



UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA

FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**EL LENGUAJE COMO ARTIFICIO EN NIETZSCHE:
INFLUENCIAS E IMPLICACIONES**

PRESENTA
VALENTINA HERNÁNDEZ RIVERA

DIRECTOR DE TRABAJO DE GRADO
ALFREDO ANDRÉS ABAD TORRES

Pereira, mayo de 2021

A mis padres

Agradecimientos

Antes que nada quiero dar las gracias a Alfredo Abad por acompañarme, no sólo ahora, sino desde el principio de mi proceso de formación académica. Este trabajo investigativo no podría ser posible sin su paciencia y su disposición a la hora de leer cada una de las palabras que componen este escrito.

Aprovecho este espacio para agradecer también a los profesores del programa de Licenciatura en Filosofía con quienes tuve la oportunidad de formarme, pues reconozco la importancia de todas las enseñanzas, sugerencias y correcciones que recibí a lo largo de mi carrera.

Gracias a mis compañeros por tantas jornadas de estudio en las que, además de trabajar en proyectos, creamos también una amistad. Gracias a Cristian, Johann y Héctor.

En esta lista dejo de último a mis padres porque el lugar que ocupan es uno muy distinto. Su ayuda, esfuerzo y amor no podré dimensionarlos nunca, de manera que mi gratitud no puede traducirse en palabras, sino simplemente ser mostrada en el intento de ser una buena *hija*.

Contenido

Introducción.....	5
Capítulo primero: <i>La desnaturalización del mundo: La sofística y la obra nietzscheana</i>	10
<i>Los sofistas y el mundo verdadero</i>	13
<i>La retórica como punto de encuentro entre Nietzsche y los sofistas</i>	24
Capítulo segundo: <i>La extrapolación o la emergencia de las palabras a partir de la capacidad de ficción en Nietzsche</i>	33
<i>Las palabras y la ficción</i>	36
<i>La emergencia del lenguaje según Nietzsche</i>	43
Capítulo tercero: <i>La verdad como máscara: la subordinación al lenguaje artificial</i>	54
<i>La voluntad de verdad</i>	57
<i>La verdad en el lenguaje</i>	65
Conclusiones	74
Referencias bibliográficas	78

Introducción

¿El mundo de las palabras está dado de antemano? ¿Se trata de una realidad ontológica? ¿Fue elaborado por el hombre? Preguntas como estas aparecieron en la historia temprana del pensamiento humano, a saber, debido al asombro ante el fenómeno del lenguaje articulado, el cual parece estar reservado únicamente para nuestra especie. De ahí que en el intento de responder aquellas cuestiones previamente planteadas, las cuales remiten a un punto inicial del lenguaje, aparezcan dos posturas destacables: la que utiliza un sustento metafísico para explicar el fenómeno del habla y la que confiere al hombre todo el crédito de esa invención. En cuanto a la primera postura, no es de extrañar que el lenguaje quede emparentado con una naturaleza superior, toda vez que la pregunta por su origen fácilmente se subsume en la pregunta por el origen de la totalidad. No obstante, lo que se espera exponer en este trabajo investigativo es que en esa segunda corriente (diametralmente opuesta a la primera) se encuentra el filósofo Friedrich Nietzsche quien, en su discusión con la tradición filosófica, también se ve llamado a indagar sobre la condición del lenguaje.

Es, probablemente, la relación crítica que Nietzsche establece con algunos autores de la filosofía lo que desemboca en ese examen meticuloso de las palabras, pues estas parecían ser el medio de afirmación de los discursos metafísicos. Lo anterior se puede ver con más claridad cuando se tiene en cuenta que, aceptar que el lenguaje es la equivalencia en letras de los objetos implica aceptar, a su vez, que existe una verdad/Ser que sostiene esa equivalencia. De manera que, podría decirse que una forma en la que Nietzsche logra desligarse de los presupuestos esencialistas es ubicando el lenguaje en el campo de lo convencional.

Ahora bien, no puede reducirse este tema simple y llanamente a un medio para un fin dentro de los textos del filósofo, pues ello derivaría en ignorar la importancia que de por sí le corresponde. Lo cierto es que resulta necesario concederle al asunto del lenguaje un espacio propio dentro de la obra nietzscheana. Mauricio Beuchot afirma que: “Nietzsche tiene toda una filosofía del lenguaje, la cual influirá mucho en el siglo XX. (...) dice que la filosofía y la filología deben estudiar el lenguaje, que es el instinto más profundo del hombre.” (2017. p. 131). En ese orden de ideas, la pluralidad de consideraciones acerca de las palabras y de la estructura dentro de la cual funcionan no es un elemento suelto, ni algo accesorio; el hecho de que su postura sobre el lenguaje esté diseminada en gran parte de su obra es indicador, no sólo de una formación filológica hablando a través de Nietzsche, sino de que también existe un reconocimiento de lo lingüístico como aquello que atraviesa el pensamiento humano. Dicho de otro modo: cada explicación que Nietzsche dedica al problema del lenguaje constituye una perspectiva que debe rastrearse y remarcarse dentro del estudio de la obra. Cabe agregar que se alude al término “rastrear” porque el estudio de este problema no se limita a ciertos textos clave como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1996) o *Escritos sobre retórica* (2000) o cualquiera de los títulos del filósofo en los que se suele catalogar como idea central el asunto de las palabras, sino porque justamente el tema insiste en la obra y exige como metodología el seguimiento del argumento entre los diferentes escritos.

De momento, a manera de introito, funciona presentar la visión de Nietzsche sobre el lenguaje en estos términos: la causa del lenguaje no está más allá del hombre sino en él, es el resultado de un proceso orgánico/fisiológico que no cumple un orden previamente fijado y, en consecuencia, todo este invento del intelecto humano es completamente arbitrario, es mentira, metáfora, extrapolación. Lo anterior se justifica a partir de un concepto clave, la ficción. Este

último concepto también suele encontrarse bajo el nombre de ilusión o, como se le ha llamado en el título de este trabajo, artificio; en cualquier caso, siempre figura como la piedra angular que sostiene toda esta visión plástica y humana del lenguaje.

Es la ficción la que desplaza al Ser y toma su lugar, de manera que se convierte en uno de los elementos de mayor jerarquía dentro de la filosofía nietzscheana por cuanto desnaturaliza al mundo. En este concepto converge la retórica, la estética, la voluntad, la fuerza, y aunque esta no es la instancia para profundizar en dichos términos, hay que señalar de una vez que todos son indispensables para comprender el funcionamiento de esta teoría sobre el lenguaje y, por tanto, tendrán lugar a lo largo de los capítulos que siguen a esta sección. Por lo pronto hay que decir, además, que la ficción es condición de vida; para Nietzsche la creación del lenguaje no es otra cosa sino la manera como el hombre se afirma a sí mismo. Se entiende, entonces, la necesidad imperiosa de una estructura lingüística, pues el artificio se enlaza con la vida. No es gratuito que Nietzsche afirme, por ejemplo, en *Sobre el pathos de la verdad*: “el arte es más poderoso que el conocimiento porque él quiere la vida, mientras que el conocimiento alcanza como última meta la aniquilación.” (2011. p. 548). El lenguaje es una manifestación de ese arte que logra robustecer al animal débil que es el hombre, pero no debe relacionarse de ninguna manera con principios ontológicos, dado que las palabras desde su emergencia figuran como falsación, como potencia artística.

Por otro lado, según lo visto en la cita, Nietzsche ha adjudicado al conocimiento, y por ende, a la verdad, el desvanecimiento de la especie, lo que supone la creación de una nueva forma de establecer un punto fijo para orientar la vida del hombre. Es desde allí que se piensa en cuáles son las implicaciones del lenguaje en todo ello, es decir, ¿cómo es que la verdad de los

nombres y los conceptos queda supeditada a la artificialidad del lenguaje? Esta será, entonces, la pregunta que se responderá progresivamente en el desarrollo de esta investigación.

Con todo esto dicho, hace falta por aclarar la estructura de este trabajo investigativo. La división del texto consta fundamentalmente de tres puntos (capítulos) que, a su vez, estarán divididos en dos partes. Es importante señalar que a cada capítulo le corresponde también una breve introducción que facilitará el abordaje de los temas, ya sea porque brindan contexto o porque el espacio se presta para fijar conceptos que después serán necesarios.

En el capítulo primero, titulado *La desnaturalización del mundo: La sofística y la obra nietzscheana*, se estudia el vínculo entre Nietzsche y el pensamiento sofístico en lo que respecta a su visión del lenguaje en tanto artificio, pero también como un fenómeno permeado por la retórica. Se recurre a este tópico por dos razones: la primera, porque Nietzsche reconoce el trabajo de los sofistas, y la segunda, porque dicha corriente del siglo V a. C. servirá como referente de la discusión en la que se niega la existencia del Ser y permitirá mostrar en qué sentido el filósofo alemán se ve influenciado por este movimiento.

El tema que se desarrolla en el capítulo segundo, *La extrapolación o la emergencia de las palabras a partir de la capacidad de ficción en Nietzsche*, trata sobre la propuesta nietzscheana de un lenguaje artificial producto de la capacidad de ficción del hombre. Lo anterior implica que la exposición girará en torno a lo que posibilita la aparición del lenguaje. Ello comprende, por supuesto, el proceso de formación de los vocablos, el material del que están hechos y su lugar de procedencia. Además, para llevar a cabo este asunto deberá recurrirse a los términos y al método propio de la *genealogía*.

Para el tercer y último capítulo, *La verdad como máscara: la subordinación al lenguaje artificial*, se busca exponer a la verdad –en términos de la tradición filosófica– como error o desviación del juego del lenguaje. Lo anterior tendrá que aparecer claramente con uno de los impulsos que Nietzsche suele tratar con suspicacia: la *voluntad de verdad*. A partir de esto resultará pertinente mostrar que los nombres y los conceptos son simplemente el disfraz de una *voluntad de ilusión*, y por tanto, dependen del artificio y no de una naturaleza superior; así, pues, se dará respuesta a la cuestión planteada hace unos párrafos. Además, en esta sección del trabajo investigativo (y en parte de las conclusiones) se trabaja lo que significa todo esto para la vida, es decir, tendrán lugar las implicaciones a las que el título de este escrito alude.

Capítulo primero

La desnaturalización del mundo: La sofística y la obra nietzscheana

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?,
¿acaso el aparente?... ¡No!, *¡al eliminar el mundo verdadero hemos
eliminado también el aparente!*

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más
largo; punto culminante de la humanidad; INCIP
ZARATHUSTRA.)

Friedrich W. Nietzsche¹

Contemplar lo que anuncia el anterior título, es decir, la desnaturalización, sólo es posible cuando se cree que el mundo ha sido objeto de caracterizaciones que no le son propias. No obstante, es importante advertir que cuando se habla de “impropiedad” no se sugiere que existe una descripción más adecuada que, en efecto, pueda atribuírsele al mundo, sino que éste de ninguna manera responde al *ser* ni a otro tipo de descripción categorial que el hombre pueda producir. En otras palabras, el des-naturalizar remite a la acción de deshacer, a la deconstrucción de lo que ha configurado una visión de mundo atravesada por la creencia en una realidad que determina un *modo de ser*, y que otorga o –por lo menos– posibilita imaginar un *significado verdadero* de las cosas.

¹ *El crepúsculo de los ídolos*, en *Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula*. (1989. p. 51)

Probablemente el problema de la descripción del mundo esté relacionado con la pretensión de hallar un sentido último que simplifique la multiplicidad de fenómenos, puesto que ellos introducen una dificultad para el pensamiento humano que puede ser resumida tanto en términos prácticos (conocer el funcionamiento de su entorno) como de propósito para la vida (conocer el objetivo de su existencia). En vista de esto, se presenta la oportunidad de considerar si existe una estructura primigenia que sustenta lo que aparece; una estructura tal donde lo diverso se reagrupa y se vuelve cognoscible para la razón humana. Esa situación que se ha señalado es el punto de partida de la filosofía occidental². La pregunta por el origen ha tenido siempre el propósito de dar con un fin que dé razón y cuenta del devenir del mundo y del hombre; sin embargo, la respuesta que ha imperado en el pensamiento filosófico estuvo mayormente vinculada a una naturaleza superior, a formas eternas e inmutables que surgen, no del mundo mismo, sino de la razón. Esto último abrió una vía del pensamiento, considerando que el tipo de pregunta que se formula condiciona la respuesta que se espera, es decir, propone previamente un camino que seguir. Ahora bien, poner en duda la pretensión de llegar al descubrimiento de un principio ordenador necesariamente crea otra senda, pues es justamente esa descripción estable y constante del *ser* la que despierta sospechas una vez es confrontada con la sensibilidad; esa desavenencia entre lo verdadero y lo que aparece, pone a tambalear los grandes

² Aquí se hace referencia a Tales de Mileto como el primer filósofo occidental. En el texto titulado *Los filósofos presocráticos* Kirk, Raven y Schofield describen su pensamiento de la siguiente manera: “Su teoría de que la tierra flota sobre el agua parece que se derivó, acaso directamente, de los mitos cosmogónicos del Oriente próximo; la idea del agua como origen de las cosas formaba también parte de dichos mitos y aparece mencionada en un texto griego muy anterior a Tales. Es en sí posible que su desarrollo de este concepto le pareciera a Aristóteles garantía suficiente para afirmar que sostuvo que el agua era el *arkhé* en el sentido peripatético de un sustrato persistente, si bien es también posible que se diera cuenta de que, puesto que el agua es esencial para el mantenimiento de la vida vegetal y animal — ignoramos qué clase de argumentos meteorológicos empleó—, sigue ésta siendo el constitutivo básico de las cosas. Aunque estas ideas estaban muy influenciadas, directa o indirectamente, por sus precedentes mitológicos, es evidente que Tales abandonó la formulación mítica; este hecho solo justifica su título de primer filósofo, por muy ingenuo que aún fuera su pensamiento.” (1983. p. 111).

postulados metafísicos. En Friedrich Nietzsche y, antes, en los sofistas, se distingue otro derrotero, uno que no busca cargar el mundo de *ser*, sino desdivinizarlo³.

¿Cuál es la relación entre Nietzsche y los sofistas? Aparentemente son pensamientos muy lejanos considerando la posición histórica en la que se ubican, sin embargo su visión de mundo es lo que disminuye esa brecha espacio-temporal. Viéndolo puntualmente desde el asunto del lenguaje, en la obra nietzscheana se escucha el eco de un pensamiento filosófico anterior: la sofística. Abordar el lenguaje en tanto reflexión filosófica que sostiene la ficción como principio no sólo remite a la obra de Nietzsche, pues lejos de ser un planteamiento original del siglo XIX, éste se encuentra ya en la Antigüedad, específicamente en el siglo V a.C. Entonces, si se pretende hablar acerca de la artificialidad del lenguaje, uno de los antecedentes de más peso se encuentra en el movimiento sofístico por cuanto son ellos quienes, ya en una época temprana, defendieron la plasticidad del discurso al negar cualquier tipo de naturaleza detrás de él. En vista de ello, la cercanía entre el pensamiento de Nietzsche y las ideas que promulgaban los sofistas en Grecia logra concretarse en la negación del mundo verdadero que, como es de esperarse, hace parte de la investigación de este primer capítulo. Para clarificar más este nexo entre dos pensamientos históricamente alejados, resulta pertinente el siguiente comentario que realiza F. G. Jünger en el texto *Nietzsche*:

La relación de Nietzsche con la sofística es indirecta y polémica; lo que al filósofo le interesaba principalmente era rebatir el pensamiento socrático y platónico. La sofística era un buen instrumento para alcanzar ese fin. (...) Frente a un pensamiento que se presenta con la pretensión de conocer el mundo verdadero, el sofista reduce esa pretensión al absurdo; ahí está la razón de que la sofística fuera una inspiración para Nietzsche. (2017. p. 79)

³ Entiéndase en el mismo sentido que se ha tratado el término “desnaturalizar”.

En lo que expresa Jünger es posible ver esa relación de medios a fines que une a Nietzsche con los sofistas; no es que Nietzsche se haya adherido al movimiento sofístico siglos después, sino que consiguió nutrirse de sus discusiones con la filosofía esencialista y ponerlas a disposición para su propio constructo filosófico. Es así como descubre algunos elementos para negar la existencia del *ser* y discutir con quienes defendían tal idea. Por supuesto, si hubiese que señalar en dónde se concentra esa filosofía esencialista o en quién aparece la consolidación de la metafísica⁴, habría que apuntar a Platón. El problema con lo anterior es que la llegada de Nietzsche al enfrentamiento con Platón es, por decirlo así, tardía. Esto no se traduce, de ninguna manera, en que su crítica fuera innecesaria, sino que más bien resalta la distancia que hay entre ambos pensadores. Ese abismo temporal, que puede o no ser problemático para la discusión que se erige con la crítica nietzscheana, se difumina al traer a colación a los sofistas, quienes sí son contemporáneos de Platón y representan esa postura de que no hay ningún “detrás” o “más allá” de las cosas.

Los sofistas y el mundo verdadero

Para el desarrollo de este punto es necesario detenerse en la precisión sobre el término *sofistas*. ¿Qué significa? ¿A quiénes aplicaba? ¿A quiénes se hace alusión en este escrito? Es fundamental responder estas cuestiones para aterrizar el objeto de estudio y no dejarlo en una mera generalidad que podría prestarse a confusiones; y es que, de hecho, ocurre que el término de por sí se encuentra en un estado difuso. Un primer acercamiento al significado de esta palabra puede establecerse a partir de la opinión común que se tiene del sofista hasta el día de hoy, la

⁴ Cabe aclarar que, aunque la tradición filosófica reconoce el gran esfuerzo de Platón en lo que respecta al estudio y a la consolidación de una teoría en el orden del *ser*, este fue influenciado por Parménides, quien ya contemplaba el camino del *ser*.

cual es el resultado (en casi todos los casos) de un prejuicio heredado. En el imaginario colectivo los sofistas fueron maestros en un sentido muy desfavorecedor, debido a que, según se pensaba, sus enseñanzas no provenían del conocimiento que poseían sobre un tema específico, sino que se orientaban al arte de la persuasión. Esto último formó a través de los siglos una mirada sesgada hacia su trabajo y sus métodos, puesto que dicha persuasión era lograda a través del refinamiento de las formas del discurso, y no, en cambio, de un *saber* en el orden del *ser*.

La preeminencia de aquella mirada negativa y desconfiada a todo lo que podía caber dentro de la palabra *sofista* es bastante llamativa si se toma en cuenta, no ya su connotación popular, sino su etimología: *sophós*, el término griego de donde se deriva *sofista* se entiende como “sabio”. Esta primera acepción, según W. K. C. Guthrie, consistía en el reconocimiento de un saber técnico, de ahí que en el tomo III de la *Historia de la filosofía griega* explique: “Al principio connotaban, primariamente, habilidad para practicar una operación determinada. En Homero, un carpintero de barcos era “hábil en toda *sophía*”; un auriga, un timonel, un augur, un escultor eran *sophoi*, cada uno en su ocupación.” (2003. p. 38) En consecuencia, el adjetivo cumplía la función de calificar positivamente a la persona que demostrara tener conocimiento de un arte, entonces, *sophós* era el equivalente a “experto”. ¿Por qué, entonces, *sophistés* acabó convirtiéndose en un término peyorativo? Desde el mismo texto de Guthrie es posible identificar la transformación que sufre su significado:

A medida que se va generalizando, un término de valor como éste, que implica una sanción explícita, es objeto inevitablemente de una dicotomización en significado “verdadero” y significado “falso”, según el punto de vista de quien lo usa. La *sophía* de un auriga, carpintero de barcos o músico, se ha adquirido en gran medida por el aprendizaje: pero Píndaro, sin duda, agradó a su real protector cuando escribió que el que conoce muchas cosas gracias a la naturaleza es sabio (*sophós*), y que son cuervos charlatanes los que han adquirido su conocimiento por aprendizaje. (2003. p. 39)

Como se evidencia en el fragmento, la necesidad de fijar el significado real del término provoca su división y categorización, introduciendo, así, nuevas condiciones que delimitan su sentido. Esto se explica por la función que cumplen todos los nombres: designar, referenciar una persona o cosa; sin embargo, una vez el término *sophós* se ha popularizado, pierde su objeto. Cuando un nombre como éste tiene tantos destinos de uso (artesanos, políticos, maestros, poetas, músicos, etc.) se eleva a un punto tan abstracto que se desgasta, y el hablante se ve en la dificultad de establecer una especie de regla o cláusula que excluya de la condición de “sabio” al que simplemente es hábil. El problema con esta diferenciación que introducen los griegos al hablar de *sophós* bajo el criterio de falso y verdadero, es que dicho criterio depende de la *naturaleza*. De modo que, si alguien se hace llamar sabio por el conocimiento que obtuvo gracias a la formación académica o técnica, entonces, no es sabio; incluso, desarrollando más el argumento, el saber sólo puede ser contemplado en función de su surgimiento, es decir, el saber debe venir únicamente de la naturaleza, si no, no puede portar dicho nombre.

Para este momento es claro que *sophistes* no viene de un término (*sophós*) que originalmente designara una condición deshonrosa; incluso el mismo nombre *sophistes* no comportaba el carácter de un descalificativo. Siguiendo la exposición de Guthrie:

Dice Isócrates que les daban⁵ ese nombre “que ahora ha caído en deshonra ante vosotros”, y hace hincapié en el cambio semántico experimentado por un término que, como éste, denominaba a una profesión que él identificaba con su propia concepción de la filosofía. (2003. pp. 39-40)

Ese pequeño fragmento que Guthrie pone entre comillas para citar a Isócrates es bastante ilustrativo en lo que respecta a la desaprobación del término *sofista*. En efecto, retrata el rechazo,

⁵ Se refiere aquí a los Siete Sabios de Grecia: Tales de Mileto, Solón de Atenas, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, Cleobulo de Lindos, Quilón de Esparta y Periandro de Corinto. Se les consideraba sabios por su conocimiento sobre los asuntos políticos, en especial en aquello que se relacionaba con el arte de gobernar y con el actuar prudentemente. (Guthrie, 2003. p. 39)

pero también el pesar hacia un nombre que solía tener un uso positivo; uso que describe una degradación que puede resumirse de la siguiente forma: σοφία (habilidad manual, destreza, ingenio), σοφός (sabio, prudente, sensato, instruido, astuto), σοφιστής (sabio, docto; sofista, impostor). Nótese en las definiciones expuestas lo sencillo que es rastrear el cambio semántico a partir de palabras clave como *destreza*, *astuto* e *impostor*; las tres palabras logran formar una especie de hilo conductor que explica el resultado final del término *sofista*, cosa que no se ve tan claramente si se hace un salto desde *sabio* hasta *impostor*. En ese orden de ideas, estos matices extraídos de la tradición oral y escrita griega han permitido exhibir el oscurecimiento del nombre *sofista* al margen de la filosofía platónica; no obstante, ello no implica que Platón no tuviera ninguna repercusión en lo que respecta a la imagen del movimiento sofístico. Se puede decir, inclusive, que gracias a Platón los sofistas tuvieron una mayor exposición, no sólo en Grecia, sino en la historia de la filosofía occidental⁶.

A pesar de que el problema del término *sophós* y *sophistes* viene de antaño, la controversia entre Platón y estos pensadores se inmortaliza en los *Diálogos*. Piénsese, por un momento, en el reconocimiento que sugiere encontrar como título de los *Diálogos* nombres como *Protágoras*, *Gorgias*, *El sofista*; el que Platón decidiera dedicarse a escribir sobre las discusiones con estos representantes del movimiento sofístico dice mucho de su influencia y del inconveniente que representaban para su propio constructo filosófico. Por supuesto, estas discusiones llegan al lector con cierto tono que no es precisamente neutral. Sobre esto comenta G. B. Kerferd en su primera página introductoria del libro titulado *The sophistic movement* [*El movimiento sofístico*]:

⁶ Es preciso aclarar que esa última idea no quiere decir que los sofistas fueron estudiados y tratados al mismo nivel que filósofos como Platón y Aristóteles, sino que el movimiento sofístico no fue precisamente desconocido en la historia del pensamiento humano, debido a que los ataques hacia el movimiento quedaron plasmados en los escritos de filósofos que sí formaban parte de lo que llamamos *tradición filosófica*.

No writings survive from any of the sophists and we have to depend on inconsiderable fragments and often obscure or unreliable summaries of their doctrines. What is worse, for much of our information we are dependent upon Plato's profoundly hostile treatment of them, presented with all the power of his literary genius and driven home with a philosophical impact that is little short of overwhelming. [Ningún escrito de los sofistas sobrevivió y tenemos que depender de fragmentos y a menudo de resúmenes o sumarios poco confiables de sus doctrinas. Lo que es *aún* peor, para mucha de nuestra información dependemos del estudio profundamente hostil que Platón hace de ellos, el cual es presentado con todo el poder de su prosa y *nos lo hace llegar*⁷ con un impacto filosófico que es un poco más que abrumador.⁸] (1981. p. 1)

Lo que manifiesta Kerferd en las anteriores líneas son dos problemas de acercamiento al pensamiento sofístico que consisten en la ausencia de textos que puedan atribuírseles y en la mediación de Platón en lo que respecta a la descripción de su trabajo y su visión de mundo. El autor citado califica como “hostil” la relación filosófica que Platón mantenía con los sofistas; de hecho, este es uno de los argumentos que usualmente aparecen en medio de la explicación del porqué *sofista* es un término peyorativo. Gracias a la contextualización de la palabra que se obtuvo a partir de Guthrie, es bastante más complejo afirmar con toda seguridad que ese cambio semántico es enteramente culpa de Platón⁹. Ahora bien, no se puede desconocer ni negar que la crítica que contienen los *Diálogos* no es ligera o superficial cuando se trata de las habilidades de los sofistas, pues el discurso platónico tiene como objetivo exponer las flaquezas de estos maestros a la luz de su propia filosofía esencialista. Toda la crítica platónica se fundamenta en la

⁷ El uso de la cursiva en “*nos lo hace llegar*” tiene como finalidad resaltar una libertad de traducción que he tomado. “Driven home”, que literalmente se traduce por sus partes “conducido a casa”, puede ser interpretado en español como “*conducido a nosotros*”, en tanto “home” es una palabra profundamente conectada a la idea de un “nosotros”. La expresión se convierte en “*nos lo hace llegar*” por cuestiones estéticas, sin embargo, no altera negativamente su sentido.

⁸ Traducción propia.

⁹ Es importante señalar que existe una tendencia a señalar a Platón como el culpable de introducir un giro en la interpretación del término *sofista*, sin embargo, en este texto se toma en cuenta la posición de Guthrie para matizar dicha opinión a la luz del contexto griego. La opinión de Kerferd, aunque aparece al lado de la opinión de Guthrie, apunta más a la idea de que el cambio semántico del término se explica con Platón.

idea del *ser* en la medida en que se sirve de ese elemento para desacreditar cualquier pensamiento que vaya en la dirección opuesta a éste. Además, como bien lo expresa Kerferd, el poder de la prosa platónica, su genio literario, es decisivo para poder sostener la discusión con los maestros de la retórica y configurar una lectura de ellos a través de los siglos.

El prejuicio heredado del que se hablaba al principio de esta sección, entonces, va mucho más allá de tener una idea negativa de los sofistas en calidad de maestros, pues el que cobraran por sus enseñanzas y que estuvieran más preocupados por las formas del discurso en lugar de la verdad, es apenas un fragmento de lo que en realidad significaban los sofistas para Platón. Los sofistas encarnaban todo lo reprochable, sus costumbres e ideas estaban completamente alejadas de la influencia filosófica y ética de Platón; quizás es esta última parte la que, a los ojos del ateniense, era más perjudicial para los ciudadanos de la polis. *Grosso modo*, todavía sin puntualizar en la relación particular que Platón sostenía con ciertos exponentes de la sofística, Eduard Zeller en su texto *Sócrates y los sofistas* señala que:

Según Platón, el sofista es un cazador que presentándose como supuesto maestro de virtud trata de cazar a jóvenes ricos, es un comerciante, un mesonero, un tendero que negocia con conocimientos, un traficante que gana dinero con la erística, un personaje a quien sin duda puede confundirse con un filósofo, pero a quien se honraría demasiado si se le atribuyera la elevada profesión de purificar a los hombres con el arte de la palabra y liberarlos de presunciones de sabiduría; la sofística es un arte de engaño, consiste en darse la apariencia de saber sin un verdadero conocimiento de lo bueno y justo y con conciencia de esa deficiencia, y en saber enredar a otros en contradicciones en el diálogo; por consiguiente, no es en realidad un arte, sino un pseudoarte adulator, una caricatura de la verdadera política, que no tiene que ver con ésta más que el arte del adornarse con la gimnasia, y sólo se distingue de la falsa retórica como el establecimiento de principios se distingue de su aplicación. (1955. p. 53)

Antes de comentar esta extensa crítica, cabe señalar con cuanta claridad se muestra la dificultad de acceso a los sofistas, tal como se señaló en el texto de Kerferd hace un par de

páginas atrás: una de las referencias de mayor importancia a la hora de abordar a los sofistas es Platón, y ello implica elaborar una lectura sumamente cuidadosa de la opinión de éste. Si se toma en cuenta sólo lo que aparece en la cita de Zeller, es decir, la descripción platónica sobre el asunto, entonces no hay nada que rescatar; de repente aparece la figura de los sofistas desprovista de cualquier cualidad positiva, en otras palabras, se empobrece su imagen, se envilece. En cuanto a la cita, el parafraseo que realiza Zeller no es una exageración de las palabras de Platón, incluso falta expresar allí que los consideraba un peligro¹⁰ para el alma de quienes se formaban bajo su cuidado. La pregunta que debe hacerse a Platón ante semejante juicio es: ¿cómo se puede tratar a alguien de impostor cuando ese alguien no cree en lo verdadero? No puede ni siquiera pensarse el término impostor bajo la idea de que todo es apariencia y ornamento. Cada una de las sanciones allí expuestas retrata el rechazo a la posibilidad de un mundo pensado bajo otras condiciones, pero también exhibe el poder –aparentemente dañino– de las formas bellas del discurso, el problema del convencimiento¹¹. La primera línea expone una de las quejas que constantemente aparece en los *Diálogos*: que los sofistas se hicieran llamar maestros y conocedores de la virtud; el problema estriba en que, para Platón¹², la virtud no podía ser entendida en términos de un conocimiento práctico o técnico y, por lo tanto, no podía transmitirse de hombre a hombre, de modo que las enseñanzas de los sofistas eran vacías y

¹⁰ Véase el apartado 313a del *Protágoras* cuando Sócrates advierte a Hipócrates que su intención de ser educado por un sofista pone en peligro su alma.

¹¹ La persuasión es descalificada fuertemente en la obra platónica, pues incluso en el juicio de Sócrates (momento en el que se discute si debe morir o no) no se deja pasar la oportunidad de demostrar el rechazo hacia la práctica del convencimiento. Entre el apartado 17b y 17c de la *Apología de Sócrates*, es decir, justo al comienzo del diálogo Sócrates lanza un dardo contra la retórica: “En cambio, vosotros vais a oír de mi toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa.”

¹² *Arete* in Plato's dialogues often takes on the meaning of "virtue," specifically moral virtue. (...) Plato's notion of virtue was somewhat abstract, intangible, and unchanging. [La *areté* en los diálogos platónicos usualmente tome el sentido de virtud, específicamente virtud moral. (...) La noción de virtud para Platón era un algo abstracto, intangible e inmutable] (Schiappa , E. 2013. p.168)

perjudiciales. Lo anterior sólo podría ser un reproche válido bajo la idea de la *naturaleza*, pero, al suprimirla, la virtud toma otro matiz.

En el movimiento sofístico la *areté* conserva también ese aspecto que la relaciona con la vida pública (como ocurre en Platón), pero está más relacionada con la idea de la excelencia que con un aspecto metafísico-religioso. Por ejemplo, es bien sabido que el ser virtuoso y ser reconocido como tal por sus semejantes, era una de las condiciones para ingresar a la política griega, y esta virtud política consistía, a grandes rasgos, en la capacidad de hacerse cargo de los asuntos que competen a la administración de la *polis* y en saber dirigirse a las masas. En lugar de acceder a estas capacidades por medio del descubrimiento del Bien, como lo proponía Platón en su *República*, los sofistas ofrecen estos saberes a modo de una ciencia que se puede enseñar y aprender. Precisamente la promesa de los sofistas era hacer de sus estudiantes buenos ciudadanos¹³ y buenos oradores, o en otras palabras: formarlos en la excelencia. La degradación que realiza Platón al movimiento sofístico parece no contemplar tales objetivos; el que los sofistas nieguen la existencia de una verdad no implica que su propósito fuera corromper el pensamiento, como tampoco el que se dedicaran al perfeccionamiento del discurso se traduce en que todos los sofistas tenían como meta engañar.

La oratoria, en realidad, se revela en la sofística como parte indispensable para una educación intelectual que le permitiera al aprendiz expresarse, debatir y participar en el ambiente político. De hecho, el discurso, con todas sus potencias retóricas, se muestra como el instrumento idóneo de la política en la medida en que facilita reunir la voluntad de los ciudadanos sobre los asuntos del Estado. El funcionamiento de la colectividad, entonces, está innegablemente unido a la idea de consenso. Según explica Bárbara Cassin en su libro *El efecto sofístico*:

¹³ Véase esta idea en *Protágoras* 348e4-8.

La sofística propone un primer modelo y un primer procedimiento de consenso, de manera tal que lo político no tenga que remitirse de inmediato más que a lo retórico y no a lo ético (...) El *logos* se convierte efectivamente en la virtud política por excelencia. (2008. p. 106)

Subordinar la política al uso de la retórica y no a lo ético (o lo que después se conocería como moral), implica el reconocimiento de que el bien no se desprende de figuras inmutables y eternas, sino que es resultado de un acuerdo. Sin *naturaleza* todo depende de la estabilidad y el buen uso del artificio del lenguaje. Este nuevo modelo y procedimiento de consenso que señala Cassin se apoya únicamente en la palabra, de ahí la preocupación de los sofistas por el cuidado del discurso; no es gratuito que el *logos* sea tomado como virtud: es fundamental saber qué decir y cómo decirlo apropiadamente.

El discurso, por supuesto, no se limita a un aspecto meramente estético, este exige, además de su forma, un contenido de peso, es decir, un argumento claro y fuerte que lo respalde. Ahora bien, ¿cómo se puede hablar de argumentos fuertes y débiles cuando no hay un referente fijo que defina su clasificación? Aquí es cuando resulta oportuno hacer alusión a la figura de uno de los representantes más importantes del movimiento sofístico: Protágoras de Abdera. Este sofista no sólo proporciona una solución al problema previamente planteado, sino que también ayuda a concretar todas aquellas caracterizaciones del movimiento sofístico que se han venido señalando a lo largo del texto. Antes de continuar con la exposición cabe mencionar que, situar la desnaturalización en Protágoras pareciese ser simple, en vista de esa idea general del pensamiento sofístico que se ha hecho hasta el momento, no obstante, el acceso a su obra es más complejo. En realidad, sobre Protágoras se conocen ciertas frases y nociones filosóficas gracias al registro que algunos personajes como Diógenes Laercio y, por supuesto, Platón y Aristóteles dejaron en sus escritos, y de no ser por aquellas menciones sería imposible siquiera pensar en un estudio sobre las lecciones de Protágoras, su influencia y su fama como educador.

Una de las frases documentadas es la que relaciona la actividad de Protágoras con la habilidad de hacer fuerte el argumento débil, y esa es justamente la frase que permite regresar a la pregunta que se había planteado anteriormente. ¿Cómo se logra, pues, hacer que un argumento pase de un estado a otro? En primera instancia, debe eliminarse cualquier rastro de *ser* del mundo y del ámbito del discurso, de tal manera que la verdad sea sólo producto de las potencias del lenguaje. Lo que quiere decir esto es que el argumento será validado únicamente en función de su estructura lógico-formal y el uso correcto de las palabras. Aquí se presenta el segundo momento del proceso para fortalecer el argumento: escoger correctamente las palabras y sus ornamentos. Aparentemente esto último genera un retorno a la verdad en tanto *correcto* y *verdadero* son términos comúnmente asociados; sin embargo, debe evitarse caer en esa precipitación. Para ampliar más este asunto resulta pertinente la siguiente explicación tomada de *Protagoras, l'orthoepia et la justesse des noms* [*Protágoras, la orthoepia y la exactitud de los nombres*]

[Pour Protagoras, toutes les opinions étant vraies, et par conséquent tous les *logoi* étant vrais, il s'agit de faire en sorte que le λόγος chaque fois exprimé en accord avec une opinion déterminée exprime exactement, ὀρθως, l'opinion qu'il veut exprimer. De ce point de vue, et tenant ensemble la position de l' *Αλήθεια* et celle de l' *Ὀρθοέπεια*, les discours ne se distingueront plus en vrais et faux, mais en corrects et incorrects, exacts et inexacts.] Para Protágoras, siendo todas las opiniones verdaderas, y en consecuencia siendo todas las *logoi* verdaderas, se trata de asegurar que cada vez que el λόγος se exprese de acuerdo con una opinión determinada este exprese exactamente ὀρθως, la opinión que quiere expresar. Desde este punto de vista, y sosteniendo la posición de la *Αλήθεια* y la de la *Ὀρθοέπεια*, los discursos ya no se distinguirán entre verdadero y falso, sino entre correctos e incorrectos, exactos e inexectos.¹⁴ (Brancacci, A. 2002. p. 187)

Como punto de partida puede fijarse el análisis del concepto de *orthoepia*, el cual se conforma de las palabras en griego ὀρθως (recto, derecho) y ἔπος (palabra, expresión, discurso),

¹⁴ Traducción propia.

de modo que su significado puede entenderse como lenguaje o estilo correcto¹⁵. La cuestión que se expone presenta un modelo de *desnaturalización*, en tanto que se elimina la verdad como referente, pues al poner al mismo nivel de “*verdad*” todas las opiniones, esta se anula. Tradicionalmente la *aletheia* definía un solo predicado como el real, pues iba en concordancia con el principio de no-contradicción. Lo que ocurre en el caso de Protágoras, entonces, es que se confiere a la estructura del lenguaje, o para ser más precisos, del idioma, la capacidad de dividir los predicados en correctos o incorrectos. Además, lo que pone de manifiesto Brancacci en las últimas líneas es que la *orthoepia* también depende de la precisión con la que un discurso es emitido, es decir, de la exactitud con la que el hablante hace llegar su opinión a quienes lo escuchan. Una opinión, por ende, no podrá ser correcta o exacta si no cumple la función de representar el pensamiento del hablante, como tampoco lo será si el receptor no comprende la intención del mensaje.

Estas últimas ideas que desembocan en el asunto del lenguaje como un instrumento que no depende de ninguna *naturaleza* dan lugar a otros aspectos más concretos como la retórica y el ornamento del discurso. El breve recorrido por la noción del término sofista y de la discusión que introducen estos al situarse del lado contrario del *ser* establece un puente con el autor al que este trabajo apunta: Nietzsche. De hecho, la breve introducción al pensamiento de Protágoras (la cual eventualmente se ampliará un poco más en medio de las ideas de Nietzsche) funciona como elemento facilitador para llegar a una segunda instancia de este capítulo donde la exposición gira en torno al lenguaje como potencia artística, es decir, el lenguaje visto bajo la óptica de la retórica.

¹⁵ Esta definición es tomada del diccionario Griego-Español de la Editorial Ramón Sopena, S.A.

La retórica como punto de encuentro entre Nietzsche y los sofistas

Tal como ocurrió con los sofistas, el pensamiento nietzscheano se manifestó en la posición opuesta a Platón. En Nietzsche la discusión sobre la *naturaleza* no cambia de argumento: no existe el *ser* ni el mundo verdadero, entonces todo pende del lenguaje. Viéndolo desde otra perspectiva, tampoco cambia el tono con el que se habla del asunto; la dureza con la que Nietzsche se refiere a Platón tiene la misma intensidad que se percibe en Sócrates cuando acusaba a los sofistas de ser mercaderes de un falso conocimiento¹⁶. De hecho, la relación tan estrecha que se teje entre estos dos pensadores llega a tal grado que gran parte de la obra nietzscheana puede ser analizada como un antiplatonismo, en tanto demuestra una inversión del trabajo: mientras Platón busca darle un suelo firme a los *eidos*¹⁷, Nietzsche aprovecha sus grietas para escindirlos.

La mirada con la que Nietzsche aborda a Platón es escéptica, negativa, y cuesta imaginarla de otro modo si se toma en cuenta que la metafísica moldeó la historia del pensamiento occidental, es decir, dio inicio a la historia de un error¹⁸. Una vida subordinada a la idea del *ser*, la verdad, la virtud y demás conceptos relacionados a una *naturaleza superior*, representa el imperio de una voluntad enferma. En el *Ocaso de los ídolos*, en el ensayo titulado *El problema de Sócrates*, Nietzsche realiza un “diagnóstico” de la condición de Sócrates en cuanto hombre, pues ve en su pensamiento un desdén por la vida tal como se presenta: mutable, momentánea, corporal. En sus propias palabras:

¹⁶ Idea expuesta por Sócrates en *Protágoras* 313c5-8.

¹⁷ Las *Ideas* o *Formas* que dan orden al mundo.

¹⁸ Véase *El ocaso de los ídolos* en el ensayo titulado *Cómo el mundo verdadero se convirtió en fábula* (1989).

En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, – un tono lleno de duda, de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo al morir: “vivir –significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a Asclepio salvador”. Incluso Sócrates estaba hartado. (1989. p. 37)

Lo que sucede en este caso es que, aunque Sócrates y Platón concebían la vida en el mundo sensible como un mero tránsito, como la caída en el cuerpo, Nietzsche descubre en el fondo de esa creencia una negación de la condición humana y de lo sensible. En otro ensayo del texto anteriormente citado (*Lo que debo a los antiguos*) expresa esa misma idea: “Platón es un cobarde frente a la realidad, por consiguiente, huye al ideal.” (1989. p. 132). La creación del mundo verdadero, de las Formas, según lo que sugiere Nietzsche, no puede ser otra cosa sino un síntoma del profundo malestar que el movimiento puede despertar en un espíritu que anhela la quietud.

El *ser* está muy lejos de ser el descubrimiento de una razón sana; esa “enfermedad” socrático-platónica, esa tendencia dañina a la metafísica, se esparció en occidente con tanta fuerza que introdujo la desviación del pensamiento bajo la forma de la promesa de un mundo mejor. En consecuencia, la filosofía se convirtió en la enemiga del devenir, de los sentidos, del dolor. En *Fragmentos póstumos IV* es posible contemplar esta opinión de forma más amplia:

La historia de la filosofía es una furia secreta contra los presupuestos de la vida, contra los sentimientos de valor de la vida, contra el tomar partido a favor de la vida. Los filósofos no han vacilado nunca en afirmar un mundo, pero siempre que semejante mundo cumpliera el presupuesto de estar en contradicción con este mundo, de proporcionar un motivo para hablar mal de este mundo. Ello ha sido hasta ahora la gran escuela de la calumnia: y ésta se ha impuesto hasta tal punto que todavía en la actualidad nuestra ciencia, que se presenta como intercesora de la vida, ha aceptado la posición fundamental de la calumnia y trata a este mundo como aparente y a esta cadena de causas como meramente fenoménica. (p. 570)

El mundo de la sensible, entonces, se tematiza en Platón, y después en la tradición filosófica, como lo no-verdadero, toda vez que la meta es hallar el *ser* como lo inmóvil, lo eterno, lo en sí mismo, etc. En ese orden de ideas, lo que se contrapone a ello debe ser motivo de duda, es decir, lo real no puede ser lo que cambia. Así, bajo esa mirada, la división del mundo necesariamente quedó de la siguiente manera: el mundo de las ideas es real; el mundo sensible es falso, sólo apariencia.

Una salida de ese *mundo verdadero* que conquistó el pensamiento occidental, tenía que hallarse en el lenguaje. El lenguaje, por un lado, es el posibilitador de la metafísica, es el suelo sobre el que se erige en tanto permite hablar de *naturaleza*, pero, por otro, es también lo que permite desmontarla. No hubiese tenido sentido que los sofistas o Nietzsche catalogaran el lenguaje de otra manera: tenía que ser convencional, artificial, plástico, artístico. Suprimir la correspondencia entre las palabras y las cosas era negar la esencia, el sustrato, el Bien, la causa, la finalidad. Es probablemente por ello que Nietzsche observa en los sofistas un espíritu distinto y los reconoce como verdaderos helenos:

Los sofistas eran griegos: cuando Sócrates y Platón tomaron el partido de la virtud y la justicia, eran judíos o yo no sé qué cosa. La táctica de Grote¹⁹ para defender a los sofistas es errónea: quiere convertirlos en hombres de honor y en paradigmas morales- pero su honor consistió en practicar la impostura sirviéndose de grandes palabras y grandes virtudes..." (Nietzsche, 2008, pp.577-558)

¹⁹ Nietzsche se refiere aquí al historiador George Grote, quien es reconocido por sus estudios sobre los antiguos griegos. En lo que respecta a los sofistas, la intención de Grote era mostrarlos como una influencia positiva para el siglo V a. C. No obstante, aunque Nietzsche critica a Grote, a este se le reconoce un gran aporte: "To understand the Sophists, Grote argued, one must study them on their own terms: as individuals situated in a culture dominated by an oral tradition. [Para entender a los sofistas, Grote afirmaba, que se deben estudiar en sus propios términos: como individuos situados en una cultura dominada por una tradición oral.] (Shiappa, E. 2013, p. 12). La propuesta, entonces, consistía en comenzar a reivindicar a este grupo de maestros a partir de su propio contexto y sus contribuciones a la sociedad.

Esta apreciación de Nietzsche sobre los sofistas implica un conjunto de valoraciones acerca de los griegos que están sumamente relacionadas con la estética, con lo dionisiaco. Aunque no es el propósito de esta sección ahondar en lo que representaba para Nietzsche la figura de Dionisio, vale la pena mencionar que es desde allí que se explica la importancia del dolor, del cambio, el nacimiento, la muerte²⁰. Todos estos elementos representan la voluntad de vida, el instinto heleno, y es en función de esos mismos elementos que Nietzsche le niega a Platón y a Aristóteles el título de griegos, puesto que reconoce en ellos un desdén hacia esos aspectos de la vida del hombre. No es sorpresa que prefiera llamarlos judíos, para Nietzsche, Platón y Aristóteles fueron, de cierto modo, la antesala del cristianismo.

En cuanto a lo que Nietzsche expresa en la cita acerca de los sofistas, claramente a su concepción sobre el movimiento sofístico lo que menos le interesa es introducir juicios de valor, es decir, calificar a los sofistas en términos de bueno o malo. No obstante, pareciese haber una contradicción cuando la crítica que se le realiza a Grote se justifica por la intención de convertir a los sofistas en hombres de *honor* y, seguido de ello, aparece la explicación de Nietzsche sobre el sentido de su *honor*. Entonces, ¿Nietzsche ve como un desacierto querer exponer a los sofistas como hombres morales, pero al mismo tiempo piensa que sí lo eran? La paradoja es meramente aparente. El honor del que habla Nietzsche no está relacionado con la moralidad sino con el hecho de aceptar la ficción en la que el hombre está inmerso, se entiende como el reconocimiento de la necesidad del disfraz, de la máscara, de la retórica. La razón por la cual los sofistas no debían ser reivindicados en términos de moralidad es porque simple y llanamente no hay deshonra en el arte del ornamento:

²⁰ Véase en *El ocaso de los ídolos* el ensayo titulado *Lo que debo a los antiguos* (1989).

El artificio se practica sin vergüenza, sin inquietarse por los daños que podría causar a una naturaleza ausente. Lo que no existe (la naturaleza) es incapaz de sufrir daño. Por estas razones los sofistas fueron los primeros filósofos conocidos que realizaron el programa filosófico de Nietzsche: “desdivinizar” la naturaleza (suprimiendo el concepto de naturaleza). (Rosset, 1974. p. 153).

El comentario de Rosset, extraído del texto *La anti-naturaleza: Elementos para una filosofía trágica*, debe ser dividido por lo menos en dos partes: la primera, la más evidente, que ilustra bastante bien la relación entre Nietzsche y los sofistas en la que se ha insistido a lo largo de este capítulo; la segunda, el hecho de que la naturaleza no sufre con la aparición del artificio. Este último argumento, indiscutiblemente, elimina la posibilidad de cualquier mirada negativa hacia las prácticas de los sofistas y las ideas nietzscheanas: la verdad no puede resultar afectada por la relativización, ni por el *argumento fuerte* de Protágoras, ni por el adorno o la persuasión, en tanto la verdad no existe, ni existe el *ser* detrás de ella.

Al no haber ninguna naturaleza qué desvelar, todo se reduce a la firmeza con la que se construyen las ficciones que ponen el mundo a andar, por eso el elemento unificador entre la filosofía nietzscheana y el movimiento sofístico es la retórica. Pero, ¿qué es concretamente la retórica? En principio, se puede decir que se trata de un instrumento del discurso permeado por la estética, pero esto sólo es un fragmento de su definición. La retórica no fue abordada exclusivamente por los sofistas o por Nietzsche, sino que también hizo parte de los estudios de Aristóteles, quien otorga un sentido bastante más complejo que el que se expuso hace unas líneas.

Una manera de aterrizar el concepto es traerlo como lo presenta Álvarez Santos (2012) bajo la forma de *retórica filosófica* y *retórica fisiológica*, en donde el primer modo se relaciona con el estudio aristotélico y el segundo con la comprensión sofística y nietzscheana del asunto. En el

caso de Aristóteles la *verdadera retórica* se supedita a la dialéctica y a la lógica, y en esa medida evita mezclarla con el arte del engaño que practicaban los sofistas:

El rechazo de Sócrates, Platón y Aristóteles hacia los sofistas radica en que el discurso de estos últimos se orientaba a mover las pasiones a través de silogismos falsos, obviando por completo la importancia de la verdad y de la bondad o justicia en su práctica. (2012. p. 78)

El problema, como lo plantea Álvarez, es que los discursos de los sofistas tenían como objetivo llegar al *pathos*. La persuasión se lograba a través de la apariencia, del brillo de las palabras, entonces, lo que importaba era mostrar ciertas características positivas, hacer visible lo bello a los ojos de unos potenciales seguidores. La retórica era el arte del encanto de los sentidos, si quiere llamársele así. No obstante, aunque la tradición filosófica no coincide con el método sofístico, ni con su concepción sobre la retórica, Nietzsche sí que lo hace:

El problema que detecta Nietzsche es que los filósofos de la tradición racionalista, sumergidos en una especie de amnesia, han olvidado que el lenguaje es expresión artística y, como tal, lo que expresa son ecos de emociones, mas no razones. (Álvarez Santos. 2012. p. 84)

Se debe tener presente la importancia que Nietzsche confiere al cuerpo para entender las anteriores líneas: el cuerpo es la instancia comprensiva, es lo que constituye el mundo, por lo tanto, el lenguaje surge de lo fisiológico y no hay inconveniente en que los discursos se dirijan a lo pasional, a lo sensible: es simplemente el retorno del invento a su lugar de origen. En ese orden de ideas, el discurso es plástico porque el lenguaje también lo es. El mundo de las palabras, de las narrativas, de los significados, es una más de las manifestaciones del espíritu artístico del hombre.

En consecuencia, la pretensión de decir verdad por medio de las palabras, como en el caso de Platón y Aristóteles, se desvirtúa por completo ante la idea de un lenguaje causado por un impulso vital, fisiológico, que no guarda ninguna relación con el *ser* pero sí con las

capacidades artísticas del hombre. Por ello, hacer pasar por sólido lo que es una arbitrariedad, es el culmen estético de la retórica. Citando de nuevo a Rosset en el capítulo III, *Estética del artificio*: “Toda empresa artística se aparta por definición de la “naturaleza” y se confía al artificio para crear, es decir, para añadir a la suma de las existencias presentes un nuevo objeto.” (1974. p. 93). Lo que se obtiene de tal aclaración es, inicialmente, que a una creación “plástica” no se le puede interrogar por el *ser* de las cosas, dado que se sitúa desde su origen en otro punto. Además de esto, aparece que el reto del arte de predicar es dar consistencia a lo que de por sí nunca se ha presentado como estable o duradero, de ahí que se hable de la creación de un nuevo objeto.

Una explicación que logra reunir todo lo que se ha dicho en esta sección es posible encontrarla en la obra de Nietzsche titulada *Escritos sobre retórica*, donde expone no sólo el problema de la *naturaleza*, sino también de la retórica y el lenguaje:

No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje es el resultado de artes puramente retóricas. (...) Este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir. (Nietzsche, 2000. p. 91)

Esta última cita sintetiza el asunto de la negación del *ser* al mismo tiempo que revela los matices sofisticados que se perciben en la comprensión nietzscheana del lenguaje y la retórica. Por un lado, el que figure la palabra “mínima” en lugar de “imposible” al referirse a la relación del lenguaje con lo verdadero o con la esencia, revela el hecho de que Nietzsche, incluso aceptando la remota realidad de las cosas, niega que los medios por los cuales el hombre se acerca a ellas puedan ser exactos. Es en ese sentido que el lenguaje no instruye, sino que comunica. Para instruir se requiere conocer, para comunicar sólo tener una idea subjetiva qué arrojar al mundo.

Las anteriores páginas han tenido la finalidad de servir como contexto para el problema del lenguaje que compete a los dos próximos capítulos de este trabajo investigativo. Tal como se expuso, la filosofía de Nietzsche no ignora el antecedente que representa el movimiento sofístico en el asunto de la negación del ser o la desnaturalización del mundo a partir del discurso. Si bien no hay un reconocimiento directo, alguna clase de agradecimiento de parte de Nietzsche hacia los sofistas, es posible discernir que el pensamiento de estos maestros de la Grecia del siglo V a. C. trastocó profundamente la visión nietzscheana acerca de las palabras. Este estudio sobre la retórica tendrá grandes repercusiones para lo que sigue en lo concerniente al surgimiento del lenguaje, es por ello que resultaba absolutamente necesario dedicar una sección a explorar el marco en el que se dio toda esta discusión con la tradición filosófica.

La desnaturalización, entonces, se puede decir que siempre estuvo de fondo en el desarrollo de este capítulo; estuvo en medio de las críticas platónicas que se introdujeron con el fin de exponerlas a la luz de una mirada deconstructiva, así como lo estuvo en aquellos matices que iban apareciendo en la exposición sobre los sofistas y la importancia del arte del convencimiento para la sociedad. Ya en Protágoras ésta se muestra de una forma más clara y puntual: desde la argumentación y la *orthoepia*. Finalmente, la retórica como punto de encuentro entre Nietzsche y los sofistas logró acentuar de manera efectiva la relación entre ambos pensamientos, dejando como resultado una perspectiva más clara del componente artístico y plástico del lenguaje que abre paso al concepto nietzscheano de ficción.

Para dar cierre a esta sección vale la pena mencionar que este escrito no se trata de una defensa al trabajo de los sofistas ni al de Nietzsche; no hay razón para defender sus posturas. Pensar en tal cosa sólo podría demostrar de qué forma la tradición continúa hablando a través de nosotros. Como se aclaró al principio, este capítulo consistía únicamente en la exposición de dos

pensamientos lejanos que encuentran su cercanía en la *desnaturalización del mundo*. Llegado a este punto, la exposición debe concluir para dar lugar a la interpretación nietzscheana sobre el surgimiento del lenguaje.

Capítulo segundo

La extrapolación o la emergencia de las palabras a partir de la capacidad de ficción en Nietzsche

¿Por qué usar el término *emergencia* en medio de una teoría sobre el lenguaje? Pareciera, superficialmente, que la palabra que se emplee para describir los primeros momentos del habla es irrelevante, y que, como aquel término, funcionarían también *origen*, *comienzo*, *nacimiento*. Pero sustituir *emergencia* por cualquiera de los vocablos mencionados implicaría caer en la carga semántica de ellos, en un discurso distinto que tiene otros objetivos y otros medios para expresarlo. En ese orden de ideas, es necesario distinguir cuáles son las rutas que abren dichos términos, y cuál de ellas es la apropiada para transitar ese camino de regreso hacia el punto inicial del lenguaje. La diferenciación, aunque no se muestra de manera tajante en un primer acercamiento (por dar la impresión de que existe un vínculo que une los términos), toma sentido en la obra nietzscheana por cuanto se propone un sentido para ellos que, aunque puede ser flexible en ocasiones, ayuda a aproximarse al significado del uso de cada una de las palabras que remiten a la forma de narrar la Historia, incluida la historia del lenguaje.

Vinculados al concepto de Historia aparecen, en la obra de Nietzsche, dos²¹ términos de importancia capital para esta sección: *Ursprung* (origen) y *Entstehung* (emergencia), en ellos, en el tratamiento que les da el filósofo a lo largo de su exposición, logra discernirse cómo ambos

²¹ Cabe aclarar que también aparecen términos como *Herkunft* (procedencia), *Ab-kunft* (llegada), *Geburt* (nacimiento), pero por cuestiones prácticas, no se ahondará en el sentido de estos, puesto que aparecen relacionados con un modo de analizar la Historia.

llegan a encontrarse a menudo en una posición distinta. Cada uno de estos términos responde a una narrativa propia: mientras el *Ursprung* busca en la historia la esencia de las cosas, el instante en el que se manifiestan en toda la pureza de su ser, la *Entstehung* tiene como propósito revelar los matices y las rupturas propias del contexto en el que algún elemento juega un papel. Naturalmente, antes de profundizar en el desarrollo de aquellos conceptos, es razonable preguntar: ¿para qué considerar en este estudio sobre el lenguaje una diferenciación que compete puntualmente a la Historia? En primer lugar, el lenguaje no podría comprenderse al margen de la idea de suceso, es decir, el habla figura como hecho, o en palabras más cercanas al caso, como una pluralidad de eventos rastreables. También hay que tomar en cuenta que la *Entstehung* se emparenta con mucha más facilidad al proceso que Nietzsche describe sobre la aparición de las cosas: en medio de un juego de fuerzas, arbitrarias, provenientes del cuerpo, etc., de manera que el lenguaje también aparece gracias a esas condiciones. La *Entstehung*, podría decirse, es uno más de los mecanismos que trabaja en el fondo de la obra nietzscheana.

El *Ursprung*, es decir, el origen, representa el método (camino) menos preciso para la pretensión filosófica e histórica de Nietzsche. El siguiente comentario tomado de *La microfísica del poder* de M. Foucault lo muestra de forma clara al reunir el sentido del término:

La historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen. El alto origen es la «sobrepuzanza metafísica que retorna en la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial»: se desea creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía. (1979. p. 10)

En este fragmento Foucault logra condensar la apreciación que Nietzsche deja diseminada en sus libros acerca del *Ursprung*, y aunque el francés advierte que hay una época en

la que Nietzsche usa indistintamente el término, finalmente tiende a optar por él para hablar de un comienzo de tinte metafísico. Tal como lo describe, el origen remite a un punto perfecto antes de la linealidad, antes de la cronología, en el que las cosas no han sido contaminadas por el hombre o el mundo, sino que están previamente formadas y pulcras. Lógicamente aquel es un presupuesto que no cabe en la filosofía nietzscheana. La historia que se configura a partir de la creencia en objetos perfectos e inalterados deviene en una visión homogeneizante de los acontecimientos, en la que todo depende de una causa y finalidad que cumple la función de fijar un orden, o como lo expresa Vermal: “La polémica de Nietzsche contra la historia es una polémica contra el objetivismo y en ese sentido anticipa ya la crítica posterior a la creencia en el «ser en sí» de las cosas.” (1987. p. 35). En realidad, lo que Nietzsche busca son las marcas de una construcción, grietas, rupturas que forman un relato muy distinto al que entrega el historiador tradicional, ya que se deja de lado esa pretensión de anular la subjetividad para conseguir la verdad. Con miras a ese objetivo aparece la *genealogía*, un método que descubre detrás de las cosas no la esencia, sino la tendencia vital que las hace emerger. Dicho a grandes rasgos, la *genealogía* es documentalista, busca singularidades, ramificaciones y el impulso vital que escribe la historia.

La *Entstehung*, entonces, aparece como término indispensable para el método genealógico, y siguiendo con la exposición de Foucault, ésta puede ser entendida así: “designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición.” (1979. p. 15). Esta aparición se encuentra atravesada por un principio dinámico, vital, que puede provenir del movimiento del mundo como del hombre, pues en ellos tiene lugar la fuerza, la oposición, una cantidad innumerable de pugnas creadoras. Aquí lo que la genealogía saca a la superficie es justamente ese juego de dominaciones que posibilita la aparición de una

cosa y no de otra. La *emergencia* de algo sucede en unas condiciones que no son en absoluto como las que plantea el *origen*, por eso la historia nietzscheana se muestra hostil, móvil; no armónica y estática.

Todo esto para sentar una base: el relato de Nietzsche sobre la creación del lenguaje no presupone un viaje al pasado del mismo modo que el *Ursprung*, buscando la forma pura de la palabra, como si hubiese estado siempre sobre la superficie de los cuerpos, sino que se acerca por medio de argumentos e hipótesis que destruyen la idea de *naturaleza*, creando una historia apartada del *ser*, configurada desde la idea del arte, la fuerza, el cuerpo, el instinto, la *emergencia*. Más adelante todo ello quedará de manifiesto con los fragmentos tomados de diferentes libros de Nietzsche, en los que se aprecia lo que entiende el autor por *palabra* y por la aparición del lenguaje. Habiendo aclarado el uso de aquel término clave con el que se dio inicio a este capítulo, es apropiado dar lugar al desarrollo del asunto del lenguaje, permitiendo que la exposición sobre el estudio de las palabras desemboque en el concepto nietzscheano de *ficción*. En una segunda instancia la explicación girará en torno al proceso por el cual las palabras y el sistema en el que funcionan emergen, de manera que este capítulo exprese de forma concreta lo que se anunciaba en el título.

Las palabras y la ficción

Unidad lingüística dotada de significado: eso es una palabra, un trozo del lenguaje capaz de expresar una idea o emoción. Esta es, por supuesto, una definición gramatical que sólo se limita a señalar su forma y función dentro de una estructura, pero la palabra, abordada desde el ámbito filosófico, consigue ampliar su sentido considerablemente. Más allá de ser una suma de

sonidos, Nietzsche advirtió en esta pieza de la comunicación la piedra angular de los grandes conceptos que han determinado la historia de la humanidad, por eso apuntó a exponerla como artificio.

¿Cuál sería la diferencia entre concebir la palabra como ficticia o natural? Una muy grande, de hecho. Piénsese por un momento en las implicaciones de una palabra pura, dada de antemano, que expresa con exactitud el objeto al que se refiere; si Nietzsche hubiese aceptado semejante idea, entonces habría caído inevitablemente en la metafísica. Fijar el ingenio humano como la fuente de los nombres suprime la lengua adámica²² de la que se habla en el *Génesis*, también borra el intento platónico de establecer un habla en el orden de la naturaleza como aparece en el *Crátilo*²³ y, así, cualquier pretensión de decir verdad por medio de los sonidos que la anatomía humana pueda producir. Ese tipo de relatos a los que se acaba de hacer alusión representan el imperio de la figura de un Dios, del Ser, y en esa medida no es gratuita la propuesta de un lenguaje inventado por el hombre, puesto que su finalidad es justamente eliminar el rastro de esas figuras. En el libro *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el filósofo ofrece esta definición de *palabra*: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso.” (Nietzsche, 1996. p. 21) En apariencia, sólo en apariencia,

²² La lengua adámica o adánica se refiere a aquella que se usaba en el Jardín del Edén. En el relato bíblico Yahvé concede a Adán la autoridad para dar nombre a las cosas, de manera que esta lengua se ha concebido como la única capaz de decir con exactitud el ser de los objetos. Esta historia se encuentra en el libro del *Génesis*: “Y Dios el Señor formó de la tierra todos los animales y todas las aves, y se los llevó al hombre para que les pusiera nombre. El hombre les puso nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves y a todos los animales salvajes, y ese nombre se les quedó”. (*Gén.2: 19-20*)

²³ Para el caso de la obra platónica, en el diálogo *Crátilo o de la exactitud de los nombres*, se piensa que las palabras llevan en sí la capacidad de decir verdad. Por medio de una concatenación lógica, Sócrates expone que todas las acciones se hacen de acuerdo a una naturaleza y, dado que hablar es una acción, como lo es también nombrar, encamina la conversación de manera que los otros interlocutores respondan afirmativamente a la siguiente cuestión: (...) ¿lo hará con más éxito (*nombrar*) si habla como es natural que las cosas hablen y sean habladas y con su instrumento natural, y, en caso contrario, fracasará y no conseguirá nada? (378c). Lo anterior implica que a cada cosa le corresponde por naturaleza un nombre correcto y, por ende, existe un discurso verdadero.

el significado que brinda Nietzsche es corto. La respuesta a la pregunta revela, en principio, una creación corpórea, humana, dado que remite a procesos biológicos, mecánicos si se quiere, mientras que la falta de explicación del proceso de formación no ha de ser entendida como una falencia, sino como un argumento en sí mismo: la palabra viene de una gran arbitrariedad. Un vocablo no surge del esfuerzo de desentrañar la combinación de letras que llevan las cosas sobre sí, y esto ocurre de tal modo porque en el mundo de las cosas no hay una *naturaleza* que pueda ser traducida al habla; muy por el contrario, la palabra nace del sonido que se estima, que *sentimos* que le corresponde al objeto. El sólo hecho de involucrar factores como la sensibilidad o la representación, es indicador de una objetividad inexistente en la relación palabra-cosa. No existe la posibilidad de equivalencia entre el objeto y el nombre que lo anuncia.

En *Escritos sobre retórica* se encuentra una apreciación bastante similar a la que se acaba de exponer, pero a esta se le añade el concepto *imagen sonora*. En la sección titulada *Relación de la retórica con el lenguaje* se encuentra lo siguiente:

El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos (*Reize*): él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen. Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora²⁴ (*Tonbild*).” (2000. p. 91)

²⁴ Vale la pena por lo menos hacer un comentario sobre dicho concepto, puesto que es importante en la lingüística y la psicología. Generalmente el término *imagen sonora* o *imagen acústica* se encuentra profundamente relacionado a Ferdinand de Saussure, a quien se le atribuye haber acuñado el concepto por haberlo planteado de este modo: “La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física [del circuito externo], sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos [...]” (Saussure, 1971. p. 128). Esta definición aparece en el texto *Curso sobre lingüística general* publicado en el año 1916, es decir, varios años después de la mención que realizó Nietzsche en *Escritos sobre retórica* entre 1872 y 1874. Lo anterior muestra cierto adelanto del pensamiento nietzscheano hacia la comprensión de dicho término, aunque no lograba aún sistematizarse como sí ocurrió en el estudio de Saussure.

Tal como lo presenta Nietzsche, aquello con que se realizan los predicados sobre el mundo es simplemente el resultado de una serie de transformaciones sensoriales. El cuerpo, como lugar de todas las experiencias humanas, como la instancia comprensiva que es, capta estímulos, no la cosa en sí que ha afectado a los sentidos. Esa excitación nerviosa no tiene en sí la información del objeto, es decir, no entrega sus propiedades al momento del tacto o el encuentro con él, pero sí inicia una actividad productora de nuevos objetos. En ese orden de ideas, existe un abismo insondable entre lo que se dice y lo que aparece en frente. La palabra es el resultado de una especie de reacción en cadena que comienza con la perturbación de los sentidos, de modo que está, desde el principio, separada del objeto.

Incluso contemplando la posibilidad de que existiese una relación entre las palabras y las cosas, el estudio genealógico que realiza Nietzsche mostrando el lenguaje como artificial reduce esa posibilidad a lo irrisorio. Si la subjetividad media en la creación de las palabras, entonces el lenguaje no dice el mundo que el hombre encuentra, sino que inventa otro. Es por esto que E. Lynch dice:

Recordemos algunas de las cualidades que Nietzsche observa en las palabras. Tenemos, en primer lugar, la tesis de que entre las palabras y el mundo media una gran distancia, una profunda brecha ontológica, de tal modo que en la palabra sólo se hace una vaga alusión a las cosas. (1993, p. 136)

El comentario de Lynch, además de esclarecedor en lo que respecta a la condición en la que se encuentran las palabras, es muy llamativo si se examina la expresión que cierra la cita; esa “vaga alusión a las cosas” es lo que termina por definir un vocablo: es un vacío. La combinación de letras genera un espacio para llenar, por eso, agrega unas pocas líneas después: “Nietzsche lo afirma de manera más contundente en *Humano, demasiado humano* cuando compara las palabras con bolsillos en los que se han puesto, ya esto, ya aquello, ya varias cosas a la vez.” (1993. p.

136). De manera que el significado, la carga semántica, la etimología, o cualquiera de las cosas que se hallan en las palabras no son sino depósitos puestos en un recipiente. Esta carencia de la posibilidad de hablar de una ontología o de una revelación de la verdadera designación de las palabras, sólo deja para concluir que la existencia del lenguaje articulado tuvo que aparecer como respuesta a una necesidad que se solucionó con dicho invento.

Con el fin de tratar esa última idea que generó el párrafo anterior, el discurso necesariamente debe abordar un término que se ha colado varias veces en la definición de *palabra*: ficción. Aunque no se le había llamado por su nombre hasta el momento, se anunciaba sutilmente cuando aparecía “*invento*”, “*creación*”, “*producción*”. Esa reserva con respecto al empleo del concepto se justifica por su importancia, pues exige ser tomado por sí mismo y no en medio de otras aclaraciones.

Como punto de partida puede decirse que la ficción siempre remite a un mundo fabulado, que carece de realidad y que, evidentemente, proviene de la imaginación. No se puede negar que la filosofía nietzscheana tiene un interés muy pronunciado por lo estético, lo retórico, lo aparential, pues el arte es lo que da sentido a la ficción: para fabular el hombre siempre se sitúa del lado de lo plástico. No obstante, una de las creencias más arraigadas es que existe una disimilitud entre realidad y ficción, por cuanto una se presenta como algo concreto y estable, y la otra es el resultado de desviaciones o modificaciones de esa primera esfera. En ese orden de ideas, la ficción, desde la perspectiva común, parece ser dependiente del mundo objetivo toda vez que él es la referencia, el polo a tierra. En el caso de Nietzsche, el concepto de ficción se construye a partir de la negación de tal postura (como se insistió en el capítulo anterior de este trabajo), y por lo tanto, se introduce una degradación de ese mundo real que los hombres con el paso del tiempo elevaron a la categoría de verdadero. En el momento en que se desprovee a lo

real de su carácter *natural*, se revela su indistinción con lo ficticio; aun más, lo que ocurre es que todo aquello que se consideraba sólido o previamente dado, confiesa las marcas de una fabricación, y esto no ocurre sólo con el lenguaje, sino también con los valores, las leyes, las instituciones del Estado y el mismo Estado, pues dejan al descubierto su principio artificioso, por lo que termina por invertirse el punto de referencia: lo “real” depende de la ficción.

Naturalmente, las últimas líneas deben esclarecerse porque, de lo contrario, parecería que la ficción en sí misma no podría explicar ni la formación de los valores, las leyes, las instituciones, ni la consolidación del lenguaje, en tanto existen creaciones ficticias que no se convierten en canon. Es indispensable reconocer que dicha formación tiene como punto de surgimiento la capacidad del hombre para hacer metáforas y que, si se mantienen en pie, es porque éstas son aceptadas por otros –o impuestas a otros– en función del beneficio que traen. Vásquez Rocca lo pone en estos términos:

Así, la metáfora permite una nueva visión, una nueva organización del universo, un nuevo orden, pero lo realmente nuevo son las asociaciones que permiten ese nuevo orden. Inventar una metáfora es crear asociaciones nuevas. Dar lugar a una metáfora (abrir un espacio) es crear sentido. (2007. Párrafo 28)

Ha de tenerse bien presente que, una vez se ha hecho el trabajo de *desnaturalización* el mundo queda desprovisto de propósito, o en otras palabras, todo lo que existe vale exactamente lo mismo (lo que en últimas es nada). Aquí es cuando el lector no debe precipitarse a afirmar en Nietzsche un nihilismo, pues justamente por eso aparece la figura de *ficción*, dado que la voluntad de ilusión es la manera de afirmar la vida. El filósofo sostiene en *Más allá del bien y del mal* que “el hombre no podría vivir sin una admisión de las ficciones lógicas” (Nietzsche, 2018. p. 40). El hombre que hace metáforas, como lo muestra Vásquez Rocca en la cita, da lugar

a un orden, crea direcciones en su universo, y en esa medida, según lo visto en Nietzsche, hace de su mundo un lugar habitable y pletórico.

Volviendo, pues, al lenguaje y su condición ilusoria, en la propuesta del autor las palabras son ficciones que comportan una necesidad primaria, esto es: la subsistencia. El impulso vital que lleva al hombre a falsear el mundo y sus objetos es el mismo de la conservación, y de ahí se entiende, por ejemplo, esta frase: “Somos únicamente *nosotros* los que hemos fabulado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la libertad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el fundamento, la finalidad.” (Nietzsche, 2018. p. 59) Debe leerse con mucha atención el inicio de dicha afirmación, pues allí reside una idea fundamental: en el mundo natural no existe nada como esos conceptos; únicamente la especie humana extrapola sus experiencias para crear nuevas realidades porque ella es la única que las necesita. Toda esa clase de metáforas existen exclusivamente para el hombre, quien construye paulatinamente este sistema de signos para poder referirse a su entorno, y por ello cualquier vocablo o concepto cumple la misma función que cualquier otra herramienta: “servir para”, y aparece del mismo modo, es decir, por la actividad creadora del hombre que sobre una cosa trabaja, modifica, pule, etc.

En síntesis, el nacimiento del lenguaje se encuentra atravesado por cuestiones de utilidad, pues la palabra desempeña un papel fundamental para la orientación de la vida. Además, esta fue definida como un impulso nervioso extrapolado, como una *imagen acústica*, que posee la cualidad de ser arbitraria debido a su falta de lógica. Por otra parte, el concepto de ficción no sólo aclaró dicha arbitrariedad, sino que también se mostró muy alejado de la connotación negativa que suele asociarse con aquello que se cataloga como ilusorio o falso.

Para esta instancia apremia la necesidad de entrar en concreto en la segunda parte de este capítulo que corresponde a la *emergencia* del lenguaje, dado que en esta sección fue necesario dejar sin profundizar ciertas ideas que aludían al asunto en tanto interferían con la metodología planteada; no obstante, en el próximo título serán abordadas con mucho más detenimiento.

La emergencia del lenguaje según Nietzsche

Este segundo título representa la llegada a uno de los puntos de mayor interés para este trabajo investigativo, debido a que los argumentos que surgen alrededor del inicio del lenguaje son los únicos que posibilitan el desmonte de la fe en la verdad, es decir, permiten la transición al próximo capítulo. Hasta ahora el estudio sobre este tópico en la filosofía de Nietzsche se ha llevado a cabo partiendo del lenguaje visto como una estructura solidificada para después llegar a sus cimientos, es decir, primero se pudo establecer qué son las palabras y cuál es la relación que tienen con el mundo, en aras de posibilitar examinarlas en medio de una teoría que explica cómo aparecieron. Lo anterior implica hacer una indagación acerca del proceso por el que Nietzsche aboga en su teoría del lenguaje. Por supuesto, esta sección comienza con cierto terreno ganado en el acercamiento a dicho proceso, toda vez que ya se obtuvo el sentido del término *emergencia*, porque con ello se dejó entrever que el verbo correcto para describir el acontecimiento de la aparición de las palabras no podía ser otro sino *emerger*. Además, esto último introduce el discurso en el ámbito de la genealogía, lo que permite desentrañar la condición y la proveniencia de esa estructura lingüística. Frente a esto último hay que formular lo siguiente para ir dando inicio a la exposición: si las palabras no vienen de una naturaleza dadora de signos ni significados, entonces, ¿de dónde? Dicho esto se exhibe una de las ramificaciones que genera la

pregunta por la naturaleza del lenguaje y que, necesariamente, también tendrá que ser tratada en las próximas páginas.

Para entrar en materia es preciso situarse en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pues en este escrito la reflexión del autor tiende a centrarse en el lenguaje y, por lo tanto, trabaja con más detenimiento cuestiones que se encuentran diseminadas en su obra pero que no se muestran tan esquematizadas por tratarse de referencias breves o que simplemente tienen como propósito dar lugar a otro argumento. En cambio en esta obra hay una pronta introducción al tema mencionado, como se puede evidenciar aquí: “el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, (el hombre) trabaja y construye, (...) tampoco procede, en ningún caso, de la esencia de las cosas.” (Nietzsche, 1996. p. 23). Algo es claro: Nietzsche es muy insistente en lo que respecta a la ausencia de una concatenación de causas y efectos que presuponen el desarrollo coherente o una evolución —en sentido darwiniano²⁵— del lenguaje; al contrario, lo que caracteriza a la esfera lingüística es, como se vio anteriormente, la falta de correspondencia entre objeto y designación. Pero el argumento va más allá según lo que indica la cita porque la idea de Nietzsche no sólo contempla la formación de las palabras dentro de una estructura ya armada (como sucede constantemente

²⁵ Cuando se habla de evolución en Nietzsche hay que considerar primero cuán alejada está su postura del pensamiento de Charles Darwin, pues en las referencias que el filósofo deja plasmadas en sus obras es bastante claro que difiere de su manera de entender las transformaciones: “Nietzsche critica a Darwin porque interpreta la evolución, e incluso el azar en la evolución, de una manera completamente reactiva. Admira a Lamarck porque Lamarck presintió la existencia de una fuerza plástica verdaderamente activa, inicial en relación a las adaptaciones: una fuerza de metamorfosis. Se halla en Nietzsche como en la energética, donde se llama «noble» a la energía capaz de transformarse. El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad.” (Deleuze, 1998. pp. 63-64) De igual forma, en lo que al lenguaje se refiere, Nietzsche también dista de Darwin porque, aunque éste último lo concibe con un aspecto creativo, aún conserva pretensiones cognoscitivas (Da Silva, 2011. p. 45) y, en esa medida, se ubica en una posición completamente contraria a la de Nietzsche, quien niega la posibilidad de conocimiento por medio de las palabras.

cuando el mundo necesita ser apalabrado con nuevos nombres), sino que la explicación remite a que los primeros sonidos, la combinación de esos sonidos, luego los grafos, ninguno de ellos en su inicio se rigió por principios, sino meramente por una voluntad creativa al margen de las reglas de la razón.

Las fases sucesivas del desarrollo del lenguaje no son en absoluto lógicas, de manera que cuando se estudia semejante proceso es inapropiado pensar en una linealidad ininterrumpida, como si fuese completamente natural que el primer grito emitido por el hombre desencadenara una serie de cambios coherentes, calculables o predecibles. En otras palabras, como si el acercamiento a ese proceso se diera desde la noción del origen, del *Ursprung*, y no desde la *Entstehung*. Cuando Nietzsche describe tal desarrollo lo pone en estos términos: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen de nuevo extrapolada en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total de una esfera a otra completamente distinta.” (1996. p. 22). Nuevamente aparece en esta investigación otra aclaración corta pero fundamental. El modo en el que se estructura esta sistematización del surgimiento del lenguaje pretende acentuar la metamorfosis de la materia prima de las palabras; la naturaleza del estímulo, tan diferente de la naturaleza de una palabra, es en realidad su principio. Podría alguien decir que se trata de una mutación, y no estaría equivocado, pero el término *extrapolación* ilustra de forma más efectiva lo que sucede en este caso; no es un cambio simple el que sufre el estímulo nervioso, de hecho, en ese salto de esfera en esfera se pierde por completo su forma inicial. Lo que fue en principio una descarga, una excitación de los nervios sensitivos, es decir, un cambio puramente físico, forma una imagen, y esa imagen de naturaleza abstracta, pero ahora también visual, provoca la creación de un sonido; he allí la emergencia de la palabra. Eso, entonces, es una extrapolación: extraer algo de un sitio y ponerlo en otro

completamente nuevo para que cumpla una función que no desempeñaba antes. Sobre esta misma cita comenta Claudia Crawford en *The beginnings of Nietzsche's theory of language* [*Los comienzos de la teoría nietzscheana del lenguaje*]:

By placing the first metaphor at the initial perceptual point of language Nietzsche decisively severs the thing in itself from the very origination of language and can claim an even more fundamental assertion that all language is in its inception and essence rhetorical. [Al poner la primera metáfora en el punto inicial de la percepción del lenguaje, Nietzsche separa decisivamente la cosa en sí de la creación del lenguaje y puede aseverar la afirmación aún más fundamental de que todo lenguaje es, en su inicio y esencia, retórico.]²⁶ (1988. p. 209)

Lo que interpreta Crawford del enunciado del filósofo (el mismo que se citó antes en este texto) es el corte definitivo que se genera entre la esfera objetiva y la subjetiva a partir del lenguaje, y lo identifica desde la primera instancia del proceso: la fase del estímulo. La teoría del lenguaje en Nietzsche no espera a un momento posterior para denotar ese carácter ficticio, “no natural”, sino que lo propone de entrada. En tanto extrapolación el mundo de las palabras queda independiente y se rige sólo por aquella metamorfosis que se explicó anteriormente y por el artificio. Justo desde ese último elemento es que se comprende la segunda fase del proceso: cómo el grito emitido de forma inmediata, es decir, sin ser pensado, termina por permitir la presencia de variaciones que van creando los diferentes símbolos del lenguaje. Sobre el proceso de simbolización, explica Lynch que “la elección de los símbolos no es consciente o deliberada, sino aleatoria e instintiva” (1993. p. 134), de modo que la formación de las partes simples del lenguaje, es decir, los sonidos significativos –ya sea vocales, consonantes o la suma de estas– se formaron por ritmos aleatorios, cambios de respiración, y, en general, por movimientos que no responden a ninguna ley del entendimiento.

²⁶ Traducción propia.

Aunque en este momento el texto base para el desarrollo del estudio sobre el lenguaje es *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, vale la pena hacer una breve interrupción para completar la parte mecánica del proceso de simbolización que, como en el caso de Nietzsche, también deja al funcionamiento del cuerpo la autoría de todas esas variaciones que, finalmente, son manifestaciones plásticas, artísticas. Según lo que se viene diciendo, el lenguaje reposa sobre la mecánica del cuerpo, responde a movimientos, y necesariamente tal concepción debe ser aterrizada para que no quede en una mera opinión sin fundamento. En el texto *Historia y orígenes del lenguaje* el lingüista A. S. Diamond brinda una definición que retrata gran parte de lo que se proponía en el párrafo anterior:

El lenguaje es la comunicación entre individuos por medio de sonidos producidos por la vibración de una columna de aire que pasa por la laringe, boca y nariz y entra en contacto con las zonas contiguas de la garganta, paladar, lengua, mejillas, dientes y labios. La capacidad del hombre para producir tales sonidos, y para reconocerlos e imitarlos cuando otros los producen es la materia prima de la que se fabrica el lenguaje. (1974. p. 11)

La anterior definición, aunque viene de una fuente y disciplina externa a la obra de Nietzsche, (siendo incluso posterior a la época del filósofo) refuerza la idea de que la producción del lenguaje no está más allá de lo corpóreo. Se trae a colación la posición de Diamond, en primer lugar, porque suple la necesidad de concepto de “lenguaje” que en este escrito se daba por sentado; y por otra parte, por el modo en el que logra concretar un fenómeno tan complejo como el lenguaje por medio de una explicación física, biológica. Todo esto permite arribar en lo que Nietzsche llama *lenguaje fisiológico*²⁷.

²⁷ El uso de este término se emplea también para denotar una forma de hablar de algo, como sucede en *La genealogía de la moral* cuando Nietzsche se expresa de este modo: “por decirlo en lenguaje fisiológico” (2015. p. 78) cuando trata de poner en otras palabras los impulsos y estímulos externos que aparecen en la moral de esclavos.

Siguiendo con el desarrollo del texto base, se encuentra allí la idea de un *lenguaje fisiológico*, es decir, un lenguaje creado en los órganos y para los órganos. La primera connotación ya ha sido expuesta por medio de la propia creación de las palabras, pero la segunda se deja entrever cuando Nietzsche aclara que el impulso hacia la construcción de metáforas no responde realmente a un deseo genuino de alcanzar la verdad, sino al de la conservación. En la página 18 de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el filósofo dice: “El intelecto, como medio de conservación para el individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos” (1996). En primer lugar, para comentar este fragmento, hay que señalar el choque que produce en su primera lectura, pues se muestra en contradicción con el inicio de este párrafo y con todo el texto que le precede. ¿Cómo se puede hablar de *lenguaje fisiológico* cuando el encargado de realizar las metáforas es el entendimiento? ¿Acaso no era el cuerpo el creador del lenguaje, el que trabajaba con la ficción? Aquel enunciado, de ser tomado fuera de contexto, generaría una grieta tan pronunciada que podría escindir todo el aparataje que se ha elaborado para esta teoría del lenguaje; no obstante, detrás de la idea de intelecto de Nietzsche no se esconde la creencia en una identidad al modo del *ser*, sino simplemente el instinto²⁸ nuevamente extrapolado.

Lo que quiere decir Nietzsche, entonces, es que la creación de ficciones, metáforas o máscaras, son hechas en respuesta a una necesidad; en consecuencia, el lenguaje es, por decirlo

²⁸ En diferentes textos de la obra nietzscheana es posible identificar el esfuerzo que el filósofo dedica a desmontar la realidad de la razón, el “yo” como un ser más elevado que el cuerpo. Por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal* en el tercer párrafo del ensayo titulado *Sobre los prejuicios de los filósofos* señala que: “debemos contar la mayor parte del pensamiento consciente entre las actividades instintivas (...) También detrás de toda lógica y de su aparente libertad de movimiento se encuentran valoraciones, o dicho con mayor claridad, exigencias fisiológicas para conservar un determinado tipo de vida. (2018. p. 40)

así, una extensión de las necesidades fisiológicas en tanto posibilita y afirma la vida. El siguiente comentario lo aclara:

Los seres humanos se ven impelidos a tener lenguaje (como la araña se ve impelida a tejer su tela). El lenguaje sería el modo de ser del animal que es el hombre, su invención equivaldría al surgimiento mismo de ese animal. En segundo lugar, el lenguaje no acontece porque el organismo humano tenga tales características, sino que tendría esas características debido al instinto que le es propio y que produce el lenguaje. (García, 2019. p. 120)

La aclaración de García se encuentra dividida en dos partes: en la primera señala cómo es que está tan relacionada la estructura lingüística con la vida humana, pues es un invento determinante para la existencia de la especie. Por otro lado, muestra lo artificioso del lenguaje siguiendo la filosofía de Nietzsche, en la medida en que niega una pre-existencia de la esfera lingüística, y la ubica en un momento posterior al fijar como condición tanto del lenguaje como del hombre, el instinto. Habiendo dicho esto, se pueden extraer tres sentidos de *lenguaje fisiológico*: el primero, que está diseñado para conservar el cuerpo humano, el segundo, que es corpóreo en tanto es retórico, y tercero, que su *procedencia*, por cuanto se explica en los instintos, remite al cuerpo.

La exposición, según como se planteó sigue el sentido de la genealogía: hace un rastreo del impulso vital que ha configurado el lenguaje. No era suficiente explicar la naturaleza artificiosa de las palabras, había que detenerse también en el instinto que las crea y las hace aparecer, emerger en la superficie; ahora, en este momento, se ha de llegar al lugar de *procedencia* de éstas.

Nuevamente hay que hacer un inciso en el texto, dado que para el trabajo genealógico que se ha venido haciendo, es indispensable traer a colación otro término clave para este recorrido histórico del lenguaje. Cuando se ha utilizado la palabra *procedencia* se le ha destacado con

cursivas para hacer notar su diferenciación, la cual reside en el propio tratamiento que se le da en la obra nietzscheana. Según Foucault, uno de los sentidos de la *procedencia* o *Herkunft* puede ser descrito así:

La procedencia se enraiza en el cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo (...) El cuerpo —y todo lo que se relaciona con el cuerpo, la alimentación, el clima, el sol— es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto. (1979. p. 14)

Una cosa es la *emergencia*, el acontecimiento de salir a la superficie, dicho de otro modo, la acción de *emerger* que se puso de manifiesto cada vez que se hacía hincapié en el proceso de aparición de las palabras, pero la *procedencia* remite al lugar de donde esto o aquello brota. Como lo muestra Foucault, este último concepto se encuentra ligado al cuerpo toda vez que es él, en la filosofía de Nietzsche, el creador de nuevos objetos. Los crea, en efecto, en luchas, en el movimiento caótico de los impulsos y, por lo tanto, así inventa también el lenguaje.

Como se ha visto, las palabras no emergen de los objetos en tanto no son ellos los que proponen un nombre exacto en su aparición, sino que afloran, por decirlo así, del cuerpo humano. Este último, en Nietzsche, pierde las características negativas que le fueron atribuidas durante siglos, pues ya no aparece como el generador de opiniones, como cárcel, como la extensión que se debe poner en duda; no, en Nietzsche el cuerpo es la mayor certeza, por ello los metafísicos: “dejan escapar así de sus manos, por lo visto, con buen humor, la posesión más segura (¿pues ahora qué creencia es más segura que la del propio cuerpo?)” (2018. p. 46). El cuerpo quiere para sí la vida, por eso Nietzsche lo eleva por encima de la razón. Sin él no puede

pensarse la subsistencia, pues es el hilo conductor que une al hombre con el mundo y lo orienta en él.

Si el lenguaje sirve, se subordina a la subsistencia, entonces inconscientemente la voluntad se organiza para preservar el cuerpo. Ahora bien, ello no quiere decir que la conservación es la clave que explica todo el funcionamiento del hombre; en *Más allá del bien y del mal* se puede leer: “Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza – la vida misma es voluntad de poder –” (Nietzsche, 2018. p. 51) Esta aseveración demuestra la perspectiva que tiene el autor acerca de qué es realmente lo que organiza el mundo; no es la subsistencia en sí misma la que lo logra, sino el punto inicial de toda creación: la fuerza.

De manera que el lenguaje es producción de la fuerza del cuerpo; con esa frase se ilustra cómo el proceso genealógico ha desembocado en un punto mucho más primitivo que aquel en el cual empezó esta temática. Esta parte es tan importante que la fuerza no solamente da cuenta de la aparición del lenguaje, sino que también configura el cuerpo mismo según la perspectiva de Nietzsche:

Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación: por eso el cuerpo es siempre fruto del azar, en el sentido nietzscheano, y aparece siempre como la cosa más «sorprendente», mucho más sorprendente realmente que la conciencia y el espíritu. (Deleuze, 1998. p. 60)

La explicación de Deleuze acerca de la fuerza, de su dinámica, demuestra que ésta sólo puede ser efectiva en oposición a otra fuerza; ese es un principio lógico evidente: para que algo resista o se oponga debe haber otro elemento que ejerza el mismo movimiento de rechazo. El

repliegue y el despliegue es el principio del movimiento; sucede que en el cuerpo habita una pluralidad de fuerzas, e incluso, el cuerpo mismo es visto como una. Sin ese dinamismo el cuerpo no podría ser productor de nada, en la quietud, en la ausencia de la discordia, todo permanece en el mismo estado. En ese orden de ideas, se ha llegado al punto que se buscaba en la introducción de esta sección: mostrar el lenguaje como producto de una pugna.

Así, pues, este capítulo cierra con el concepto de fuerza, el cual posibilita explicar, desde la parte más pequeña, toda la estructura que se rastreó a lo largo de esta temática. Debe decirse como conclusión que el lenguaje ha demostrado ser complejo, fabricado, y que no puede ser comprendido como un sistema independiente del hombre, incluso si este con sus juegos supera a su creador. A su vez, el lenguaje tampoco permite un acceso sin estudiarlo con el método genealógico. Los términos *Entstehung* y *Herkunft*, tan importantes para la historia, son imprescindibles para aproximarse a ese camino de regreso que emprende Nietzsche cuando analiza la naturaleza de las palabras. ¿Substancia del lenguaje? ¿Sustrato? Lo que yace en el fondo del lenguaje es meramente instinto, fuerza, caos, movimiento, y probablemente sin dichos conceptos no podrían tomar relevancia estos elementos que lo que hacen es sacar a la luz las rupturas, la arbitrariedad de una historia que no sigue el orden buscado por la tradición occidental.

Queda claro, además, lo imprescindible de la obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* para estudiar en Nietzsche su postura acerca de la formación de las palabras; ese matiz retórico que permea sus libros y su concepción de la estética no se agota allí, sino que el filósofo se sirve en un sentido muy amplio de la ilusión, del adorno, de la ficción. Fue, sin duda alguna, el libro más citado para esta sección del trabajo investigativo porque en él se concentran

las definiciones, los conceptos, el problema, y como se verá en el próximo punto, también las implicaciones de un lenguaje suficientemente solidificado.

Capítulo tercero

La verdad como máscara: la subordinación al lenguaje artificial

Suponiendo que queramos la verdad: *¿por qué no, más bien, la no verdad?* ¿Y la incertidumbre? ¿Incluso la ignorancia? – El problema del valor de la verdad apareció ante nosotros, – ¿o fuimos nosotros los que aparecimos ante el problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién la Esfinge?

Friedrich W. Nietzsche²⁹

Buscada durante siglos por estar escondida, velada, luego reservada, finalmente inaccesible³⁰, la *verdad* ha escrito la mayor parte de la historia del pensamiento filosófico en occidente. No es gratuita la empresa de hallarla, pues el conocimiento se reveló sumamente deseable desde que el hombre tuvo suficiente tiempo para pensar en su condición; así pasó de estar inmerso en los problemas más inmediatos (la subsistencia) y arribó en otros más complejos, tanto así que sus dudas se elevaron hasta vislumbrar la existencia de una identidad, de algo más seguro, de *algo más*.

Según donde se la busque y quien lo haga, la verdad se manifestará de diversas formas, de ahí la descripción que ocupa la primera línea de este capítulo; si se cree que está en el mundo, yace en la superficie o en el fondo de todo objeto, si, en cambio, se piensa que pertenece a una realidad superior, entonces es inaprensible en tanto excede los límites del entendimiento. Si la

²⁹ Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, en la sección titulada *Sobre los prejuicios de los filósofos*. (2018. pp. 37-38)

³⁰ Para contrastar esta descripción véase *Historia de un error en El crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche.

busca un científico o un filósofo se establecen reglas distintas para alcanzarla, como la objetividad o la virtud. No obstante, la mayoría de quienes se han ocupado de este asunto fijan como hecho indiscutible que ella tiene que ser una, eterna e inmutable. Tales características, que no son otras sino las del *ser*, quedan emparentadas con la verdad toda vez que es él la realidad última, lo estable, el fundamento y la condición de posibilidad para decir algo en concordancia con la ciencia. La verdad, en esa medida, compete a lo discursivo, a lo que se predica de esto o aquello; en otras palabras, se nutre del *ser* y se instala, vive en el lenguaje.

Debe extraerse un sentido sobre las preguntas del epígrafe: si el problema de la verdad apareció ante nosotros o nosotros aparecimos frente a él, en cualquier caso, lo cierto es que el problema *es para nosotros*. La raza humana, como la promotora de las palabras y los significados, es la que se ve inmersa en la dificultad de indagar tal cuestión porque no puede escapar de ella cada vez que hace referencia al mundo por medio de designaciones. Al emitir cualquier juicio sobre un objeto ya el hombre se sumerge en el binomio *falso-verdadero*. En últimas, la respuesta que han dado los hombres a tal problema siempre crea una bifurcación: la verdad existe o no existe.

Naturalmente, en el segundo sendero de esa bifurcación se halla la polémica de Nietzsche contra la verdad y sus defensores; se encuentra en sus libros que la pretensión de verdad y estabilidad es un error, un desvío. En el capítulo *La razón en la filosofía del Crepúsculo de los ídolos* plantea de la siguiente forma el inconveniente de asumir una verdad a la manera de los metafísicos: “Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final –¡por desgracia!, ¡pues no debería si quiera venir!–, los “conceptos supremos”, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora.” (1989. p. 47). Con estas palabras Nietzsche da apertura a una crítica que, aunque no expresa el término “verdad”, lo supone por

cuanto ésta toma la forma de los conceptos. Estos últimos marcan el principio de la ciencia en tanto son la solidificación de la apariencia más o menos constante de un objeto, cosa que, a los ojos de los metafísicos, es el indicio de lo real: lo que permanece es lo verdadero. Empero, el reproche del filósofo alemán consiste en que los conceptos son pura abstracción y por ende, implica que se ha hecho una supresión de las características individuales y contradictorias que son propias de una cosa. Se deduce, entonces, que el argumento es: los conceptos están llenos de nada. No es arbitrario que Nietzsche de entrada afirme que no deberían venir, que no deberían ser, pues lo que quiere decir es que son tan elevados que pierden su contenido y ya no se relacionan con el mundo que les dio vida en un inicio. Piénsese en eso ahora que la inquietud por la verdad se conecta con el lenguaje: del *ser* no se puede decir nada.

A menudo la tradición filosófica, cuando lleva hasta las últimas consecuencias la creencia en la verdad, termina aproximándose a un discurso tautológico o directamente al enmudecimiento, e incluso así sólo acepta subordinar la verdad a la máxima entidad, el *ser*. Pero, ¿qué es lo que sucede en el caso concreto de Nietzsche? Subordinar a la verdad al modo nietzscheano, como lo plantea el título de este capítulo, se traduce en una inversión de los valores, implica otro modo de revisar la *verdad*. Así, pues, se ha llegado al planteamiento del problema de este trabajo investigativo: ¿de qué modo la verdad de los nombres y los conceptos queda supeditada a la artificialidad del lenguaje? ¿Cómo es que la *verdad*, la que se supone debe gobernar el discurso, se convierte en un elemento “dependiente de”? Todo este giro ha sido pensado desde la condición del lenguaje, por ello los dos capítulos que preceden a esta sección se centraron en exponer las características que terminan por acentuar las razones de esa subordinación.

Con lo que se ha dicho, resta por aclarar que la metodología de este tercer y último capítulo consistirá en dos secciones tituladas: 1. *La voluntad de verdad* y 2. *La verdad en el lenguaje*. En esa primera instancia se abordará el análisis que realiza Nietzsche acerca de la procedencia del impulso hacia el conocimiento y si realmente se trata de una intención de hombres bondadosos. El segundo subtítulo tiene como propósito dar lugar al desarrollo del argumento que establece un cambio de orden en el modelo de subordinación de la verdad, es decir, se mostrará que depende directamente del artificio.

La voluntad de verdad

¿Qué parte de nosotros quiere la verdad? Esta es una de las preguntas iniciales de dos de las obras en las que se apoyará este primer punto: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Más allá del bien y del mal*. Aunque es un simple parafraseo lo que se acaba de hacer y la pregunta en ambos textos está matizada, lo cierto es que Nietzsche al comienzo de su discurso está preguntando concretamente qué es aquello que pone a andar el mecanismo, que organiza a todos los impulsos del hombre en dirección a ese objeto. Las respuestas que ofrece no se limitan a un mero recurso para introducir al lector en la temática de cada obra, sino que demuestran cuan pronunciado fue su interés por el asunto de la verdad, reconociéndolo como un problema ineludible para su constructo filosófico. Como se verá, lo que puede extraerse de esas respuestas es trascendental para la idea que se quiere poner de manifiesto en esta parte del trabajo investigativo, de manera que el introito a ambas obras será expuesto aquí como punto de partida para el tema, tratando de hacer un puente entre ellas por medio del concepto de *voluntad de verdad*.

En el caso de la obra titulada *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, aparece rápidamente como resolución a la pregunta una negación hacia un impulso genuino y desinteresado que pudiera dirigir al hombre a buscar la verdad. Esta postura desconfiada, que es típica en el autor, y por la cual se le reconoce como un maestro de la sospecha, lo lleva a examinar si es cierto el prejuicio de que los hombres simple y llanamente tienden a dicha meta como si se tratara de un llamado natural. Como primera observación, sería en extremo inusual que Nietzsche acogiera semejante creencia, no ya por el asunto de que es un escéptico frente a los prejuicios de la tradición, sino porque a la luz del recorrido que se ha hecho es claro que el filósofo no concibe al hombre como un ser ordenado, lógico, que se desenvuelve de manera coherente hacia un fin (como lo evidencia también el surgimiento del lenguaje); en esa medida, la pretensión de verdad parece ser dispar a él. Lo anterior implica que Nietzsche pretende contradecir aquella creencia de que el filósofo, el científico y, en general, el hombre, es movilizado por la naturaleza³¹ de su ser hacia el conocimiento. En consecuencia, el autor justifica dicha tendencia valiéndose de otro tipo de argumentos, como por ejemplo, que se trata de un interés muy particular:

En el estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a otros individuos, utiliza el intelecto la mayor parte de las veces para fingir, pero puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea vivir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz, y de acuerdo con este, procura que desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*. Este tratado de paz conlleva a algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. (1996. p. 20)

³¹ Es necesario recordar aquí la frase que inaugura el *Libro I* de la *Metafísica* de Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber.” 180a-21 (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ῥέγονται φύσει.). Aquella frase, que es más bien una máxima, una definición del hombre, es hasta la actualidad una de las descripciones de más peso en cuanto a la naturaleza de la raza humana y a la relación intrínseca de ésta con la ciencia.

Para empezar a desglosar este fragmento debe decirse que Nietzsche desde un inicio identifica en el hombre más bien una tendencia hacia el engaño, pues cuando describe su conducta dentro del estado de naturaleza³² propone a la ficción como la herramienta que usa regularmente y, por lo tanto, el impulso hacia la verdad pertenece a un momento posterior. Lo anterior indica una modificación en la manera de conducirse en el mundo provocada más bien por un factor externo, por el arreglo entre los hombres. Según se alcanza a distinguir, tanto en la hipótesis del mundo antes de la ley, como en la frase “*la guerra de todos contra todos*”³³, también el filósofo asume una posición contractualista, hobbesiana, por cuanto reconoce que la asociación responde a la necesidad de preservar la vida, y que la forma de esa asociación es un contrato. Lo que se acaba de señalar es muy importante porque el pacto es el punto de emergencia del impulso hacia la verdad toda vez se da justo después de él, es decir, la verdad se convierte en un objetivo dentro de la organización social, no antes. Por consiguiente, la tendencia a la verdad se crea o aparece como resultado de unas condiciones muy específicas; la primordial debe ser la ausencia del miedo a morir a manos de un semejante.

Mediante el pacto (que entre otras cosas implica la renuncia a la libertad y la subordinación de los hombres a un mismo poder) se establecen reglas que garantizan la consistencia y el fortalecimiento progresivo de tal asociación. Pareciera que el anterior argumento desvía el curso de la exposición en tanto entra en un asunto propio de la filosofía política; no obstante, se aborda no sólo por reconstruir el discurso de Nietzsche, sino porque desemboca en que aquello que ordena al mundo es la palabra: “el poder legislativo del lenguaje proporciona las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre

³² El *estado de naturaleza* remite a una hipótesis de la filosofía política en la que se piensa que hubo un tiempo en el que la única ley que imperaba era justamente la de la naturaleza, es decir, las leyes del mundo físico eran el único modelo de gobierno.

³³ Nietzsche hace referencia a la frase del *Leviatán* de Thomas Hobbes.

verdad y mentira” (Nietzsche, 1996. p. 20). Se sigue de ello, pues, que esta es la forma más rudimentaria de la verdad, es decir, la verdad por contrato. En este último se contempla una serie de designaciones admisibles, correctas, que son dibujadas por la propia estructura del idioma en el que se encuentran inmersos los hombres.

Sin embargo, aun con la certeza de que el acuerdo entre los hombres posibilita la aparición de una división artificial de los predicados en verdaderos o falsos, y que se da en función de lo que se considera verdad o mentira, es cierto que sigue sin haber una respuesta a la pregunta inicial: ¿qué parte del hombre tiende hacia la verdad? Avanzando en el desarrollo de la obra Nietzsche admite justamente ese problema:

No sabemos todavía de dónde procede el impulso a la verdad, pues hasta ahora sólo hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas habituales; por tanto, sólo hemos prestado atención, por decirlo en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo a una convención firme. (1996. p. 25)

El reconocimiento de esta situación en la que todavía se ignora el lugar de procedencia de esa búsqueda ha de llevar a este texto a la segunda instancia del primer punto; si bien Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* le adjudica al olvido de esa práctica (mentir de acuerdo a la norma) la razón por la cual comienza a buscarse la verdad, se debe aprovechar esta cita en tanto se presta para tomar la libertad de hacer un salto entre los escritos que se mencionaron al comienzo de este apartado, y así conseguir una respuesta más amplia sobre el asunto no sólo de la verdad sino también de la voluntad. En ese sentido, es menester, a partir de este momento, completar la exposición a la luz del texto *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro*. Cabe mencionar que este último texto es posterior a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y por ello se espera encontrar una posición mucho más esclarecedora aquí.

Al estudiar el exordio de la obra mencionada se extrae el hecho de que la pregunta por aquello que motiva al hombre a buscar la verdad parece haber sido olvidada, puesta en pausa, y que es imperativo retomarla. Ese estancamiento, según Nietzsche, está relacionado con los daños que podría conllevar tal averiguación; la respuesta podría ser, a sus ojos, sumamente perjudicial en tanto no hay una pregunta que implique más riesgo³⁴ que aquella; no obstante, en la medida en que la visión de Nietzsche busca distinguirse de la tradición filosófica se dispone a abordar el problema. En la indagación reconoce que los filósofos se han visto abocados, inclinados a la búsqueda de la verdad y que, en realidad, el valor de esa búsqueda no se ha sometido a duda, pero ¿por qué? Nietzsche responde en el párrafo tercero del texto que: “la mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está guiado secretamente por sus instintos y le obligan a discurrir por determinadas vías” (2018. p. 40). De tal afirmación se deriva el hecho de que ciertamente esa persecución obsesiva hacia la verdad, que ha demostrado ser el común denominador de los filósofos, se explica por un acto inconsciente. En vista de ello, es imposible problematizar un asunto que no aparece ante el hombre, que se esconde detrás de otros objetos; en suma, la condición para someter a duda un elemento es que primero él se haga evidente.

A partir de la idea de lo inconsciente se insiste en un móvil mucho más profundo para explicar la procedencia de la búsqueda de la verdad. Lo anterior quiere decir que Nietzsche introduce una oposición entre conciencia e instinto, y deja el movimiento y las metas del pensamiento a servicio de este último. En consecuencia, todo el trabajo consciente de aquel que busca la verdad no es más que una ilusión, y por lo tanto, los actos volitivos responden a un algo que se oculta y burla la lucidez del “yo”. Al respecto de esta condición de los filósofos sostiene Nietzsche: "Poco a poco se ha ido desvelando que toda gran filosofía ha sido hasta ahora, a

³⁴ Véase en *Más allá del bien y del mal*: “Ello implica un riesgo, acaso no haya ninguno mayor” (Nietzsche, 2018. p. 38)

saber: la auto-confesión de su autor y una suerte de *mémories* involuntarias e inadvertidas" (2018. p. 42). De ser, efectivamente, una serie de confesiones elevadas al estatus de argumento, todo pensador proyecta –sin el conocimiento sobre la ejecución de tal acto– su experiencia, sus vivencias íntimas y personales que, en lugar de dar cuenta del mundo y su realidad, revelan la condición de un hombre. Así, pues, la pretensión de objetividad se elimina de la esfera del conocimiento en tanto todo queda desviado por las inclinaciones humanas y los resultados de aquellas investigaciones se reducen al encubrimiento de un *pathos*³⁵. Agrega el autor unas líneas después: "Yo no creo que una «pulsión de conocimiento» sea la madre de la filosofía, sino que es otra pulsión la que aquí como allí, sólo se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!) como un instrumento suyo." (2018. p. 42). Es justo aquí cuando aparece explícitamente un lugar en el cual es posible ubicar esa tendencia al saber: en la pulsión. Por otra parte, con ello se pone en cuestión no sólo la pureza de tal objetivo –pues es bastante claro que hay, por llamarlo así, algo que impide la asepsia de semejante búsqueda–, también indirectamente se problematiza el propio nombre de la filosofía; si la definición etimológica indica que esta es puro amor a la sabiduría o la tendencia a él, dicho amor/tendencia es el efecto de una causa subyacente que si acaso remotamente guardaría una relación con un fin en sí mismo.

De esta circunstancia nace el hecho de que la indagación sobre la procedencia de la *voluntad de verdad* no debe enfocarse como tal en desentrañar la naturaleza de la verdad (como si fuera el objeto lo que justificara el movimiento de las intenciones humanas), sino que más bien ha de ser explicada desde el funcionamiento de la voluntad misma. En el apartado 19 de la sección primera de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche, después de interrogarse por el sentido

³⁵ Entiéndase *pathos* como emoción, sentimiento.

de la *voluntad* y considerar que se ha entendido como un elemento mucho más simple de lo que realmente es, afirma lo siguiente:

En todo querer hay, en primer lugar, una pluralidad de sentimientos, a saber, el sentimiento del estado *desde* el que, el sentimiento del estado *hacia* el que, el sentimiento de este “desde y hacia” mismo, además de un sentimiento concomitante de los músculos, que, aunque no pongamos en movimiento “brazos y piernas”, por una especie de hábito, tan pronto como nosotros queremos entran en juego. Por tanto, así como sentir, y precisamente toda esa diversidad del sentir, ha de ser reconocido como ingrediente de la voluntad, así también, en segundo lugar, el *pensar*: en todo acto de la voluntad hay un pensamiento que manda; – y no se crea que puede separar este pensamiento del querer, ¡como si entonces ya solo quedase la voluntad! En tercer lugar, la voluntad no es solo un complejo de sentir y pensar, sino que sobre todo un *afecto*: a saber, aquel afecto del mando. (2018. pp. 55-56)

La definición anterior abarca tres puntos importantes para comprender la naturaleza de la voluntad y, al mismo tiempo, da luces acerca de lo dicho anteriormente sobre la voluntad de verdad. Estos puntos serán aclarados en el mismo orden de aparición que en la cita. En principio, se interpreta que la voluntad cuenta con una especie de conciencia o, en términos más apropiados, un sentido espacial, ya que cada hombre se reconoce estando en un punto A, es decir, su condición actual en la que nace el *querer* algo (estado *desde*) y fija un punto B que corresponde al lugar del objeto (estado *hacia*). En esa medida se entiende que para *desear* un objeto primero hay que asumir que no se posee, pues ello es lo que crea la distancia entre el punto A y el B y conforma el sentimiento *desde-hacia*. Por otra parte, es también esa separación lo que explica el inicio del movimiento del cuerpo, pues el estado *hacia* propone recorrer una trayectoria en orden a la consecución de ese objeto deseado. Como segundo atributo de la voluntad se extrae que el *pensar* es aquello que organiza y direcciona los actos volitivos, por ende, es inseparable del sentimiento del *querer*; dicho de otro modo: el pensamiento también *desea*. Por último, aparece vinculado a la voluntad el *afecto de mando*.

¿Qué es, pues, el *afecto de mando*? Una manera de acercarse a esa idea es plantearse el significado de mandar, es decir, poner sobre la mesa que el sentido de ese afecto, que se da sólo en ciertos hombres³⁶, es la inclinación a gobernar o dirigir. Siguiendo esa lógica, la voluntad es aquello que desea ejercer poder sobre algo o alguien, en consecuencia, la respuesta a la pregunta inicial de esta sección es que la parte del hombre que desea alcanzar la verdad es la misma que quiere apropiarse del mundo. Lo anterior quiere decir que, en últimas, esa voluntad ubicada en la pulsión, en el cuerpo, es voluntad de poder. De esa manera se sustrae del impulso hacia la *verdad* la idea de un deseo al margen de las demás pulsiones del hombre. En el artículo *Nietzsche: De la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico* se trata lo expuesto en estos términos:

Nietzsche fue el primero en sugerir explícitamente la exclusión de la idea de conocer la verdad, como si esta fuera algo ajeno a toda interpretación, como si pudiese darse una verdad purificada, aséptica, descomprometida de todo interés humano, ajena a toda voluntad de poder, puesta en ejercicio a través de la voluntad de ficción. Este “querer algo” es a lo que Nietzsche denomina interpretar. Si la voluntad de poder es voluntad de más poder, la interpretación es la operación concreta de la adquisición del dominio sobre las cosas. (Vásquez, 2012. p. 45)

De una forma muy clara el comentario anterior retrata la forma de la voluntad, la cual en Nietzsche, según la definición que se abordó antes, es siempre un querer. Ese querer, además, siempre figura como una fuerza activa, por ello persiste e insiste en el hombre ese impulso a dominar. La voluntad de poderío, que finalmente es la afirmación de la vida, subyuga a las cosas

³⁶ Desde la perspectiva nietzscheana, en tanto gobernar algo implica apalabrarlo, se establece que ese derecho corresponde a unos pocos individuos que él llama *señores*. Estos últimos son caracterizados como aquellos con el poder suficiente para imponerse sobre el rebaño. En *La genealogía de la moral*, específicamente en el tratado primero titulado “*Bueno y malvado*”, “*bueno y malo*” expone: “El derecho de los señores a dar nombres llega tan lejos que podríamos permitirnos concebir el origen del lenguaje mismo como una manifestación del poder de los señores: dicen “esto es tal o cual”, marcan cualquier cosa o acontecimiento con el sello de un vocablo y así en cierto modo toman posesión de ellos.” (2015, p. 68). De manera que, siguiendo la suposición del autor, el lenguaje desde su momento más temprano parece estar atravesado por el poder, y no sólo en el sentido de la fuerza fisiológica que da lugar a la palabra, sino también aquella que se ejerce sobre los otros.

por medio de la ficción, el artificio, lo plástico; sólo de esa manera el hombre se proclama dueño del mundo. Por otra parte, es necesario hacer énfasis en que el lenguaje es la condición de esa interpretación que se traduce como el acto decisivo para apropiarse de algo; todo apalabrar es una hermenéutica, la extracción de un sentido. De esta manera, Nietzsche establece una relación –podría decirse inquebrantable– entre la voluntad y el engaño. Cada que el hombre *quiere*, *desea*, se sirve de la ilusión, de ahí el término *voluntad de engaño* o *voluntad de ilusión*.

Esta primera sección cierra, si bien no con la subordinación de la verdad al lenguaje, por lo menos sí con la demostración de que la *voluntad de verdad* no responde como tal al valor de la verdad, como si se tratara de una pasividad en la que es la *verdad* la que moviliza al hombre. En cambio, dicha actividad responde al movimiento propio de la voluntad, que siempre es voluntad de poder y afirmación de la vida.

La verdad en el lenguaje

Con todo lo dicho el discurso ha vuelto a encauzarse en la corriente de la ficción –como en los dos capítulos precedentes–, por ello ha llegado el punto en el que es oportuno invertir el orden de jerarquía entre *verdad* y lenguaje. Sin el tránsito por aquella investigación que cuestionaba el impulso hacia el conocimiento, aterrizar en esta instancia se traduciría en hacer un salto ilegítimo; no obstante, el mismo curso de los argumentos desemboca aquí. Naturalmente, lo que permite alterar ese orden es el hecho de que la voluntad de *verdad*, la cual es la primera en poner en lo alto el valor de esa entidad, en realidad remite simplemente a la condición básica de la voluntad (*querer*) y esta, a su vez, a la voluntad de ficción, por cuanto el dominio de algo implica la imposición de una serie de interpretaciones siempre artificiales. El lenguaje, entonces,

tendrá que ser exhibido en las siguientes páginas como el medio para el dominio del mundo y, por tanto, como el gobernador de la verdad.

Al buscar un argumento por el cual partir aparece como necesidad desenredar esa relación entre *verdad* y lenguaje desde la comprensión de este último. Como se ha visto a lo largo de la investigación, el lenguaje se define en términos de un constructo, es decir, se trata de una sistema armado paulatinamente mediante el uso de formas retóricas. Se insistió en esta condición desde el capítulo primero hasta ahora porque dichas formas retóricas implican una separación irremediable entre la naturaleza de las palabras y la de los objetos; de ahí que se establezca la imposibilidad del conocimiento. En consecuencia, es así como se implican estas dos esferas, a saber, la de la verdad y la del lenguaje.

De la convergencia de estas esferas se deduce un nuevo aspecto: no es que la *verdad* brote del seno del *ser*, sino que emerge de la propia estructura lingüística, de manera que no es tanto un encuentro entre entidades originalmente aisladas sino más bien un desenvolvimiento de lo primero dando lugar a lo otro. En palabras más claras, la *verdad* no se sitúa del lado del *ser* (como en la hipótesis de los metafísicos), en tanto carece de una realidad ontológica desde la perspectiva nietzscheana; en su lugar, se tematiza como el subproducto de la ficción de las palabras.

En cuanto la *verdad* adquiere un nombre ya se debería suponer que no se está haciendo con ello alusión a una realidad. Si el conocimiento existiera, en ningún caso los vocablos podrían representarlo, pues ellos únicamente signan el mundo del hombre, no el mundo en sí. Al respecto, uno de los estudios que realiza Hans Vaihinger acerca de la ficción en la obra

Nietzsche aporta un comentario en el cual se aborda cómo es que el pensamiento produce tal confusión:

El pensamiento depende del lenguaje, y el lenguaje ya está lleno de presupuestos falsos: “no obstante, continuamente nos vemos seducidos por las palabras y los conceptos a imaginar cosas más simples de lo que realmente son; imaginándolas separadas unas de otras, indivisibles, existiendo en y por sí mismas. Yace escondida en el lenguaje una mitología filosófica que se abre camino a cada momento, por mucho cuidado que pongamos.” (III, 198): así, pues, esos constituyentes míticos y ficticios del lenguaje deben ser empleados con la conciencia de su falsedad. (1996. pp. 57-58)

Analizando las palabras de Nietzsche, Vaihinger expresa el problema de la desviación del pensamiento apoyándose en el lenguaje como la causa de la aparición de objetos a desear, por ejemplo la *verdad*. Según Nietzsche, tal cosa responde a la intención de simplificar lo complejo; se sigue de ello que inmerso en la diversidad, el devenir, la indeterminación, el hombre perece. Por cuanto el pensamiento *quiere*, y quiere vivir, fabrica ficciones para afirmarse a sí mismo. Sin embargo, entre la explicación tanto de Nietzsche como de Vaihinger se destaca una advertencia: la ficción es en extremo convincente. Las metáforas, esa extrapolación que toma el nombre de concepto, se nutren tanto de la retórica que subyace en el lenguaje que convierte en sólido lo que en un principio era un material frágil e inestable.

¿Qué hay en el lenguaje que permite solidificar una ilusión? De momento se sabe que es la retórica en cuanto arte de la falsación lo que da origen a las palabras y permite endurecerlas, también se reconoce el beneficio de ese fortalecimiento para la vida del hombre (el hombre y el lenguaje se robustecen mutuamente), pero ¿cómo es, pues, que el lenguaje seduce al pensamiento y lo redirige hacia un sentido que se aparta del punto inicial en el cual apareció? Necesariamente debe haber rastros de ese desvío en la propia estructura lingüística que explican tal acontecimiento y permiten llegar a las conclusiones que Nietzsche defiende.

Nuevamente hay que recurrir a realizar una especie de seguimiento que muestre cómo se ha entretejido y enredado la historia del pensamiento desde las potencias del lenguaje. La función y la constitución de dicho sistema debe responder a la inquietud planteada, entonces hay que arribar en lo primero: la función. En tanto sistema comunicativo el lenguaje debe garantizar la transmisión de un mensaje; ha de recordarse aquí que Nietzsche admite esto cuando afirma en *Escritos sobre retórica* que: “el lenguaje no quiere instruir³⁷ sino transmitir.” (Nietzsche, 2000. Pág. 91). De acuerdo con lo anterior, este sistema desempeña el papel de formar un puente entre los individuos, de modo que puedan exteriorizar y dar a entender sus pensamientos; esto lo hace por medio de la oración, es decir, por medio de un conjunto de palabras dotadas de significado. En vista de que en la oración recae ese trabajo, ella misma da cuenta de una estructura por cuanto está formada por partes, esto es, en últimas, la columna vertebral del lenguaje. Así, pues, el segundo punto, es decir, la constitución, debe ser expuesto. La gramática indica que hay dos partes básicas de la oración: el sujeto y el predicado. El segundo contiene el verbo y el enunciado sobre un objeto al que el sujeto desea referirse; ahora bien, cuando se introduce la figura del “yo”, es decir, el sujeto que emite un mensaje, el discurso se complica. Para Nietzsche el yo es el lugar de la desviación, el punto donde se reproduce la metafísica. En el *Crepúsculo de los ídolos* puede vérselo decir:

Se cree en el “yo”, en el yo como Ser, en el yo como sustancia, y se proyecta la creencia en el yo-sustancia sobre todas las cosas, creando en virtud de esta proyección el concepto “cosa”... El Ser es pensado, inventado, introducido como causa; del concepto “yo” se sigue como concepto derivado el del Ser. (1989. p. 48)

³⁷ Se reitera aquí la exclusión del conocimiento como fin del lenguaje. La tarea de la estructura lingüística no es decir verdad o decir el mundo, sino establecer un punto de contacto entre un ego y otro.

El “yo” es la primera fase de la solidificación, el punto de referencia³⁸ de todo pensamiento constituido por un lenguaje ficticio. Y es que, en realidad, el yo no puede separarse nunca de la predicación, por eso el pensamiento se estructura siempre en un orden lingüístico; no hay otro modo de pensar en tanto todo depende de la experiencia en primera persona. La forma más estable del pensamiento, en efecto, es la que desemboca en la formación de la estabilidad de otras ideas. De manera que esta parte de la oración, al prestarse como centro de todo, propicia la desviación u olvido de la ficción, pero también la proliferación de una serie de puntos cardinales que exceden al mundo y al hombre al ser dotados de una naturaleza superior a ellos. En suma, son las partes de la predicación, especialmente el sustantivo, lo que va creando la idea de identidad. Puesto que existe una palabra para un objeto determinado y esa palabra se soporta, se hereda, se transmite, se cae en la idea de que el sustantivo en tanto que permanece es *naturaleza*.

El *ser*, y por ende la *verdad*, son una consecuencia del juego suficientemente elaborado del lenguaje, es un momento en el que se han borrado por completo las marcas de su nacimiento. Nietzsche define la *verdad* en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* estos términos:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas, vinculadas: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. (1996, p. 25)

El filósofo aquí, por decirlo de otro modo, está describiendo un proceso de manufactura; lo que antes era metáfora, metonimia, a saber, productos del lenguaje, se convierte

³⁸ El prejuicio del “yo” como punto de referencia, como certeza indiscutible, se sistematiza en la filosofía cartesiana, precisamente en la *Cuarta parte del Discurso del método*. Al someter al examen de la duda todo lo extenso, Descartes aseguró haber encontrado una verdad: “Queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy” era tan firme y segura (...) juzgué que podía recibirla como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.” (Descartes, 1998. pp. 123-124)

posteriormente en insignia de la filosofía y la ciencia; son productos troquelados, desgastados y vueltos a grabar con otro signo. Se trata, entonces, de un desbordamiento lingüístico, un crecimiento exagerado provocado por la falta de atención o vigilancia al artificio. Al mismo tiempo se exhibe cierta limitación de la conciencia o la memoria por cuanto es el olvido el causante de la incoherencia humana: el invento sale de las manos del hombre y luego éste lo ve como si hubiese sido dado, como si hubiese sido anterior a su propia existencia, y en consecuencia, superior a él.

Lo que se entiende por verdad es un mero acuerdo, un sistema de conceptos/significados que, bien sea porque persuaden o por su uso repetitivo, son aceptados por los individuos que forman parte de una sociedad. Así la verdad se supedita al lenguaje y su dependencia consiste en la forma de los nombres y los conceptos. Ahora bien, este descubrimiento, que al principio del capítulo se advirtió era peligroso, no puede ser tomado a la ligera por cuanto tiene implicaciones directas a la vida.

No debe obviarse el hecho de que llegar a una comprensión del mundo de la forma en que Nietzsche lo plantea es sumamente desestabilizador. Hay que concederle al filósofo que es cierto que la especie en un primer momento necesita de la ficción para sobrevivir, también es cierto que suele olvidar que en la base de sus construcciones todo el material es artificial, pero también hay que reconocer que esa toma de conciencia introduce un nihilismo por cuanto la pérdida de la verdad implica una pérdida de valor en todos los aspectos. Heidegger, en el primer tomo de su libro titulado *Nietzsche*, reconstruye el pensamiento de quien choca con ese hecho: “La verdad, si sólo es ilusión, imaginario, o sea algo no real, se convertirá en una desrealización, en la inhibición y en la aniquilación de la vida.” (2000. p. 403). No obstante, aquel sólo debe ser un pensamiento momentáneo (justo a esa interpretación llega también Heidegger al afirmar líneas

más adelante que Nietzsche no desea quedarse en el nihilismo sino superarlo). Entonces, ¿La lucidez sobre la ficción obliga a abandonarla? Al contrario, invita a practicarla con conciencia de su vitalidad.

Nietzsche constantemente reitera en sus obras que el arte es el promotor de la vida, y es que si se retoma el epígrafe que dio inicio a este texto, el hombre no quiere la verdad porque la verdad a secas lo aniquilaría. Desvelar lo real y quedarse allí significa ir en detrimento de la humanidad. La conciencia de la ausencia de sentido, sin la determinación de cambiar esa circunstancia por medio de la ilusión, deja al hombre una nada inhabitable. ¿Quiere el hombre la incertidumbre? Definitivamente el hombre no puede querer la falta de seguridad; si la voluntad es siempre voluntad de crecimiento, entonces afirmar tal cosa sería una contradicción lógica. La incertidumbre implicaría vivir en el devenir, en el mareo de lo cambiante, es abandonar el tiempo de Cronos³⁹; se traduce, entonces, en la imposibilidad de crear identidad a causa del fluir constante del mundo. Nótese que toda coordenada es una forma de certeza, pues por ficticia que sea, es innegable que crea un sentido facilitador de la vida. Ha quedado descartada la opción de la incertidumbre. ¿Acaso quiere la ignorancia? Por lo menos no la que no lo deja vivir. Entonces, ¿quiere la no-verdad?

La humanidad quiere en el fondo de sí la verdad, pero una fabricada, hecha a su medida, y el arte se la provee. Lo verdadero como ficción constituye un horizonte medianamente organizado, en ocasiones previsible. A la luz del texto *Nietzsche 125 años*:

³⁹ Entiéndase el tiempo de Cronos en el mismo sentido que lo usa Deleuze en *Lógica del sentido*: “Según Cronos, sólo existe el presente en el tiempo. Pasado, presente y futuro, no son tres dimensiones del tiempo; sólo el presente llena el tiempo; el pasado y el futuro son dos dimensiones relativas al presente dentro del tiempo. (...) El presente mide la acción de los cuerpos o de las causas.” (1970. pp. 207-208). De lo que plantea Deleuze, es decir, el presente como instrumento de medida y retención, se deriva el hecho de que en el presente se crea y es posible fijar la identidad y un sistema de orientación.

La lógica humana sirve para igualar, estabilizar y tener una visión de conjunto de lo que sale al encuentro. El ser, lo verdadero, que ella establece (fija), es solamente apariencia, pero una apariencia necesaria esencialmente al ser vivo, es decir, al hecho de afirmarse y establecerse dentro del cambio permanente. (...) La verdad, es decir, lo verdadero como estable, es una especie de apariencia que se justifica como condición necesaria de la afirmación de la vida. (Pérez, 1970. pp. 569-570)

La verdad ficticia, como producto de la voluntad de *vida*, detiene el devenir desordenado para suministrarle al hombre puntos cardinales. Por eso no se opta por la verdad en sí (la tautológica), ni por la incertidumbre (estéril por carecer de suelo), y en cambio sí por una *verdad* transmutada. Lejos de meter al hombre en embrollos, en laberintos sin salida, este nuevo producto del lenguaje ha de servir para intensificar y ampliar la vida, sus fines, sus narrativas.

La pregunta por el cómo la verdad se subordina al lenguaje ha sacado a la superficie los diferentes factores que juegan en medio de una construcción, y en esa medida no se consiguió solamente el objetivo inicial, sino también una pluralidad de causas que explican desde diferentes puntos las razones de ese desvío del pensamiento. Así, pues, como primer punto de la investigación se fijó como inquietud la causa de la búsqueda de la verdad en aras de responder una pregunta implícita que el mismo Nietzsche planteaba ya en *Más allá del bien y del mal*: “¿Cómo podría una cosa surgir de su contrario? ¿Por ejemplo, la verdad del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño?” (2018. p. 38). Al negar esa separación, supuestamente irreconciliable, se rastreó en el fondo de la verdad un principio puramente plástico, provocando un resquebrajamiento de este concepto “sólido”. La búsqueda de la verdad, en tanto forma activa de la voluntad, indicó un móvil pulsional, instintivo, que se disfrazaba de intenciones puras. Allí es posible ver una forma del encubrimiento, de la máscara puesta sobre otra máscara, a saber, la *verdad* filosófica encima de la *verdad* ficticia original. Esta última es un

producto del cuerpo, un soporte vital para el hombre, entonces es una *verdad* en sentido fisiológico.

Por otra parte, lo *verdadero* se mantuvo anclado al lenguaje y, en ese orden, también al centro de toda predicación, el yo. El estudio de la estructura lingüística logró más que simplemente dar pistas sobre la naturaleza de la verdad; de hecho, debe concluirse que es la capacidad de la lengua la que hace emerger toda clase de conceptos elevados. Siendo, pues, que el lenguaje es lo que le brinda soporte a todos esos conceptos de primera clase, entonces la verdad al ser descubierta como metáfora, baja de la posición más alta de aquella jerarquía imaginaria y queda relegada al uso repetitivo y estable de los nombres. De manera que sólo en función de una costumbre lingüística puede olvidarse que la *verdad* es un sustantivo como cualquier otro.

En suma, el hombre, desde la perspectiva de Nietzsche, ha alterado el mundo por lo menos tres veces: primera modificación, cuando lo carga semánticamente; segunda modificación, cuando pretende quitarle dicha carga petrificada; tercera modificación, cuando vuelve a cargarlo semánticamente desde una nueva actitud. Esta última acción ubica a Nietzsche en un vitalismo toda vez que es una exhortación a que el hombre se incline a la práctica de construir nuevas narrativas en beneficio de sí. Allí, entonces, aparece una tarea más para la filosofía: construir ficciones adecuadas mediante el instrumento propio del ser humano, el lenguaje.

Conclusiones

“¿Cuál fue el resultado de la investigación?” Esa suele ser la pregunta final del modelo metodológico de las ciencias exactas, no obstante, es también la pregunta que debe ser abordada en la filosofía dentro de la academia, aunque su respuesta no llegue a ser la mayoría de las veces definitiva ni cuantificable. De ahí, que las conclusiones que tendrán lugar en las próximas líneas no sean, en sentido estricto, una solución al problema inicial, sino que más bien sirvan para plantear una serie de implicaciones a la luz del recorrido que se realizó sobre la teoría nietzscheana del lenguaje.

Fíjese como punto de partida para estas resoluciones que la posición de Nietzsche con respecto al lenguaje debe ser tomada como uno de los pilares fundamentales de su filosofía. El estudio que se ha realizado hasta ahora demuestra cómo llega a ser este uno de los argumentos de más peso para eludir y objetar el discurso metafísico. De no haber abordado el mundo de las palabras de la manera en que se hizo, Nietzsche sólo habría retirado —o a lo mucho agrietado— un par de bloques de toda la construcción de la tradición filosófica; en cambio, la crítica al valor de verdad, la separación entre designación y objeto, la capacidad de ficción, entre otros recursos, atacan directamente la base de esa edificación. En esa medida, el lenguaje como convención no es fruto del azar de un discurso que arribó en una temática más, ni es una idea accesoria; la conciencia de la artificialidad del mundo de las palabras impiden el endurecimiento de conceptos como la *esencia*, la *sustancia*, el *ser*, la *finalidad*, la *identidad*, el *yo*; y esto, al mismo tiempo, logra hacer proliferar la contradicción, la ausencia de sentido, pero también el arte que ha de llenar esos vacíos con los cuales el hombre se topa en el mundo natural.

Haciendo una breve recapitulación para dar paso a las consecuencias de este discurso, debe decirse que en la primera sección, *La desnaturalización del mundo: La sofística y la obra nietzscheana*, se descubría que el problema de las palabras viene de antaño, a saber, porque el discurso es la herramienta usada con más frecuencia dentro de la sociedad. Los griegos ya advertían la necesidad de indagar qué era lo que yacía detrás del lenguaje articulado, puesto que decir el mundo es también una forma de vivirlo. En el caso de los sofistas, que fueron los que llevaron a cabo la primera forma de desnaturalización, proponían una *polis* organizada desde la belleza del argumento en tanto identificaron la naturaleza retórica que atraviesa todas las estructuras hechas por el hombre. Nietzsche se nutrió de esa perspectiva sofística y admitió que las prácticas que ejercían eran la muestra de su coraje frente al mundo. Se debe resumir su concepto sobre ellos con esta frase: “Los sofistas no son otra cosa sino realistas” (Nietzsche, 2008, p. 577).

Por otra parte, en el segundo capítulo titulado *La emergencia o la extrapolación de las palabras a partir de la capacidad de ficción en Nietzsche*, se trabajó el artificio para acentuar el aspecto retórico que ya se había abordado anteriormente desde la sofística. En este punto la aparición de las palabras demuestra que no responde a ningún orden lógico, sino que es el producto de una serie de acontecimientos que tienen lugar en el cuerpo y se exportan al mundo con una figura completamente nueva. En consecuencia, se vio cómo es que Nietzsche plantea todo este proceso de la emergencia de las palabras como un salto entre esferas distintas.

La verdad, el tema desarrollado en el tercer capítulo (*La verdad como máscara: La subordinación al lenguaje artificial*) representa el punto en el cual se responde a esto: **¿De qué modo la verdad de los nombres y los conceptos queda supeditada a la artificialidad del lenguaje?** Ciertamente se consiguió una aclaración acerca de ese proceso de inversión de los

valores, es decir, la subordinación de lo *real* a lo ficticio. El objetivo de evidenciar cómo la verdad adquiere en un primer momento su máscara de solidez y cómo, después, toma un nuevo matiz al quedar determinada por el artificio y el convenio, se alcanzó. Se sigue de ello que la realidad que envuelve al hombre es una serie de metáforas solidificadas que le permiten habitar el mundo y seguir construyendo nuevos objetos en *pro* de sí mismo.

Ahora bien, hay que preguntarse en esta instancia si la propuesta que se hace con dicha teoría del lenguaje llega a quedar encerrada en una mera pugna de Nietzsche contra Platón, contra el cristianismo, contra los prejuicios filosóficos, etc., pues necesariamente los problemas de la filosofía deben aterrizar en el mundo. No es suficiente aclarar cómo es que la verdad termina supeditada al lenguaje, dado que ello se reduciría a un estudio sumamente limitado en cuanto se convierte en la revisión de una pequeña parcela de un discurso. La respuesta, por fortuna, es que efectivamente todo lo que se expuso en los tres capítulos precedentes tiene un efecto directo para la vida incluso a día de hoy. Es imperativo reconocer la plasticidad inherente al lenguaje y la capacidad de este para configurar la realidad si es que existe una preocupación por la forma en que los humanos nos organizamos en la sociedad. Esas líneas divisorias entre lo bueno y malo, justo e injusto, que son siempre arbitrarias, actúan como los puntos cardinales para la especie.

¿Podría haber consecuencias negativas al asumir la maleabilidad del lenguaje? La pregunta escapa a la filosofía de Nietzsche, a su exposición, y sin embargo esta es una inquietud que se presentó durante el desarrollo de estos capítulos (puntualmente en el último cuando se abordó la verdad y se le descubrió como un engaño). Llevando todo esto a un escenario muy

desafortunado puede recordarse la frase de Joseph Goebbels⁴⁰: “Una verdad es una mentira dicha mil veces”. Hay que hacer un aviso antes de seguir de desarrollando esta idea: debe evitarse caer en hacer una familiarización entre dicha frase y las afirmaciones de Nietzsche para no caer en la emisión de juicios de valor erróneos. El contexto lo es todo, mientras que en Nietzsche la mentira cumple la función de afirmar la vida, en el caso de Goebbels resulta ser una desviación en cuanto la herramienta se convierte más bien en arma. No obstante, es innegable que una ficción como el lenguaje presenta grietas, justamente porque es una ficción, porque él no es uno, verdadero, indivisible e inmutable; de ser el lenguaje la representación exacta del *ser*, el hombre hace mucho tiempo habría encontrado estabilidad. Y, aunque un buen número de problemas nacen en el uso del lenguaje, resulta que él también es la solución: la creación de leyes, derechos, márgenes, ideales, todos proceden del fondo de la voluntad humana, se manifiestan en las palabras y dan luz a nuevas circunstancias.

Así, pues, como se advirtió en un principio, el resultado de la investigación no es en absoluto el cierre del problema; al contrario, pretende recordar el carácter de inacabado que presenta el lenguaje, por ello este no puede ser olvidado ni obviado por la filosofía. Si la filosofía es el pensamiento que se da en el orden de la duda, y el pensamiento es esencialmente lingüístico, entonces lo que se dice debe ser analizado y examinado también desde esa complejidad del mundo de las palabras, dado que allí nacen los límites y las libertades. En ese orden de ideas, la importancia del lenguaje reside en que no dice el mundo, lo crea.

⁴⁰Ministro para la Ilustración Pública y Propaganda del Tercer Reich.

Referencias bibliográficas

Álvarez Santos, R. (2012) *Retórica filosófica y retórica fisiológica*. La Colmena 74, abril-junio 2012.

Aristóteles. (1998) *Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe por Valentín García Yebra*. Madrid, España: Editorial Gredos S. A.

Beuchot, M. (2017) *Nietzsche: Dos lecturas desde la hermenéutica analógica. El origen instintivo del lenguaje*. Ciudad de México: Laberinto Ediciones.

Brancacci, A. (2002) *Protagoras, l'orthoepia et la justesse des noms [Protágoras, la orthoepia y la exactitud de los nombres]*.

Crawford, C. (1988) *The beginnings of Nietzsche's theory of language [Los comienzos de la teoría nietzscheana del lenguaje]* Berlín, Alemania: Walter de Gruyter & Co.

Deleuze, G.

(1970) *Lógica del sentido*. Barcelona, España: El bote de vela.

(1998) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Descartes, R. (1998) *Obras completas: René Descartes*. Madrid, España: Editorial Gredos S.A.

Diamond, A.S. (1974) *Historia y orígenes del lenguaje*. Madrid, España: Alianza Editorial, S.A.

Foucault, M. (1979) *Microfísica del poder. Nietzsche, la genealogía, la Historia*. Madrid, España: Las Ediciones de La Piqueta.

Guthrie, W.K.C. (2003) *Historia de la filosofía griega. Tomo III. Siglo V. Ilustración*. Madrid, España: Editorial Gredos, S.A.

Heidegger, M. (2000) *Nietzsche. Primer tomo. Traducción de J. L. Verma*. Barcelona, España: Ediciones S. A.

Jünger, F. G. (2017) *Nietzsche*. Barcelona, España: Editorial Herder, S.L.

Kerferd, G. B. (1981) *The sophistic movement [El movimiento sofístico]*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.

Kirk, G. S., Raven, E. J., Schofield, M. (1983) *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, España: Editorial Gredos, S. A.

Lynch, E. (1993) *Dionisio dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría sobre el lenguaje*. Barcelona, España: Ediciones Destino, S.A.

Nietzsche, F.

(1989) *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, España: Alianza Editorial.

(2000) *Escritos sobre retórica*. Madrid, España: Editorial Trotta, S.A.

(2008) *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

(2015) *La genealogía de la moral*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

(2018) *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

(2011) *Obras completas I. Sobre el pathos de verdad*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

(1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: Madrid, España: Editorial Tecnos.

Pérez Mantilla, R. (1977) *Nietzsche 125 años*. Bogotá, Colombia: Editorial Temis.

Platón

(1985) *Apología de Sócrates*. Madrid, España: Editorial Gredos, S. A.

(1987) *Diálogos II. Crátilo o de la exactitud de los nombres*. Madrid, España. Editorial Gredos, S.A.

(1985) *Protágoras*. Madrid, España: Editorial Gredos, S. A.

Rosset, C. (1974) *La anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*. Madrid, España: Editorial Taurus.

Saussure, F. (1971). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.

Schiappa, E. (2013) *Protagoras and logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Second Edition. Columbia, Carolina del Sur: University of South Carolina Press.

Vaihinger. H. (1996) *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

Vásquez, A.

(2012) *Nietzsche: De la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico*. *Nómadas 37 Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 37 (2012. 2).

(2007) *Nietzsche y Derrida. De la voluntad de ilusión a la mitología blanca*. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 16 (2007. 2).

Vermal, J. L. (1989) *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, España: Editorial Anthropos.