo” que habría de derivar en la fenomenología del siglo XX, que pretende registrar “hechos de la conciencia” desarrollando así una representación del “mundo interno” (de la intersubjetividad que quizá nos permita tener los parámetros del “fenómeno”), es deconstruido cuando las palabras “hecho”, “sujeto” y “fenómeno”, son afirmadas como ficciones puestas en marcha antes de la conciencia de quienes argumentan usándoles.

La más profunda paradoja de todas las intenciones fenomenológicas es que precisamente aspiren a alcanzar, por medio de las mismas categorías que trajo a la luz el pensamiento subjetivo, postcartesiano, esa objetividad que tales intenciones contradicen en su mismo origen.¹²²

Al escribir *Voluntad de poder*, Nietzsche asienta sus ideas sobre el nihilismo europeo, al cual describe como una devaluación o desgaste de los “valores superiores”. Cuando la moral se torna a la verdad, se auto condena, porque el impulso de la verdad socava aún sus propios fundamen-

¹²² Adorno, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. p. 76.

tos, exponiendo sus “causas” como los “efectos” pasajeros e inconscientes de unos seres débiles, temerosos e ingenuos. De tal manera, el nihilismo es la consecuencia inevitable de su tiempo y aún de los tiempos por venir, augura Nietzsche, dadas las condiciones de insostenibilidad de la metafísica occidental, una vez derruidos los altos valores que antes fundaron el mundo, como el derecho a posicionar un “más allá” o un “en sí” de las cosas, en otro momento de voluntades nobles.

[...] todos los valores con los cuales hemos tratado hasta ahora de hacernos apreciable el mundo, primeramente, y con los cuales, después, incluso lo hemos desvalorizado al haberse mostrado éstos inaplicables; todos estos valores, reconsiderados psicológicamente, son los resultados de determinadas perspectivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas.¹²³

Cuando es “deconstruido” el sentido usual que la conciencia da a las cosas (léase, *falsado, dominado*), el ser humano queda momentáneamente atrapando en redes y estructuras a las que ya no valora igual (que han perdido el *sentido* que tenían). El hombre puede hacerse consciente de la metonimia que ha estado observando, incluso adorando y, de la misma manera, puede concientizar la hipérbole y el antropomorfismo, llegando a asquearse de sí y su auto-engaño. Después de quitarle valor a una forma, ésta pierde el poder que ejercía sobre nuestra conducta. La ansiedad ante lo indeterminado ocupa el lugar que antes gobernara la confianza plena.

¹²³ Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. pp. 37-38.

Un estado de nihilismo así, afirma Nietzsche¹²⁴, es una etapa transicional. Si el universo pierde valor es porque las formas han sido trivializadas para una perspectiva al punto que, sin más fuerza para llevarlos consigo, abandona sus viejos valores. Una vez que el nihilismo se ha apoderado del cuerpo y le ha vuelto renuente de afirmar nada por su falta de relevancia, su falta de *ser* o, de lo que *era*, la forma sólo puede volver a cobrar la fuerza de la Ley, la Naturaleza, la Divinidad... a través de una transvaloración de los valores nihilistas, habiendo pasado así por el vértigo que provoca asomarse a un abismo. Sólo desde una perspectiva diferente se puede reconquistar el sentido. Tras la superación del nihilismo tiene que volverse a ganar la significación de la vida. Haber padecido la negación, la reacción y la indeterminación, ha sido necesario para superar al hombre, quien primero encuentra su ocaso y después se rehace con la fuerza del artista, ya no importando la verdad y la mentira como lo hicieran antes. De la memoria nace la diferencia. Se apela a la naturaleza estética de la palabra. El cuerpo deconstruido pierde sus límites y es así como pasa, de lo indeterminado, a algo diferente.

He aquí el punto en que interviene Paul de Man en este peculiar esquema, ya que “deconstrucción” es un término que no usó Nietzsche al hacer su filosofía, así como “salud” es una palabra que no suele presentarse en la teoría demaniana. La deconstrucción, sin embargo, en una lectura vitalista de la filosofía de Nietzsche, puede ser vista como el momento que –aunque nihilista por conducir la vida a la indeterminación de sus sentidos– antecede una segunda afirmación del valor del signo, posibilitando e, incluso, propiciando el señalado perspectivismo.¹²⁵

Existe únicamente un ver perspectivista, y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre

¹²⁴ Cf. *Ibid.* pp. 35-37.

¹²⁵ V. *Supra.* p. 21.

una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de ella, tanto más completa será nuestra «objetividad». Pero eliminar en absoluto la voluntad, dejar en suspenso la totalidad de los afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso castrar el intelecto?¹²⁶

La deconstrucción, vista así, no llega más lejos de lo que lo hace el nihilismo, en el contexto de la filosofía nietzscheana; la transvaloración de los valores es más amplia, pues comprende un proceso que abarca aún la superación del nihilismo y la afirmación de valores nuevos. Retomando lo planteado, con enfoque en el problema central de esta investigación, que es: ¿a qué se refiere Paul de Man cuando habla de un “lenguaje figural” en los escritos de Friedrich Nietzsche?”, la respuesta que ofrezco es la siguiente: Al hablar de un lenguaje figural en Nietzsche, Paul de Man se refiere a los conocimientos sobre retórica reflejados por aquél en su estilo filosófico, durante distintas etapas de su producción, y respalda esta afirmación con un análisis de la teoría retórica nietzscheana, en la cual se plantea al tropo como la unidad característica del lenguaje, así como la figuralidad de todo discurso. Para Paul de Man, el resultado de las estrategias retóricas de Nietzsche es una “deconstrucción” del valor de los valores o, desde mi punto de vista: una indeterminación del sentido. Los valores occidentales en torno a bien y mal, verdad y mentira, unidad y multiplicidad, antes y después... pueden ser deconstruidos si es analizada su forma (dialéctica y, de tal modo, bien conocida por un filólogo crítico como Nietzsche, quien les considera metonimias en las que se ha confundido la causa con el efecto). Desde su juventud, Nietzsche “re-invierte” estas metonimias al estudiarlas, comenzando así una transvaloración retórica de las formas de la metafísica occidental, y

¹²⁶ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. p. 155.

sus contenidos. El nihilismo europeo del siglo XIX, según Nietzsche, es un efecto del derrumbe de los grandes valores que sostenían a ese mundo –valores románticos¹²⁷–, de manera que nacionalismo, religión y ciencia, son desestabilizados por el término de un gran proyecto, y el hombre se descubre falto de fines y fundamentos. La deconstrucción, a su vez, es nihilista. Deconstruir a través de la metonimia consiste en invertir valores, estratégicamente, quizá para tomar al mal por el bien en un momento, o para desarticular la dialéctica mal-bien, en un contexto específico; representa una conquista sobre un orden –una estrategia que anula el sistema por un instante–, siendo el sistema lo que sostenía una parte de la realidad, o la realidad misma. Antes de que algo más sea replicado o creado, el individuo deconstruido está desmejorado, vencido. Su realidad ha sido modificada irremediabilmente, como la realidad de un pueblo que es derrotado y ve derruidos a *sus* dioses.

[...] éste, mi mundo dionisiaco del eterno auto-crearse, el eterno auto-destruirse, este mundo misterio del deleite voluptuoso doble, mi “más allá del bien y del mal”, sin meta, a menos que la alegría del círculo sea en sí una meta; sin voluntad, a menos que un anillo sienta buena voluntad hacia sí mismo –¿quieres un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus acertijos? ¿Una luz para ti también, tú, mejor escondido, más fuerte, más intrépido, más nocturno hombre? –Este mundo es la voluntad de poder –¡y nada más! Y ustedes mismos son también esta voluntad de poder –¡y nada más!¹²⁸

Todo sentido representa la fuerza de uno o muchos, con intereses particulares, en contextos específicos. Todo sentido es interpretación, de modo que el sentido de las cosas es multiplicado por las perspectivas

¹²⁷ V. De Man, Paul. “Genesis and genealogy” en *Allegories of Reading*. pp. 79-102.

¹²⁸ Nietzsche, Friedrich. *Voluntad de poderío*. p. 122.

que de ellas existen. Los sentidos indeterminados, por condiciones históricas o por un escrutinio lingüístico estratégico, representan derrotas de unos y victorias de otros, en un proceso oscuro, ilógico y aberrante. Todo lo profundo, sin embargo, ama la máscara¹²⁹; en el teatro del mundo, el bien y el mal son valoraciones hechas por quienes tienen el poder, de modo que su sentido es actualizado políticamente.

El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen «esto es esto y aquello», imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo.¹³⁰

Al hablar de un lenguaje figural en Nietzsche, Paul de Man se refiere a los conocimientos sobre retórica reflejados por aquél en su estilo filosófico, mismos que le permiten “deconstruir” el valor de determinados valores, durante distintas etapas de su producción, y respalda esta afirmación con un análisis de la teoría retórica nietzscheana, en la cual se plantea al tropo como la unidad característica del lenguaje, así como la figuralidad de todo discurso. Para Paul de Man, el resultado de las estrategias retóricas de Nietzsche es una “deconstrucción” del valor de los valores o, desde mi punto de vista: una indeterminación momentánea del sentido. Éste, sin embargo, es sólo un punto de vista parcial por parte de Paul de Man, quien, al leer siempre a un Nietzsche “deconstructivo”, no supera al nihilismo en el proceso –más amplio– de la transvaloración de los valores o, en otra terminología nietzscheana, de la recuperación de la salud.

¹²⁹ Cf. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. p. 55.

¹³⁰ Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. p. 38.

Bibliografía primaria

Adorno, Theodor. *Actualidad de la filosofía*. Tr. José Luis Arantegui Tamayo. Paidós, Barcelona, 1991.

Álvarez, Remedios. *Lectura de Nietzsche desde la hermenéutica analógica*. México, Editorial Torres Asociados, 2010.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Madrid, Alianza Editorial, 2009.

De Man, Paul. *Allegories of Reading*. New Haven & London, Yale University Press, 1979.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Editorial Gedisa, Buenos Aires, 2008.

Foucault, Michel y Deleuze, Gilles. *Theatrum philosophicum. Repetición y diferencia*. Trad. Francisco Monge. Barcelona, Editorial Anagrama, 2005.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Ma. Esmeralda García. Madrid, Editora Nacional, 1980.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2009.

_____. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2009.

_____. *Escritos sobre retórica*. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid, Trotta, 2011.

_____. *Friedrich Nietzsche 1*. Trad. Joan B. Linares. Madrid, Gredos, 2011.

_____. *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 2009.

_____. *Poesía completa*. Trad. Laureano Pérez Latorre. Madrid, Trotta, 2008.

_____. *Voluntad de poderío*. Trad. Aníbal Froufe. Madrid, Edaf, 1981.

_____. *Aurora*. Trad. Genoveva Dieterich, Barcelona, Alba Editorial, 1981.

Bibliografía secundaria

Beuchot, Mauricio. *La semiótica, Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Bloom, Harold *et al.* *Deconstrucción y crítica*. Trad. Mariano Sánchez Ventura y Susana guardado y del Castro. México, Siglo XXI, 2003.

De Man, Paul. *Blindness and insight*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

_____. *The resistance to theory*. Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 2006.

Derrida, Jacques. *Memorias para Paul de Man*. Trad. Carlos Gardini. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998.

Gómez Robledo, Antonio. *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

Guiraud, Pierre. *La semiología*. Trad. María Teresa Poyrazian. México, Siglo XXI, 1995.

Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. Trad. Samuel Ramos. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Jolivet, Regis. *Las fuentes del idealismo*. Trad. P. Daniel Ruiz Bueno. México, Librería Parroquial, 1945.

Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje*. Madrid, Nisor, 1993.

Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1997.

_____. *Diálogos: Georgias, Menexeno, Eutidemo, Cratilo*. Trad. J Calonge Ruíz, Madrid, Gredos, 1983.

_____. *Menón*. Trad. Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 1986.

_____. *República, La*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 2002.

_____. *Teetetes*, en diálogos. s/trad. México, Porrúa, 1986.

Sergio Sánchez Cerezo, *et. al. Diccionario de las ciencias de la educación*. Madrid, Santillana, 1998.

Tamba-Mecz, Irène. *La semántica*. Trad. Emma Jiménez. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Artículos, ensayos y estudios especializados consultados

Adorno, Theodor. “Sobre sujeto y objeto”, en *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao. Buenos Aires, Amorrortu, 1993, pp. 143-158.

Critchley, Simon. “Post Deconstructive subjectivity?”, en *Ethics-Politics-Subjectivity*. Londres, Verso, 1999. pp. 51-82.

Deleuze, Gilles. “La pintura antes de pintar”, en *Francis Bacon, lógica de la sensación*. Trad. I. Herrera. Madrid, 2012. pp. 89-99.

Derrida, Jaques. “La retirada de la metáfora”, en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Trad. P. Peñalver. Barcelona, Paidós, 1989.

de Santiago Guervós, Luis Enrique. “El poder de la palabra”, en Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta, 2011.

Eco, Umberto. "El lector modelo", en: *Lector in fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Trad. Ricardo Pochtar, Barcelona, Lumen, 1981. pp. 73-95.

_____. "Interpretation and overinterpretation", en *Interpretation and overinterpretation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. pp. 56-79.

Gadamer, Hans Georg. *Estética y hermenéutica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid, Tecnos, 1998.

Georg Friedrich, Hegel. "La ciencia de la lógica", en *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. pp. 123.245. Trad. Ramón Vals Plana. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Huamán, Miguel Ángel. "Claves de la deconstrucción", en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/literatura/lect_teoría_lit_ii/claves.pdf (22/05/2013).

Iser, Wolfgang. "Reflexiones provisionales para una teoría estética del efecto", en *El acto de leer*. Trad. Manuel Barbeito. Madrid, Taurus, 1987. pp. 43-87.

Laclau, Ernesto. "Política de la retórica", en *Misticismo, retórica y política*. Madrid, Trotta, 2000, pp. 57-85.

Nicol, Eduardo. "Conocimiento y reconocimiento", en *Ideas de vario linaje*. México, UNAM, 1990. pp. 237-244.

_____. "Lenguaje, conocimiento y realidad", en *Anthropos* No. 3, Barcelona, 1998. pp.168-174.

Nietzsche, Friedrich. "La 'libre' cultura universitaria y la disciplina del saber", en *El mito de la universidad*. Compilación de Claudio Bonvecchio, México, Siglo XXI, 2002. pp. 160-167.

Vattimo, Gianni. "Arte", en: *Más allá de la interpretación*. Trad. Pedro Aragón Rincón. Barcelona, Paidós América, 1995. pp. 103-121.

Xirau, Joaquín. "Direcciones filosóficas. El idealismo", en *Obras completas*. Barcelona, Anthropos, 2000, [T. III vol. 2] pp. 201-222.