



ISMAEL
VERLA

METÁFORA
Y
OLVIDO

Una de las tesis defendidas por Nietzsche en su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (SVM), consiste en decir que la construcción del lenguaje y de los conceptos es una construcción puramente metafórica. Esa construcción hace que todo el lenguaje sea metafórico. Tal lenguaje es el material con el que trabaja quien busca la verdad —sea lo que sea que esto signifique— y, dado que ese lenguaje tiene una naturaleza metafórica, ese material —el lenguaje— no procede, “en ningún caso, de la esencia de las cosas” (SVM, 5). Más adelante, Nietzsche afirmará incluso que el hombre posee un impulso fundamental hacia la formación de metáforas, que tal impulso tiene diversas manifestaciones y que, sin ese impulso, el hombre dejaría de ser hombre (cf. SVM, 12).

Por otro lado, el papel que juega el olvido en SVM parece ser de gran importancia para Nietzsche, pues juega un rol especial en la respuesta a la pregunta: ¿de dónde proviene el impulso —incondicionado— hacia la verdad? A su vez, el objeto de olvido que es fundamental para que tal concepto juegue un papel importante en la explicación del impulso puro hacia la verdad, es el proceso metafórico en cuanto tal (cf. SVM, 9). De esta manera, Nietzsche nos muestra, en SVM, una relación entre metáfora y olvido que valdría la pena explorar.

'METÁFORA' Y 'OLVIDO' EN SVM:

Nietzsche inicia su escrito SVM con una fábula, según la cual la existencia del hombre se extiende no más allá de unas breves respiraciones de la naturaleza. En ese breve lapso de tiempo, en un astro de entre muchos del entramado cósmico, algunos animales

inteligentes inventaron el conocimiento. Pero tales animales perecieron en el momento en que el astro que les servía de cuna se heló. Tal fábula —dice Nietzsche— no ilustraría de manera suficiente cuán efímero es el intelecto humano a la luz de la naturaleza tomada como un todo. Tal intelecto no trasciende, de ninguna manera, más allá de sí mismo. Ese 'nihilismo' acerca del conocimiento contrasta notablemente con la soberbia que reviste al hombre en relación con su intelecto, hasta el punto de creer que la naturaleza entera gira en derredor de él.

Esta auto-adulación y este orgullo anteriormente descritos, son para Nietzsche algo paradójico (o al menos curioso), ya que, para él, el intelecto es simplemente el recurso de supervivencia del hombre, que es el animal más débil entre los existentes dado que la naturaleza no lo dotó de cualidades físicas suficientes para poder subsistir en su entorno. El

intelecto está, en primera medida, vinculado a las necesidades de supervivencia de la especie humana. Ahora bien —dice Nietzsche—, el intelecto opera, en fin de la supervivencia, con un arma particular: el engaño ante sí mismo y ante las demás especies, la simulación (*Verstellung*). Así pues, el hombre, que es el más débil de los animales, utiliza la simulación y el engaño para afirmarse delante de todas las otras especies como el animal más fuerte. En el hombre la simulación llega a su cumbre más alta. La mentira, el engaño y la ficción son el pan de cada día en la vida del hombre.

Dado este marco de referencia en el cual la mentira, la simulación y el engaño son elementos que le pertenecen al hombre casi de una manera natural, esto es, que ocupan un papel predominante no sólo en su historia sino en su vida cotidiana, Nietzsche se pregunta cómo puede el hombre tener un impulso —honesto y puro— hacia la verdad¹. La posesión de tal impulso se hace casi inexplicable.

Ahora, sigue Nietzsche, el hombre tiene el deseo —por necesidad y aburrimiento— de vivir gregariamente. La guerra de todos contra todos debe desaparecer por medio de un tratado de paz. Lo anterior implica la construcción de algo que redunde en el primer paso para la explicación y consecución efectiva de ese impulso hacia la verdad: la construcción del lenguaje. En efecto, el tratado de paz requiere de una convención en cuanto a la designación uniforme de las cosas. A partir de estas convenciones (designaciones) se fija lo que ha de llamarse “verdad” y se hace el primer contraste con la mentira. Verdad es usar adecuadamente las convenciones. En este punto, sin embargo, la verdad no importa por sí misma, si no por las consecuencias útiles que traiga consigo. Una verdad perjudicial es incluso despreciada, mientras que una mentira con consecuencias agradables es bien acogida. Acá no hay, entonces una preocupación por el conocimiento puro y carente de consecuencias.

¿Qué ocurre entonces con las convenciones lingüísticas? ¿Concuerdan con la realidad y con las cosas? ¿Son conocimiento auténtico? En otras palabras: ¿es la verdad por adecuación una verdad que corresponda con la esencia de las cosas? La respuesta a

1 No es propósito de este ensayo, en la medida en que no se afecte el propósito central de la misma, abordar la discusión acerca de las definiciones de ‘verdad’ e ‘impulso hacia la verdad’.

la pregunta anterior da una primera pista sobre el rol que juega el “olvido” (*Vergeßlichkeit*) en esta disertación sobre la verdad: dice Nietzsche: “[s]ólo por ser olvidadizo puede el hombre llegar alguna vez a imaginar: que él posea una verdad en el grado recién designado” (SVM, 4). En otras palabras, sólo mediante el olvido puede el hombre pensar que las convenciones del lenguaje reflejan la realidad tal y como ésta es. Hasta el momento nada se nos dice acerca del “objeto olvidado”, pero sí que el olvido causa una respuesta psicológica relativa a la verdad, la de creer que la convención corresponde con la realidad.

A continuación, Nietzsche define “palabra” como “aquella reproducción en sonidos de un impulso nervioso” (SVM, 4). Sin embargo, inferir de allí que la palabra refleja la realidad es una falacia. Hay en la palabra una transposición de una esfera a otra totalmente distinta: de un impulso nervioso a un sonido. Y esto es una metáfora, un traducir de una a otra esfera; es, en todo caso, una ficción (por convención, para el tratado de paz). Por otra parte, la cantidad de lenguas diferentes y variadas, demuestra que existen tantas denominaciones como lenguajes hay de una misma cosa. Por lo tanto, el lenguaje no es en ningún caso un buen reflejo de la realidad; antes bien, su arbitrariedad al definir y dividir el mundo en géneros, especies, clases, etc., deslegitima, según Nietzsche, el hecho de que a través de éste expresemos alguna cualidad de la esencia de las cosas mismas. Hay un proceso metafórico que, en primer lugar, salta de la esfera del estímulo nervioso a la esfera de una imagen, luego de ésta a la esfera de un sonido. Las convenciones no captan la *x* de la cosa en sí.

Nietzsche pasa a hablar, ahora, de la génesis de los conceptos. El concepto debe entenderse como la reunión de dos metáforas: 1) extrapolación de un impulso nervioso a una imagen y 2) transformación de la imagen en un sonido (SVM, 4-5). El concepto es, pues, la reunión de dos extrapolaciones que manejan tres esferas distintas: impulso nervioso, imagen y sonido².

2 Hay ciertos autores, como Hinman, que aseguran que existen en realidad cuatro esferas diferentes, de tal forma que el proceso es: estímulo nervioso – imagen – palabra como sonido – concepto. Esta interpretación no me parece correcta debido a que en la tercera esfera propuesta por estos autores (palabra como sonido) se necesita necesariamente ya el concepto. El concepto debe tomarse como el proceso mismo, esto es, como las dos metáforas y —señala Nietzsche— debe estar indefectiblemente unido a la última esfera: “cada palabra se convierte de manera inmediata [esto es, sin mediación, sin transposición] en concepto” (SVM, 5). Así, el proceso metafórico lingüístico es igual al conceptual. Para ver la posición contraria, ver Hinman (1982).

La primera metáfora es denominada por Nietzsche como “metáfora perceptual” (*Anschauungsmetapher*) y es metáfora en tanto va de la esfera de un estímulo fisiológico a la esfera de la imaginación. Ahora bien, la metáfora número 2 se da gracias a la eliminación de las diferencias entre las cosas, negando las diferentes representaciones (que son en todo caso individuales) que tenemos de estas cosas. Nietzsche nos dice:

[C]ada palabra se convierte inmediatamente en concepto, en virtud de que precisamente no ha de servirle, acaso como recuerdo, a la irrepetible y absolutamente individualizada vivencia originaria a la que debe su formación [...] sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias [...] jamás idénticas estrictamente hablando [...]. (SVM, 5)

De esta manera, si se tienen dos objetos diferentes en cada caso, por ejemplo, dos hojas, se dice que son hojas en virtud de eliminar las diferencias entre todas las hojas posibles y la equiparación con una especie de Hoja al estilo platónico —que en ningún caso existe— que funciona como si fuera causa de todas las hojas particulares. El concepto es entonces una metáfora

que inventa un término universal que reúne casos particulares y que tiene una estructura “A pasa por B porque ambos pertenecen a C”. Tal eliminación de las diferencias es en realidad un “olvido (*Vergessen*) de lo distintivo” (SVM, 5). Así, un segundo aspecto en el que interviene el olvido, en SVM, es en el olvido de las diferencias, lo que hace pensar en que hay algo oculto en la naturaleza de las cosas que determina que, por ejemplo, la hoja sea hoja.

Luego, Nietzsche se pregunta nuevamente acerca de la verdad:

¿Qué es entonces la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que, poética y retóricamente realizadas, fueron transpuestas, adornadas y que, tras largo uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son. (SVM, 6)

Acá, el olvido tiene una función más específica, hacer olvidar que las “verdades” son ilusiones, de tal modo que las convenciones lingüísticas son tomadas como canónicas y fijas en su uso. El hombre olvida la



ISMAEL
VERLA

arbitrariedad de este entramado de metáforas, y pasa a concebirlas como las cosas mismas. El hombre olvida que su situación no es más que la del establecimiento social de unas normas lingüísticas que se deben respetar (ser veraz), mentir según tales convenciones. Tal olvido le permite llegar al sentimiento de la verdad y, en oposición al mentiroso, “el hombre se demuestra a sí mismo lo venerable, lo confiable y útil de la verdad” (SVM, 7).

El hombre ya no soporta más el mundo de las intuiciones, prefiere las abstracciones y los entramados conceptuales. Los esquemas se entienden como la generalización de las impresiones e intuiciones primitivas constituyendo, a partir de allí, un orden piramidal de conceptos que se contraponen al mundo de las intuiciones. Del mundo cambiante se pasa al mundo estático. Los esquemas conceptuales tienen una rígida regularidad. El hombre se mueve en ellos a través de las ‘leyes naturales’. Sin embargo, dichas leyes son, al igual que los esquemas conceptuales, creaciones netamente humanas, pues lo que hay de ‘rigor’ en ellas es puesto por el hombre, esto es, el espacio, el tiempo y por ende la sucesión y los números³. El proceder general del hombre es descrito así: ponerle a las cosas el hombre como medida, partiendo aquí, sin embargo, del error de creer que tiene estas cosas inmediatamente ante sí como objetos puros. Olvida, pues, las metáforas intuitivas originales en tanto metáforas y las toma por las cosas mismas (SVM, 9). El objeto de olvido son las metáforas intuitivas originales en tanto metáforas y las considera como las cosas que son realidad.

Es sólo gracias al olvido de la creación metafórica y la consolidación del entramado conceptual de esquemas y leyes, esto es, sólo porque el hombre se olvida de sí mismo como sujeto artísticamente creador, “vive él con alguna tranquilidad, seguridad y coherencia; si pudiera salir por sólo un instante de los muros de la prisión de esta creencia, se acabaría así en seguida su ‘autoestima’” (SVM, 9). De esta manera, el hombre tiene que olvidarse de sí mismo, en tanto creador, para vivir con cierta tranquilidad. ¿Por qué el

reconocerse a sí mismo como sujeto creador le traería desgracia al hombre? Es una cuestión que trataré de contestar más adelante. Por el momento, me interesa resaltar que el olvido cumple con una función: darle tranquilidad al hombre.

Podemos resumir el papel del olvido, dentro del contexto de SVM, de la siguiente manera: en un principio, se sabe que el olvido hace que el hombre tome las convenciones lingüísticas como correspondientes con la realidad (la cosa en sí); no obstante, en un primer momento no se sabe qué es lo que se debe olvidar. Más adelante, Nietzsche hace notar que aquello que es objeto de olvido es el proceso de metaforización inicial, se olvida que las verdades son ilusiones, que el hombre es creador de los conceptos. Se olvidan un sinnúmero de diferencias para crear una cadena de conceptos. El hombre se olvida de su propia creación y por eso considera que las convenciones lingüísticas corresponden a la realidad, esto es, olvida las metáforas originales y las toma como las cosas mismas. Este olvido trae consigo —además— una tranquilidad sin la cual el hombre no podría vivir.

Por su parte, sabemos que el lenguaje y los conceptos son entramados metafóricos. La construcción de conceptos y, por tanto, del lenguaje en general, supone, al menos en los casos más básicos, dos metáforas o transposiciones de esferas totalmente distintas: de una impresión sensible a una imagen y de una imagen a un sonido. Este proceso implica la eliminación de las diferencias entre todas las impresiones o imágenes primitivas y, de allí, Nietzsche infiere que el lenguaje no es un reflejo de la realidad, ya que su carácter metafórico se lo impide. La trasposición de una esfera a otra no permite el fiel reflejo de la realidad y sólo mediante el olvido el hombre cree que sí es posible que el lenguaje cumpla esa función, esto es, olvidando su carácter metafórico.

LITERALIDAD Y USO METAFÓRICO

En el evangelio de Juan, se muestra un diálogo entre Jesús y un fariseo llamado Nicodemo. En la conversación, Jesús dice a Nicodemo que para ver el reino de Dios es necesario ‘nacer de nuevo’. A continuación, Nicodemo pregunta a Jesús cómo es posible que un hombre pueda nacer ya viejo y que pueda entrar nuevamente al vientre de su progenitora. Jesús replica entonces que él se refiere a un ‘nacimiento de espíritu’ (cf. Juan: 3: 1-7).

3 Estas características son los rasgos fundamentales del *principio de individuación*. Por otra parte, el poner como causa externa y “en sí misma” algo que está dado sólo en la mente, es lo que Nietzsche denomina *metonimia*, concepto esencial en el pensamiento temprano de Nietzsche. De ahí que Nietzsche diga en *Sobre verdad y mentira que la verdad es “una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos [...]”* (SVM, 8).

EL HOMBRE TIENE QUE OLVIDARSE DE SÍ MISMO, EN TANTO CREADOR, PARA VIVIR CON CIERTA TRANQUILIDAD. ¿POR QUÉ EL RECONOCERSE A SÍ MISMO COMO SUJETO CREADOR LE TRAERÍA DESGRACIA AL HOMBRE?

Podemos decir que, en este diálogo, Jesús estaba hablando metafóricamente y Nicodemo pensó que hablaba literalmente. Cuando Jesús dijo que para ver el reino de Dios era necesario nacer de nuevo, no quiso decir que era necesario entrar nuevamente al vientre de la madre, esto es, no hizo un uso literal de su emisión. Más bien, trasladó algo propio de una esfera puramente física, a saber, el hecho de ‘nacer’, a una esfera ‘espiritual’.

No sé qué tan afortunado sea el ejemplo. Supongo que algún teólogo podría objetar que las palabras de Jesús en la conversación con Nicodemo no son metafóricas y que efectivamente hay un nacimiento de ‘espíritu’. En todo caso, creo que el ejemplo puede ilustrar mi punto: la diferencia entre lo metafórico (transposición) y lo literal (lo que es el caso). Supongamos que un sujeto emite la oración ‘Ofelia es fuego puro’. Seguramente, suponiendo que es una conversación normal, el sujeto no quiere decir que Ofelia tiene una estructura molecular tal, que es capaz de provocar un incendio en su casa y que hay que verter agua sobre ella para evitar una tragedia. Lo que el sujeto quiere decir tiene que ver más bien con un determinado carácter de Ofelia. En tal caso, diríamos que el sujeto no está hablando literal, sino metafóricamente.

¿Cómo podemos definir lo literal? Para contestar esta pregunta seguiré en parte las ideas de Hinman (1982: 181-183). Algunos creen que el dominio de lo literal se da en los usos comunes de las convenciones lingüísticas. Para ellos, un paradigmático ejemplo de lo literal sería la expresión ‘la mesa está hecha de madera’. Para otros, lo literal, en estricto sentido, está dominado por las proposiciones científicas: lo literal es lo dicho por la ciencia. Así, para ellos, la expresión ‘la silla tiene una estructura molecular y atómica *tal y tal*’ sería una expresión literal. Para un positivista, lo literal es, más exactamente, todo aquello que es descrito en vocabulario observacional. Los fundamentalistas religiosos creerían que lo único que es estrictamente literal es lo dicho por los textos sagrados. Un ejemplo de literalidad sería entonces la

oración ‘Jesús resucitó al tercer día, subió a los cielos y está sentado a la derecha el Padre’, o la oración ‘El mundo es producto de un diseño inteligente’ a diferencia de la expresión científica ‘El mundo es producto de la selección natural’.

¿Qué hay de común en todas estas concepciones sobre lo literal? Todos ponen lo literal en el punto en donde el lenguaje y la realidad convergen y no hay diferencia entre ellos, el lenguaje y la realidad tienen un contacto directo. En otras palabras, donde las palabras reflejan fielmente la realidad y el modo en que es el mundo efectivamente. En lo literal, por tanto, no hay una transposición o traducción de una esfera a otra, sino lo que ‘es’, se mantiene o se presenta tal y como es.

Ahora bien, quiero argumentar que lo metafórico no puede darse sin lo literal. Veamos las siguientes palabras de Davidson en su artículo ‘What Metaphors Mean’:

[Hay una] distinción entre lo que las palabras significan y el uso que se les da. Pienso que la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso. Es algo que se obtiene a partir del empleo imaginativo de palabras y oraciones y que depende por completo de los significados ordinarios de esas palabras y por lo tanto de los significados ordinarios de las oraciones que ellas abarcan. (Davidson 1978: 247)

John Searle hace una explicación del uso metafórico del lenguaje basándose en una distinción similar a la hecha por Davidson. Dice Searle:

El problema de explicar cómo funcionan las metáforas es un caso especial del problema general e explicar cómo el significado del hablante y el significado de la oración o de la palabra siguen caminos separados. Esto es: se trata de un caso especial de cómo es posible decir una cosa y querer decir algo distinto. (Searle 1979: 583-584)

Vemos cómo Davidson y Searle muestran el hecho de que, para que lo metafórico opere, se debe hacer una distinción entre las intenciones o usos de un hablante, y lo que las palabras significan por sí mismas. La metáfora opera entonces en el reino de las intenciones y usos 'privados' —por decirlo de algún modo— del hablante. En el ejemplo de Jesús y Nicodemo, Jesús tuvo la intención, en términos de Searle, de expresar algo propio de lo espiritual en términos de lo natural (el nacimiento); o, en términos de Davidson, de hacer un uso de la palabra 'nacimiento' en algo diferente de lo que efectivamente significa 'nacimiento'.

EL PASO DE LA UTILIDAD AL OLVIDO, ES, PARA NIETZSCHE, ALGO INCONCEBIBLE, PUES LA UTILIDAD EN NINGÚN MOMENTO PUEDE DESAPARECER DE LA CONSCIENCIA, ANTES BIEN, DEBE APODERARSE DE ELLA COTIDIANAMENTE

Si lo anterior es cierto, las intenciones y los usos del lenguaje si bien difieren de los significados de las expresiones lingüísticas, aquéllos no pueden estar totalmente separados de estos. Una metáfora tiene sentido no de manera totalmente arbitraria, sino cuando manipulo los significados habituales de las palabras de una manera particular, esto es, las metáforas no inventan nada, sólo, en términos de Nietzsche, mezclan dos esferas distintas, traducen lo propio de una esfera en términos de otra. Así, las intenciones y los usos del lenguaje dependen de los significados de las palabras. ¿Qué diferencia las intenciones de los usos? Fácilmente podemos dar el paso y decir: los significados de las palabras y de las oraciones (al margen de los hablantes) son lo que tales palabras y oraciones dicen *literalmente*. Así, podemos llegar a la conclusión de que todo uso metafórico del lenguaje, para que sea posible y tenga sentido, debe presuponer un uso literal.

En el ejemplo de 'Ofelia es fuego puro', para que la metáfora sea posible, las palabras 'fuego' y 'puro' deben tener un significado literal. La metáfora funciona cuando ese uso literal de los términos se deja al margen. Pero si los términos no tuvieran un significado literal, las metáforas no serían posibles.

Ahora bien, vemos que las afirmaciones de Nietzsche en SVM llevan a la conclusión de que el lenguaje es

enteramente metafórico. La creación de los conceptos y de las palabras no es más que una secuencia de metáforas. Este carácter metafórico, como vimos, trae la consecuencia de que nuestro acceso a la realidad es parcializado, esto es, el lenguaje no puede reflejar la realidad tal y como ésta es. Si lo literal es, tal como se definió, el contacto inmediato entre la realidad y el lenguaje, lo literal no se da en ningún sentido, por eso, no tenemos un acceso a la 'cosa en sí'. Ahora bien, si nuestro argumento acerca de la relación entre lo metafórico y lo literal es correcto, para que se dé lo primero debe suponerse lo segundo. Si Nietzsche dice que el lenguaje

es metafórico, debe suponer lo literal. Pero dado que es *enteramente* metafórico, y no hay un contacto genuino del lenguaje con la realidad, entonces lo literal no puede darse como propiedad del lenguaje. Esto es, no obstante, un problema para Nietzsche, pues él debe darle cabida a lo literal para darle sentido a lo metafórico.

Alguien podría argüir que lo metafórico es perfectamente explicable a partir de las ideas de Nietzsche en SVM, argumentando que, dado que Nietzsche acepta que hay unas convenciones lingüísticas que se vuelven fijas (y que de hecho son necesarias para que exista un lenguaje), son ellas las que posibilitan la metaforización del lenguaje. Sin embargo, tales convenciones son producto de un proceso metafórico, y es justamente ese proceso metafórico el que debe ser explicado con base en alguna literalidad, no al contrario, por lo que el problema se mantiene.

'OLVIDO' Y 'UTILIDAD'

Ya analizado el uso que Nietzsche hace del olvido en SVM, y el problema de lo literal en contraste con lo metafórico, el propósito de esta sección es examinar la siguiente intuición y ver si puede constituirse en un problema para Nietzsche. La intuición puede formularse de la siguiente manera:

Sabemos que el tratado de paz, que implica la creación del lenguaje y de todo el entramado metafórico, es necesario para que el hombre viva gregariamente y tenga más oportunidades en la lucha por la supervivencia. Lo anterior quiere decir que la creación del lenguaje —y por lo tanto las primeras leyes de verdad, de las que ya se ha hablado— son útiles, en tanto creación, para el hombre, pues sin el lenguaje no habría vida gregaria y, por tanto, menos oportunidades para la supervivencia. El lenguaje le da al hombre tranquilidad. ¿Por qué entonces el hombre olvida su condición creadora si esto le trae beneficio y utilidad? Más aún, ¿por qué Nietzsche afirma que sólo mediante el olvido el hombre se siente seguro? ¿Acaso el objeto olvidado —esto es, la creación metafórica— no produce por sí misma cierta tranquilidad?

Unos años después, en GM, el propio Nietzsche hace una crítica a los psicólogos ingleses interesados en el problema del origen de la moral, por hacer de la utilidad algo que es objeto de olvido. A continuación reformularé la crítica de Nietzsche a los ingleses, dada en GM, para ver si esa crítica es más o menos análoga a la inquietud o intuición antes formulada.

Pues bien, en los primeros apartados del primer tratado de GM, lo primero que dice Nietzsche respecto a los psicólogos ingleses de la moral —al margen del prólogo—, es que, por un lado, sólo a ellos se les puede atribuir el único intento hasta entonces realizado de construir una genealogía de la moral y, por otra parte, que ellos aventajan en algo a sus libros, a saber, ellos presentan un enigma y son ellos mismos el centro de interés de Nietzsche por encima de sus obras. El enigma del que habla Nietzsche consiste, de manera general, en la siguiente pregunta: “¿qué es lo que propiamente desean [los ingleses]?” (GM, I, 1). Ahora bien, esta pregunta se convierte en enigma en tanto los ingleses parecen, en toda investigación, aplicar una misma tarea e ir siempre en una misma dirección, la cual consiste en rescatar siempre la parte vergonzosa del hombre, esto es, aquello de lo cual el intelecto no desea que sea el origen, poniendo en estas cosas la parte realmente operante, por ejemplo, en la fuerza inercial, en el *olvido* o en el *hábito*. El enigma es entonces el hecho de que siempre apunten en la misma dirección. Nietzsche entonces se pregunta ¿qué los motiva a eso?, ¿qué hay detrás de todo? Nietzsche da ciertas posibles respuestas a modo de preguntas:

¿Es un instinto secreto, taimado, vulgar, no confesado tal vez a sí mismo, de empequeñecer al hombre? ¿O quizá una suspicacia pesimista, la desconfianza propia de idealistas desengañados, ofuscados, que se han vuelto venenosos y rencorosos? ¿O una hostilidad y rencor pequeños y subterráneos contra el cristianismo (y Platón), que tal vez no ha salido nunca más allá del umbral de la consciencia? ¿O incluso un lascivo gusto por lo extraño, por lo dolorosamente paradójico, por lo problemático y absurdo de la existencia? (GM, I, 1).

Luego de señalar estos posibles motivos, a partir de los cuales los psicólogos ingleses de la moral encaminan sus investigaciones siempre en una misma dirección, Nietzsche culmina su primer numeral afirmando que se le ha dicho que los ingleses son ranas viejas que se la pasan dando brincos en torno al ser humano y dentro de él como si éste fuera para los ingleses su elemento propio, a saber, una *ciénaga*. Luego, Nietzsche nos dice, en un tono más bien irónico, que él no cree en eso y que desea con todo corazón que el espíritu de aquellos ingleses sea valiente y magnánimo, de tal forma que éstos sean capaces de sacrificar sus deseos y sentimientos a favor de la verdad (cf. GM, I, 1).

Ya en el numeral segundo Nietzsche se dispone a realizar la que, desde mi lectura, es la primera de dos críticas a los ingleses. Esta primera crítica consiste en decir que los historiadores ingleses carecen del *espíritu histórico*, esto es, ellos piensan de una manera *a-histórica*. ¿Por qué afirma Nietzsche que los ingleses carecen del *espíritu histórico*? Su imprecisión histórica se ve —dice Nietzsche— desde donde se trata de averiguar la procedencia del concepto “bueno”, pues los ingleses creen que “bueno” tiene como referencia cualquier *acción* no egoísta llamada así por aquel a quien era *útil*, esa *utilidad* se *olvida* y por último debido al *hábito* aquellas acciones no egoístas siguieron siendo llamadas “buenas”, “como si fueran en sí algo bueno” (GM, I, 2). Ahora bien, el *espíritu* de los ingleses es calificado como *a-histórico* debido a que en realidad, la genealogía hecha por ellos no es más que el reflejo de su propia idiosincrasia inglesa (*utilidad, olvido, hábito, y error*), es decir, la extrapolación de su cultura a todas las existentes en la humanidad, más aún, de su cultura presente (utilitarismo del siglo XIX) al origen mismo

de la humanidad. Acá cobra más sentido la analogía hecha por Nietzsche acerca de las ranas. Esto es lo que precisamente hacen los ingleses, saltar alrededor y dentro del hombre como si éste fuera su lugar habitual, su *ciénaga*. No es claro, entonces, que la idiosincrasia de los psicólogos ingleses corresponda a la historia universal de los orígenes de la palabra y el concepto 'bueno'⁴.

La segunda crítica —que es la relevante para los propósitos de este ensayo— viene a aparecer en el numeral tercero, la cual nos dice básicamente que la teoría misma de los ingleses es inconsistente —o adolece de un contrasentido psicológico. El primer paso de la teoría inglesa, como ya se ha señalado, nos dice que la *utilidad* de la acción no egoísta es el origen del concepto 'bueno' y luego ese origen se habría *olvidado*. El paso de la *utilidad* al *olvido*, es, para Nietzsche en GM, algo inconcebible, pues la *utilidad* en ningún momento puede desaparecer de la consciencia, antes bien, debe apoderarse de ella cotidianamente⁵. Es más razonable —afirma Nietzsche— la teoría de Spencer, la cual nos dice que en principio 'útil' corresponde a 'bueno' e 'inútil' a 'malo' y esto ha sido así durante toda la historia; de tal forma, lo útil se presenta después como 'lo valioso en sí'. La teoría es, en todo caso, falsa, pero por lo menos es consistente con la creencia según la cual la utilidad no puede devenir en el olvido (cf. GM, I, 3). Así, Nietzsche ha hecho estas dos críticas a los genealogistas ingleses de la moral: su teoría es insostenible históricamente y, además, es inconsistente.

¿Acaso no es aplicable esta misma crítica a lo dicho por el propio Nietzsche en SVM? En principio creo que es así. Para los ingleses, el origen de la moral se encuentra en ciertas acciones *útiles* que luego se *olvidan*. Nietzsche dice: no tiene sentido pensar que lo útil quede al margen de la consciencia; por lo tanto, la teoría inglesa adolece de un contrasentido psicológico. En SVM ocurre igual. El hombre crea el lenguaje y para ello recurre a un entramado metafórico de cuidadosa elaboración.

4 En principio, es legítimo decir que aun cuando el inglés transpone su presente al pasado, esto no implica que el origen de las valoraciones no sea el adjudicado por los ingleses. Sin embargo, es conocido que Nietzsche opta por una imagen del mundo cambiante, por lo cual, a través de la historia, los cambios de concepciones alteran las valoraciones mismas y para mirar el pasado no sería suficiente analizar las valoraciones del presente.

5 Para ser más precisos habría que decir que la tesis de los ingleses es inconsistente *con* la creencia según la cual la utilidad no puede devenir en el olvido, pues la teoría inglesa bien puede rechazar dicha creencia y su genealogía no sería inconsistente.

Eso trae consigo cierta utilidad, pues si el lenguaje es imposible establecer el tratado de paz, lo que supone una reducción en las posibilidades de supervivencia. ¿Por qué esa utilidad se debe olvidar? ¿No adolece esto del mismo contrasentido psicológico que Nietzsche atribuye a los psicólogos ingleses? Si la elaboración del lenguaje proporciona cierta utilidad y tranquilidad, ¿por qué su olvido también proporciona tranquilidad?



LO LITERAL COMO CONSECUENCIA DEL OLVIDO

Tenemos entonces dos problemas relacionados con la noción de 'metáfora' y de 'olvido' respectivamente, en el análisis que Nietzsche hace en SVM. Por un lado, Nietzsche afirma que el lenguaje es un entramado metafórico que impide que el lenguaje refleje la realidad tal y como es; sin embargo, la literalidad

—el contacto puro entre lenguaje y realidad— es un requisito de todo uso metafórico, por lo que, en apariencia al menos, la explicación de Nietzsche es insatisfactoria, pues deja al margen algo que es imposible dejar al margen. Por otro lado, no se explica por qué algo útil, como es la creación metafórica del lenguaje, debe caer en el olvido; más aún, no se explica cómo su olvido trae consigo tranquilidad, pues lo



olvidado, por sí mismo, trae consigo tranquilidad. Para terminar este ensayo, daré dos soluciones a los problemas planteados, soluciones que están entrelazadas entre sí, lo cual genera una unión más estrecha entre los conceptos de ‘metáfora’ y ‘olvido’.

Pues bien, trataré primero el problema de explicar por qué algo que es útil y beneficioso para el

hombre (la creación del lenguaje) debe ser olvidado, precisamente porque ese olvido implica tranquilidad.

Para abordar mejor el problema, voy a remitirme ahora a la primera obra publicada por Nietzsche en el año 1871, *El nacimiento de la tragedia* (NT). Voy a analizar la noción de Nietzsche acerca de lo apolíneo, pues considero que este concepto es consistente con lo dicho por Nietzsche en SVM acerca de la creación de conceptos, esquemas y leyes. Lo apolíneo —dice Nietzsche— es una forma de relacionarse con lo “eternamente sufriente y contradictorio” (NT, 57). Para entender esta contradicción, debemos remitirnos a Schopenhauer, dado que Nietzsche no define exactamente en qué consiste.

El mundo se percibe como un conjunto de individuales, como una pluralidad de individuales. Esto es lo que tanto Nietzsche como Schopenhauer llaman *principium individuationis*. En dicho mundo todo aparece bien definido, exacto, invariable (podemos decir que corresponde a la visión científica del mundo, a la estructuración de leyes). Esa visión sufre una ruptura o suspensión que deja ver a dicho mundo, que veíamos como una multiplicidad de individuales, en realidad como una unidad. La multiplicidad aparece aquí como un desgarramiento de la unidad primordial. Lo Uno primordial es entonces lo contradictorio y sufriente. De esta manera, Nietzsche define lo apolíneo como la ocultación de la Unidad del mundo, esto es, como la extrapolación que hace desde lo Uno para contemplar el mundo como multiplicidad de individualidades (para lo cual necesita delinear las formas, géneros, especies y en fin, la realización de esquemas y conceptos).

Lo apolíneo es el mundo bajo el dominio del imperio del principio de individuación (o realidad empírica, cf. NT, 57). Este mundo es una apariencia. El velo de lo empírico hace posible un sosegado deleite de lo individual en contraposición con el sufrimiento causado por lo Uno. Pero, ¿por qué dejar de ver el mundo tal como es (como una unidad) para verlo como una multiplicidad de individuales? La respuesta es la misma tanto en Nietzsche como Schopenhauer: la voluntad, si desea afirmar su querer vivir, produce la *individuación*. Dicha voluntad de vivir nos lleva hasta fines diversos, entre los cuales se destacan la satisfacción de necesidades y “la miserable conservación de esta existencia conquistada al precio de trabajos enormes, fatigas incesantes y cuidados

DIBUJO CON LUZ 3 / CANNON EOS REBEL XT / 2009

perpetuos en lucha contra la necesidad y, además, con *la muerte* siempre al fondo de la descripción” (MVR, IV, Suplemento XLVI).

De esta manera, si equiparamos la visión apolínea del mundo expuesta en NT, con la visión científica del mismo expuesta en SVM, podemos concluir que es imposible pensar una esquematización conceptual sin que esto implique pensar en unas consecuencias “ataráxicas”, por llamarlo de algún modo. El *principio de individuación* no se da de ninguna manera por un “amor a la verdad”, sino por un interés particular, a saber, la supervivencia.

Si la creación de todo el entramado metafórico supone la aplicación del principio de individuación, estamos reafirmando que tal creación trae consigo ciertos beneficios y cierta utilidad. ¿Por qué tal proceso artístico se olvida? Porque de no olvidarse, tendríamos un contacto casi pleno con ese Uno eternamente sufriente y contradictorio. Se sabría que el mundo no es así como lo pensamos, sino que es contradictorio. La creación del entramado metafórico y conceptual sin duda trae utilidad y beneficio, pero la tranquilidad plena, a la luz del amenazador Uno contradictorio, se da en el momento en que el proceso mismo de creación es olvidado. Por ello, “sólo porque el hombre se olvida de sí mismo como sujeto, y, por cierto, como sujeto *artísticamente creador*, vive con alguna tranquilidad, seguridad y coherencia” (SVM, 9).

De ahí, que en el principio de SVM Nietzsche afirme:

Ella [la naturaleza] botó la llave y ¡ay de la curiosidad funesta que, desde el recinto de la conciencia, a través de una fisura, fuera capaz de mirar hacia fuera y hacia abajo y sospechara que, en la indiferencia de su no saber, el hombre descansa sobre lo despiadado, lo codicioso, lo insaciable, lo asesino, pendiendo en sueños, por decirlo así, sobre el lomo de un tigre. (SVM, 2-3)

En su *Segunda consideración intempestiva* (SCI), Nietzsche afirma explícitamente que el olvido es una condición necesaria para la felicidad. Dice Nietzsche que al ver un rebaño de ovejas, que van de un lado al otro, sin tener consciencia de nada, esto es, olvidando su pasado incluso inmediato, el hombre siente envidia de su felicidad. Dice Nietzsche:

Un día el hombre le pregunta al animal: “¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?” Y el animal quisiera responder y decir: “Eso pasa porque siempre *olvido* al punto lo que quería decir” — pero ya *olvidó* también esa respuesta y se calló: de suerte que el hombre se quedó asombrado. (SCI, 1, 57)⁶

El olvido del animal hace de él un ser a-histórico, sumergido en el presente y no dependiente del pasado y esto —según Nietzsche en este texto— le da la felicidad plena que el hombre no puede alcanzar. ¿Cuál debería ser el objeto de olvido para su felicidad? Nietzsche dice que es su existencia misma, o mejor, la imperfección de su existencia. Nietzsche propone imaginar la situación de un hombre que no tiene la capacidad de olvidar. Tal hombre se vería perdido en el devenir al cual está sometido, todo cambiaría de inmediato y tan rápido que no tendría manera siquiera de actuar: “por último, como el discípulo de Heráclito, apenas si osará mover un dedo” (SCI, 1, 58).

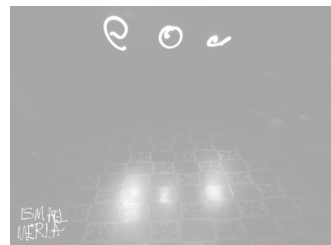
Así, la condición de posibilidad de la acción y, por tanto, de la vida misma, es el olvido. Si el hombre no olvidara que él es el creador del lenguaje, y es quien le impone un orden y una estabilidad al mundo, se encontraría con ese Uno contradictorio y sufriente, y no podría siquiera actuar.

Espero que hasta este punto quede claro por qué el olvido del proceso de metaforización trae al hombre tranquilidad. El proceso de metaforización, entonces, trae cierta tranquilidad, posibilita la construcción del lenguaje y es por lo mismo el tratado de paz. Pero si esta construcción no se olvida, la acción misma del hombre quedaría en riesgo. Ahora bien, ¿qué significa olvidar que el hombre es el creador del lenguaje? Como se ha mostrado esto hace creer al hombre que las convenciones lingüísticas corresponden fielmente con la realidad, esto es, trae consigo la creencia de que el lenguaje es literal, tal y como lo definí anteriormente. En efecto, si la literalidad es aquello que une al mundo con el lenguaje sin intermediarios, sin transposición de una esfera a otra, entonces el olvido del hombre como creador, trae consigo la creencia de que el lenguaje es literal.

6 Señalo en la referencia el número del pasaje escrito por el mismo Nietzsche y luego la página de la edición utilizada.

Cabe ahora preguntarse si esa literalidad explica la metaforización, que es lo que hemos encontrado problemático de igual manera. Quiero hacer ahora una distinción: una cosa es decir que la literalidad debe existir de manera *metafísica* para que el entramado metafórico sea *de hecho* y otra cosa es decir que la literalidad debe ser supuesta, al menos como noción, para *explicar* cómo se da *de hecho* el entramado metafórico. Sabemos que la literalidad es producto del olvido, pero no quiere decir esto que la literalidad sea *de hecho*, esto es, que el lenguaje refleje el mundo tal y como es. El olvido sólo trae *la creencia* de que el lenguaje es literal. Si es así, es la creencia en la literalidad lo que le permite a Nietzsche hacer el contraste entre esta noción y la ‘metáfora’ —no quiero decir que Nietzsche crea en la literalidad, sino que hay una creencia en la literalidad, esto es, una noción o concepto de ‘literalidad’. El entramado metafórico se explica con base en la *creencia* en la literalidad. Esto no supone que la literalidad exista. Sólo se tiene una noción de literalidad y, creo yo, que esta noción es suficiente para explicar el proceso de metaforización, que antes parecía inexplicable. Así, no es necesario suponer la literalidad *de hecho*, sino cierta noción de la misma que le es dada al hombre, a través del olvido de sí mismo como creador. Para que exista el entramado conceptual no se necesita que exista la literalidad en el lenguaje. En cambio, para explicar el entramado metafórico del lenguaje, se necesita de una noción de literalidad.

Luego de mostrar los conceptos de ‘metáfora’ y de ‘olvido’, he señalado dos problemas respectivamente. Por un lado, se debe suponer la literalidad para darle sentido a lo metafórico y, por otro lado, no se explica cómo algo útil puede caer en el olvido precisamente porque su olvido trae cierta utilidad y tranquilidad. Con base en NT y en SCI, argumenté que el hombre debe olvidar que él es el creador del lenguaje, porque de no ser así, habría un contacto cercano con lo Uno contradictorio, lo que traería consigo intranquilidad y la imposibilidad misma de la acción. Ese olvido trae consigo la creencia de la literalidad, que es suficiente para explicar el entramado metafórico del lenguaje. Así, las soluciones a ambos problemas están relacionadas y hacen un vínculo estrecho entre ‘metáfora’ y ‘olvido’ 🐉



Bibliografía

- Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Hinman, Lawrence (1982). “Nietzsche, Metaphor and Truth”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 43, pp. 179-199.
- Davidson, D. (1978). “What Metaphors Mean”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*. OUP, 1984.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (SVM)*, Grupo Nietzsche de la Universidad Nacional de Colombia.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *El nacimiento de la tragedia (NT)*, Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (1988). *Segunda consideración intempestiva (SCI)*, en *Nietzsche: Antología*. Barcelona: Ediciones Península.
- Nietzsche, Friedrich (1975). *La genealogía de la moral (GM)*, Andrés Sánchez Pascual (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Schopenhauer, Arthur (1985). *El mundo como voluntad y representación (MVR)*. Barcelona: Ed. Orbis.
- Searle, J. (1979, 2005). “Metáfora”, en *La búsqueda del significado* (ed. Luis M. Valdés). Madrid: Tecnos..