

TEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 23 | JUNIO 2011

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

Secretario de redacción

Dr. Carlos Oliva Mendoza

Consejo editorial

Dr. Mauricio Beuchot, Dra. Paulette Dieterlen, Dra. Juliana González, Dr. José María González, Dr. Javier Muguerza, Dr. León Olivé, Dr. Manuel Reyes Mate, Dra. Concha Roldán, Dr. Adolfo Sánchez Vázquez, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. Luis Villoro, Dr. Ramón Xirau

Consejo de redacción

Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Raúl Alcalá, Dra. Elisabetta Di Castro, Dr. Pedro Enrique García, Dra. Julieta Lizaola, Dr. Carlos Oliva, Dr. Carlos Pereda, Dra. Lizbeth Sagols

7 de enero de 2013

D.R. © 2011. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Avenida Universidad 3000,
Universidad Nacional Autónoma de México, C. U.,
Coyoacán, C. P. 04510, Distrito Federal

ISSN 1665-6415

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2011. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

Claude Calame: <i>Interpretación y traducción de las culturas: las categorías del pensamiento y discurso antropológicos</i>	11
Lizbeth Sagols: <i>El tabú de la sobrepoblación y la ética ambiental</i>	45
Renato Huarte Cuéllar: <i>La pedagogía, sus profesionales y la identidad</i>	59
Zaida Olvera: <i>Lenguaje y voluntad de poder. La retórica en Nietzsche como apate y kairós</i>	73

Sobre la Independencia

Ambrosio Velasco Gómez: <i>Reflexiones filosóficas sobre la Independencia y la Revolución</i>	91
Bolívar Echeverría: <i>El guadalupanismo y el ethos barroco en América</i>	101
Luis A. Patiño Palafox: <i>Lucas Alamán. La Conquista de México y el origen de una nueva nación</i>	111
María del Carmen Rovira Gaspar: <i>Presagios de independencia política en el Seminario y Colegio de San Nicolás Obispo en Valladolid</i>	131

Entrevista

Carlos Oliva: <i>Occidente, modernidad y capitalismo. Entrevista con Bolívar Echeverría</i>	151
---	-----

Reseñas y notas

Paulette Dieterlen: *La trata de personas* 159

Gustavo Ortiz Millán: *Ensayos de metafísica y epistemología*. . . 167

Manuel Guillén: *La poética del cataclismo* 177

Abstracts 187

Lenguaje y voluntad de poder. La retórica en Nietzsche como *apate* y *kairós*

Zaida Olvera

El propósito de este trabajo es establecer una relación estratégica entre dos reflexiones de Nietzsche sobre el lenguaje, a saber: la reflexión sobre el lenguaje como metáfora contenida en *Verdad y mentira en sentido extramoral* y la reflexión sobre el lenguaje del amo esbozada en la última etapa de su filosofía.¹ Para ello, echaremos mano de dos conceptos fundamentales del sofista Gorgias: *ὑπέρτης* (engaño) y *καιρός* (oportunidad). Con la adopción de estos conceptos pretendemos hacer converger las reflexiones nietzscheanas en un solo concepto, el de retórica.²

Para poder entender los dos conceptos gorgianos antes mencionados y su pertinencia en el presente trabajo es necesario contextualizarlos. Una vez que entendamos a Gorgias como un pensador que problematiza el carácter

¹ Nos referimos a las siguientes obras: *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos* y *Fragmentos póstumos de 1885-1889*.

² Con el claro establecimiento de lo que haremos en el presente trabajo pretendemos descartar cualquier otra expectativa. No se trata aquí de un trabajo especializado en Gorgias ni en la filosofía antigua. Tampoco se trata de crear la figura de Nietzsche como gran lector de los sofistas. Esta aclaración es pertinente toda vez que existen disputas académicas respecto al papel de la tradición sofista y Nietzsche. Véase Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's Relation to the Greek Sophist", en *Nietzsche Studien*, núm. 34, 2005. Brobjer intenta negar la importancia del movimiento sofístico en la filosofía de Nietzsche aludiendo a las pocas referencias que hay de ellos en sus escritos. Sostenemos que ésta no es una razón contundente para negar su influencia, sobre todo, porque es harto sabido que Nietzsche hace muy pocas referencias directas de sus fuentes; pero tampoco nos atreveríamos a decir que la filosofía de Nietzsche está directamente basada en las ideas de los sofistas. Con todo, rescatamos la prudente postura que al final adopta Brobjer al decir que las relaciones entre éstos y Nietzsche son potencialmente interesantes y que, a pesar de que existen desavenencias entre su pensamiento y el de éstos, también existen muchas similitudes (cf. *ibid.*, p. 260, n. 17).

representativo del lenguaje y el carácter temporal del discurso veremos cómo el sofista se vuelve una referencia para abordar la experiencia del lenguaje como una experiencia poética y afectiva, rasgos distintivos del *logos* nietzscheano.

I

Gorgias sostiene en el célebre argumento que aparece en *De la naturaleza o del no ser*, que ni el ser ni el no-ser existen, que si existiera algo no podría ser pensado y si pudiera ser pensado no podría ser comunicado. Nosotros consideramos que la paradójica conclusión a la que Gorgias llega no es la postura nihilista más radical, sino la apertura a una reflexión sobre el *logos*.

Nosotros sostenemos que seguramente el pensar al que Gorgias se refirió, en el argumento citado anteriormente, es el pensar de Parménides y los eleatas. La visión parmenídea del pensamiento o del conocimiento asume la existencia de un ser que no deviene. Al mismo tiempo, sostiene que no es posible asirlo por los sentidos, ya que éstos sólo nos dan fenómenos cambiantes. Para Parménides el ser no cambia, por ello los sentidos no pueden acercarnos a la verdad.³

Consideremos ahora la teoría de la semejanza de Empédocles, de quien Gorgias fue discípulo.⁴ Dicha teoría se contrapone a la perspectiva parmenídea, pues le otorga a la sensibilidad un papel preponderante con relación al ser. Empédocles sostiene que hay emanaciones diversas que penetran por poros susceptibles de recibirlas⁵ y que “el conocimiento es conocimiento de lo semejante por lo semejante”.⁶ De esta manera, si comunicamos con *logos*, entonces *lo existente y lo conocido deben ser logos para poder expresarse*, de otro modo ello sería imposible, puesto que no existiría la condición de posibilidad para su relación.

³ Parménides decía “que la razón constituye el criterio de verdad y que los sentidos carecen de exactitud” (Diógenes Laercio en J. P. Dumont, *Les écoles présocratiques*. Gallimard, Sarthe, 1991, p. 324).

⁴ Nos permitimos entender la concepción gorgiana de las cosas a partir de la de Empédocles no sólo porque, según los especialistas, Gorgias haya sido su discípulo, sino porque, en efecto, el pensamiento de Gorgias adquiere así una claridad que no se percibe si lo interpretamos desde una postura epistemológica tradicional.

⁵ “La sensación se da a partir de lo semejante, por lo semejante [...]. Para que un efluvio que proviene del objeto sensible despierte una impresión consciente es necesario que encuentre un canal, el *poro* exactamente del mismo calibre y ajustado a lo dado sensible” (J. P. Dumont, *op. cit.*, p. 795. Todas las citas de obras en francés y en inglés han sido traducidas por nosotros).

⁶ Empédocles. Fragmento que se encuentra en Aristóteles, *Tratado del alma* I, II, 404b8. Tomado de J. P. Dumont, *op. cit.*, p. 225.

Teniendo en cuenta la mencionada teoría de la semejanza, Gorgias sostiene que incluso si fuera posible conocer el ser (el ser inmóvil parmenídeo), éste no podría ser comunicado, pues comunicamos con *logos* y el ser eleata no lo es.

Así, la condición de posibilidad tanto de conocer como de comunicar radica en que lo conocido y lo comunicado sean *logos*. Veamos lo que dice Gorgias a través del testimonio de Sexto Empírico:

Es por la palabra que nosotros designamos las cosas, pero la palabra no es ni las sustancias ni los seres. Entonces, no son los seres los que comunicamos al interlocutor, sino un discurso que difiere de las sustancias. Y así como el objeto visible no puede devenir audible, e inversamente, así, ya que el objeto es un ser exterior a nosotros, no puede cambiarse en un discurso que sea el nuestro; y escapando al discurso, no puede ser claramente traducido a otro.⁷

Para Gorgias, las cosas de las cuales podemos hablar no son cosas en sí: “El discurso difiere de la sustancia”, “el objeto es un ser exterior a nosotros” y por ello no lo podemos aprehender.

Cuando Gorgias sostiene que comunicar lo conocido sería imposible, está asumiendo que en efecto sería imposible si aquello que intentáramos comunicar después de su improbable intelección fuera la sustancia. Pero las cosas no son cosas en sí, o sustancias que afectan la determinación del pensamiento, sino “las cosas que han hecho los hombres”: *πράγματα*.⁸ No podemos acceder a la sustancia porque por definición ésta es fija y lo que nos ayudaría a aprehenderla es cambiante –percepción. En este sentido creemos que Gorgias no se refiere a que la comunicación o el conocimiento sean imposibles, sino a que no comunicamos ni conocemos cosas en sí.

El pensamiento tiene una relación con lo que para nosotros es la realidad –*prágmata*– pero no se trata de una relación de determinación del pensamiento a partir de la realidad, como si ésta fuera ajena y diferente del pensamiento. Nosotros consideramos que para Gorgias, teniendo en cuenta la teoría de la semejanza de Empédocles, se trata más bien de una relación de adecuación. Hay varios indicios que nos señalan que tanto la percepción de la “realidad” cuyo resultado son las *prágmata*, así como el pensamiento, están conformados

⁷ Sexto Empírico, “Contra los lógicos”, 2, en J. P. Dumont, comp., *Les sophistes: fragments et témoignages*. Trad. y present. de J. P. Dumont. París, PUF, 1969.

⁸ Ferrater Mora, dir., “Pragmático”, en *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Ariel, 2001.

por lo mismo, a saber: *logos*.⁹ Una prueba fundamental que nos invita a reconocer la equivalencia entre *logos* y *prágmata* se encuentra en el *Elogio de Helena*. Recordemos que en dicho texto Gorgias pretende justificar las acciones de Helena sosteniendo, entre otras cosas, que el *logos* es un tirano que engaña: “El discurso es un tirano muy poderoso; este elemento material de una extrema pequeñez y totalmente invisible lleva a su plenitud las obras divinas: pues la palabra puede hacer cesar el miedo, disipar la pena, excitar la alegría, agrandar la piedad”.¹⁰

Gorgias explica que Helena ha sido convencida (y seducida) por la belleza de Paris a través de la vista; y ya que fue seducida por la belleza de Paris, fue *sometida* al poder de convicción del *logos* mismo y, por lo tanto, ella no es culpable sino víctima de este poder.¹¹ Así, si el *logos* engaña y lo percibido engaña a su vez, tal como la belleza de Paris engañó a Helena cuando ésta la percibió, entonces lo percibido (*prágmata*) es *logos*.¹²

Con lo anterior, Gorgias muestra que la percepción juega un papel determinante en el proceso cognitivo, a diferencia de los eleatas que dudaban de su valor, pero no por ello asume la primacía de las emanaciones de los *prágmata* sobre quien “conoce”, sino que hace recaer toda la importancia de dicho proceso en el *logos* como el común denominador tanto de los *prágmata* como del conocimiento.¹³ El concepto de *logos* impide que *prágmata* y conocimiento

⁹ En esta afirmación seguimos a Untersteiner, cuando afirma: “Según yo, ese término [*logos*] comprende los dos sentidos a la vez [pensamiento y percepción]” (M. Untersteiner, *Les sophistes*. París, J. Vrin, 1993, p. 250, n. 99).

¹⁰ Gorgias, “Elogio de Helena”, 8, en J. P. Dumont, comp., *Les sophistes: fragments et témoignages*.

¹¹ “El *logos*, en efecto, que ha persuadido al alma que ha convencido, la ha subyugado por necesidad, para dar fe de las palabras dichas y consentimiento a las acciones hechas. Es entonces a aquel que ha ejercido la persuasión que la injusticia es imputable, por haber ejercido sobre el alma una subyugación necesaria; pero el alma que, habiendo sufrido la persuasión, no ha hecho más que sufrir la necesaria subyugación del *logos*, es en vano y erróneo que se le acuse” (Gorgias, *op. cit.*, 12).

¹² Untersteiner también se pregunta por la calidad de las emanaciones de los objetos o *πράγματα* y responde que, en efecto, éstos al menos hacen lo mismo que el *logos*, a saber, convencen: “El mundo de las sensaciones puede ejercer la misma sugestión que el *logos*” (M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 179). Nosotros nos preguntamos, ¿tal vez porque también es *logos*?

¹³ Ciertamente hay algunos problemas interpretativos respecto al concepto de *prágmata*. Siguiendo a Kerferd, nosotros consideramos que los *prágmata* son también *logos*. “*Logos* parece tener, e incluso tiene, una especie de pie plantado en cada una de estas dos áreas. El *logos* de una cosa es (1) el principio o naturaleza, o rasgo distintivo, o los elementos constitutivos de la cosa misma, es (2) lo que *nosotros* entendemos que es y finalmente es (3) la correcta descripción (verbal) o definición de la cosa. Las tres definiciones obligan la pregunta por el ser. En efecto, el *logos* de las cosas en primer

sean dos elementos aislados, y de esta forma Gorgias se aleja definitivamente de la tradición eleata.

El discurso no representa la cosa, ya que tanto la cosa como la palabra que la designa son *logos* y una cosa que es igual a otra no la representa. El discurso más bien se presenta a sí mismo. Decir algo en Gorgias no significa, entonces, decir un objeto “real”, diferente del lenguaje (eso es, según el sofista, imposible), sino más bien crear una referencia desde un contexto sensible y discursivo particular, lo cual nos lleva a sostener que el discurso (*logos*) presenta las cosas (*prágmata-logos*).¹⁴ Ahora bien, para comprender el poder autoprodutor del *logos* es necesario decir que éste presenta o produce las cosas a través de la persuasión: ὑπόπτης. Pero decir esto a la ligera puede originar algunos malentendidos: no consideramos que la magia del discurso consista en hacer venir al ser objetos materiales sólo con la invocación; creemos más bien que el discurso como *apate* permite ver, pues presenta guiando la atención (*psicagogia*).

El elemento que permite que un discurso guíe la atención con mayor eficacia que otro (que lo haga más persuasivo) es el *καιρός*, es decir, la pertinencia en el decir que depende de la intuición del mejor momento y del mejor modo de decir algo. Dicho *kairós* contribuye a la virtud del discurso en la medida en que lo hace más convincente y lo lleva a cumplir así su naturaleza tiránica.

El *kairós* puede entenderse también como la virtud del hombre, ya que en el actuar también se pone en evidencia la pertinencia o la falta de ésta. La virtud del hombre se expresa así, según Gorgias: “[...] decir y callar, hacer y dejar hacer eso que conviene en el momento que conviene”.¹⁵

El *kairós* de la acción pone en evidencia la virtud del hombre, pues éste, al hacer *lo que hay que hacer*, se libera incluso de las leyes impuestas.¹⁶ Esto último podría parecer paradójico, pues por un lado nos referimos a lo que *hay que hacer* y por otro a la relativa independencia respecto a la ley impuesta que dice lo que se tiene que hacer. Consideramos al respecto que el *kairós* del discurso o de la acción mienta su pertinencia en el tiempo, es decir, es

lugar, es lo que la cosa es, bajo (2) es lo que entendemos que es, y bajo (3) es lo que decimos que es” (G. B. Kerferd, *The sophistic movement*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1981, p. 100).

¹⁴ “Aristóteles comprime el sentido en la referencia que lo rige [en la cosa]. Las cosas mandan sobre las palabras, de ahí la necesidad de disipar la homonimia, y es por eso que el lenguaje puede servir de *órganon*. En el *phármakon* al contrario, la relación de sutura es inversa, es el sentido que prima sobre la referencia, la palabra produce la cosa” (B. Cassin, “Du faux ou du mensonge à la fiction”, en *Le plaisir de parler*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986, p. 16).

¹⁵ Gorgias, “Epitafios [DK 82 B6]”, en M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 256.

¹⁶ Untersteiner dice “del derecho positivo”, *op. cit.*, p. 262, n. 8.

relativo a las circunstancias, mientras que, por su parte, la ley impuesta es absoluta. La virtud del hablar y del callar, del hacer y del no hacer, estriba así en la obediencia a sí mismo, en la sabiduría particular que nace advirtiendo la temporalidad; sólo así se puede ser pertinente y producir el efecto convincente necesario para persuadir.

Una vez admitido que el *logos* sólo dice *logos*, el problema del engaño (*apate*) producido por éste, problema que intriga tanto a Platón como a Aristóteles, ya no se resuelve en la adecuación o la incurable no adecuación del discurso a la realidad, sino que el propio problema desaparece y el engaño se concibe no desde la perspectiva gnoseológica del error, sino desde la perspectiva estética, según el *efecto* que produce.

Con el concepto de *kairós* se alcanza a comprender el papel de la relatividad en la virtud. La virtud del hombre o del discurso no reside en el hecho de que ésta sea una y la misma en todos los casos, sino en la atención que los casos individuales exigen en su particularidad: la palabra virtuosa, la palabra con *kairós* que produce *apate* produce efectos tal como un *phármakon*, esto mismo lo dice el propio Gorgias: “Pues la misma relación guardan tanto la fuerza de la palabra con la disposición del espíritu como la disposición de los fármacos con la naturaleza de los cuerpos”.¹⁷

La virtud del discurso es crear *apate*, afectar, engañar, persuadir; el *kairós* hace posible la afección. Consideramos que la *apate* que es producida por el *logos* en virtud de su *kairós* pone de manifiesto el poder productivo del discurso.

II

Así como Gorgias, mediante la *logicización* de la percepción, el conocimiento y la comunicación, Nietzsche también niega la posibilidad de un conocimiento único y estable sobre el mundo, ya que, según él mismo, tanto nuestro intelecto como nuestra conciencia, y a una con ella, el lenguaje en el que se soporta, son el producto de instintos creadores cuyo poder se sucede en el tiempo según la fuerza que cada uno contenga.

En este sentido, al igual que el sofista, Nietzsche cuestiona lo que podríamos llamar actualmente las bases epistemológicas¹⁸ que hacen posible la concepción del lenguaje como representador, pero sobre todo como mal representador de la realidad. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* nuestro autor

¹⁷ Gorgias, “Elogio de Helena”, 14, en *op. cit.*

¹⁸ En concreto la diferenciación entre sujeto y objeto, entre apariencia y realidad, entre fenómeno y ser.

expuso algunas ideas al respecto inscritas aún en el contexto de la filosofía crítica, pero que pusieron en evidencia la relación entre las palabras y los hombres,¹⁹ así como anunciaron la importancia de la creación artística.²⁰ En este escrito temprano, Nietzsche tuvo una de las intuiciones más importantes: la actividad lingüística es creación con posibilidades infinitas. Dichas posibilidades son catalizadas por la arbitrariedad, puesto que al no haber relación necesaria entre los signos, éstos siempre pueden relacionarse con otros, cambiando así sus significados. Las metáforas abolen las fronteras lógicas establecidas gracias a su poder de relación entre cosas disímiles, por ello son fuente infinita de otras metáforas.²¹ Es decir, todas las palabras pueden ser tomadas en su sentido “literal” (metáfora petrificada) y pueden ser puestas, digamos, fuera de su contexto habitual, para que formen otro sentido, y así hasta el infinito. La metáfora habla del lenguaje como entidad autogenerativa, como la posibilidad del sentido y no como un mero conjunto de signos aislados. Las posibilidades que ofrece la metáfora encarnan a escala las posibilidades que tiene el mismo lenguaje en su acepción más abarcante y más aún, las posibilidades en el mundo del acontecimiento, las posibilidades de combinación entre las fuerzas del mundo de la voluntad de poder. Con voluntad de poder mentamos el mundo de las fuerzas cuya existencia se resume en interpretar y ser interpretadas,²² creando, a partir de esta actividad recíproca, acontecimientos o apariencias.

¹⁹ “[el lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces [...]” (Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 1990, p. 22). Esta idea tiene un parecido extraordinario con el concepto de *prágmata* si asumimos que *prágmata* significa “las cosas que hacen los hombres”. El lenguaje, según el criterio de Nietzsche en este texto, *designa* las relaciones entre los hombres y las cosas. No nos relacionamos con las cosas *en sí* a través de nuestro lenguaje, sino con las cosas que son *para nosotros*.

²⁰ “No hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino a lo sumo, una conducta estética” (F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 30).

²¹ “Podemos establecer que la figura del discurso que llamamos metáfora y que se manifiesta como un fenómeno de desviación con relación a un uso establecido, es homóloga con el proceso que ha engendrado *todos los campos semánticos* y, por tanto, el mismo uso del que la metáfora se aleja” (Paul Ricoeur, “El trabajo de la semejanza”, en *La metáfora viva*. Madrid, Trotta, p. 265).

²² “La voluntad de poder *interpreta*: en la formación de un órgano se trata de una interpretación; la voluntad de poder delimita, determina grados, diferencias de poder. Meras diferencias de poder no podrían aún sentirse como tales: tiene que haber allí un algo que quiere crecer, que interprete a todo otro algo que quiere crecer respecto de su valor. —En verdad *la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo*. (El proceso orgánico presupone un permanente INTERPRETAR)” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV, 2, p. 148).

El acontecimiento es lo que la voluntad produce constantemente por pura generosidad en virtud de su carácter esencialmente activo, es una novedad ontológica, pues es nueva combinación de *quanta* de fuerzas con grados determinados de cualidad. Dichos *quanta* se absorben unos en otros, luchan, oponen resistencia o son vencidos, se reciclan en otros *quanta*. Son estas nuevas combinaciones las que forman los acontecimientos.²³

La magia del lenguaje, tomándolo radicalmente como combinatoria, consiste en hacer que “cosas que hasta entonces estaban alejadas de repente parezcan próximas”.²⁴ La proximidad que logra establecer el lenguaje entre dos cosas que a la luz de la convención no tienen nada que ver es una novedad semántica, lo que constituye el portento del lenguaje.

Asimismo podemos decir que el nombrar ya no significa metaforizar la percepción y llevarla a la palabra, como en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Nombrar en el contexto de la voluntad de poder es reglamentar una función significativa,²⁵ es decir, establecer que tal concepto significa ya no una cosa, sino una relación de cosas en particular. El nombre dice varios nombres, así como un acontecimiento se limita por los otros y nunca está aislado.²⁶ En la ontología productiva de Nietzsche nombrar es crear los objetos mentados, tal como en Gorgias puede decirse que el *logos* produce la cosa

²³ “—Considerada mecánicamente, la energía del devenir global permanece constante; considerada económicamente, aumenta hasta un punto máximo y descende nuevamente a partir de él en un eterno movimiento circular; esta ‘voluntad de poder’ se expresa en la interpretación, en el modo de *usar la energía* —la transformación de la energía en vida y de la vida en máxima potencia aparece entonces como meta. El mismo *quantum* de energía significa algo diferente en los diferentes estadios del desarrollo [...] La absoluta necesidad del mismo acontecer en un proceso cósmico, como en todos los demás, por toda la eternidad, no es un determinismo acerca del acontecer sino meramente la expresión de que lo imposible no es posible [...] de que una fuerza determinada no puede ser ninguna otra cosa más que precisamente esa fuerza determinada; de que ante un *quantum* de resistencia de fuerza no se expresa de otro modo más que como corresponde a su fortaleza —acontecer y acontecer necesario son una *tautología*” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 10, p. 138).

²⁴ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 259.

²⁵ Cuando el noble dice “esto es esto” crea una nueva relación, un nuevo broche de sentido (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2002, p. 38). “La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella [...]” (Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002, p. 107). Al respecto confrontar la visión del acontecimiento que es el concepto de base para entender el movimiento de la voluntad de poder: “En lugar de ‘causa y efecto’, la lucha entre sí de los que devienen, a menudo con la absorción del adversario” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 7, p. 54).

²⁶ “Las propiedades de una cosa son efectos sobre otras cosas: si se abstrae de otras cosas, una cosa no tiene propiedades, es decir, no hay cosas sin otras cosas, es decir, no hay cosa en sí” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 2, p. 85). Esta misma

—*prágmata-logos*. Dichos objetos no son objetos en sí, sino objetos-signos en perpetua relación con otros y que significan algo para nosotros en un momento determinado de su combinación.

A partir de todo lo anterior podemos decir que el lenguaje como creador de metáforas, de relaciones entre signos, es un movimiento que repite en pequeño la actividad creadora de la voluntad de poder.²⁷

La actividad creadora de la voluntad de poder es, por su capacidad combinatoria, una apertura de sentidos o perspectivas, y por ello podemos establecer una relación entre este concepto nietzscheano y el concepto de *apate* estudiado en Gorgias. El término *apate* ha sido entendido como “engaño” o “persuasión”, sin embargo, si atendemos a su significado primigenio se nos ofrece la oportunidad de interpretarlo como “camino a seguir”.²⁸ Gracias a ello podemos redefinir este concepto en tanto que creación de un *sentido*, entendiendo por esta palabra lo que se entiende por dirección. Así, en cuanto un discurso virtuoso cumple su naturaleza tiránica, éste no hace más que guiarnos por un camino inédito, conстриéndonos a seguirlo.

La *apate* es la apertura de direcciones, así como la voluntad de poder es la creación de acontecimientos, de perspectivas, de interpretaciones o caminos a seguir. Ahora bien, el lenguaje, en tanto que avatar de la voluntad de poder, en tanto que creador de acontecimientos semánticos, produce nuevos referentes o caminos a seguir, crea realidades. En este sentido es posible definir el lenguaje como *apate*.

El problema que aparece ahora ante nuestros ojos es el de explicar la existencia de grados entre dos tipos de lenguaje. Por un lado, Nietzsche se refiere a un lenguaje gregario que corresponde a la figura del esclavo y, por otro, habla de un lenguaje poderoso, el de la poesía y la retórica, que correspondería a la figura que designa como “amo”. ¿De qué depende dicha diferencia si bien todo lenguaje, tal como acabamos de ver, es *apate* en tanto que apertura a una nueva combinación, en tanto que acontecimiento y voluntad de poder?

definición la podemos aplicar a la palabra. Una palabra sin el conjunto de palabras que la definen no significa nada.

²⁷ “El arte como voluntad de superar el devenir, como ‘eternizar’ pero corto de vista, en cada caso según la perspectiva: de cierto modo repitiendo en pequeño la tendencia del todo. Considerar lo que muestra *toda vida* como fórmula de la tendencia global: por eso, una nueva fijación del concepto ‘vida’, como voluntad de poder” (F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1885-1889), 7, p. 54).

²⁸ “El término ἀπάτη originalmente significa “camino a seguir” y refiere el hecho de que una persona es desviada de su propio camino o pensamiento sin darse cuenta” (W. J. Verdenius, “Gorgias’ Doctrine of Deception”, en *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie. Einzelschriften. Heft 44: The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, Franz Steiner, 1981, p. 116).

III

La revolución estética²⁹ de Nietzsche que comienza con las críticas lanzadas contra la metafísica,³⁰ el conocimiento y la conciencia³¹ puso en evidencia que la conciencia y el conocimiento sin lenguaje no son conciencia ni conocimiento, ni algo en absoluto.

Nietzsche asociará la conciencia y el lenguaje conceptual a la figura del esclavo por ser ésta la que representa el olvido del cuerpo y la sumisión ante valores trascendentes (Dios, yo, verdad, etcétera). Sin embargo, la actividad de la conciencia es indiscutiblemente artística, pues no deja de producir apariencias sustentándose en un lenguaje que proviene de una fuerza tan poderosa como el instinto creador (voluntad de poder); pero dicha actividad se ignora a sí misma como arte, ignora su ascendencia. Por el contrario, la figura del amo representa el conocimiento privilegiado sobre el mundo como apariencia y sobre el carácter artístico de la conciencia. A este conocimiento lo llamamos “conciencia de la apariencia”.³²

Gracias a dicha conciencia de la apariencia es posible escuchar la propia *gran razón*³³ y ser virtuoso, tanto en lo dicho como en lo hecho, pues gracias a ella se adquiere la certeza de que se es devenir, multiplicidad.

²⁹ Como llama De Santiago Guervós al momento de la filosofía nietzscheana en el que el concepto de arte empieza a tener relevancia ontológica. Cf. L. E. de Santiago Guervós, “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, en F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta, 2000.

³⁰ Dicha crítica es visible desde el principio de la obra nietzscheana, notablemente desde que el autor abandona la filosofía de Schopenhauer y adopta una postura frente a la filosofía crítica, atacando así los conceptos de causalidad, cosa en sí, yo, sustancia, etcétera.

³¹ Nos parece que la crítica a estos conceptos comienza desde *Verdad y mentira en sentido extramoral* pero que es más explorada en *La gaya ciencia. Obras completas III. El gay saber*. Buenos Aires, Aguilar, 1961. §354, §11 y en *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 2, p. 139).

³² “Me he despertado repentinamente en medio de este sueño, pero sólo para adquirir conciencia de que soñaba y que es ‘preciso’ que siga soñando para no sucumbir [...] ¿Qué es desde ahora para mí la ‘apariencia’? No ciertamente lo contrario de un ‘ser’ cualquiera: ¿qué puedo enunciar de este ser si no son los atributos de su apariencia? ¡No es ciertamente una máscara inanimada lo que se podría poner y quizá quitar a una X desconocida! La apariencia es para mí la vida y la acción misma que, en su ironía de sí misma, llega hasta hacerme sentir que hay apariencia y fuego fatuo allí y danza de elfos y nada más; [...] el ‘conocedor’ es un medio para prolongar la danza terrestre y que, en razón de esto, forma parte de los maestros de ceremonia de la vida, y que la sublime consecuencia y el lazo de todos los conocimientos es, y será quizá, el medio supremo para mantener la generalidad del ensueño [...] la ‘duración del ensueño’” (F. Nietzsche, “La gaya ciencia”, en *Obras completas*, vol. III, parágrafo 54).

³³ Encontramos el concepto de *gran razón* en *Así habló Zaratustra*: “El cuerpo es razón, una *gran razón*, una multiplicidad que tiene un solo sentido, una guerra y una

Como queda dicho, tanto el lenguaje del esclavo como el del amo ostentan una conducta estética, pues son el producto de un instinto creador que radica en el cuerpo y que produce acontecimientos, pero el primero niega esa ascendencia corporal y el segundo la asume. De esta manera, consideramos que la diferencia entre sendos lenguajes estribará, como sugiere Nietzsche, en la fuerza que los produzca y en el efecto que causen.

El buen orador que tiene la intención de convencer no lo hace con un lenguaje deslustrado que, a pesar de ser potencia creadora, sea *exergo gasterdo*.³⁴ Ni la poesía ni la retórica, en tanto que maximizaciones de la potencia del lenguaje, existen sin la voluntad del gran estilo sólo por ser lenguaje, sino que precisan de trabajo artesanal para lograr el efecto premeditado.³⁵ Pero al pensar en la creación premeditada de este supuesto orador que encarna la figura del amo no debemos asumir que se trata del producto de un cálculo racional. Nosotros consideramos que esta creación es más bien la obra de la misma *gran razón*, de la sabiduría propia, de la virtud, o como lo llamaría Gorgias, del *kairós*. Entenderemos por este concepto en el contexto nietzscheano no sólo la oportunidad de la palabra, sino un ejercicio ético íntimo que

paz, un rebaño y un pastor [...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido-llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo [...] Tu sí-mismo se ríe de tu yo y de sus orgullosos saltos. '¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?', se dice. *Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos*'" (F. Nietzsche, "De los despreciadores del cuerpo", en *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 2006, p. 65).

³⁴ Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

³⁵ Con esta última afirmación nos encontramos con una paradoja en la filosofía de Nietzsche que Michel Haar pone en evidencia "[El lenguaje] volverá a enfermar, aunque haya en él recursos de curación. Por este regreso al canto que evoca Zaratustra, se cierra el círculo que conduce nuevamente más allá del lenguaje, a su origen: la melodía primitiva, el canto que hay que imaginar *sin palabras*. El canto hablado (la poesía o el aforismo) sería un mal compromiso y, en efecto, otro atolladero. La escritura que apunta ante todo a comunicar una *Stimmung*, se eclipsará en algún punto de la intensidad de dicha *Stimmung*, ya sea porque haya alcanzado su objetivo, ya porque éste es demasiado elevado para ella. Más allá del lenguaje está lo que siempre lo ha precedido: no el silencio puro sino un 'pensamiento' musical, sin palabras" (F. Nietzsche, *Nietzsche et la métaphysique*. París, Gallimard, 1993, p. 125). Dicho de otra manera, Haar sostiene que la conciencia y sus cálculos premeditados nunca podrán superar su inferioridad con respecto a la gran inconsciencia del cuerpo y del mundo.

El diagnóstico de Haar respecto al carácter incurable del lenguaje puede ser refutado al insistir en que el cálculo de la razón expresado en la producción aforística es producto del cuerpo mismo. Si el aforismo convence lo hace en virtud de que cuenta con *καρπός*. El *καρπός* es el sí mismo como cuerpo. La razón es cuerpo y no hay motivos para distinguirlos en un orador que cuenta con la conciencia de la apariencia, es decir, que sabe que la razón, como parte del cuerpo que engaña, gusta engañarse a sí misma.

implica, al igual que en el sofista, la atención a sí mismo como temporalidad. La palabra con *kairós* mienta la obediencia del orador a sí mismo, lo cual posibilita un discurso oportuno, poderoso y, por ello, convincente. El lenguaje más conmovedor precisa de pertinencia y tino, de *kairós*, del sentimiento de la oportunidad que se adquiere asumiendo la temporalidad y el carácter fenoménico de la existencia. Ésa es la virtud del hombre superior, la cual es inefable, secreta y auténtica.³⁶

Aristóteles decía: “La sofística no está en la facultad (*dynamis*) sino en la intención (*proaíresis*)”.³⁷ Sin embargo, Nietzsche diría justamente que sin la *dynamis* no puede haber *proaíresis* como se sigue del concepto de voluntad de poder, ya que querer o tener la intención de, no implica en seguida la capacidad de hacer, sino, por el contrario, el poder de engañar es el que determina la intención de engañar.³⁸ Nietzsche diría justamente que la sofística sí radica en la *dynamis*, e incluso el propio Aristóteles lo reconoce de alguna manera al decir que la retórica, instrumento imprescindible del sofista, es propiamente eso.³⁹

Para Aristóteles quizá existiera algo que, de no ser retórica, sería el lenguaje natural; sin embargo, como ya ha asentado Nietzsche desde *Verdad y mentira en sentido extramoral*, no hay un lenguaje natural aparte del lenguaje metafórico. En este tenor hay que entender la *dynamis* como la propia fuerza

³⁶ “Hermano mío, si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie.

Ciertamente, tú quieres llamarla por su nombre y acariciarla; quieres tirarle de la oreja y divertirse con ella.

¡Y he aquí que tienes su nombre en común con el pueblo y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y en rebaño!

Harías mejor en decir: ‘inexpresable y sin nombre es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, y que es incluso el hambre de mis entrañas’.

Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de balbucear al hacerlo” (F. Nietzsche, “De las alegrías y de las pasiones”, en *Así habló Zaratustra*, p. 67).

³⁷ Aristóteles, *Ret.* I, 1355 b 19. Tomado de B. Cassin, *op. cit.*, p. 12.

³⁸ La intención es una operación intelectual, el poder hacer es una capacidad intrínseca, es la *dynamis* que no se adquiere sino que se tiene. Esta especie de fatalismo la podemos encontrar en *El crepúsculo de los ídolos*: “La fatalidad de la propia forma de ser no se puede separar de la fatalidad de cuanto fue y de cuanto será” (F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid, Edaf, 2002, p. 86). Y nos atrevemos a relacionarla con la propia fatalidad schopenhaueriana expresada en el concepto de “carácter inteligible” aunque, en efecto, este último concepto alude a la trascendencia y el de Nietzsche a la immanencia.

³⁹ “La retórica es la facultad (*dynamis*) de observar todos los posibles medios de persuasión sobre cada cosa, todo aquello que es posiblemente verosímil y convincente” (Aristóteles, “Retórica”, I, 2, en F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 85).

de convencimiento y persuasión del lenguaje mismo *en su totalidad*. Esta capacidad intrínseca que es, al mismo tiempo, voluntad de poder, es lo que hace posible la retórica.

Nietzsche dice:

Lo que se llama retórico, como medio de un arte consciente, había sido activado como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso [...] la retórica *es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje*. No hay ninguna “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas [...] Éste, 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* a otro una emoción y una aprehensión subjetivas [...] No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *πιθανόν* [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. [...] El lenguaje es retórica, pues sólo pretende transmitir una *δόξα* y no una *ἐπιστήμη*.⁴⁰

Consideramos que el concepto de *doxa* se comprende en su acepción gorgiana, pues en la retórica de Gorgias nada más cuenta el poder de convencimiento y no el conocimiento por el conocimiento mismo. En un mundo que se crea a partir de metáforas la pretensión de poseer verdades eternas se vuelve superflua.

El desvío que el lenguaje origina en tanto que *apate* junto con el *kairós*, es decir, junto a la conciencia de la apariencia y la temporalidad, es un mero cambio de dirección, pero no un error en el camino. Pretender que la desviación o el cambio de sentido es un error, equivale a asumir que el camino está trazado de antemano.

Consideramos que la *transmisión* de una *doxa* no tiene que ver con la comunicación cotidiana, aunque ésta es también un mero poner a fluir opiniones. En la retórica que entenderemos además como esta potencia del lenguaje utilizado con *kairós*, con la sabiduría de la *gran razón* que dicta la conveniencia de hacer y no hacer, de callar y de hablar, la *transmisión* de una *doxa* implica una imposición: quien escucha al orador discurrir no sólo entiende las palabras como el retórico quiere, sino que además se deja seducir por el ritmo del discurso, haciendo de su cuerpo el lugar de las *Stimmungen*. El asentimiento a un discurso no estriba exclusivamente en el intelecto que decodifica la significación de las palabras (el intelecto, por otra parte, no es más que

⁴⁰ F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p. 91.

cuerpo).⁴¹ El cuerpo padece el discurso, como dice Gorgias: “Los auditores son invadidos por el escalofrío del miedo, o penetrados por esa piedad que arranca lágrimas, o del arrepentimiento que despierta el dolor”.⁴²

El amo no quiere comunicar, pues comunicar en el contexto nietzscheano es vulgarizar, repetir, perpetuar una metáfora endurecida y gastarla una vez más. La comunicación es el lugar común, tanto del discurso como de la afectación.⁴³ El noble, el amo, quiere imponer un nuevo sentido, generar un nuevo afecto a través de las palabras.⁴⁴

El lenguaje del esclavo se limita a repetir el sentido, gastándolo nuevamente. Al repetir el sentido niega el juego y la posibilidad combinatoria que posee todo lo que es voluntad de poder, por ello el lenguaje del esclavo es un lenguaje reactivo y negador.

La retórica, a diferencia del lenguaje del esclavo, pone en movimiento, gracias al *kairós*, a la conciencia de la apariencia y de la temporalidad, el juego de la voluntad de poder, ya que, al estar imbuido de la conciencia del fenómeno y de lo cambiante, lleva al acto la potencia de la voluntad de poder en forma de novedad semántica, recreando constantemente el poder de generar acontecimientos.

El lenguaje del noble habla el lenguaje de la realidad: el lenguaje de la realidad es el *Ja-Sagen*, el decir sí, la afirmación de la multiplicidad.⁴⁵ Sin embargo, el lenguaje que expresa la realidad del ser no es un lenguaje que *represente* la voluntad de poder. Nietzsche dice: “Exigir un *modo de expresión adecuando es absurdo*”.⁴⁶ El lenguaje del amo, lo que llamamos retórica, no *representa* el ser sino que *expresa* su fuerza productora, es decir, lo que lo constituye. Por ello, la retórica, en tanto que potencialización del lenguaje metafórico en su totalidad, es el concepto que, en definitiva, se asocia con el de voluntad de poder, pues, en tanto que lenguaje es *apate*, en virtud de su capacidad de crear sentidos, acontecimientos semánticos, direcciones o caminos a seguir y en tanto que posee *kairós* es un lenguaje temporal y consciente del carácter

⁴¹ Cf. F. Nietzsche, “De los poetas”, en *Así habló Zaratustra*, p. 193.

⁴² Gorgias, “Elogio de Helena”, en *op. cit.*, p. 712.

⁴³ Cf. F. Nietzsche, “IncurSIONES de un intempestivo”, en *El crepúsculo de los ídolos*, p. 134.

⁴⁴ Las cuales no son sólo signos fijos o *flatus vocis*; las palabras en el discurso oportuno cargan con la riqueza de los valores. Nietzsche dice: “Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, — ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama ‘hombre’, es decir, el que realiza valoraciones [...]” (F. Nietzsche, “De las mil metas y de la ‘única’ meta”, en *Así habló Zaratustra*, p. 99).

⁴⁵ Cf. E. Blondel, *Nietzsche le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. París, PUF, 1986, p. 52.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 14, p. 122.

fenoménico del mundo. Sin ello el lenguaje sería incapaz de movilizar esa “hueste de metáforas”, esa retahíla de signos; carecería de *dynamis* para poner en movimiento sus propias posibilidades combinatorias. La retórica es Voluntad de poder, ya que pone en acto el poder productor de apariencias generando *apate* de la mano de la sabiduría del cuerpo, de la temporalidad y del carácter fenoménico del mundo, del *kairós*.