

Retórica filosófica y retórica fisiológica

La percepción que de la retórica se posee en la actualidad continúa siendo un tanto ambivalente: simple ornato del discurso, trampa para manipular en el discurso ideológico, facultad para convencer y, más aún, esencia del lenguaje. A lo largo de este texto expongo dos tendencias respecto a la concepción de la retórica. La primera tiene su origen en el planteamiento aristotélico, donde se considera a la retórica como una extensión de la filosofía, por lo que se puede hablar de una retórica filosófica que, como tal, se vincula con la dialéctica o lógica y con la ética para su correcto y buen uso. La otra es la nietzscheana, que se presenta como la abierta antítesis de la anterior, al aseverar que la retórica no tiene como fin convencer, sino conmover. Además, para este filósofo, la retórica es la esencia misma del lenguaje y no un mero ornato cuya función queda reducida a embellecer el lenguaje con miras a convencer, domeñándola desde los límites de la argumentación dialéctica.

Un segundo aspecto a tratar está estrechamente vinculado con el primer punto, pues intentaré mostrar que la retórica, desde la perspectiva nietzscheana, al no estar vinculada con la lógica ni con valores morales, da cuenta sólo de una conducta estética que a su vez es expresión del cuerpo, por lo cual se podría hablar de una retórica fisiológica, mas no de una retórica filosófica.

RETÓRICA Y DIALÉCTICA EN ARISTÓTELES

Aristóteles, al concebir a la retórica como convencimiento, atribuye a la argumentación un papel esencial, pues considera que no es posible convencer sin la injerencia de una teoría argumentativa y, por ende, de la lógica. Así pues, aun cuando Aristóteles asevere que la retórica es un asunto del intelecto y de la voluntad, la balanza tenderá hacia la razón como

la directriz de las emociones; por ello mismo es que se puede entender por qué para el Estagirita la retórica debe estar supeditada a la dialéctica, dado que a lo verosímil le antecede lo verdadero. A su vez, lo verdadero mantiene una relación ideal con lo bueno, y deja claro que la retórica surge por la necesidad de comunicarse dentro de la *polis*. El hombre, como animal político, requiere —en el acto mismo de la comunicación— convencer, y para ello tiene que argumentar. Aristóteles, al establecer un vínculo entre ética y política, pretende dejar claro que el discurso retórico no es un instrumento de poder y dominio, donde se tenga como única finalidad persuadir:

La retórica *auténtica* se inserta en una teoría de la praxis o una teoría de la acción que se conecta con la ética y la política; según la primera, la retórica mueve a los hombres a actuar buscando el bien; de acuerdo con la segunda, convence a otro o a otros (a veces a la mayoría e incluso a todos) de procurar aquello que se ha visto como lo que redundará en beneficio de la *polis* [...] (Beuchot, 1998: 12).

El genuino orador adquiere el compromiso de convencer desde lo razonable y, como ha sido mencionado, la razón y la bondad deben conformar un vínculo inquebrantable. En Aristóteles, la ética está supeditada a la política, pero ambas lo están a la lógica. El discurso político debe comprometerse con la verdad y la justicia, de manera que el sujeto político debía poseer una rigurosa formación teórica y práctica. En la composición del discurso retórico es preeminente que los argumentos estén exentos de falsos razonamientos, pues no se trata de engañar, tal como lo hacían los sofistas, sino de convencer, apelando a la inteligencia y voluntad de los receptores.

La retórica, así, participa de la dialéctica en cuanto produce razones conforme a la lógica, y participa de la política en cuanto la produce conforme a la psicagogia, que

es como la psicología al servicio de la política. Según ambas se produce la persuasión (Beuchot, 1998: 17).

Para Aristóteles, la ardua preparación intelectual del *rethor* se manifiesta desde el momento en que busca lo que debe decir o argumentar. 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, y a esto se sumaba su fin de lucro:

[Sócrates] pone en práctica el método dialéctico ya utilizado por Protágoras, pero con finalidad y resultados diferentes. Formalmente, Sócrates practicaba el mismo método de discusión dialéctica, por medio de preguntas y respuestas, que también habían utilizado los sofistas (la única diferencia notable, al menos en apariencia, era que éstos cobraban por sus enseñanzas, mientras que Sócrates no) (Volpi, 2006: 87-88).

Los sofistas daban muestra de lo alejados que estaban de la concepción de la retórica filosófica, tal como posteriormente la estructuró Aristóteles.

[...] el maestro de la Academia enseñó que el filósofo debía contrarrestar esa influencia perniciosa de los sofistas y sujetar el arte de persuadir a la ética. El filósofo o dialéctico, que conocía el ser, estaba capacitado para integrar el deber ser en una actividad —la retórica— que muchas veces sólo aspiraba al poder, al dominio (Beuchot, 1998: 13).

Cabe señalar que en la actualidad, si bien es cierto que el estudio de la retórica ha adquirido fuerza mostrando su relevancia en la elaboración de todo discurso —como bien lo señaló Nietzsche en su texto *Escritos sobre retórica*, que ha sido medular en el desarrollo contemporáneo de esta ciencia—, también debemos reconocer que continuamos sosteniendo posturas ríspidas en torno a ella. Los detractores de la retórica la consideran como el arte del bien hablar, cuyo objetivo radica en seducir a la masa, sin importar el contenido mismo del discurso. Por lo cual se estaría en el ámbito del sin sentido, donde se exalta sólo el *pathos* en el discurso dejando de lado el *logos* y el *ethos*. Hay que recordar que, para Aristóteles, las pruebas de persuasión que pertenecen al campo del discurso son de tres especies: “[...] unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al

oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar” (Aristóteles, 2000: L. I, 1356a). En este sentido, se evidencia que la retórica aristotélica en ningún modo tiene como único objetivo mover las pasiones. Esta concepción está del todo alejada de lo que la retórica es para el de Estagira, dado que partiendo del discurso mismo se considera el *ethos* del orador, el cual alude a su propia virtud en cuanto a su quehacer, es decir, éste será digno de crédito si su discurso está articulado correctamente o es bien dicho; por ello, Aristóteles asegura que “es el talante personal quien constituye el más firme medio de persuasión” (Aristóteles, 2000: L. I, 1356a 10). Asimismo, se puede observar cómo para este filósofo la virtud es condición necesaria en la actividad oratoria, al grado de asegurar que el orador debe saber persuadir sobre cosas contrarias, sólo para poder detectar cuando alguien utiliza de manera injusta los argumentos, “pues no se debe persuadir de lo malo”, es decir, el orador podrá, a través de la reducción al absurdo, evidenciar las inconsistencias en los argumentos que sean utilizados injustamente, mas no hará de dicho conocimiento un hábito. La segunda especie de las pruebas de persuasión corresponde al campo del *pathos*, y es donde se predispone al oyente apelando a sus pasiones. Aquí es necesario que el orador disponga de sus argumentos conociendo el estado anímico de los oyentes, pero no instalándose en esta especie como si fuera el eje de la argumentación, tal como lo hicieron los sofistas. Finalmente, para Aristóteles es medular la persuasión a través de un discurso que muestre la verdad, o aquello que se le aproxime por ser convincente, es decir, verosímil (Aristóteles, 2000: L. I, 1356a 10).

Ahora bien, si la retórica era tan cercana a la dialéctica en la antigua Grecia, sobre todo a partir de los planteamientos de Aristóteles, es pertinente trazar algunas líneas que den cuenta del propio papel de la dialéctica en el despliegue histórico de la filosofía.

Franco Volpi, en *Schopenhauer y la dialéctica*, esboza cuál ha sido la posición de la dialéctica desde la antigüedad hasta la modernidad, y reseña el relato de Marciano Capella sobre la boda de Mercurio y Filología (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*). En ésta, la dialéctica funge como una de las damas de honor, junto con las otras seis artes liberales: la gramática y la retórica, con las cuales forma

el *trivium*, y las del *quadrivium* compuesto por la geometría, la aritmética, la astronomía y la música. En el ritual, después de mencionar sus rasgos físicos, su injerencia en la filosofía y en la ciencia en genera,¹ se concluye que:

[...] la dialéctica se considera como la fuente misma del saber científico (*fons scientiae*) y se tiende a identificarla con la lógica entendida como el conjunto de las reglas del correcto razonar y argumentar con el fin de distinguir lo verdadero de lo falso [...] la dialéctica, precisamente por su naturaleza de fuente de saber, se considera rigurosamente separada de la sofística y de la erística, que no tienen más que la apariencia de saber (Volpi, 2006: 83).

La dialéctica, entonces, será una especie de garante de la verdad, una vigía que proteja al discurso científico y retórico de la *doxa* u opinión carente de fundamento. Aquello que es probable y verosímil debe ser argumentado bajo el cuidado de la dialéctica, estableciéndose así un nexo entre lo necesario y general, propio de la dialéctica con lo probable y particular de la retórica.

Las características de la dialéctica son opuestas a las de la retórica, por lo que ésta, desde una postura racionalista, se gesta con la participación de la primera. De esta manera es como se puede ver que la retórica aristotélica es una retórica filosófica, ubicándola en el campo de la *episteme*, tratando de alejarla lo más posible de la mera opinión o *doxa*. Aunque cabe señalar que Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, regresa la dialéctica al campo

1 Relevante resulta la burla que produce el discurso de la dialéctica en Dioniso al escucharla, pues de alguna manera se podría hacer la analogía de esto mismo ante la actitud irónica de Nietzsche respecto a las enseñanzas socráticas. “Una entrada en escena llena de tensión, que suscita cierta zozobra entre los dioses, que Bromio, es decir, el ‘alborotador’ Dioniso-Baco, desdramatiza, observando hasta qué punto la recién llegada se parece a una bruja charlatana y provocando así en los espectadores cierta hilaridad” (véase Volpi, 2006: 81).

de la opinión”,² dado que ésta es el punto de partida en toda discusión con miras a lograr un consenso, pero sin perder de vista que dicha opinión debía fundamentarse por medio de los criterios de la lógica misma. Y es que de no ser así, nada marcaría la diferencia entre la postura de Aristóteles y la de los sofistas, para quienes, según el primero, lo que importaba era vencer en la discusión, transitando en el campo de la erística, desdeñando tanto a la analítica como a la dialéctica. Cabe señalar que la concepción aristotélica de la dialéctica y de la retórica será acogida por los romanos y perdurará a lo largo del Medioevo. En la modernidad, la concepción de ambas dará un giro, al grado de minimizarse su función como es el caso de la dialéctica en Kant o la retórica en Hegel.³

Ahora bien, respecto a las cinco etapas de la construcción del discurso retórico, Aristóteles centra su atención en la *inventio*, debido a que allí yace la creación y estructura de los argumentos que tendrán que ser ordenados en la *dispositio*, para luego verterlos en la *elocutio*, retenerlos en la *memoria* y, finalmente, ser expresados en el discurso verbal, *pronuntiatio*. Así, al ponderar la parte argumentativa, manifiesta su inclinación hacia la coherencia y, por lo mismo, hacia la lógica, con lo cual se evidencia que aun cuando Aristóteles considera las otras funciones, mismas que tienen que ver más con las emociones, continuará exaltando el contenido lógico por sobre todos los demás componentes de la retórica. Esto mismo se percibe en las pruebas de persuasión, donde tanto

- 2 Platón, al igual que su maestro Sócrates, tratará de erradicar de la filosofía todo lo que sea una opinión o punto de vista particular, es decir, todo subjetivismo. Se exige entonces lo universal, rasgo característico de la ciencia. La dialéctica, en este contexto, se cuida de alejar a la retórica de sus márgenes, pues con ésta se torna nula la posibilidad de hacer ciencia (véase Volpi, 2006: 93).
- 3 Kant se mantiene reticente respecto a la dialéctica, pues considera que se ha vertido demasiada ‘confianza’ en ella, creando la ilusión de conocimiento absoluto de las cosas cuando se traslada al campo de lo *nouménico*. Por su parte, Hegel muestra un abierto rechazo hacia la retórica, negándole el *status* de ‘arte’.

la que compete al *ethos* como al *pathos* están supeditadas al *logos*, es decir, al discurso comprometido con la verdad.

Es hasta el siglo XIX que aparece en escena una visión antitética a la retórica filosófica aristotélica, y que marca un evidente distanciamiento de la concepción clásica de la retórica, en la que se pone de manifiesto la preeminencia de ésta no como algo accesorio u ornamental dentro del discurso, sino como la “impropia esencia de todo discurso”. Me refiero a Nietzsche, cuya concepción es diametralmente opuesta a la de Aristóteles, principalmente por estar ésta supeditada a la dialéctica: “Se puede objetar a la definición aristotélica que la dialéctica aparece como un subtipo de la retórica” (Nietzsche, 2000: 86). El objetivo de Aristóteles era ‘redimir’ a la retórica del uso vicioso al que estaba sujeta o, como en nuestros días ha señalado Ricoeur, domeñar “la palabra salvaje” (Ricoeur, 2001: 46-47). Pero ¿necesita la retórica ser redimida? A esta pregunta, Aristóteles no dudó en responder de manera afirmativa. Era imperante salvarla de las entrañas del poder y el dominio, vacunarla contra el *pathos* como su contenido exclusivo. La inmunidad sólo podía provenir del rigor lógico-filosófico. Una retórica del *pathos* es síntoma de una cultura enferma, de tal manera que era imperativo su rescate y así volver a instaurar el orden en la *polis* mediante una retórica del *logos*. La explícita oposición hacia ese otro rasgo humano —como son las pasiones— es una constante dentro de algunas propuestas filosóficas. Siglos han transcurrido desde la instauración del *logos* como fundamento del saber, en detrimento del *pathos*, al considerar que aleja al ser humano de la *episteme*. Esta dicotomía razón-emoción o argumento-conmoción se refleja en la relación dialéctico-retórica.

Sin embargo, resulta pertinente señalar dos aspectos importantes respecto a la concepción ambivalente de la retórica tanto en Platón como en Aristóteles. El primero justifica el engaño dentro del discurso político sólo si éste se lleva a cabo en beneficio de los ciudadanos (Nietzsche, 2000: 82). Ahora bien, ¿acaso ello no vendría a poner entre paréntesis la perenne injerencia de la ética dentro de todo discurso y práctica política? Tal parece que entonces por momentos viene bien sostener una postura utilitarista, misma que era considerada por el autor de la *República* como ignominiosa. El segundo aspecto tiene que ver con la opinión vertida por Aristóteles en cuanto a que el discurso

retórico va dirigido a las multitudes, quienes, al no poseer una preparación intelectual elevada (filosófica), deben ser persuadidos no a través de argumentos abstractos, sino con los más concretos, de manera que pudieran ser captados por la mayoría; de ahí que el silogismo entimemático sea la forma en la que para él queda constituida la argumentación retórica.⁴ Aristóteles considera que el entimema es el método de la retórica. Para persuadir es necesario demostrar y precisamente el entimema es la demostración retórica (Aristóteles, 2000: L. I, 1355a). Además, éste, al ser un silogismo incompleto, ayuda a que el discurso se dé en forma más fluida. Esto coincide con la concepción de su maestro, dado que, para Platón, la retórica era un instrumento útil sólo cuando se carecía del tiempo suficiente para poder explicar algo, pero el filósofo debía ser prudente en cuanto a su uso excesivo, pues su abuso connotaba una carencia de la tan apreciada formación cognoscitiva:

La polémica de Platón contra la retórica se dirige en primer lugar contra los fines perniciosos de la retórica popular, luego contra la preparación completamente ruda, insuficiente y no filosófica del orador. Sólo le otorga un cierto valor cuando se basa en una formación filosófica y se aplica a fines justos, es decir, a los fines de la filosofía (Nietzsche, 2000: 84).⁵

Así, el mito, que tiene su origen en los *tropos* o figuras retóricas, es empleado por Platón como un recurso pedagógico o didáctico, mas siempre cuidando de dar una explicación de su composición desde el lenguaje propio de la filosofía. Empero ¿puede explicarse el mito sin perder su *status* de mito? ¿Es plausible introducir la relación

- 4 Cabe señalar que a partir de esta aseveración, se podría entender que Aristóteles subestime el 'nivel' intelectual de los receptores del discurso retórico al no tener preparación filosófica. En contraposición a ello, basta mencionar la comprensión del mito y del discurso retórico desde las culturas oralistas, es decir, prelógicas, que estaban lejos de concebir su relación con el universo desde los linderos de la filosofía y la explicación. Considero que más bien se tendría que pensar que al omitir alguna de las premisas, tal como compete al razonamiento retórico o entimemático, el receptor –al comprender– muestra mayor perspicacia intelectual y mayor sensibilidad, por lo cual se estaría hablando de un auditorio conformado por receptores activos y no pasivos. Ahora bien, para Nietzsche, esta referida omisión de premisas alude al empleo de tropos como serían la retención o la elipsis, con lo cual se mantiene, consistentemente, que el lenguaje no guarda "necesariamente" relación con la lógica.
- 5 De nueva cuenta se hace evidente la primacía de la filosofía como forma regulativa para la retórica. Así pues, no deja ésta de ser más que una habilidad para hablar con gracia (véase Platón, *Gorgias*, 463b).

causa-efecto en el arte? ¿La validación es propia del arte? Desde la postura de Nietzsche, la respuesta a estas preguntas es negativa, debido a que el mito explicado deja precisamente de ser mito, quedando su interpretación coartada por la univocidad de sentido. La esencia del mito, entonces, nada tendría que ver con su validación desde el lenguaje literal, sino con su comprensión desde los impulsos nerviosos y las imágenes que éstos evocan. Así pues, no está la comprensión supeditada a lo explícito o conceptual, pues ella interpreta desde los impulsos mismos y la huella que éstos dejan, es decir, las imágenes.

NIETZSCHE Y SU RETÓRICA FISIOLÓGICA

Para Nietzsche, si la imaginación es la fuente originaria del lenguaje, entonces éste no depende de un proceso racional, dado que el lenguaje es representación de impulsos nerviosos, donde el cuerpo viene a ser la matriz para su gestación y desarrollo. A partir de estas ideas, Nietzsche ve la necesidad de remontarse a la antigua cultura griega, aquella que estaba lejos de ser trastocada



Apunte (2004). Tinta y filtro digital: Jesús A. Martínez.



Sin título (2004). Xilografía: Jesús A. Martínez.

por el *logos*, es decir, la que escuchaba a su cuerpo y lo dejaba hablar justo desde la más creativa oralidad. Es así que este filósofo percibe como uno de los mayores síntomas de decadencia en los márgenes de la filosofía, la imposición del concepto como receptáculo de la verdad. Desde esta óptica, Nietzsche pretende restituir a la retórica su intrínseco valor, dado que ésta es la expresión más originaria de nuestro ser.

Así, para Nietzsche, la retórica —al corresponder al mundo de los afectos— no implica, al menos primariamente, la argumentación, mas sí la conmoción. Considerando la concepción del filósofo alemán respecto a la retórica, no es poco común encontrar posturas que se muestran reticentes ante ella, argumentando que desemboca en un relativismo a ultranza, pues, si no se busca la verdad, entonces lo único que queda es opinión y poder. A esto, Nietzsche responde: “Admitir la no-verdad es condición de la vida: esto significa desde luego, enfrentarse de modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal” (Nietzsche, 2007: 26). Los juicios falsos son la materia prima sobre la que Nietzsche teje su pensamiento, ejemplo de ello: *El origen del*

lenguaje conceptual es la retórica, es un juicio considerado falso para la tradición racionalista, luego entonces, constituye algo positivo para Nietzsche. Lo que se excluye por clasificarse como falso o absurdo, tiende a ser transvalorado por este filósofo, no correspondiendo así a lo que habitualmente se denomina bien o mal.

¿Qué sucede cuando se logra ver que el lenguaje no alcanza para expresar lo que las emociones dicen? ¿Será necesaria la creación de un lenguaje que se aproxime a expresarlo? ¿Realmente hace falta crearlo o simplemente es necesario recuperarlo del olvido o exilio al que se vio sometido por otro tipo de lenguaje, comprometido no ya con la emoción sino con la razón?

Nietzsche no podía escapar a su propia experiencia vital e histórica; como romántico, no es ajeno a las preocupaciones de la época. Ante la pérdida del suelo firme prometido por la razón, lo que se busca es el consuelo del espíritu. Esa especie de antídoto ante el duelo experimentado. En este sentido, se podría decir que no sólo para Nietzsche, sino para los románticos en general, ante lo mecánico, propio de la Ilustración, se tiende a lo orgánico y vital inherente a la antigua cultura griega. Y es que no debemos olvidar que el sincronismo era un rasgo característico de la Ilustración y más tarde también del positivismo. El aprecio por la tradición, lejos de ser una constante, se vio minimizado dentro del panorama científico, ponderando el presente como el tiempo y espacio a través del cual se podía construir el máximo florecimiento de las ciencias como garante de desarrollo y seguridad para la humanidad.

Durante el Romanticismo, el sujeto se encuentra con un presente desolador, lo que produce una inexpugnable desesperanza. La interrogante ante ello es si se puede permanecer firme sin un suelo seguro. Así pues, la inseguridad será la constante que acompañe al romántico (Grondin, 1999: 108-109). Nietzsche no podía escapar a este rasgo; sin embargo, cabe señalar que esta inseguridad, característica del *ethos* del romántico, estaría lejos de apesadumbrar al autor de *El nacimiento de la tragedia*, quien aprovecha muy bien estas condiciones que para muchos serían adversas, haciendo de todo ello una metamorfosis; al sustituir lo adverso por una especie de impulso (*Reiz*) que le provee de las herramientas para destruir y deconstruir todo aquello que pasa por el prisma de su genial intuición. No parece

buscar la tan anhelada seguridad que mueve a la acción, o quizá como el mismo Nietzsche afirma, a la reacción del hombre gregario. Para este filósofo, la búsqueda de seguridad es reflejo de la falta de fortaleza de la especie, ya que al perturbarle la ausencia de orden, sus actos estarán abocados a guarecerse del caos y, por ende, del arrobamiento producido por los instintos (*Triebe*) vitales. Pero en este punto cabría hacer una pausa, pues llama la atención que el propio Nietzsche, quien apela siempre a los instintos como la energía generada por el organismo pulsante llamado ‘vida’ y que, por lo mismo, son los resortes que impulsan nuestros actos, se haya conducido a lo largo de su existencia con la medida y armonía que refleja cada una de sus tesis y antítesis, donde justo parece encontrarse, quizá, la clave de su genialidad. A partir de ello, es que algunas interpretaciones respecto al pensamiento de este filósofo ven una mayor tendencia hacia lo apolíneo. Al respecto, se podría decir que Nietzsche, como el artista que fue, creó bajo la medida apolínea sin la cual no sería posible el mundo de las formas armónicas; sin embargo, lo que no se debe perder de vista es que ese mundo fenoménico es apariencia de lo no figurativo, es decir, de lo dionisiaco, por lo cual se entiende que lo simbólico sea una constante en su primera obra *El nacimiento de la tragedia*.

Así pues, acercarnos a la obra de Nietzsche y ver en ella sólo la expresión de uno de los instintos vitales es castrar el núcleo de sus planteamientos. Él sabe acerca de vivir sumergido en los contrarios —independientemente de los rasgos característicos del romanticismo— comenzando por la enfermedad y la salud: Dialéctica propia. Ante un cuerpo enfermo ¿Qué es lo que a un aristócrata le queda por hacer? Buscar la afirmación que el espíritu puede dar. Este monismo cuerpo-espíritu es lo que encontraremos en cada uno de sus *grammas*. Letras vivas inmunes a la necrosis de lo absoluto. A partir de esto, es como se puede comprender por qué Nietzsche debe crear un lenguaje que pueda dar expresión a su ‘impropio’ mundo simbólico.

Tres aspectos podemos ver entrelazados en lo que a su filosofía del lenguaje se refiere: en tanto que estudioso de los signos se manifiesta su labor semiótica, vertiendo particular atención en el símbolo como aquella subespecie del signo donde habita lo místico o enigmático, pero ese análisis sígnico no puede concretarse sin la injerencia de

la actividad interpretativa o arte de comprender, tal como fue llamada por ese romántico que tanto heredó a la hermenéutica, Schleiermacher. El tan referido aforismo de Nietzsche: “No hay hechos sólo interpretaciones”, muestra cómo para éste todo lo que se dice y aun lo que no, es interpretable y, como tal, interpretación de interpretación:

[El perspectivismo] Ofrece [...] una caracterización de aquellos a los que Nietzsche denomina “espíritus libres”, los que comprenden que todo es de hecho interpretación y, sin embargo, no entienden que el ser conscientes de ello suponga un obstáculo a la generación de nuevas ideas y valores, sino que lo consideran un estímulo (Nehamas, 2002: 21).

Esto mismo se relaciona con su llamado ‘platonismo invertido’, donde el fenómeno captado no es apariencia del arquetipo o esencia, sino apariencia de la apariencia. Finalmente, la retórica viene a representar un papel explicativo dentro de sus disertaciones sobre el lenguaje. Es en la retórica donde Nietzsche encuentra una vía plausible para dar expresión a su imaginación, rasgo propio de toda visión artística, dado que las figuras o imágenes tienen su origen en las pulsiones del cuerpo. Así pues, él verá en el mundo de los *tropos* la expresión vital del ser, es



Sin título (2004). Óleo sobre tela: Jesús A. Martínez.

decir, la expresión de aquello que no alcanza a contaminar el *logos* o razón. La exaltación del cuerpo a lo largo del pensamiento filosófico de Nietzsche es algo latente. No hay momento en que ello deje de ser así: tierra, vida y cuerpo encarnan la unidad en su cosmovisión:

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete es tu gran razón. Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo (Nietzsche, 2003a: 64)

El cuerpo es la fuente de toda creación, de todo conocimiento. En este sentido es que se puede entender por qué la retórica en Nietzsche no puede ser filosófica, mas sí fisiológica. La razón es producto del cuerpo; es extensión de éste. Para Nietzsche, el lenguaje de los poetas épicos se edifica desde el cuerpo, es decir, en lo profundo y, por ello, desde lo próximo: “Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símil. ¿No será la antítesis tal vez el disfraz adecuado con que caminaría el pudor de un dios?” (Nietzsche, 2007: 69). Precisamente aquí se percibe la relevancia que

tiene en el pensamiento de Nietzsche un *tropo* en particular, el oxímoron.⁶ La antítesis es la que le permite trazar puentes entre su perenne juego de contrarios. La contradicción parece que oculta aquello que ni los próximos alcanzan a ver, pues serían presas del terror. Así, ante la mirada de lo próximo, es necesaria la máscara. Y es que la contradicción genera siempre algo nuevo, que a su vez sería una nueva ‘falsa verdad’. Desde su perspectivismo vital se producen visiones opuestas, es decir, oxímoron.⁷

El lenguaje de lo inmediato: estímulos nerviosos que, cual artistas, transponemos. La metáfora y, en general, todos los tropos, fungen como traductores de esa fenomenología interior, aunque, como se sabe, la traducción en sí misma, al ser traslación de sentido, es el puente por el que transita el ‘traidor’ del mensaje, con lo que se quiere decir que la traducción es ‘lo otro’, aquello distinto que se separa de la sensación interior: “Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su final [...] Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría” (Nietzsche, 2003a: 64-65). Como consecuencia de ello, se podría decir que los impulsos nerviosos serían el lenguaje íntimo que —al ser interpretados o traducidos al lenguaje externo, al separarse de su fuente creadora—, van perdiendo gran parte de su primitivo origen: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso” (Nietzsche, 2003b: 21). Para Nietzsche, de la unión impulso nervioso/sonido/palabra no se sigue la existencia de la cosa en sí o esencia de las cosas (Nietzsche, 2003b: 23). Así pues, la idea en torno a que el lenguaje sea expresión de concepto-verdad es producto de una ficción.

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. La razón o el ‘yo’ según Nietzsche, es una parte del cuerpo: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos,

6 En torno a esta idea, basta remitirse a la primera obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, para confirmar que a lo largo de la exposición de sus ideas, el autor se pronuncia sobre la esencial relevancia de la antítesis en el origen del universo, claro ejemplo de ello es la lucha y reconciliación entre los dos instintos generadores de vida: Apolo y Dioniso, padres del universo.

7 La importancia del oxímoron en la concepción filosófica de Nietzsche merece sin duda abordarse por separado, por lo que pretendo ocuparme de él en un próximo estudio.



Sin título (2004). Óleo sobre tela: Jesús A. Martínez.

hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámese sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo”. (Nietzsche, 2003a: 65). Cabe señalar que, para Nietzsche, el conocimiento de sí mismo, tal como lo expresa la sentencia órfica *nosce te ipsum*, y que Sócrates proclamó como uno de los principios de su pensamiento, es posible cuando se escucha al cuerpo y no a la razón, tal como sí era el caso para este último:

De suerte que se estaría ante la presencia de una inversión en cuanto a los roles entre la razón y el cuerpo, al no ser ya este último la cárcel del alma, sino el recinto mismo de la razón [...] la razón nietzscheana no alberga certezas, sí perspectivas que le permiten interpretar el mundo mas no explicarlo. Sólo hay percepciones individuales de la que no se puede decir que sean correctas, pues éstas no pueden ser extrapoladas al campo de los “razonamientos lógicos” (Álvarez, 2010: 77).

Es así como a lo largo de esta exposición se trató de mostrar que para Nietzsche la retórica no necesita en ningún modo ser ‘exorcizada’ de su esencia *doxástica* y emotiva (corpórea/fisiológica). Antes bien, esta esencia es la que permite que la imaginación se pueda expresar sin temor a la contradicción y desplegarse desde su vital corporeidad; entendiéndose que lo consciente es manifestación de los instintos. A partir de esta idea, Nietzsche mostrará un explícito rechazo ante la ‘domesticación de la palabra salvaje’, pues ello implica someter a la fuente de ésta, es decir, al cuerpo. Tomando como hilo conductor esto mismo, sostiene que la lógica o dialéctica no tienen preeminencia sobre la retórica, pues el lenguaje mismo, mediante el cual se articulan aquéllas, sin reconocerlo, es retórico; de tal manera que la deducción, la inducción y toda explicación causal son imágenes o tropos: “Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos...”.

Desde la concepción de Nietzsche, la retórica no sería más un comodín utilizable sólo cuando los argumentos lógicos o la deducción no logran explicar sus principios, o cuando se pretende convencer sobre cualquier tópico. Con ello quiero decir que la retórica, si bien es cierto que se le usa como medio para alcanzar diversos fines, también lo es el que Nietzsche la haya concebido como esencia misma del lenguaje, siguiéndose de esto que lo que se haga con el lenguaje trasciende a su impropia ontología.LC



Sin título (2004). Xilografía: Jesús A. Martínez.

REFERENCIAS

- Álvarez Santos, R. (2010), *Lectura de Nietzsche desde la hermenéutica analógica*, México, Torres Asociados.
- Aristóteles (2000), *Retórica*, Madrid, Gredos.
- Beuchot, M. (1998), *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos.
- Grondin, J. (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder.
- Nehamas, A. (2002), *Nietzsche. La vida como literatura*, México, Turner/FCE.
- Nietzsche (2000), *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta.
- Nietzsche, F. (2003a), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche (2003b), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche (2007), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
- Ricoeur, P. (2001), *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Cristiandad.
- Volpi, F. (2006), “Schopenhauer y la dialéctica”, en A. Schopenhauer, *El arte de tener la razón*, Madrid, Alianza.

REMEDIOS ÁLVAREZ SANTOS. Licenciada en Filosofía por la Universidad Veracruzana, maestra en Humanidades por la Universidad Anáhuac, doctora en Filosofía por la UNAM, y posdoctorado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, donde es coordinadora de la Maestría en Filosofía. Entre sus publicaciones se encuentran: *Hermenéutica analógica y ética*, Torres Asociados, México, 2005; “Rodó: una mirada de fe en Latinoamérica”, en *Puerta al tiempo: literatura contemporánea del siglo XX*, Maricruz Castro (coordinadora), Porrúa-ITESM, México, 2005; *Lectura de Nietzsche desde la hermenéutica analógica*, Torres Asociados, México, 2010.