

Nietzsche y la Retórica

Raúl Quesada

RESUMEN

En este trabajo se intenta mostrar la importancia que tuvo la retórica para Nietzsche y la pertinencia de una lectura retórica de Nietzsche. Siguiendo los pasos de Paul de Man y a partir de las notas del Curso de Retórica de 1872-73 y el texto "Acerca de la verdad y la mentira en un sentido extra moral", se trata de seguir el proceso a través del cual las observaciones de Nietzsche sobre el lenguaje, que tradicionalmente se han considerado inocuas y marginales, se desplazan al núcleo de su pensamiento y ponen en cuestión la naturaleza del discurso filosófico en general.

Palabras clave: *Retórica Nietzsche Paul de Man Tropos Lenguaje Filosofía*

La relación, de encuentro y mutuo apoyo entre el análisis filosófico y el análisis del lenguaje, suele suponer un lugar común de reflexión y, sin embargo, si tomamos en cuenta las coordenadas geográficas y mentales de quienes lo asumen o lo consideran un punto de partida, pronto nos damos cuenta de que este lugar puede propiciar paisajes tan diferentes y ocasionar conclusiones tan discrepantes que, a veces, ya no sabemos si cuestionar lo común del punto de partida o las diferencias de las conclusiones alcanzadas.

En otro tono, podríamos pensar que una comunidad, estructurada por una creencia común, se asienta en la pluralidad de individuos que tienen esa creencia, pero, como suele suceder, esta pluralidad puede llegar a poner en cuestión a la comunidad misma, ya que la pluralidad

de individuos conlleva la interpretación plural de la creencia. Cuando esto empieza a pasar, cuando hay un desajuste entre pluralidad y comunidad, empezamos a hablar de una ortodoxia —la manera tradicional y “correcta” de interpretar la creencia— y de heterodoxos: aquellos cuya interpretación de la creencia no coincide con la que es sostén de la comunidad. Esta tensión entre ortodoxia y heterodoxia se suele iniciar curiosamente cuando la comunidad o al menos algunos de sus miembros están tan seguros de la creencia que intentan extenderla, cuando, en otras palabras, se empieza a evangelizar. La evangelización, es cierto, trae nuevos creyentes, pero también trae nuevas interpretaciones, que no siempre se ajustan a lo que los ortodoxos probablemente caracterizarán como el espíritu original de la creencia. Hasta cierto punto, las tradiciones sólidas suelen incorporar las heterodoxias, las débiles tienden a verlas como enjuiciamientos que las ponen en cuestión.

Todo esto viene a cuento porque en lo que sigue se hará referencia a una lectura de Nietzsche que puede sonar un poco heterodoxa, tanto para la forma en la que normalmente se conciben las relaciones entre lenguaje y filosofía como para la interpretación del pensamiento nietzscheano. El trabajo en cuestión es el segundo de una trilogía que Paul de Man dedicó a la interpretación de Nietzsche en su libro *Allegories of Reading*.¹ El punto de partida de de Man es el de la relación del pensamiento de Nietzsche con la literatura, desde la óptica de sus reflexiones sobre el lenguaje en general y sobre la retórica en particular. Sin embargo, como veremos, en la medida en la que las aparentemente marginales y, hasta cierto punto, inocuas observaciones de Nietzsche sobre el lenguaje empiezan a desplazarse hacia el núcleo de su pensamiento, la pregunta inicial, acerca de las relaciones entre filosofía y literatura, también empieza a desbordar sus límites tradicionales y a cuestionar, de una manera más rica y compleja, esas relaciones.

Empecemos con la retórica. En la edición Kröner-Musarion están publicadas parcialmente las notas de un curso de retórica que Nietzsche impartió en la Universidad de Basilea en el invierno de 1872-73. Los editores de esta famosa edición hacen notar que no las publican com-

¹ Paul de Man, “Rhetoric of Tropes (Nietzsche)”, en *Allegories of Reading*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1979.

pletas porque el resto de ellas carece de interés. Da la impresión que nos ofrecen la primera parte —hasta el párrafo 7— más como una muestra de lo que un profesor de filología de la época tenía que enseñar que como un texto de cierta originalidad; su interés, en todo caso, sería histórico-pedagógico.² Y en un sentido tienen razón; como ha señalado Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy³, lo que hizo Nietzsche es lo que hace la mayoría de los profesores en una situación así: recurrir a los manuales. Por otro lado Nietzsche no era precisamente lo que llamamos un profesor típico y su uso de los manuales bien podría dejarnos probar el caldo de cultivo en el que se gestaron algunas de las ideas que más tarde marcarán su pensamiento. Esto es lo que, en un sentido, hará Paul de Man: hacernos entrever, en los primeros textos filológicos-lingüísticos de Nietzsche, los elementos y mecanismos de sus críticas filosóficas más radicales.

Lo primero que se observa en esas notas es que Nietzsche distingue y separa a la retórica de la elocuencia y la persuasión. La retórica es para él, básicamente, una teoría de los tropos o figuras del lenguaje; la elocuencia, la persuasión y el estilo son una especie de aplicación de esta teoría, su ejecución, su puesta en práctica. Esto es una consecuencia de la idea que tenía Nietzsche de las figuras retóricas y del lenguaje en general: para él los tropos no deben ser entendidos estéticamente, como un adorno u ornamento, ni, en términos semánticos, como un significado figurado que se deriva del uso literal; los tropos, cree Nietzsche, son parte integral del lenguaje. La lectura de estos textos nos hará manifiesto, en palabras de Man, que “El tropo no es una forma aberrante, derivada o marginal del lenguaje, sino el paradigma lingüístico por excelencia. La estructura figurativa no es un modo lingüístico entre otros sino que caracteriza al lenguaje en cuanto tal.”⁴

Dice Nietzsche:

² Ahora ya contamos con una edición completa de las notas de Nietzsche para ese curso, pero aquí, con algunas excepciones, básicamente me referiré a los textos citados por de Man. Véase *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, edición, traducción, e introducción crítica de Sander L. Gilman, Carole Blair y David J. Parente, Oxford University Press, Nueva York, 1989.

³ Véase su *Présentation* de los textos de Nietzsche en *Poétique*, 5, 1971.

⁴ de Man, *Allegories*, p. 105.

No es difícil demostrar que lo que se llama “retórico”, para designar los medios de un arte consciente, estaba ya en acto, como los medios de un arte inconsciente, en el lenguaje y en su formación. Incluso podemos decir que la retórica es una extensión [*Fortbildung*] de los artificios ya presentes en el lenguaje. Esto puede probarse a la clara luz del entendimiento. No hay absolutamente una “naturalidad” no retórica del lenguaje a la que se pudiera apelar: el lenguaje mismo es el resultado de medios puramente retóricos ... el lenguaje es retórica porque sólo trata de transmitir una *doxa* (opinión), no una *episteme* (verdad) ... Los Tropos no son algo que pueda agregarse o eliminarse del lenguaje a voluntad; son su naturaleza más esencial. No hay una ‘significación propia’ que sólo se pueda comunicar en ciertos casos especiales⁵

Estas afirmaciones, como se sabe, son menos originales de lo que parecen, ya que no son ajenas a ciertas concepciones románticas del lenguaje, pero también son más violentas de lo que parecen, pues ponen en cuestión la distinción entre *doxa* y *episteme*, la distinción que funda la filosofía y la separa de la sofística. Pero por lo pronto, y en el contexto de este comentario, podemos dejar estas consecuencias tan radicales para mejor ocasión y preguntarnos, con de Man, si estas especulaciones retóricas tienen alguna relación con otras reflexiones nietzscheanas. Si se pudiera establecer una relación entre las observaciones de Nietzsche sobre el lenguaje y sus críticas más generales a la filosofía, entonces se nos abriría la posibilidad de una lectura de su obra menos apoyada en el *pathosexistencial* que indudablemente tiene su obra, pero que con frecuencia gana y distrae nuestra atención de otros elementos más argumentativos y no menos importantes.

En un texto nada temprano —1888— recogido en *La voluntad de poder*, Nietzsche se ocupa de lo que él llama el fenomenalismo de la conciencia y apunta:

⁵ Citado y traducido por de Man, *ibid.* pp.105-106. Al traducir al español esta y otras citas he tratado de conservar tanto el tono de la traducción de de Man como algunos giros de la versión española de las obras de Nietzsche. Para el texto en cuestión puede verse: Nietzsche, *Obras Completas*, v. XIV, *La cultura de los griegos*, (trad. Felipe González Vicen), Aguilar, Buenos Aires, 1955, pp. 225-227.

La *inversión cronológica* que hace que la causa llegue a la conciencia más tarde que el efecto. —Hemos visto cómo el dolor se proyecta en una parte del cuerpo sin tener su origen allí; hemos visto que las percepciones que uno inocentemente considera determinadas por el mundo externo son más bien determinadas desde dentro; que el impacto real del mundo externo nunca es *consciente* ... El fragmento del mundo externo del que somos conscientes es un correlativo del efecto que nos ha alcanzado desde afuera y que se proyecta después, *a posteriori*, como su “causa” ...⁶

La importancia de esta argumentación la explica de Man de la siguiente manera:

El argumento parte de una polaridad binaria que es un lugar común clásico en la historia de la metafísica; la oposición de sujeto y objeto basada en el modelo espacial de un mundo “interno” y uno “externo”. Como tal no es nada raro el énfasis en la falta de confiabilidad, en la subjetividad de las impresiones sensoriales. No obstante, pronto la polaridad, que era la hipótesis de trabajo, se vuelve ella misma el blanco del análisis. Esto ocurre, en primer lugar, al mostrarse que el *status* de prioridad de los polos puede invertirse. Se suponía que el evento en el mundo externo, objetivo, determinaría el evento interno —consciente—, como la causa determina el efecto. Resulta, sin embargo, que lo que se asumió como la causa objetiva, externa, es ella misma el resultado de un efecto interno. Lo que se consideraba ser una causa es, de hecho, el efecto de un efecto, y lo que se consideraba que era un efecto puede a su vez parecer que funciona como la causa de su propia causa.⁷

Esta argumentación puede sonar un tanto tormentosa, pero en realidad no lo es tanto. Considerémosla desde un punto de vista empirista. Si yo siento un piquete normalmente busco qué lo produjo; supongamos que un alfiler. En este sentido digo que el alfiler es la causa del piquete; algo externo, objetivo —el alfiler— es la causa de algo inter-

⁶ Citado y traducido por de Man, *Ibid.* p. 107. Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, en *Obras Completas IV* (trad. Eduardo Ovejero y Maury) Aguilar, Buenos Aires, 1962, p. 190.

⁷ *Ibid. loc. cit.*

no: el dolor. Pero en realidad que lo que yo tuve primero fue un dolor que me llevó a buscar su causa. En este sentido la causa —el alfiler— es un efecto del efecto que era el dolor; y el efecto —el dolor— se presenta como la causa de su propia causa: el alfiler. Claro está que se podría argumentar que esta inversión cronológica de la relación causa-efecto es puramente subjetiva, que no afecta el carácter lógico —objetivo— de la relación, pero hay que recordar que lo que está precisamente en cuestión es la distinción objetivo-subjetivo y que, por lo tanto, no la podemos usar con tanta liberalidad. Por otro lado habría que señalar que desde un punto de vista estrictamente empirista, y hasta existencial, de lo único que estamos seguros es del dolor, ya que la causa de ese dolor bien podría ser algo muy distinto al alfiler. Y en la historia de la ciencia, sabemos, no están ausentes las relaciones causales equívocas y, en más de una ocasión, equivocadas.

En cualquier caso lo que nos interesa más por el momento no es tanto la validez de la argumentación, sino señalar la forma que toma; su punto de partida, ya vimos, son las polaridades dentro/fuera y causa/efecto, que tan bien se acoplan en la formulación de la idea de que causas externas producen efectos internos. Lo que Nietzsche nos señala es que el orden de prioridad de estas polaridades puede ser sometido a una inversión temporal: el efecto precede a la causa y lo interno precede a lo externo en la medida en que es “proyectado *a posteriori* como su ‘causa’”. Resulta así que la prioridad lógica —de la causa sobre el efecto, de lo objetivo sobre lo subjetivo— depende de una prioridad temporal —del antes sobre el después— que no se ha puesto en cuestión. Recuérdese la insistencia con la que Nietzsche habla del “antiguo error de la Causa Original”.

Ahora bien, como nos hace notar de Man, este proceso de substituciones e inversiones lo concibe Nietzsche como un evento lingüístico, ya que el lenguaje es el lugar donde tienen lugar las inversiones y substituciones que articulan la argumentación. En un párrafo que probablemente hubiera apreciado Lacan, Nietzsche afirma:

Toda la noción de una ‘experiencia interna’ entra en nuestra conciencia sólo después de que ha encontrado un lenguaje que el indivi-

duo *entende* –esto es, una traducción de una situación a una situación *familiar*- ‘entender’, quiere decir simplemente: ser capaz de expresar algo viejo y familiar.⁸

Y también: “Conocer no es más que operar con las metáforas predilectas”. El comentario de de Man es el siguiente:

Lo que aquí se llama ‘lenguaje’ es el medio dentro del cual tiene lugar el juego de inversiones y sustituciones que describe el pasaje. Este medio o propiedad del lenguaje, es, por lo tanto, la posibilidad de sustituir polaridades binarias tales como después por antes, tardío por temprano, dentro por fuera, efecto por causa, sin considerar el valor de verdad de estas estructuras. Pero ésta es precisamente la manera en que Nietzsche define la figura retórica, el paradigma de todo el lenguaje. En el ‘Curso de Retórica’ la metonimia se caracteriza como lo que los retóricos llaman también metalepsis: “el intercambio o sustitución de la causa y el efecto” y, notoriamente, uno de los ejemplos que se da es la sustitución de “lengua” por lenguaje.⁹

Por otro lado, las consecuencias filosóficas de estos análisis retóricos —que son explícitos en el texto sobre el fenomenalismo de la conciencia de 1888— ya estaban planteadas en el Curso de Retórica de 1872. Con respecto a la metonimia considerada como hipálage, esto es, como un tropo que se suele describir como la aplicación a un sustantivo de un adjetivo que corresponde a otro, Nietzsche afirmaba en su Curso:

Los nombres abstractos son propiedades dentro y fuera de nosotros que han sido arrancadas fuera de sus soportes y consideradas como entidades autónomas ... Tales conceptos, que deben su existencia sólo a nuestras sensaciones, son presentados como si fueran la esencia interna de las cosas: les atribuimos a los eventos una causa que en verdad es sólo un efecto. Las abstracciones crean la ilusión de que *ellas* fueran la entidad que causa las propiedades, mientras que ellas

⁸ Cit. y trad. por de Man, *ibid.* p. 108 (Musarion, 3:805). Véase Nietzsche, *La voluntad de dominio*, p.190 para una traducción ligeramente distinta.

⁹ *Ibid.*

reciben su existencia icónica [bildliches Dasein], objetiva, solamente de nosotros, como una consecuencia de las propiedades mismas.¹⁰

En la edición completa de las notas, este texto se continúa con las siguientes palabras que, como señala el propio Nietzsche, puede ser provechoso tomar en cuenta: “muy instructivo el paso de la *eide* [como forma de lo que se ve] a las *ideai* [como formas ideales] en Platón: aquí la metonimia, la substitución de causa y efecto, es completa.”¹¹

Como vemos, estas últimas líneas apuntan abiertamente hacia la posibilidad y conveniencia de hacer una lectura retórica de las construcciones filosóficas. La pregunta inmediata es si Nietzsche mismo inició esa lectura, si su crítica a la filosofía está estructurada por una conciencia muy aguda de los mecanismos retóricos. Hacia esa posición, que abre nuevas posibilidades tanto a la exégesis nietzscheana como a la exégesis filosófica en general, se inclina de Man:

Los lectores de *La voluntad de poder* saben que esta crítica [la del fenomenalismo] de ninguna manera pretende descartar al fenomenalismo, sino ponernos en guardia en contra de la tendencia a hacer una hipóstasis de la conciencia como una categoría ontológica de autoridad. Y también reconocerán que el patrón argumentativo que allí se dirige en contra de la conciencia es el mismo patrón que subyace a la crítica de las principales categorías que constituyen la metafísica tradicional: los conceptos de identidad, de causalidad, del objeto y el sujeto, de la verdad, etc. Podemos, por lo tanto, legítimamente afirmar que la clave de la crítica de Nietzsche a la metafísica —que se ha descrito, tal vez de una forma un tanto desencaminada, como una mera *inversión* de la metafísica o de Platón— radica en el modelo retórico del tropo o, si uno lo prefiere llamar de esa manera, en la literatura como el lenguaje más explícitamente fundado en la retórica.¹²

Tal vez alguien podría pensar que si esta conclusión no es aberrante de

¹⁰ Cit. y trad. por de Man, p. 109 (Musarion, 5:319) Véase *La cultura de los griegos*, p. 241.

¹¹ *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, pp. 58-59.

¹² *Allegories*, p.109.

por sí, sí es, por decir lo menos, bastante heterodoxa, pero antes de emitir un juicio bíblico sobre su plausibilidad podríamos esperar a conocer mejor sus frutos. Por lo pronto una cosa es clara: la preocupación por la retórica de la crítica nietzscheana tiene que ver más con la tropología —concebida como una reflexión sobre los mecanismos lingüísticos que subyacen a nuestros retruécanos mentales— que con un examen del estilo y fuerza persuasiva del orador Zarathustra. Por otro lado, una lectura retórica, sea ésta de Nietzsche o de otros textos, tiene sus bemoles; se podría suponer, por ejemplo, que las críticas que consideran importante hacer explícito un mecanismo retórico, estarían apuntando hacia la restitución del sentido propio. La moraleja sería: una vez que somos conscientes del mecanismo retórico subyacente a una argumentación, podríamos tratar de eliminarlo y de reformular el problema en un lenguaje más propio, menos literario y más literal: un lenguaje propiamente científico. La idea de un lenguaje no contaminado por efectos retóricos, de un lenguaje puro, adecuado a los menesteres del pensamiento conceptual, es un viejo sueño de los filósofos que tal vez ocasionó el descubrimiento de la lógica. La persistencia e insistencia de este sueño está documentada desde la Baja Edad Media, por los varios intentos de establecer “gramáticas especulativas” — piénsese en la *Ars Magna* del cruzado franciscano Raymundo Lullio— es clara en Leibniz y su afán de establecer una *characteristica universalis*, y llega a la cuna de la lógica contemporánea: la *Conceptografía* o escritura de conceptos de Frege. En el Prólogo de ese texto, Frege afirma:

Si es una tarea de la filosofía romper el dominio de la palabra sobre la mente humana al descubrir los engaños que sobre las relaciones de los conceptos surgen casi inevitablemente en el uso del lenguaje, *al liberar al pensamiento de aquellos con que lo plaga la naturaleza de los medios lingüísticos de expresión*, entonces mi conceptografía, más desarrollada para estos propósitos, podría ser un instrumento útil para los filósofos. *Ciertamente, tampoco volverá puros a los pensamientos ...*¹³

¹³ Gottlob Frege, *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*. (trad. Hugo Padilla), UNAM, México, 1972. p. 10 (Las bastardillas son mías).

Las reflexiones de Nietzsche sobre la naturaleza del lenguaje, podríamos decir, apuntan también a la íntima relación entre el lenguaje, el pensamiento y la verdad, pero es precisamente a partir de esta profunda intimidad y de su idea de que los tropos no son aberraciones del lenguaje (ni del pensamiento) sino su naturaleza misma, que Nietzsche cuestionará la noción básica de un lenguaje natural, puro, no retórico. Este cuestionamiento lo llevará a concluir, como ya vimos, que el lenguaje está más relacionado con la transmisión de una doxa (opinión) que con la transmisión de un conocimiento, de una verdad; esto es así porque, como ya vimos, el análisis de la sensación, por un lado, hace manifiesta la distancia que media entre las cosas y las sensaciones que tenemos de ellas y, por otro, apunta hacia la idea de que la sensación está estructurada como un signo:

No son las cosas las que llegan a la conciencia, sino la manera en la que nos situamos frente a ellas, el *pithanon* [poder de persuasión (verosímil; también algo que produce una ilusión)]. No se capta el ser completo de las cosas. Nuestras expresiones fonéticas de ninguna manera esperan a que nuestra percepción y experiencia nos hayan dotado de un conocimiento múltiple y más o menos respetable de las cosas; resultan inmediatamente cuando se percibe el impulso. En lugar de las cosas lo que la sensación recibe es sólo una *señal* [Merkmal].¹⁴

Esta posición ya había sido establecida en un texto de 1873 —*Acerca de la verdad y la mentira en un sentido extra-moral*— que se puede considerar como parte integral de los intentos por escribir un *Libro del filósofo* (*Philosophenbuch*). En un párrafo muy citado, Nietzsche se pregunta qué es la verdad, y responde:

Un ejército de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en pocas palabras una suma de relaciones humanas que han sido, poética y retóricamente, sublimadas, transpuestas y embellecidas hasta que, después de un uso prolongado, un pueblo las considera sólidas ca-

¹⁴ Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language, pp. 22-23.

nónicas e inevitables. Las verdades son ilusiones cuya naturaleza ilusoria ha sido olvidada, metáforas que se han gastado y perdido su impronta y que ahora operan como mero metal, no ya como monedas.¹⁵

Ahora bien, a pesar de la frecuencia con la que se hace referencia a esta caracterización de la verdad, pocas veces se señala hasta que punto esta posición se sigue elaborando en la idea de que el lenguaje es esencial y no circunstancialmente retórico; esta idea, sin embargo, domina las notas del Curso de Retórica de 1872-73 y se extiende, como señala de Man, hasta *La voluntad de poder*. La distracción tal vez tenga que ver con que en el mismo texto en el que se caracteriza la verdad se le da otra vuelta de tuerca a la argumentación: ciertamente es porque el hombre ha olvidado la naturaleza simbólica y retórica del lenguaje que sigue teniendo afanes de una verdad literal, pero ésa no es la única razón. El hombre desarrolla un “instinto de verdad” como medio de supervivencia. Para Nietzsche:

... dado que el hombre, por necesidad y aburrimiento, quiere existir socialmente, gregariamente, necesita de un tratado de paz y trata de desterrar de este mundo al menos la forma más burda del *bellum omnium contra omnes* ... en este momento se fija lo que en adelante debe ser ‘verdad’, vale decir, se inventa una forma uniformemente válida y obligatoria de las cosas y esta legislación lingüística nos provee también de las primeras leyes de la verdad.¹⁶

Este paso, del ámbito de lo lingüístico al de la verdad, de una legislación lingüística a una conceptual, conlleva también el paso de las imágenes a los conceptos: “Lo que distingue al hombre del animal depende de su capacidad de hacer que las metáforas intuitivas se volaticen en un esquema”.¹⁷ Es a partir de esta esquematización conceptual que el

¹⁵ Cit. y trad. por de Man, pp. 110-111.

¹⁶ “On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense” en *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, p. 247. Existe una versión castellana, a partir de una traducción francesa, de éste y otros textos relacionados con la retórica, en F. Nietzsche, *El libro del filósofo, seguido de Retórica y lenguaje*, trad. A. Berasain, Taurus, Madrid, 1974. Aquí seguiremos los lineamientos de la traducción inglesa.

¹⁷ *Ibid.* p. 250. Véase *El libro del filósofo*, p. 92.

hombre construirá no sólo el edificio del conocimiento sino las bases de una estructuración social que aloje ese conocimiento. Por otro lado, no obstante la grandiosidad de este edificio conceptual y de la dificultad de concebirnos fuera de él, no podemos olvidar, insiste Nietzsche, su naturaleza puramente humana y la futilidad que conlleva esta humanidad.

... el intelecto ... no tiene otra misión más amplia que trascienda la vida humana. Es simplemente humano y sólo su poseedor y su productor se lo toman tan patéticamente como si los goznes del mundo giraran sobre él ... si pudiéramos comunicarnos con los mosquitos, veríamos que también ellos se mueven por el aire con el mismo *pathos* y que perciben en sí mismos el centro volante de este mundo. En la naturaleza nada es tan rechazable e insignificante que, mediante un pequeño hábito de esta fuerza del conocer, no se hinche como un odre.¹⁸

Vemos entonces que el hombre, que Nietzsche caracteriza como un insecto sabelotodo revoloteando alrededor de la flama de su vanidad, desarrolla el conocimiento como un mecanismo de supervivencia que lo protege de su insignificancia, pero, al mismo tiempo, le cierra los ojos a ella. Ahora bien, lo que por el momento más nos interesa de este tipo de mecanismos es la estructura retórica que le subyace; así, de acuerdo con de Man, en el texto citado acerca de la verdad se muestra que:

... la idea de individuación, del sujeto humano como un punto de vista privilegiado, es una mera metáfora por medio de la cual el hombre se protege a sí mismo de su insignificancia al forzar su propia interpretación del mundo sobre el universo entero, al sustituir un conjunto de significados humanamente centrados que reconfortan su vanidad en lugar de un conjunto de significados que lo reducirían a ser un mero accidente transitorio del orden cósmico.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 246. Véase *El libro del filósofo*, p. 85.

¹⁹ *Allegories*, p. 111.

Obviamente no es fácil, ni individual ni colectivamente, aceptar la insignificancia y, menos aún, la mala fe con la que se suele disfrazar y manipular, y, sin embargo, quizás esta substitución de significados, con o sin mala fe, pueda verse como la condición misma de nuestra existencia. La substitución metafórica, concluye de Man, “es aberrante, pero ningún yo humano podría alcanzar la existencia sin este error”.²⁰

El alcance y gravedad de este tipo de conclusiones nos lleva al problema del *status* del texto mismo de Nietzsche y al cuestionamiento de la posibilidad de reestablecer un orden anterior a los retorcimientos tropológicos, una especie de paraíso, si no tropical sí literal, en donde al pan se le llamara pan y el vino, aun *in vino*, no dejara de ser vino. Si la existencia humana está basada en un error y, para el caso, en un error que parece necesario, que no podemos dejar de cometer, entonces: ¿qué *status* tiene el texto que denuncia este error?, ¿está más allá del error que él mismo pone en evidencia? Este aprieto reaparece de vez en cuando en la filosofía: Platón, por ejemplo, que criticó con dureza la retórica y, al menos de palabra, renunció a ella, la ejerció con tal maestría que convirtió a sus *Diálogos* en un verdadero catálogo de los recursos y mecanismos retóricos del Occidente; y Wittgenstein, más recientemente, echó mano de escaleras desechables para poder hablar de aquello que, según sus propias palabras, debería ser inexpresable. Ahora, si, como parece, Nietzsche usa las estructuras tropológicas para llevar a cabo sus críticas a la metafísica, tal vez un tropo nos ayude a entender mejor el texto que declara que la existencia de los sujetos descansa en la existencia privilegiada que estos sujetos se han construido a sí mismos. Para Nietzsche, como ya vimos, el carácter privilegiado o central del sujeto es un error, una pura ilusión del sujeto; podríamos entonces leer el texto de Nietzsche a través de un quiasmo que, en este caso, se manifestaría como una inversión cruzada de los atributos propios del yo y del centro. El diagnóstico de de Man es el siguiente:

Confrontado con la verdad de su no existencia, el yo se consumiría como un insecto se consume en la llama que lo atrae. Pero el texto que afirma esta aniquilación del yo no se consume porque aún se ve

²⁰ *Ibid.*

a sí mismo como el centro que produce esta afirmación. Los atributos de centralidad e individualidad son intercambiados en el médium del lenguaje. Convertir en un centro al lenguaje que niega al yo, rescata lingüísticamente al yo, al mismo tiempo que afirma su insignificancia, su vacuidad como una mera figura del lenguaje. Sólo puede persistir como yo si es desplazado al texto que lo niega. El yo que al principio era el centro del lenguaje como su referente empírico, deviene ahora el lenguaje del centro como ficción, como una metáfora del yo. Lo que originalmente era un simple texto referencial se convierte ahora en el texto de un texto, la figura de una figura.²¹

El problema, entonces, es que no podemos separar al yo de la figura, el yo se convierte en una figura, se vuelve, si se quiere, un yo figurado; la figura a su vez, se convierte en el sujeto que figura ese yo figurado. La retórica sigue ejerciendo su poder. Sólo la verdad literal queda en peligro de ser cuestionada. Pero si esto es así, si la presencia de la retórica no se puede reducir, ni en Nietzsche ni en el pensamiento en general, a una presencia del poder vestido de persuasión, entonces se abre la puerta a una reflexión sumamente compleja acerca de las tormentosas relaciones entre la filosofía y la literatura. Algunas de estas complejidades se hacen manifiestas cuando consideramos un texto como "Acerca de la verdad y la mentira"; allí se lleva a cabo una especie de denuncia de los mecanismos retóricos que subyacen a nuestra concepción de la verdad, pero, como señala de Man, ese texto "sigue siendo completamente literario, retórico y engañoso."²² ¿Estará entonces Nietzsche repitiendo la escena platónica en donde, por un lado, se rechaza la retórica como antagónica con la verdad y, por otro, se echa mano de ella para mostrarnos su camino? En cualquier caso, el texto de Nietzsche podría convertirse en ocasión para preguntarse acerca de la pertinencia de analizar literariamente la escritura filosófica o, al menos, de considerar retóricamente las argumentaciones filosóficas. Este tipo de reflexiones tiene sus bemoles y ha propiciado polémicas tan agrias que han llegado a considerar como importantes aspectos que en otras circunstancias se

²¹ *Allegories*, pp. 111-112.

²² *Ibid.* P.113.

²³ Véase Thomas Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.

considerarían banales, como, por ejemplo, el de quién va a tener la última palabra.²³

La sutileza y perspicacia críticas de de Man, por otro lado, lo llevan a regresar al texto mismo de Nietzsche y notar que el énfasis en la literatura pone en cuestión el lugar privilegiado que se le daba a la música, y al espíritu dionisiaco en general, en *El origen de la tragedia*. En relación con dos citas del *Libro del filósofo*, dice de Man:

... el valor de verdad de la literatura, aunque negativo, es reconocido y afirmado. El arte no se asocia ya con la inmediatez dionisiaca de la música y es ahora abiertamente socrático en su función destructiva. Es, por lo tanto, de todas las actividades humanas la única que puede tener pretensiones de verdad: “El arte trata las apariencias como apariencias; su fin es precisamente *no* engañar, es, por lo tanto, *verdadero*.” (Musarion, 6:98) Pero la verdad de la apariencia, a diferencia de la verdad del ser, no es una amenaza o una pasión que se pueda describir en términos similares a los usados en *El nacimiento de la tragedia* para evocar el *pathos* dionisiaco de la verdad.²⁴

El artista que reconoce el papel que juegan la ilusión y la mentira gana una especie de libertad que le permite pasar de un placer asociado con el deseo libidinal a una euforia derivada de una sabiduría gozosa, una especie de alegre serenidad homérica. Así, según la interpretación de de Man, pensar el mundo como pura apariencia le permite al artista considerarlo sin deseo, ya que, como dice Nietzsche, “En tanto que el hombre busca la verdad *en el mundo*, está bajo el dominio del deseo [unter der Herrschaft des Triebes]: desea el placer, no la verdad; desea la creencia en la verdad y los efectos placenteros de esta creencia.”²⁵ De esta manera, la euforia relacionada con la verdad de la apariencia, se convierte en una saturnal del intelecto que, en “Acerca de la verdad y la mentira”, Nietzsche describe así:

El intelecto, este maestro del engaño, se siente liberado de su servi-

²⁴ *Ibid.* pp. 113-114.

²⁵ Cit. por de Man, p. 114 (Musarion 6:98) Véase.

lismo habitual cuando se le permite engañar sin hacer daño directamente. Celebra entonces su propia saturnal. Nunca es tan rico, tan seductor, orgulloso inteligente y ultrajante: con la satisfacción de la invención hace malabarismos con las metáforas y desgarras [verrückt] los límites de las abstracciones...²⁶

Pensar la apariencia como pura apariencia tiene obviamente sus problemas; a la celebración de saturnales, así sean del intelecto, le suele suceder la “cruda” o resaca, un malestar del cuerpo que se transmite al alma y contrasta con la euforia del día anterior. El problema es que el artista, como cualquier devoto de Baco, no aprende de su experiencia, “vuelve a caer en la misma trampa en la que cayó en primer lugar” y, consecuentemente, sufre más que el filósofo racional, que deriva lecciones y moralejas de su experiencia de las cosas. Sin embargo, y siguiendo el tono de lectura establecido por de Man, podemos notar que Nietzsche concluye su ensayo con una especie de inversión retórica, ya que si bien el artista (eufórico por naturaleza) acaba sufriendo más, el filósofo racional y estoico (honesto por definición y convicción) adopta, en el contexto de la pena, una de las características propias del artista: el fingimiento o disimulo; cuando sufre, este hombre, que normalmente busca la verdad y elude las ilusiones, se pone una máscara de dignidad e indiferencia; en contraste con el artista, ni grita ni se queja, impávido, continúa su vida ocultando su dolor.

Ante la misma desgracia, ¿qué diferente es el comportamiento del estoico, que ha aprendido de la experiencia y se controla a sí mismo con conceptos! Él, que por otra parte sólo buscaba la sinceridad, la verdad, la liberación de las ilusiones y la protección de los ataques de la seducción, ahora, en la desgracia, como el primero [el artista] lo hizo en la felicidad, produce una obra maestra de disimulo: no tiene un rostro humano móvil y animado, sino que lleva una máscara con rasgos dignamente proporcionados, no grita y ni siquiera altera su voz: cuando un auténtico nublado se descarga sobre él, se resguarda en su capa y se aleja caminando lentamente bajo la tempestad.²⁷

²⁶ Cit. por de Man, p.114. Véase *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, p. 255 y *El libro del filósofo*, p. 99.

²⁷ *El libro del filósofo*, pp. 100-101, trad. modificada. Véase *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, pp. 256-257.

¿Dónde situarnos en esta sucesión de substituciones e inversiones retóricas? ¿Dónde anclar la posibilidad de una lectura que no se viera inmediatamente cuestionada por otra capaz de invertir sus conclusiones? El problema, como apunta de Man, no es sólo que la sabiduría que se desprende del texto de Nietzsche es autodestructiva —el arte es verdad, pero la verdad se mata a sí misma en tanto que pone de manifiesto su fundamento en el error²⁸— sino que esta autodestrucción, al extenderse y prolongarse en una serie de inversiones retóricas que se repiten compulsivamente, muestra su propio desplazamiento. Ahora, puesto que la repetición y el desplazamiento conllevan la temporalidad, la cuestión pasa a ser cómo se narra este proceso y cómo se relaciona esta narración y su análisis con el discurso filosófico mismo. Dice de Man:

Una amenaza de destrucción inmediata, que se presenta a sí misma como una figura de lenguaje, viene a ser así la repetición permanente de esta amenaza. Puesto que esta repetición es un evento temporal se puede narrar en forma secuencial, pero lo que narra, el tema del cuento, es, él mismo, una mera figura. Un texto repetitivo, no referencial, narra el cuento de un evento lingüístico literalmente destructivo pero no trágico.²⁹

El mecanismo retórico que aquí se exhibe es, de acuerdo con de Man, el de la alegoría irónica que caracteriza al *conte philosophique* titulado “Acerca de la verdad y la mentira” y que, si pensamos la ironía “más en el sentido de Friedrich Schlegel que en el de Thomas Mann”, podría relacionarse con el discurso filosófico en general. El tamaño de las apuestas, como casi siempre con de Man, empieza a aumentar; a partir de un reexamen de *El origen de la tragedia*, de Man se plantea la posibilidad de analizar otros trabajos de Nietzsche teniendo en cuenta la naturaleza irónica y alegórica de su discurso. En cualquier caso, me parece, podemos afirmar que la importancia de la retórica para Nietzsche y la

²⁸ Recuérdese la afirmación: “La verdad mata, ciertamente se mata a sí misma (en tanto que da cuenta de su propio fundamento en el error).” Citado por de Man, Musarion, 6:93.

²⁹ *Allegories*, pp. 115-116.

pertinencia de una lectura retórica de Nietzsche, quedan establecidas con notable agudeza en los trabajos de este gran lector.³⁰

³⁰ Véase “Genesis and Genealogy” y “Rhetoric of Persuasion” en *Allegories*.