

Dimensión moral del lenguaje para Nietzsche

Comentarios al texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido
extramoral y su relación con la semiología y la comunicación*

Nicolás Chalavazis A.

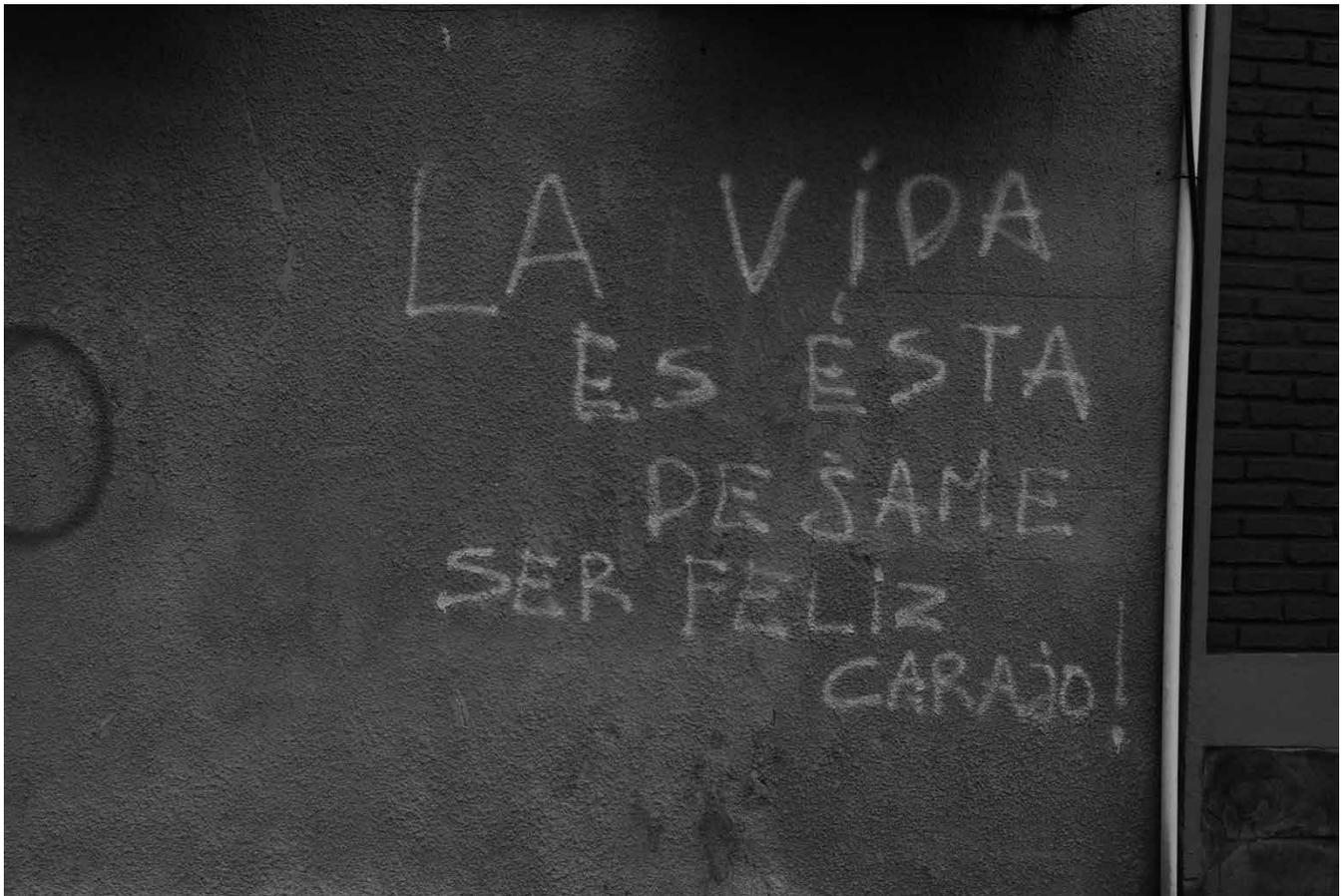


Foto: Juan Carlos Ceballos Sepúlveda



Resumen

En el siglo XIX el hombre luchaba por encontrar una verdad positiva y científica, se forjaba el método científico moderno. Nietzsche clama por la subjetividad poniendo al lenguaje como objeto de estudio, oponiéndose a la objetividad como ideal humano y determinando desde entonces a la humanidad de los siglos XX y XXI. Se establece finalmente al hombre como ser de lenguaje, como ser fundado por el lenguaje, ser delirante debido al lenguaje, ser subjetivo, ser poético, ser simbólico, ser metafórico. Sin este hecho, los estudios de comunicación tal como los concebimos en la actualidad resultarían incomprendibles. Con Nietzsche adviene la categoría humano como ser de lenguaje, es decir, se establece al humano como objeto de estudio, como sujeto comunicante inmerso en la dimensión del lenguaje. El texto fundamental *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne: 1873)* se corona en la historia como novedoso y potente, será el albor del nihilismo, la reivindicación de la subjetividad y el inicio tanto de los estudios modernos del lenguaje así como de sus reales posibilidades comunicativas. Este artículo concentra algunas anotaciones de aquel texto primario. Los alcances de esas letras, pero igualmente de toda la teoría filosófico-lingüística en Nietzsche, permitieron la conformación de la lingüística moderna y de la semiología, la reinterpretación tanto de la hermenéutica, (herramienta interpretativa de todo profesional de las comunicaciones), como de la condición humana en general.

Palabras clave: comunicación, delirio, extramoral, lenguaje, mentira, metáfora, moral, ser de lenguaje, verdad.

Abstract

During the 19th century humankind was struggling to achieve a positive and scientific truth making out the modern Scientific Method. Nietzsche claimed for subjectiveness setting down language as a subject matter while disapproving objectivity as an ideal for humanity and defining, since then, humankind of the 20th and 21st Centuries. Finally, humanity was conceived as a language-being, as a talking-being, as an entity founded by language and because of that, delirious; as a subjective being, as a poetic inhabitant existing symbolically and metaphorically. Without that historical fact, Communications Studies as we know them would be incomprehensible. So, with Friedrich Nietzsche human being becomes an academic category establishing him as a matter, understanding human

as a communicating subject immersed in a linguistic dimension. His early text, *On truth and Lies in a nonmoral sense (In German, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne: 1873)*, primal and potent as it was, would definitively become in history line a dawn of Nihilism, a vindication of subjectivity and also the beginning of the modern way 20th and 21st centuries understand either Linguistics either the real communicative possibilities of language. This paper concentrates some scholia about that particular Nietzsche's work. The results of those specific words, but, of course, of the whole Nietzsche's linguistic and philosophical theory, allowed the arise of Linguistics and Semiotics, the reinterpretation of either Hermeneutics (which stays as the actual interpretation tool used by every Mass media student and Communications professional), either general human condition.

Key words: communication, delirium, nonmoral sense, language, lie, linguistic-being, metaphore, morals, truth.

Nota preliminar y aclaratoria.

Surge el presente texto como resultado de las meditaciones y estudios llevados a cabo en el módulo 'Antecedentes filosóficos de la semiología' del curso de *Semiología de la comunicación* que hace parte del plan de estudios de la Facultad de Comunicación Social-Periodismo de la UPB. Además, el presente cuerpo literal se posibilita gracias a los años de estudio que el autor de las presentes letras ha dedicado a las potencias lingüísticas, y desde luego comunicativas, de la teoría filosófico-lingüística de Nietzsche.

Sirvan estas letras, a partir del momento de su publicación, como uno de los textos guía para los estudiantes del curso de Semiología de la Facultad.

1. Breve introito

Desde muy antiguo, el lenguaje y la participación en el mismo fueron objeto de la curiosidad del hombre. Para Occidente, el texto *Cratilo* de Platón inaugura preguntas fundamentales sobre el lenguaje que determinarían las discusiones sobre el tema en los evos subsiguientes. La plática entre Hermógenes, Cratilo y Sócrates plantea preguntas como estas: ¿es la palabra como tal capaz de dar cuenta de la esencia natural de las cosas? ¿Puede la palabra ser vehículo para conocer esta esencia? ¿Hay en la nominación mero arbitrio, irracionalidad al nombrar, caprichos de los primeros nomencladores o, por el contrario, subsiste una ver-

dad de la cosa y del sentido de las cosas en la nominación? En otras palabras, ¿hay un nombrar verdadero o todo nombrar es falso en cuanto a la referencia a una esencia?

No interesan ahora aquí los detalles de tales interesantes disquisiciones. Evítese ahora el reproche justo de que Platón no hizo una distinción entre lenguaje y palabra como lo haría la lingüística moderna; se declaran a continuación tan sólo algunos de los elementos que el diálogo lega, los cuales siguieron siendo discutidos ampliamente en Occidente, ya fuera para rebatirlos, ampliarlos, enmendarlos o rechazarlos:

La relación entre la palabra y la verdad. La relación entre la nominación y la esencia de las cosas. La posibilidad del diálogo como camino para hallar una verdad. La posibilidad de proferir un discurso verdadero y distinguirlo del falso. La posibilidad de la etimología para retroceder hasta el principio primoroso, realísimo, que debía dar cuenta de la esencia material de las cosas o al menos la imitación precisa de la cosa imitada. La palabra (o las letras de cada palabra) como vehículo del entendimiento esencial.

Para Platón, al menos en el *Cratilo*, la verdad pareciera plantearse como la concordancia, la adecuación, de la materialidad de la palabra con la esencia real de la cosa nominada, o, al menos, como la posibilidad de imitación o representación en sonidos materiales de dicha esencia. Que la letra *rho* sostenga realmente, en acto, el movimiento que revela.

La palabra se revelaría como el vehículo que permitiría cargar la esencia de la cosa, para llevar la esencia de la cosa a la mente que la juzga, la aprehende y la hace suya. La palabra permitiría la espiritualización de lo externo, la comprensión esencial. Allí hay una definición de verdad. Esta verdad intenta ser objetiva, verdad en relación con la esencia de los objetos. La verdad trasciende a un sujeto que parece estar ciego por sus opiniones impropias o erróneas. Se defiende en el diálogo la creencia de que el lenguaje tiene sentido, o tuvo un sentido originario que la etimología debía poder rescatar, en cuanto es capaz de encajarse con las cosas del mundo. Más preciso con las ideas del diálogo sería afirmar que el lenguaje permitiría aprehender el sentido esencial del cosmos, del todo, al que el ser humano debería acceder. Hay una propuesta espiritual de la sapiencia; asuntos muy serios para Platón. No estaba jugando al plantearlo. La salvación de los humanos estaba en juego, la vida humana estaba en entredicho, la relación con lo divino se jugaba.

El filósofo, pues, como quien se ocupa de la verdad y de las esencias, estaría conminado a la investigación de dicha verdad, estaría llamado a encausar al hombre común que supuestamente no podía verla, ya porque no la buscaba, ya porque no tenía los elementos para distinguirla.

El filósofo, versado en el tema, al menos ejercitado en la búsqueda, habría de poder establecer qué la verdad y qué la esencia para luego revisar las palabras. ¿Cómo tender hacia algo que se desconoce? ¿Cómo apuntarle a algo que no se entiende?

Allí emerge la dimensión moral de la filosofía: revisar que las palabras fuesen las correctas, que nombrasen bien a lo bello y a las esencias, que no se cometiesen imprecisiones o injusticias nominales que confinarían al hombre a la ignorancia, al alejamiento de lo divino, al error. De nombrarse mal, entonces se tendrán por verdades a muchas falsías, perdiéndose el género humano del verdadero gozo de lo bello, perfecto y divino.

En el texto se propone el caso hipotético de que el filósofo, una vez habiendo entendido lo concerniente a la verdad, a la virtud y a las esencias, habiéndose ejercitado en la perspicacia del reconocimiento y en la búsqueda de todo aquello, cuando lograre entender lo inquirido, se propondría por mérito como el nomoteta por excelencia, como el legislador de la lengua, como el merecedor de la nominación de lo verdadero; cuando hubiera hallado las ansiadas verdades de la nominación, las demás lenguas que venían ingenuamente nombrando mal, las palabras que venían maldiciendo, habrían de eliminarse para siempre en pro del gozo de la perfección y de la verdad.

No subsistía, empero, un afán tiránico, entendido como la codicia por el poder *per se*; se constataba, mejor, en la actitud filosófica, un esmero educativo, (es decir: político y ético). No se guardaba para sí el filósofo las verdades en las que creía sino que las impartiría a todo el género humano, pues de veras pensaba que todos tenían derecho a la vida plena y armónica. Cuando aconteciese el feliz hallazgo de la verdad, cuando se entendiese y se impartiese, cuando se fuese virtuoso, el ser humano gozaría bellamente de su existencia, siendo lo más divino que un humano pudiera ser, constando en armonía con la φύσις (*physis*), haciendo de la polis y de la vida propia algo acompasado, análogo, con la virtud, con la verdad, con la belleza. Había pues una cierta idea de acompasamiento con una ley universal, armonía con el Logos.

La discusión filosófica no se estribaba en concepciones nacionalistas, tampoco consideraba a una lengua mejor que las demás. Ni el abolengo, ni la proveniencia, ni el linaje, ni el idioma garantizaban *per se* la asunción de la virtud. De hecho, la lengua greca se pone en entredicho todo el tiempo en el *Cratilo*. ¿Acaso las mujeres, quienes proferían dialectos arcanos, ostentaban la verdad de las esencias?¹ Preocupaba al filósofo la verdad en sí misma, independientemente de si se hallaba en territorio greco o bárbaro. Desconoce la verdad de las divisiones humanas.

La inquisición imperativa que debía responderse, en general, en cuanto atañe a la lengua, consistía en saber si la lengua realmente podía ser medio para saber o no del mundo, de las cosas, y, sobre todo, de la verdad y de la virtud. La verdadera pregunta, subyacente, si se quiere, era si realmente el ser humano, como es, con lo que tiene puede conocer algo o, si simplemente, todo anhelo cognoscitivo sólo incurría en una simple vanidad.

Las dos posturas estaban planteadas en el cosmos antiguo desde mucho antes de Sócrates. Pierre Hadot, por ejemplo, en su libro sobre *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, justamente versando sobre el tema explica: “*El discurso racional nos ha llevado a concebir un principio de todo aquello que es y de todo aquello que es nombrado; pero este mismo discurso racional descubre que la noción de primer principio no significa para nosotros nada más que un límite infranqueable para el discurso*”. (34)

Y, Hadot rescata a Damascio, a propósito de la defensa del argumento de que nada podemos saber de las cosas: “*¿En qué terminarán estos discursos sino en el completo silencio, en la confesión de que no sabemos nada de las cosas, que no nos está permitido conocer, porque nos es imposible conocerlas?*” (Ctdo en Hadot, 34)

Es consabido, empero, que Sócrates creyó que existía una virtud, que subyacía una verdad preexistente de la que se podía participar y a la cual se podía cognocer y a la cual se podía vivir y ejecutar.

Retomando el *Cratilo*... En el caso hipotético de hallar la verdad, toda otra forma de nominar se declararía

1 En Platón hay, en general, una idea de la verdad femenil muy interesante, de la mujer como poseedora de la verdad inherente en la femineidad: Verdad arcana oscilante entre la suposición en ella del pleno conocimiento del Logos, de la vida y de la muerte, del amor, del hedonismo. Esta presunción de la verdad femenil oscila entre el pavor y la admiración en Sócrates.

vacua, baladí. La verdad no podía más que ser bella, divina, eterna y pura desconociendo de razas, de idiomas. Estas características de la verdad, una vez bien observadas, deleitarían tanto, harían tan feliz al hombre, que no querría retornar a las antiguas formas de las falsas opiniones o de las opiniones brumosas.

Declara Platón la correlación ínsita entre el lenguaje y la verdad. El primero sería la herramienta y la posibilidad para hallar a la segunda, para saber de la segunda, la manera en la que el ser humano, con sus posibilidades, podría apreciarla y vivirla.

Para Platón, lo divino preexiste, las esencias existen allende el hombre. La verdad se determina como una asunción humana, como una postura, como una búsqueda del hombre con sus medios. Pero, como se dijo, la verdad es externa, -lo bello es lo bello independientemente de Protágoras o de Platón- hay que hallarla, hasta que las palabras encajen con la esencia de las cosas que se llevarán a la mente para ser comprendidas.

Las relaciones quedan en la palestra: lenguaje-verdad-moral.

Siglos después, San Agustín, por dar un ejemplo, en su *De magistro*, ya plantea otros elementos. La verdad en sí seguirá siendo externa e interna; será Dios. El lenguaje no servirá para saber de las cosas del mundo, no tocan nada de las esencias. “...La correspondencia palabra-cosa no es absoluta. Es funcional. El signo lingüístico no hace referencia a la cosa misma, sino a su conocimiento intencional e interpretativo. La relación entre la cosa física y la cosa significada requiere de la acción del sujeto cognoscente.” (Soto, 18) Aquí se evidencia una ruptura con Platón y una comunión con las ideas futuras de Nietzsche y de la lingüística moderna. El cosmos se constituye en una interpretación. El lenguaje no sirve para conocer el mundo (*Íd.*). Acaso, la única función del lenguaje sea la de conocer a Dios para iluminarse. Aquí el Hiponense rescata la tesis de Hermógenes, lo reivindica: el lenguaje será arbitrario, nada sabe de las cosas del mundo. Sin embargo, las posibilidades de invención del lenguaje, un carisma de Dios.

La dimensión de la verdad se altera en el cristianismo. La verdad había sido hallada, estaría revelada. Ya no se buscaría la verdad. Mucho menos se intentaría buscar a la verdad en la adecuación del nombre con la esencia de las cosas. La esencia, la οὐσία (*usía*), siempre divina, sería voluntad de Dios en sus creaturas y en su creación. Pero Dios sería la esencia última.

El lenguaje, entonces conforme esta lógica, sirve para saber de Dios; la razón: para saber del alma. El lenguaje constituirá el medio para hablar de Dios, para reflexionar de Dios, para constreñir el camino, para reflexionar la Sagrada Escritura pero, en últimas, en el constreñimiento habría que abandonar las farfullas del lenguaje para fruírse de Dios, para gozar embriagadamente de Dios, quien excede todo sentido, todo lenguaje humano, toda labilidad del efímero que busca a su creador desesperadamente.

Aunque para Agustín y para el cristianismo, la acepción de la verdad cambia, todavía se presume allí que el lenguaje tiene una función ante ella, que existe una verdad en sí posible de constreñir por la palabra, por la razón. La dimensión de verdad muta su significación, pero sigue en pie como concepto. Igualmente sucede con la dimensión de la moral. Subsiste todavía algo que, una vez encontrado, debe imponerse como modelo, al cual el ser humano no podrá más que aceptar gozosamente, porque implica a la verdad. Allí pues la dimensión moral como lo que debe imponerse y lo que debe seguirse. El bien decir de los antiguos griegos (εὖ λέγειν: *eu legein*) pasa a ser la *benedictio* cristiana.

En San Agustín, el lenguaje debe ser una guía para la teología, para hablar de Dios, para saber de Dios, para hallar el maestro interior que sólo anhela saber de Dios. Ya no se busca la verdad, pues se ha hallado. Se busca tener la posición justa que permita saber de Dios y gozar de Él. El lenguaje siempre conduce a Dios, demuestra en sí mismo que Dios existe.

Faltaban siglos para que clamase Nietzsche y estableciese una dimensión nueva de la relación planteada en el texto de Platón, relación que ya se mencionó: Verdad-palabra (lenguaje)-moral. ¿Cuál la nueva dimensión? La *extramoralidad*. Más que un concepto, podría aseverarse ahora que se trata de una postura, consecuencia de la resemantización de la verdad. La virtud se enmarcaba en las definiciones de la ciencia del siglo XIX; sin embargo, la *extramoralidad* contrariaría a la definición positiva gracias a lo que ella misma había permitido.

La preocupación de Nietzsche también fue lingüística. Puede rastrearse al Nietzsche que constriñe los límites del lenguaje. Mejor sería afirmar que la pregunta de Nietzsche fue ¿en qué dimensión nos deja el lenguaje? O, inclusive, ¿cuáles son las consecuencias del lenguaje para nosotros, seres justamente de lenguaje?

No consideraba el filósofo alemán que hubiese una verdad única, absoluta, esencial. Sin embargo, sabía

que el lenguaje deja al hombre, irremediadamente, en una dimensión moral, en un enfrentamiento ante la verdad. La verdad existe para Nietzsche, pero como consecuencia del lenguaje, como productora de delirios, como lugar estructural para todo ser simbólico, como límite para el humano. Empero, para el poeta que filosofaba, no existen las esencias, no hay verdad en sí y, desde luego, la virtud y la moral no serán sino posibilidades de poder y sumisión.

Entonces, ¿qué serán la verdad, la moral y la palabra para Nietzsche? La verdad y la moral serán estructurales, inherentes, inexorables para el ser que habla, lugares inevitables para el ser de lenguaje, aunque no entendidos como cosas reales del mundo, no existen por fuera del hombre sino como τόποι (*topoi*), lugares humanos con los cuales el humano debe enfrentarse. La única posibilidad de lo humano será fundarse en el lenguaje y en los límites de la verdad. Ante este hecho inexorable caben dos posibilidades: verlos de frente y asumir sus consecuencias o, por lo contrario, darles la espalda y asumir sus consecuencias.

La palabra en el texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, posibilidad del lenguaje, evidencia del otro, del pasado y de la herencia y por ello, del capricho de la nominación, del corte que causa la emergencia de la verdad y la mentira.

En pocas palabras, todo ser que habita el lenguaje, todo humano entonces, resulta invariablemente moral por constituirse como la consecuencia del lenguaje. En pocos renglones se explicará qué entendía el filósofo de Basilea en el texto en cuestión por moral.

El lenguaje pues, enceguece al hombre que nada en él, que habita en él, que se funda por él. El *ánthropos* cree que nada cómodamente, se cree domador del lenguaje pero, en cierto modo, es tanto el agua turbia donde se nada como lo arrastrado por la corriente. El hombre delira porque cree en la consecuencia primordial (que no la única) del lenguaje: la creencia en el sentido. El humano delira porque considera que el mundo tiene sentido porque él mismo vive en el sentido. La insensatez humana será darle sentido a lo insensato. Todo ser humano será un ser religioso, piadoso, al menos, del sentido. La verdad es posibilidad, consecuencia de ese sentido.

El lenguaje deja en la moral, es decir, en la imposición del sentido. ¿Qué el sentido impuesto? El pacto de una verdad caprichosa. La verdad, consecuencia del lenguaje, intento de sostener la organización que produce determinado sentido. El lenguaje siempre es

moral porque produce la sensación de la verdad atada al sentido. He ahí el delirio humano.

Con Nietzsche, el lenguaje se torna en un objeto de estudio pero no ya porque se supone una verdad universal, ínsita, una quintaesencia. El lenguaje se trata como objeto de estudio, tal como hace la ciencia positiva del siglo XIX con sus otros objetos. El investigador se maravilla con lo que estudia, ve estructura en su objeto, pero ya con cierta noción de objetividad moderna. Esta estructuración permitirá el surgimiento de la lingüística, de la semiología, de la hermenéutica moderna, de la filosofía del lenguaje y los estudios de la comunicación con sus posibilidades. La sociología consideró al lenguaje como parte estructural de la humanidad y como posibilidad de entendimiento de la diversidad de las culturas. El psicoanálisis no ha sido ajeno desde sus inicios a las consecuencias en las que el lenguaje deja al hombre, hecho corroborable desde *La interpretación de los sueños*, de Freud, hasta toda la obra lacaniana donde el significante ocupa un lugar primordial.

No obstante, y esto resulta paradójico, el estudio que hace Nietzsche con estas limitaciones históricas, con lo que él inaugura, resulta una pelea contra la idea 'deshumanizante' de la objetividad científica y de la virtud. Justo cuando la cultura ya no busca una verdad virtuosa externa, justo cuando la ciencia de su época lo permite, paradójicamente, Nietzsche hace toda una situación y reivindicación de la subjetividad. Cuando la virtud de la cultura yace en la objetividad, Nietzsche clama por la subjetividad, por la conjetura, por lo indemostrable por el método positivo.

La subjetividad: enclave del humano, límite de lo humano. No hay otro lugar en donde el lenguaje deje al hombre: los humanos sólo pueden ser poéticos, metafóricos... a lo sumo, místicos; los humanos no pueden ser sino delirantes, morales, subjetivos. En términos más *saussurianos*, seres simbólicos, habitantes del signo lingüístico.

Enmarca magistralmente el hecho el profesor Víctor Peñuela en su libro *De la genealogía del poder a la estética de la existencia*:

Históricamente, la hermenéutica contemporánea sólo es posible a partir del momento en el que surge el lenguaje como objeto. Este 'acontecimiento' se produce en el siglo XIX: 'El lenguaje no entró de nuevo directamente y por sí mismo al campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX (y según Foucault, sólo a partir de Nietzsche y Mallarmé).

A partir del siglo XIX el lenguaje se repliega sobre sí mismo, adquiere su espesor propio, despliega una historia, leyes y una objetividad que sólo a él pertenecen.

(...)

A partir de Nietzsche sabemos que 'no hay hechos, sólo interpretaciones'. No existe algo así como una realidad ajena en su exterioridad, sino una realidad originariamente interpretada. (115)

Aparece, con Nietzsche, el ser de lenguaje con sus limitaciones, con sus límites y características. Entra en escena, después de muchos siglos, un nuevo clamor por la subjetividad.

En *Así habló Zaratustra* ya se evidencia la dimensión de locura, de delirio, en la que el hombre no puede más que morar:

Para mí, ¿cómo habría algo fuera de mí? ¡No hay no yo! Pero todos los sonidos nos hacen olvidar esto. ¡Qué dulce es que podamos olvidarlo! Los nombres y los sonidos, ¿no han sido dados a las cosas para que el hombre se reconforte con ellos? El lenguaje, ¿no es una dulce locura? Al hablar el hombre danza sobre las cosas. (368)

En este artículo se mencionarán algunas de las consecuencias del lenguaje para el hombre, consecuencias que lo definen, fundadas en el texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*.

El objeto de este opúsculo, entonces, está en reflexionar y señalar algunos de los elementos del corto texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Consideramos esas letras fundamentales, no sólo para entender la ulterior filosofía de Nietzsche, sino para comprender la preocupación de Occidente por la lengua. Durante todo el siglo XX la pregunta por el lenguaje y sus límites fue evidente. Sin embargo, en los inicios del siglo XXI la pregunta pareciera que pierde su potencia para muchos y pareciera que grita más fuerte la virtud de la ciencia contra la que Nietzsche luchó. Ahora lo humano sólo quiere explicarse desde lo orgánico, lo evolutivo y hasta por sus raíces extraterrestres. La metáfora, el símbolo y la significación, aparentemente, toman otro lugar.

La filosofía del siglo XXI, heredera de Nietzsche, hoy reactualiza la antorcha nietzscheana, antorcha vitalista y humana, gracias a los esfuerzos de muchos filó-

sofos como Wittgenstein o Foucault, con el imperativo ético. El siglo XXI debe, ha de ser ético, esto es, debe pensarse en la diversidad, en la subjetividad y en la significación de la existencia pensando en el bienestar social, en la felicidad individual pero, además, en la supervivencia del hombre en el planeta.

Iníciase, entonces, la reflexión de los elementos de este fundamental texto nietzscheano:

2. ¿Qué es el hombre para Nietzsche?

Ser que mora en el lenguaje, ser fundado por el lenguaje y cegado por los límites mismos del lenguaje. Ser que dota de sentido a lo insensato. El universo: lo insensato, imposible de entender o de nombrar en cuanto a que no tiene intención, no tiene razón de ser, lo vacío de significado... He ahí al nihilismo.

Pero el ser humano habita el sentido, sólo puede creer que todo lo que él vive y entiende se refleja en el universo. Toda discusión sobre esencias, sobre verdades esenciales, sobre dioses y órdenes universales deben-se a esa única locura humana de significar.

...cuán lamentable y sombrío, cuán estéril y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la naturaleza; hubo eternidades en las que no existió, cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada. Porque no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. (3)

El lenguaje deja al hombre en la ilusión, en la creencia en ese sentido-intención. Creemos que todo el universo tiene sentido, que el universo tiende intencionadamente, significativamente; consideramos seriamente un principio y un transcurso dirigido a un fin. Los más píos consideran incluso que el albur de las causas y efectos cósmicos (ya entendido aquí como lo vacío del sentido) implica una volición ulterior; es decir, que alguien quiere algo del universo y de cada cosa que lo compone. Delirio del τέλος (*telos*), delirio del acompañamiento, del orden y del sentido.

¡Vanidades del lenguaje! Nietzsche no ve verdades semánticas exógenas e ínsitas, no ve intenciones por fuera del hombre. Habitar en el sentido supone, además, creernos con un lugar especial dentro del discurso intencionado. Las voliciones e intenciones, empero, son dadas por el hombre al mundo. Toda intención reviste un propósito metafórico. El hombre vive en las intenciones del lenguaje y, al no poder navegar

de otro modo, a todo lo demás por fuera de sí se lo atribuye. Así puede entenderse la sentencia de Protagoras: '*El hombre es la medida de todas las cosas*'; entonces, a todas las cosas las corta e intenciona con su pequeño metro.

De antemano se afirmó, lo advierte el título de estas letras, el objetivo del texto presente consiste en supe-ditar las reflexiones al texto *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*; sin embargo, sacudimos al texto *El caso de los ídolos* en el numeral 19, para clarificar y ampliar lo que se viene explicando:

Lo bello en sí no es más que una frase, no es un concepto. En lo bello, el hombre se pone a sí mismo como medida de perfección (...) el hombre cree que el mundo está rebosante de belleza; olvida que él causa esa belleza. Él sólo ha hecho don de la belleza al mundo; ¡Ah, pero una belleza muy humana, demasiado humana!... en el fondo, el hombre se refleja en las cosas, considera bello aquello que le devuelve su imagen; el juicio de belleza es la vanidad de la especie humana. (434-435)

El lenguaje, entonces, nos deja en la ilusión, no sólo de que todo tiene un sentido sino de que todo tiene que ver con nosotros, de que todo lo que acontece responde a un acompañamiento.

Hay quienes, por ejemplo, creen que son testarudos, compasivos o duros en las relaciones porque pertenecen a un signo zodiacal como Acuario, Aries o Piscis. Todavía hoy, no podría ser de otro modo, la gente suele pensar que el universo tiene un tránsito significativo, que se tiende hacia una perfección inevitable o que se está sostenido en un plan universal. Algunos otros conjeturan que, por ejemplo, el planeta Júpiter se hallaba en tal o cual posición cuando cada quien nació y, por ello, cada persona recibió tal o cual personalidad como un don esencial dentro del sentido universal. Otros más creen que por haber acogido los significantes morales de su cultura, y por esto se llaman buenos o virtuosos, algo los protege de las injusticias humanas o que, si las padecen, serán recompensados por su virtud y bondad en otro lugar. Se cree en el sentido, en una inteligencia por fuera del hombre.

La morada en el sentido pareciera dejarnos con la sensación de que no sólo tenemos un lugar y una función real sino que somos un eslabón indispensable dentro del sentido hacia el cual tiende el cosmos. El sujeto de veras cree, no sólo que todo tiene sentido e intención, sino también que todo tiene que ver con él, que el universo lo mira y le juzga su lugar, su función,

vigilándolo y conminándolo hacia un deber ser donde debe existir, ser y participar.

Nietzsche afirmará en *El ocaso de los ídolos* que, mientras exista gramática, es decir, mientras exista lenguaje con sus consecuencias, la gente no dejará de creer en Dios, en lo divino, en la gramática: entiéndase por ello, en una intención. Afirmará duramente: "La razón en el lenguaje: ¡Oh, qué vieja hembra engañadora! Yo creo que no nos vamos a desembarazar de Dios porque creemos aún en la gramática". (409)

'Tranquilo, -suele consolarse el sujeto- la vida sabe por qué hace sus cosas'. La idea de justicia, de armonía, de equidad, de destino, no puede provenir más que del sentido luego del corte, del sentido ya que éste corta. Podría interpretarse como una suerte de: 'Tranquilo que la vida quiere que usted aprenda cosas de lo que le acaece, porque así lo tiene planeado, porque hay un sentido'. Todo amor universal, toda intención universal, toda sabiduría cósmica, radica en el delirio, en la ilusión, en la que el lenguaje nos delimita.

Retómense los verbos de Nietzsche en su texto sobre la verdad y la mentira:

No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero si pudiéramos entendernos con un mosquito, llegaríamos a saber, que también él navega por el aire con ese mismo *pathos* y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza tan despreciable e insignificante que, con un mínimo soplo de aquel poder del conocimiento, no se hinche inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuadra quiere tener sus admiradores, el más orgulloso de los hombres, el filósofo, quiere que desde todas partes, los ojos del universo tengan telescópicamente puesta su mirada sobre sus acciones y pensamientos. (3)

El logos, el lenguaje, eso de lo que tanto se enorgullecieron antiguos y cristianos, no es sino la estulticia humana, la demostración de su ceguera y de su ingenuidad inexorable.

De todos, dice, el filósofo resulta como el más orgulloso. ¿Por qué? No porque supusiese una virtud determinada en el cosmos; los antiguos poetas antes que ellos ya lo presumían, sino porque consideró haber hallado la manera real de descifrar aquella ley divina, bella y perfecta y porque, -he aquí algo que indigna a Nietzsche-, se consideró a sí mismo como el encar-

gado de imponer la recta moral una vez hallada la verdad absoluta. Recuértese al nomoteta del *Cratilo* de Platón. ¿Qué sojuzga Nietzsche? La aseveración connotada del filósofo: 'Yo tengo la verdad o sé dónde está; yo, el filósofo, soy quien debe impartirla y fiscalizarla'.

Nietzsche mata a la filosofía porque quiere asesinar a toda moral. Zarathustra mata a Dios porque desvela la ceguera en el sentido, intención, virtud y justicia cósmica.

Si la verdad es producto del lenguaje, es consecuencia de la habitación del lenguaje, dejando al sujeto en un padecimiento dramático, significativo, semántico, entonces, la crítica de Nietzsche, al filósofo en el caso del texto examinado, no está en que el humano se encuentre con la verdad, no puede evitarlo, sino en hacer de su verdad una verdad obligatoria para todos. En otros términos, la crítica nietzscheana consiste en detectar en el filósofo una manera de unir la semántica de la verdad con el lugar del poder, haciendo de su verdad una virtud, para decidir (¿dominar?) cómo forjar la vida de los demás. Nietzsche no cree del todo en la benevolencia política, en la psychagogía del filósofo. El alma no debe ser conducida de un mismo modo para todos, el alma humana es indomable, es hedonista, es dionisia.

Nietzsche golpea la vanidad humana, no para desdeñar del hombre, sino para advertirle de los límites de su subjetividad, de la omnipotencia de sus ideas e intenciones, para que despoje de sentido a lo que no lo tiene y se concentre en el único objetivo donde el sentido es pertinente: vivir para sí, gozando de la efímera vida. Aquí ingresaría la visión dionisia del mundo para el filósofo alemán.

Entonces, la propuesta yace en elegir las metáforas propias ya que estamos conminados a vivir metafóricamente... la condición extramoral implica que, al menos, el elector sea advertido, viva advertido de las condiciones del lenguaje.

Foucault, un ferviente lector de Nietzsche, sabía que el poder entendido como la cibernética termina esclavizando al amo, puesto que la gobernanza de la πολιτεία (*politeía*: lo relativo a la polis, a vivir en ella) obliga a estar pendiente de que los demás sirvan, de que los demás marchen conforme al orden propuesto (¿impuesto?) por el amo, convenciéndolos de que subsiste un orden intrínseco y unas funciones inherentes casi por natura. Podría aseverarse que el amo vigila que los demás estén sometidos (por convicción,

por temor o por sumisión) a las metáforas despóticas de verdad.

Foucault halla una solución ética recuperando las enseñanzas del helenismo, especialmente de los cínicos y epicúreos, proponiendo hacer el giro del gobierno de los otros, del dominio de los demás, al dominio de sí mismo, al gobierno de sí, apoyándose además en el superhombre cínico nietzscheano, en la verdad del artista que Nietzsche propone en el texto que ahora se viene comentando.

En cierta medida, Nietzsche invierte a Platón y a su propuesta de iluminación a la que debía conducir el filósofo; Nietzsche, como todo un cínico, como un poeta maniaco, señala los límites de la subjetividad para advertir al hombre y, así, liberarlo de su ingenuidad vanidosa, de la locura que supone la caverna en la que encierra el lenguaje. Mientras que, por otro lado, Sócrates hubiera tendido hacia la moral impuesta, Nietzsche propone advertir los límites de la subjetividad para permitirle al hombre vivir esos límites gozosamente, forjándose una vida bella (*καλὸς βίος*: *kalós bíos*), como lo propondría, por no dar sino un ejemplo, el cómico y filósofo Menandro ateniense.

3. Qué será lo extramoral y qué implica la moral

Lo extramoral consistirá en la manera de acercarse al lenguaje. Si bien el lenguaje nos deja en una inexorable moral, Nietzsche se acercará extramoralmente al lenguaje para verificar en qué consiste la verdad y la mentira. Lo extramoral supone la mirada de quien se sabe advertido de las ilusiones del lenguaje y no, como pudiera entenderse ingenuamente, de despojarse de la participación de la moral, lo cual sería imposible para quien habita el lenguaje.

Lo extramoral, entonces, permite hablar de la verdad y de la mentira, no como si existieran en sí allende la persona, sino como inherencias, asuntos estructurales inevitables al ser que habla y significa. Las lógicas de la lengua instalan la moral. La extramoralidad es, sabiéndose ser moral, ser de lenguaje, ser de metáforas, leer las consecuencias de la moral en todo ser de lenguaje.

La extramoralidad advertirá, entonces, las consecuencias del delirio inevitable del lenguaje haciendo del lenguaje un objeto de estudio; todo ello para revalorar, dignificar, a la subjetividad delirante, poética. La

extramoralidad, resulta del hecho de haber hecho del lenguaje un objeto de estudio.

¿Qué será la moral?

La moral se declara como la consecuencia inevitable al habitar el lenguaje. Habitamos el pacto, moramos en la metáfora. Toda designación social, todo orden social, resulta de un pacto metafórico: *'entenderemos esto por aquello otro'*. Por ejemplo, se entenderá por el anillo el símbolo de matrimonio, esto implica tales y cuales roles, lugares, funciones, comportamientos.

La metáfora impondrá una moral porque es una forma formalizada de cortar y ordenar el mundo, de hacer cosmos. Toda metáfora es cosmética. En otros países, las metáforas son diferentes, los cortes son distintos, el cosmos es disímil. En estas tierras, por ejemplo, cortamos al día en alba, mañana, mediodía, tarde, crepúsculo, noche. Dichos cortes no se verifican en lo real, no son cosas del mundo. La palabra bosque en castellano supone a lo tupido, a lo boscoso, en inglés el término *woods* designa al material del que los árboles están hechos (Eco, 123). Allí no hay correspondencia al traducir bosque por *woods* y, sin embargo, se traslada mal que bien el sentido. Ser hombre o mujer, los roles y las funciones, varían en cada cultura, en cada tiempo.

Nietzsche considera que la metáfora nos deja en la moral por las siguientes consecuencias:

1. Porque el pacto, que es amañado, arbitrario, si bien se celebra la primera vez, luego deviene obligatorio. Lo que fue pacto luego será una ley indiscutible para todos los miembros de la cultura. Esto con el objeto de que los humanos puedan dizque entenderse. 'De aquí en adelante, el anillo simbolizará la unión matrimonial' o 'por la palabra silla determinaremos esta cosa donde nos sentamos' o 'esto se dice silla y no de otro modo y se usa para esto y aquello'... 'por bueno entenderemos estotro'. La metáfora pacta el código, los usos, las verdades.
2. Porque, al ser ley, no sólo obliga, sino que ordena, cortando el mundo. En cortándolo amañadamente, se instaura el orden social, los lugares por donde habitamos y la manera de correlacionarnos.
3. Porque establece la verdad del pacto. Cuando se concreta que por este animal entenderemos 'conejo', cuando el niño pregunte, apenas aprendiendo los códigos: '¿Es esto un león, madre?' la

respuesta será: ¡No, hijo, has mentido; no es un león, es un conejo’.

- Porque al cortar ordenando al mundo, las metáforas revelan un imperativo por el ser: ¡Sé esto porque eres hombre, mujer, niño, empleado! Es decir, el lenguaje instala al sujeto en la obligación de morar en el orden metafórico ya establecido, en el cosmos ajeno. Salirse de allí es ser malo o inadecuado. Creerse ese orden y definirse por él, caminar conforme a los mandatos de significación de ese cosmos, será ser bueno o actuar correctamente.

La condición moral de la metáfora es, entonces, lo inherente al lenguaje. El lenguaje pacta, ordena, corta el mundo y establece, con sus pactos, las verdades de la cultura. Por moral se entiende como el mandato que para todos se impone por igual. ¿Qué intenta todo régimen, todo código social? Imponer las verdades de sus pactos, sus órdenes sociales, sus virtudes.

El lenguaje nos deja navegando en la moral, en la significación metafórica, habitando lo que consideramos bueno o malo, pero podemos tomar al lenguaje como objeto de estudio desacralizándolo. No hay verdad en sí, bondad en sí, belleza en sí. Nada es universal en esencia, sino que puede haber universalidad como posibilidad de pacto, como acaece en los intentos de globalización, intentos de la Industria Cultural, dirían los estudiosos de la Teoría crítica.

Mientras para los antiguos y para Agustín el lenguaje era ya evidencia de un carisma divino que había elegido a los humanos para portarlo, para que se percatara del mundo, de nosotros mismos y de lo divino, para Nietzsche el lenguaje permite que, en su delirio, en su instalación del lugar de la verdad y de la mentira (producto de un pacto), se suponga a Dios como voluntad de orden y como fenómeno del orden, a las esencias, a las ideas.

4. ¿Qué la metáfora?

Metáfora en este texto implica dos acepciones correlativas: la primera, portación de la significación; la segunda, alguna pérdida, algún descentramiento inherente en el proceso de instaurar a la significación.

Así entendido, metáfora, básicamente, podría afirmarse como la unión de una cosa (de un significante) con otra cosa (con otro significante). Suele enseñarse en los colegios a guisa de ejemplo: ‘*Hilera de blancas perlas*’ para entender a la ‘*dentadura blanca*’. Eso es

la metáfora: afirmar algo con otra cosa que ya no lo es pero que, justo por ello, nos lo remite. En ambos casos, se diría, la blancura, la dureza y la situación en hileras permitiría relacionar los dientes con las blancas perlas pero, sabemos plenamente que los dientes no son perlas. Eso es la metáfora. Se nos brinda una significación pero además se nos entrega a una suerte de descentramiento que pueda instalar a la significación.

Nietzsche afirma que la metáfora se instala por la palabra. A diferencia de los antiguos, ésta no toca esencias, no puede, ni remite a lo divino. Además, en cada transporte, algo se pierde. En la metáfora hay pérdida.

Referirá Nietzsche: ‘¿*Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso*’. (5) Aquí empieza la metáfora a obrar. El sonido no es el estímulo nervioso, por ejemplo.

Algo sabemos del mundo debido a los límites del cuerpo que nos permiten percibirlo: ojos, piel, etc. Pero la gente suele confundir al cuerpo con la objetividad. En Nietzsche se plantea todo lo contrario. Decimos que la piedra es dura, no por saber de la piedra en sí, sino porque nuestra piel es blanda y no la resiste. Si un cocodrilo se sentara en una piedra, quizás no la sentiría o referiría ‘*la piedra es blanda*’. Entonces, percibir no constituye la objetividad, es el inicio de la subjetividad, determinada por los límites del propio cuerpo. Si tuviéramos otro cuerpo, diríamos cosas distintas del mundo. Las serpientes ven con la lengua, detectan el calor de sus presas por allí. Eso, con seguridad determina un entendimiento del mundo distinto, desde el calor.

Entonces, la experiencia en el cuerpo remite al inicio de la subjetividad, subjetividad legada por el límite somático.

Nietzsche expondrá que la primera metáfora, el primer transporte (recuérdese, ello implica transportar de un lado a otro, como de los dientes a las perlas) va del estímulo nervioso a la imagen. El estímulo permite una imagen para recordarla. ‘No vuelvo a revolcarme en las piedras porque son duras y me maltratan’. Pero, además, el recuerdo, una suerte de pérdida que pone de presente a la ausencia, el descentramiento del mero presente.

Segunda metáfora, de la imagen al sonido articulado. La imagen no es el sonido articulado. De la imagen que recordamos, producto del estímulo, damos una palabra. ‘Piedra’, ‘dureza’. Así como el estímulo no es la imagen, tampoco esta es el sonido.



Foto: Juan Carlos Ceballos Sepúlveda



La tercera metáfora será la del sonido a la significación del sonido. La significación no es el sonido.

¿Qué es la palabra entonces? La metáfora de la metáfora de otra metáfora. Es decir, un no ser (la cosa no es el estímulo) de un no ser (el estímulo no es la imagen) de un no ser (la imagen no es el sonido articulado) de un no ser (el sonido no es la significación).

Entonces, las metáforas son:

- a. estímulo-imagen.
- b. Imagen-sonido.
- c. Sonido-significación.

¿Qué podemos conocer del mundo, de las cosas del mundo en sí? ¡NADA!

Habítamos la metáfora, habitamos la significación, habitamos el corte, habitamos la ley del pacto, moramos poéticamente. A esto lo llamamos realidad, pero de la de la cosa en sí nada puede saberse.

Sólo habitamos en la subjetividad creyendo saber del mundo. Nietzsche priva al lenguaje de lo sacro, por eso, ya no habrá verdades absolutas. Decir que Dios ha muerto significaría en esa lógica que el mundo no está sostenido por un sentido, que en el cosmos no hay semántica, ni volición, ni intención.

5. Tipos de verdad

a- La verdad metafórica. La primera verdad para Nietzsche será la metafórica. La verdad, al ser pacto, se establece como verdad significativa. La verdad surge con la posibilidad de la significación. 'Esto es aquello'. Esta verdad es semántica, cosmética. Ordena al mundo, condiciona nuestros comportamientos. Comparar las lenguas revelará cuán caprichoso fue este ordinamiento, cuán poco (porque nada) toca la metáfora a la esencia de las cosas. Mejor sería decir: ¡No existe la esencia de nada! ¡En el mundo no hay esencia, no hay intención!

La metáfora instala la ficción: ficción de la verdad (de que hay verdad en algo, de que algo tiene que ser verdad) y verdad del orden. Dice el filósofo:

Porque en este momento se fija lo que desde entonces debe ser verdad, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. (3)

La metáfora permite, al legislar, cierto orden y, por eso, tan débiles que somos, algún tipo de supervivencia en sociedad. *"En la medida en que el individuo quiera conservarse frente a otros individuos, en un estado natural de las cosas, tendrá que utilizar el intelecto, casi siempre, tan sólo para la ficción"* (idem).

El sentido, ya que creatura débil, nos ayuda a sobrevivir, a no matarnos, a medio ordenarnos.

La verdad humana, entonces, se estriba en la ficción, en la creencia en la ficción del lenguaje.

b- La verdad de la Cosa en sí. Como se vio, lo mínimo que sabemos de las cosas del mundo radica en las experiencias sensoriales del cuerpo. Sin embargo, de las cosas sólo sabemos sus formas, sus superficies o las sensaciones que obtuvimos de ellas a través de los sentidos.

La Cosa en sí es una gran incógnita, una gran X, como en álgebra, que no podemos despejar o revelar. No sabemos de ella. Percibir cosas no implica saber de la cosa o de su esencia.

La Cosa en sí, dirá el filósofo alemán, fue indeseable para el supuesto creador del lenguaje. Es una manera de afirmar que el lenguaje no puede tocarla y al nombrarla, la niega, se aleja de ella. Pero, en negándola, puede conjeturarla. Sin embargo, el lenguaje no está para saber sólo de las cosas, como en el relato del Génesis de los hebreos. Aseverar que 'el creador' del lenguaje no deseaba la cosa se iguala, creemos, a afirmar que el lenguaje prescinde de las cosas para ser lenguaje. Por ello tiene el humano en sus cortes metafóricos asuntos que no remiten a cosas concretas: belleza, bondad, justicia, amor, etcétera.

Los diferentes idiomas, reunidos y comparados unos a otros, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada,

pues, de lo contrario, no habría tantos. La cosa en sí (esto sería justamente la verdad pura y sin consecuencias) es también totalmente inaprehensible y en absoluto deseable para el creador del lenguaje. (5)

En otras palabras, la Cosa en sí es incognoscible si por conocer se entiende saber de la esencia. El lenguaje deja al hombre en un acto de fe del hombre: que la cosa en sí debe existir. El hombre es tan piadoso al creer en la cosa como tan piadoso cuando cree en Dios. Apenas puede conjeturar.

Al no pasar por la significación, la Cosa en sí —si es que existe— es una verdad sin consecuencias para nosotros. ¿Por qué? Porque a los humanos los afecta la significación, la semántica, el símbolo. Lo que está por fuera del lenguaje no afecta significativamente. Para Nietzsche en este texto, afectar significa padecer la significación. A eso se refiere.

La verdad de la cosa en sí es conjeturada por ser insensata, es una suerte de *noómenon*. A veces, de las cosas sólo puede afirmarse que a veces pueden padecerse en el cuerpo, corroborarlas apenas en atisbo, con el sensorio del cuerpo. De las cosas, sólo poseemos metáforas de las cosas; en esa lógica, un no ser de la cosa que apenas nos permita conjeturarlas:

Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido toma el aspecto de figura de arena, así la enigmática X de la cosa en sí se presenta, en principio, como excitación nerviosa, luego como imagen, finalmente como sonido articulado. (*Ídem*)

En últimas, para Nietzsche, la esencia tampoco existe. Todo concepto, toda categoría no es más que lo que reúne en un mismo saco a cosas diversas para conjeturar que preexiste una idea perfecta de la que apenas puede participarse imperfectamente. La hoja de un pino no es igual que la hoja de un laurel o de un olivo. Sin embargo, el ser humano las agrupa bajo un mismo grupo y cree que todas participan del concepto de 'hojeidad'. Otra crítica a Platón y a sus ideas.

El texto es un primer examen de Platón que hace el filósofo alemán, conversa con él. Le debe a Platón una plática sobre la palabra y la lengua. Las conclusiones nietzscheanas se deben a Platón, son un intento por ordenar, de resemantizar, las ideas de Platón que Occidente creyó.

c- La verdad del artista. El artista vive en el lenguaje, esto significa que habita en la verdad metafórica. ¿En qué consiste su verdad?

El artista, de alguna manera, se ha enterado de que el lenguaje es eso: meros pactos, meras metáforas que, organizadas, determinan las verdades, leyes y significaciones de la cultura. Es decir, el artista lee el discurso de verdades de su tiempo y ve en ello arbitrariedades. El artista, intuitivamente, es un enterado del delirio sin haber hecho de la lengua, del lenguaje, un objeto de estudio científico. El artista es el bastión de la subjetividad, el emblema al que Nietzsche desea arribar.

El artista, desde el arte, construye unas nuevas metáforas para el otro creando unos pactos, unas verdades diferentes. Por un lado, entretiene, porque le permite, por ejemplo a un lector, salirse de su cotidianidad (de la pesadez de sus metáforas, pactos, leyes cotidianas; de sus verdades y mentiras cotidianas, de la sumisión a esas normas) y sumirse en otras metáforas. Piénsese en la literatura de ficción. Nos mete en mundos diferentes, con otras leyes, otros pactos, otras verdades. Por ejemplo Tolkien con sus Hobits y otros pueblos o a los Cronopios y a las Famas de Julio Cortázar.

El lector se entretiene porque se libera parcialmente de sus metáforas, se quita el velo de sus roles en la cultura, y se sume en otras.

Pero el artista no sólo conmueve o entretiene. Si alguien puede decir *'Ella me miró amarillamente'* es para decirle a quien lee que el lenguaje es una insensatez, que se puede jugar con él y que lo único que hacen los humanos es jugar con un orden metafórico. Los pactos son meros pactos y las verdades que damos por tan absolutas son una tontería, apenas una posibilidad de pacto.

En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto, gracias al rígido y regular tejido conceptual y, justamente por eso, llega a la creencia de que está soñando si, en alguna ocasión, ese tejido conceptual es desgarrado por el arte. (11)

En ese sentido el artista es un insurrecto: le dice a los demás seres de lenguaje que no se crean las consecuencias del lenguaje. Que así como se escogen unas se pueden elegir otras. Eso, desde luego, al amo o a los amos del momento que ordenan las verdades del tiempo en que se vive no les gusta. Ordenar las metáforas radica en ordenar las verdades de la cultura,

en determinar los comportamientos de las personas y en hacer trabajar al esclavo con las metáforas para producir un beneficio. Recuérdense los textos de *La resistencia* de Sábato, de Foucault y del cuidado de sí y las resistencias estético poéticas o del discurso del Amo que describe Lacan.

El artista es un insurrecto porque, aun cuando habita el lenguaje, revela la insensatez del mismo, ataca las verdades del Amo del momento, desbarata la red-cilla de los pactos dizque tan fundamentales, dizque tan verdaderos y esenciales de la cultura. Por eso, el artista se ubica del lado de la insensatez. Declara que la insensatez está en creer demasiado en el sentido y en las verdades ajenas. Entiéndanse así las letras de Nietzsche, cuando declara a los griegos antiguos como pueblo artístico, donde cualquier metáfora se puede, cuando la ciencia no había entristecido al mundo:

Si cualquier árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso carro de caballos -y esto el honrado ateniense lo creía-, entonces, en cada momento, como en los sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses (*Íd 12*).

¿No fue eso lo que entendió Sábato en su texto *La resistencia*?, ¿que el arte se resiste? ¿A qué? ¡A esclavizarse a la verdad del otro, a creer demasiado en el sentido! Sábato comprendió que aunque habitamos en un mundo metafórico, la vida se hace infeliz al sólo habitar el pacto ajeno, los órdenes que benefician al otro, curiosamente, deshumanizando. La vida sólo se hace vivible cuando el sujeto se vuelve un creador de sus metáforas con el propósito de hacer de su vida un asunto bello.

Ubicarse del lado del arte declara la libertad de elegir cualquier metáfora, de no servir más al discurso de otro:

En esos momentos ha arrojado de sí el signo de la servidumbre: mientras que de ordinario se esforzaba con triste solicitud en mostrarle el camino y las herramientas a un pobre individuo que ansía la existencia y se lanzaba, como un siervo, en busca de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. También ahora todo lo que haga, conllevará, en comparación con sus ac-

ciones anteriores, la ficción, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. (*Ídem*)

El artista, entonces, se revela en una posición extramoral, no porque no habite en la moral ingénita del lenguaje, no porque sea un estudioso de la lengua en términos científicos, sino porque, sabiendo las condiciones en las que el lenguaje nos deja, el artista, ya libre de las verdades del otro, ya iluminado, puede elegir sus propias ficciones. El lenguaje nos deja en la ficción y en la creencia. El artista, la posición del artista, en la de la libertad del hombre despierto para, advertido, elegir sus metáforas, para gozar de la insensatez de la sensatez.

En otras palabras, el artista revela que el intelecto humano es de lo que nos enorgullecemos, no sigue un proceso lógico, digamos, racional y sensato, sino que nos enorgullecemos de nuestra ficción, nos la creemos:

El intelecto, como un medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas primordiales en la ficción, pues ésta es el medio por el cual se conservan los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a los que les ha sido negado, servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura de los animales carniceros. (3)

¿Acaso, debemos despertar ante el lenguaje y vivir, como en la antigüedad, sabiendo, maníacos, que cualquier significante puede unirse a cualquier otro produciendo efectos de verdad, de significación, de sentido? ¡Esa es la *vita dionysia*, vida advertida de la insensatez! ¡Gozo de la insensatez y gozo en la sensatez de la insensatez! En breves palabras: gozo de la insensatez humana. ¿Cuál es la insensatez humana? ¡Crear que todo tiene sentido!

La subjetividad por la que lucha Nietzsche puede implicar la insensatez, pero no la insensatez de la cosa en sí, inalcanzable por el lenguaje, sino que se trata de la insensatez permitida por el sentido, constreñida por el lenguaje mismo, estableciendo un allende el lenguaje, un 'allá' trazado por el 'aquí' del lenguaje, un allende la metáfora gracias a la metáfora misma, un salto desde la metáfora, una suspensión de la metáfora.

Pero aquí ingresa la dimensión mística y embriagada, pavorosa y fruitiva, de Diónysos, de lo dionisio, en la filosofía de Nietzsche. De ese tema, se referirá acaso en otro tiempo, en otras letras. Déjese apenas una idea de la insensatez salvadora de Diónysos, salvación estética sin metafísica: Diónysos, el grito eufórico y

terrible del ser efímero que cree que fenecerá, gozo de la finitud, gozo de la insensatez, gozo vital de la vacuidad del sentido semántico. Sin metafísica, sin moral impuesta hacia la cual tender, sin virtud, sin dioses o sin un más allá al cual arribar luego del seguimiento de unos preceptos. Uno el imperativo que resta: ¡Gozo de la vida. Baila la insensatez de estar vivo mientras puedes cavilarla!

¿Y el lenguaje, en esos términos estudiados, permite comunicación? Asevérese inicialmente: si por comunicación se dice poner en común, tender el mismo entendimiento, comprender las esencias, la comunicación, así como todo lo demás, no podrá ser la comunicación más que un acto de fe. Fe en la posibilidad del pleno entendimiento del otro, fe en que de veras puede dizque entenderse al otro, fe en el sentido del otro. No puede hacerse otra cosa: tanto creer entender al otro como creer en el sentido de las cosas, de la existencia y del cosmos. Este tema de la comunicación, empero, es amplio y desvía el objeto central del artículo presente. Varios verbos ha proferido el autor de estas letras en sus lecciones académicas. Otras letras más se ha consignado el escritor autógrafa acerca de ello y otras esboza para legarlas en otros lugares.

6. Anexo. El acercamiento extramoral, la semiología y la comunicación

Sin considerarse propiamente arte lingüística, la semiología se conforma gracias a lo que el estudio de la lengua permitió con Ferdinand de Saussure y con las meditaciones de Charles Sanders Peirce a principios del siglo XX. Como ya se ha mentado en estas letras, las ideas de Saussure o de Peirce no habrían tenido la potencia que adquirieron si Nietzsche no hubiera revisado al lenguaje en su obra y si no lo hubiera puesto definitivamente como su objeto de estudio.

Sólo un alma ajena o simplista conjeturaría inexistente la correlación entre la lingüística, la semiología/semiótica y la comunicación.

Nietzsche logra, como se ha visto, ajustar al lenguaje como objeto de estudio declarándolo como la única dimensión humana, como morada humana. Entonces, con Nietzsche el lenguaje adquiere el carácter de *sub-jeto* y, además, emerge el hombre cual categoría: *Ser de lenguaje*. Ya se ha predicho bastante.

Estos hechos concluyentes devienen fundamentales en la historia de las llamadas actualmente Ciencias

Humanas y, desde luego, en la conformación de la Comunicación como objeto de interés de los académicos.

De las palabras de Nietzsche ya mentadas aquí, del "¿cómo habría algo fuera de mí? ¡No hay no yo!" de su *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 38) a la afamada frase saussuriana que revela que el signo lingüístico es una entidad psíquica (Saussure, 92) hay un paso apenas. Mientras Nietzsche mienta metáforas, pactos, verdades metafóricas, Saussure dicta del signo lingüístico, de la unión entre el significante y el significado y de la arbitrariedad del lenguaje.

Umberto Eco en su libro *Tratado de semiótica general* revela una definición de la semiología que se resignifica habiendo leído el texto de Nietzsche que expone este artículo: "La semiótica se ocupa de cualquier cosa que pueda considerarse como signo" (Eco, 22). Hasta allí parece que va apoyándose en Ferdinand de Saussure, y eso es natural, siendo Ferdinand de Saussure el mentor de la semiología. Renglones más adelante añade: "Signo es cualquier cosa que pueda CONSIDERARSE como sustituto significante de cualquier otra cosa" (Íd.) Y aquí ya cuenta, desde luego con Saussure, pero también con Peirce y con Jacques Lacan (el cual se encuentra en el índice de obras trabajadas por el semiólogo italiano), pero renglones más abajo culmina con la apodíctica y contundente definición de Semiótica:

...Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente existir ni debe subsistir de hecho en el momento en el que el signo la represente. En ese sentido, la semiótica es, en principio, la disciplina de todo lo que puede usarse para mentir. Si una cosa no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad: en realidad, no puede usarse para decir nada (Íd)

¿No se percata ahora el lector de la ya obvia correlación existente entre la semiología, entre la definición de lo que la semiología es y las palabras de Nietzsche? Si bien la idea tiene aires lacanianos, resulta, a su vez, una noción nietzscheana que ya se ha demostrado aquí: el lenguaje deja a los sujetos dentro de la moral de la significación, pero, a su vez, en la conminación, en la condena de habitar cortes metafóricos que crean el delirio de la verdad o de la mentira. En otras palabras, la semiología, la semiótica, estudia el lenguaje, por un lado, y las dimensiones morales-significativas de los sintagmas particulares, de los discursos y sus contextos, donde los sujetos han quedado atrapados, donde se desenvuelven y se ordenan. ¿No se percata ahora el lector de que cuando Eco afirma que la cosa

no tiene que existir para que un significante la designe, como en el caso de un unicornio, significa que el lenguaje no sabe de las cosas o que, mejor, por no poder saber de eso, no las necesita? ¿No se entiende mejor lo afirmado por Nietzsche, que el supuesto inventor del lenguaje no estaba interesado en la verdad ni en la verdad de las cosas?

Como fuere, la semiología se revela como sucedánea de las ideas nietzscheanas del lenguaje; se constituye la semiología, si se permite la expresión, una profundización y ordenamiento de las ideas de Nietzsche, un ordenamiento que despoja a las ideas nietzscheanas de su ímpetu filosófico. Mientras que en Nietzsche se destaca una exhortación ética, un llamado a vivir la vida gozosamente construyendo los límites del lenguaje para advertir de su delirio, mientras se advierte la finitud condenada al lenguaje; el escopo saussuriano consiste en ordenar, ya más científicamente -si se permite ese epíteto que hubiera horrorizado al filósofo de Basilea- el objeto de estudio que Nietzsche había dejado.

En otros verbos, la semiología sustrae el objeto filosófico y ético-dionisiaco al estudio del interés por el lenguaje; empero, usando a la dimensión extramoral para llevarlo a cabo.

Mientras para Nietzsche el lenguaje deja al hombre inexorablemente en la dimensión moral de la significación y propone la *extramoralidad* para advertir a los sujetos, Saussure la usa como herramienta de observación y taxonomía, no ya proponiendo un *modus vivendi* sino un modo de lectura.

Aunque Nietzsche precede a la lingüística, no es, en sentido estricto un lingüista o un semiólogo pese a su saber filológico, etimológico y hasta de la estructura del lenguaje. Serán Freud y de Saussure quienes, con distinta manera, se acercarán a la estructura del lenguaje. Aquél, para explicar cómo se establece la estructura psíquica, para explicar cómo el lenguaje humaniza y de qué modo el lenguaje se estructura como un lenguaje (en términos lacanianos); mientras tanto, éste, para establecer la estructura del lenguaje sin intereses psíquicos o ético-dionisiacos.

Freud deseó establecer una ética clínica que derivaría en el psicoanálisis. Saussure, anheló una comprensión estructural del lenguaje, de la morada humana para precisar un método de lectura e intervención del mundo que derivaría en la semiología.

Para los estudios de las comunicaciones será más cercano inicialmente Ferdinand de Saussure, ya que

él delimita y potencia con mejor modo la expresión nietzscheana que se planteaba al comienzo con las letras del profesor Peñuela, a saber, que el mundo para el hombre es un mundo de interpretaciones. La comunicación tiene que vérselas con las infinitas interpretaciones y con sus transmisiones, con el intento de transmitir con inteligencia.

En términos saussurianos, el mundo humano es una dimensión de la *semiosis*; navegamos los humanos en el signo lingüístico, en las consecuencias de la significación.

Saussure se queda con la idea nietzscheana (agustiniana, democrática y hermogénea) de que el lenguaje no puede conocer el mundo, de que nada sabe de la cosa en sí. Mientras tanto, en Norte América, Charles Sanders Peirce agrega la difícil noción del referente como posibilidad real del contexto en el entendimiento del mundo. No viene al caso ahora esta discusión por extraviar el discurso. Consignese empero. La diferencia entre Semiología y Semiótica emerge.

Al estudiar al lenguaje, desde luego, la semiología ingresa en el terreno de la comunicación exponiendo la pregunta sobre la posibilidad de comunicar. El ser humano, de comunicar algo, si es que ello resultase posible, comunica sentidos, metáforas intentando dar cuenta de los padecimientos inherentes del ser del lenguaje. La información será el vehículo ahora que carga los sentidos que el destinatario debe comprender.

Cuando la semiología estudia las potencias del lenguaje, sus límites, alcanza a esbozar la duda en la capacidad de entender plenamente al otro y de poder comunicar plenamente. Los teóricos aquí se dividen según apoyan o no esta posibilidad. Sin embargo, la semiología persiste en el empeño de sistematizar la estructura del lenguaje.

La comunicación, contando con lo aprendido en la lingüística, el psicoanálisis, la sociología y la semiología aseveraría que una cosa distinta es transmitir información y otra la interpretación idéntica de la misma.

Lo expresa bellísimamente el autor Carlos Castilla del Pino en su libro *La incomunicación*, cuando se encara de frente con dos asuntos: los límites del lenguaje por un lado y, simultáneamente, con las posibilidades de los medios de comunicación y la versatilidad de la información:

...el descubrimiento de que nuestra comprensión del fenómeno de la comunicación, y la existencia misma de unos medios de comunicación inimaginables hace unos años, corren parejos, pero en proporción inversa, con la incomunicación fáctica que entre un hombre y otro se verifica. Esta paradoja, o mejor, esta contradicción ha de ser explicada, si se quiere luego de inteligir qué prerrequisitos son indispensables para que la comunicación exista.

Así pues, de hecho, lo ocurrido es lo siguiente: El fenómeno del lenguaje, decisivo, como se comprende, en el proceso de la comunicación ha sido meramente captado y objeto de análisis por menorizado. Pero a medida que tales análisis han penetrado en profundidad en 'el uso de que del lenguaje' se hace, el descubrimiento más sobrecolector ha sido el de su insuficiencia en orden al de la comunicación para la cual surgiera. (Castillo, 12)

Estas reflexiones comunicativas no hubieran sido posibles sin las aseveraciones del lenguaje de Nietzsche y, luego, de la semiología. Sólo los ingenuos creen que la comunicación es ágil y efectiva, eficiente y que permite sin dudas inteligencia idéntica e inmediata. Ingenuos porque confunden, o peor: reducen, a la comunicación al acto de la verificación de la transmisión de la información y a la cuantificación de la misma.

Con la semiología, ingresa la posibilidad del caos en la *semiosis* humana, caos entendido aquí como la imposibilidad de la plena sistematización en el acto comunicativo, la imposibilidad de capturar plenamente a la *semiosis*. "Es así como entonces el problema de la comunicación se ha presentado como necesidad perentoria, en la medida en que se trata de una necesidad no satisfecha, o, cuando menos, no satisfecha a ciertos niveles de consciencia" (Castillo, 12).

El profesor Carlos Emiliano Vidales, en su artículo (incluido en el libro *Comunicación, ciencia e historia*) *La semiología/semiótica como fuente científica histórica de una comunicación posible* cita al profesor Sebastià Serrano para argüir lo que aquí se viene exponiendo:

Es así que la omnipresencia del lenguaje implica el que las situaciones comunicativas y los sujetos que están implicados se evadan como un conglomerado de momentos imprevisibles y no predictibles y hasta cierto punto caóticos. Por tanto, 'formular la unicidad del acto comunicativo, la creatividad de la facultad de comunicación, y la originalidad de los sujetos comunicantes, parece todo un reto a

la posibilidad de la sistematización, el reto de la semiótica. (Galindo, 378)

Entonces, la comunicación le debe a la semiología, y, a su vez, de cierto modo, a Nietzsche como antecesor:

- a. La posición privilegiada del lenguaje como objeto de estudio.
- b. La emergencia de la categoría para el ser humano: ser de lenguaje, *hablante-ser*².
- c. La posición extramoral para estudiar al lenguaje.
- d. La hermenéutica como método de lectura de los fenómenos humanos.

Estas cuatro deudas se esbozan en el texto nietzscheano comentado en el presente artículo. Las tres primeras (a., b. y c.) son evidentes; la cuarta, sin embargo, ha de deducirse. Con Nietzsche, la interpretación es el mundo. Nada se sabe del mundo real. El mundo es el pacto (verdad metafórica, la arbitrariedad del signo). Ningún hecho humano puede ser leído por fuera de la *semiosis*. El ser humano y todo lo que hace puede ser leído como un texto. Pero, igualmente, en cuanto a la comunicación, toda interpretación, toda lectura es garantía de la subjetividad y del poco entendimiento. Así como no podemos saber de las cosas, comunicativamente, cognoscitivamente, poco, casi nada, podemos saber del congénere aunque lo sepamos o intuyamos como texto. Estamos solos con nuestra creencia (delirio) de entender al mundo y al otro.

La dimensión extramoral que plantea Nietzsche y de la cual se apodera la semiología, logran que la hermenéutica sea la herramienta con la cual se pueden leer los fenómenos humanos: la moda, la literatura, el cine, las organizaciones y empresas, las sociedades. En todo lo humano, pues, se revela una gramática que debe ser leída extramoralmente por el semiólogo. Todo lo humano dice, todo lo humano está provisto de significación, todo lo humano ha de poder leerse. La semiología intentará desentrañar los códigos de lectura prescindiendo del contexto moral del lector.

Pero, en sí misma, la semiología al plantearse como modo de lectura, al operar con la hermenéutica, cae ella misma inexorablemente en un delirio: la semiolo-

gía será el delirio de leer las subjetividades del otro, los demás textos, creyendo que ella sí entiende.

En esta medida puede referirse una semiología de la comunicación, semiología creyente en el sentido, como bien lo plantea el profesor Carlos Emiliano Vidales (Galindo, 379). La semiología le brinda al comunicador la herramienta con que puede leer al mundo humano. La semiología, entonces, le enseña al comunicador una manera de leer. Y, es sabido, el comunicador cree que puede leer y entender.

La semiología en general brinda la herramienta para leer (íd. 382), usando el término de Nietzsche, extramoralmente; con ello, una semiología de la comunicación intentaría además entender el proceso y estructura comunicativos. Aquí juega un papel determinante la conceptualización de Umberto Eco.

El modelo presupuesto por Eco se desarrolla a partir de los modelos de la transferencia de información y relaciona una semiótica de la significación con una semiótica comunicativa, siendo la existencia de esta última subordinada a la primera. (Íd. 379)

Pero la semiología no sólo se encargaría de la dimensión funcionalista y estructuralista de la comunicación, sino también de la subordinación de la comunicación y la cultura. En otras palabras, a la semiología de la comunicación le interesaría la cultura porque no hay cultura que no comunique. O dicho al revés, toda cultura comunica y se debe al lenguaje. Desde luego, aquí no se juega sólo bajo las leyes de la hermenéutica o de la semiología, sino también de la sociología, otro de los troncos principales de la comunicación como estudio (Íd).

No se concibió este artículo para resolver el tema de la semiología y de la semiótica de la comunicación, pero, al menos, se declara que en las letras de Nietzsche se encuentra un antecedente para la lingüística, la cual, a su vez, forja a la semiología y a la semiótica, lo que permitiría que hoy se hable, desde la propuesta de Umberto Eco, de una semiótica de la comunicación que cuente con los límites del entendimiento (con la incomunicación y el acto de fe al creer que la comunicación es posible).

7. ¿Cuál es el objeto del presente artículo, entonces?

Primero, como se advierte desde el comienzo, estas letras se deben al esfuerzo reflexivo del módulo *An-*

2 Neologismo lacaniano que no debe acompañarse con la antigua noción de *ἔλλογον ὄν* (*éllogon on: ser de logos en sí*) aunque, sin embargo, la idea de ser un ser-de-logos se constituye en un antecesor de la discusión sobre la condición en la que el lenguaje deja al hombre.

tecedentes filosóficos de la semiología del curso de *Semiología* impartido en la Facultad de Comunicación Social-Periodismo de la UPB. Así mismo, pretenden estas constituirse en un documento de ayuda, en una guía, al alcance de los futuros estudiantes del curso.

Segundo, pretenden estas letras dignificar la historia reflexiva de la comunicación, recordando algunos antecedentes conceptuales y filosóficos, en este caso específico, el de Nietzsche con su texto sobre la verdad y la mentira como condición moral del lenguaje.

La comunicación no sólo estudia a los medios masivos, sino que se nutre de muchas vertientes.

Algunas escuelas de principios del siglo XX intentaron reducir el estudio de las comunicaciones al funcionamiento de la estructura del lenguaje o a la determinación de los elementos comunicativos (emisor, receptor, perceptor, código, canal y demás); otras, ajustaron la comunicación al estudio de los meros medios y de sus posibilidades, relacionándose más con las ingenierías y con la informática.

Otras escuelas, como es el caso de las escuelas empírico-experimentales norteamericanas, derivaron en estudios de mercadeo, publicidad y comportamiento del consumidor con sus teorías sobre la memoria, el consumo, la memorización, el posicionamiento, la seducción, la persuasión, los líderes de opinión y demás asuntos mercantiles. Esto correlacionó a la comunicación con el mercadeo y con la generación de fruiciones.

Otras escuelas ciñeron la comunicación al estudio de las correlaciones y de las situaciones generadas dentro de las organizaciones y empresas, generando el estudio de la comunicación organizacional o, como se denomina en la Facultad de Comunicación Social-Periodismo de la UPB: la gestión de la comunicación, que ya se preocupa del bienestar social, del bienestar empresarial, de la gestión en tiempos de crisis, de la marca, de la imagen, de la reputación y de la responsabilidad social empresarial.

Todas estas vertientes y diversificaciones son importantes, y cada una tiene sus consecuencias en las comunicaciones actuales.

Estas letras específicas, entonces, pretenden enseñar que la comunicación también tiene un sustento filosófico y semiológico que no debe descuidarse y que hunde sus raíces en una discusión muy antigua que Nietzsche retoma. El estudio de la comunicación no puede reducirse a la difusión fáctica de la información

y a su cuantificación, no puede reducirse a la taxonomía de los sistemas o de las funciones de los elementos en el proceso comunicativo. La comunicación debe encarar de frente el estudio del lenguaje para advertir, como hacía Nietzsche, a los sujetos del peligro del delirio del entendimiento, del delirio de creer demasiado en la posibilidad de comunicar entendido ese verbo como entender al otro y a lo otro plenamente.

Examinar y comentar este texto de Nietzsche permite reflexionar sobre otro amplio aspecto de la comunicación: la subjetividad, el símbolo y los límites en los que el lenguaje -sustento de la comunicación- nos deja. Sin duda alguna, los teóricos críticos y neocríticos se sustentan más en la sociología, la semiología, la economía y el psicoanálisis para leer a la sociedad.

Bibliografía

- Castillo del Pino, C. (1979). *La incomunicación*. Barcelona, Península.
- De Saussure, F. (1945). *Cursillo de lingüística general*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- Eco, U. (2010). *Tratado de semiótica general*. México, Debolsillo.
- Galindo Cáceres, J. et al. (2008). *Comunicación, ciencia e historia*. Madrid, McGraw Hill.
- Hadot, P. (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. España, Pre-textos.
- Nietzsche, F. (1967). *Obras completas*. Argentina, Aguilar.
- Peñuela Cano, V. (2011) *De la genealogía del poder a la estética de la existencia*. Colombia, Editorial UPB.
- Platón (1966). *Obras completas*. España, Aguilar.
- Soto Posada, G. (1999). *Diez aproximaciones al Medievo*. Editorial U.P.B., Colombia.