

Biología y lenguaje en Nietzsche

Abstract: *This paper is about the biological process which is the basis of language. Individuals produce language for their self-affirmation and their biological power. This is the base of a linguistic community.*

Resumen: *El ensayo trata sobre el proceso biológico que hay detrás del lenguaje. Los individuos determinan el lenguaje para su afirmación y dominio biológico. Esta es la base de la comunidad lingüística.*

“El lenguaje es retórica.” (Nietzsche, 1974a: 140) Estas páginas se dedican a explicar esta sentencia, tan sobria como compleja, y que Nietzsche pone como corolario de sus esfuerzos genealogistas. “El lenguaje es retórica” es una tesis genealogista: resume, como se verá, el carácter performativo del lenguaje, la particular relación de correspondencia entre lenguaje y conciencia, el funcionamiento y la expresión de la fisiología (humana). La tesis de Nietzsche que está detrás de este corolario de su crítica del lenguaje consiste en que, tanto en el lenguaje ordinario o natural como en el formal, todas sus proposiciones afirman algo del mundo, se apropian del mundo en la representación que hace el lenguaje sin considerar, empero, el contenido veritativo de las proposiciones. En otras palabras, cuando alguien afirma algo, independientemente de si la afirmación es verdadera o es falsa, da por sentado la representabilidad del contenido proposicional (denotación) y lo hace *suyo*. El truco de la gramática, bajo el cual, por ejemplo, pasan a la existencia seres inexistentes, ha servido para hacer el

montaje del yo, del sujeto. En realidad, más que afirmar algo del mundo, de las cosas, se afirma a sí mismo el sujeto que habla, cuando construye el contenido proposicional, la idea o la representación implícitas en la proposición. En este sentido, el lenguaje cumple una función *biológica*. “El lenguaje es retórica” es una tesis genealogista: el lenguaje persuade sobre la existencia de *objetos externos*, persuade sobre la existencia de *objetos internos*, cuando vistas estas cosas, nos damos cuenta que se trata de la existencia de *objetos externos*, la de *objetos internos*, de enunciados *problemáticos*, es decir, enunciados que podrían ser ampliamente admitidos o reconocidos pero dudosos en cuanto a su veracidad o falsedad. Estos enunciados o *endoxa* son más problematizables aún si, en lugar de considerar la referencia a los objetos, se considera el sistema lingüístico bajo el cual se formulan. La hipótesis por sostener es que la persuasión implícita al lenguaje cumple una función biológica.

Nietzsche dice que, más que cuerpos, somos fisiologías. Fisiologías particulares: “Aquel probo italiano [Cornaro] veía en su dieta la *causa* de su larga vida: cuando en realidad la condición previa de una vida larga, la lentitud extraordinaria del metabolismo, el gasto exiguo, era la causa de su escasa dieta. Él no era libre de comer poco o mucho, su frugalidad *no* era una “voluntad libre”: se ponía enfermo cuando comía más. Pero, a quien no sea una carpa, comer *normalmente* no solo le viene bien, sino que le es necesario. Un docto de *nuestros días*, con su rápido desgaste de fuerza nerviosa, se arruinaría con el *régime* de Cornaro.” (1987a: 62) La rica multiplicidad de respuestas del “cuerpo” pone

en evidencia la multiplicidad de fisiologías y a la vez sus diferencias y sus particularidades. La fisiología, lejos de ser un campo de lo universal, es un campo de lo estrictamente particular. Ciertamente se pueden enunciar principios médicos, pero frente a las fisiologías los principios se alteran. Repite Nietzsche que no hay fisiologías idénticas. Las fisiologías individuales dentro de una "especie" son semejantes por la morfología de los individuos; en modo alguno, su *morfología común* los hace semejantes, mas no idénticos. Nietzsche habla de "evolución morfológica." (*Fragmentos póstumos*, 1[57], 1886 en Nietzsche, 1988: 163) "Lo semejante no es un grado de lo idéntico: sino algo totalmente distinto a lo idéntico." (*Fragmentos póstumos*, 11[166], 1881 en Nietzsche, 1992: 170) La semejanza y la identidad no son grados de lo mismo: la semejanza no es una disminución de lo idéntico. Lo semejante y lo idéntico hacen referencia a "naturalezas" distintas.

Frente a este campo de lo singular, se constituye el de la morfología y por extensión el de la taxonomía, en el cual vemos clases y especies, por ejemplo. Se trata de un campo de lo universal, bastante más abstracto, pero que Nietzsche utiliza en relación con el poder.

Una especie no estaría definida por un número mínimo de ejemplares, sino por el tipo de conciencia que posee. La especie es un resultado de la voluntad de poder, como la "conservación de la especie" también es un resultado de la voluntad de poder (*Frag. póst.*, 26[277], 1884 en Nietzsche, 1992: 128) La especie es un resultado de la voluntad de poder, porque, merced a la morfología semejante, los individuos o fisiologías particulares son igualados, *identificados*. La voluntad de poder se presenta sólo en las fisiologías o individuos; pero por apreciar una morfología semejante entre individuos, se los consideran individuos semejantes, y entonces se cree ver una especie. La voluntad de poder se afirma en la fisiología de los individuos. De hecho, la fisiología en cuanto tal, así como el cuerpo, es una fabricación de la voluntad de poder. Cada fisiología, cada individuo no es sólo singular, sino que tampoco es unitaria. Se trata de un conjunto de funciones que contribuyen a mante-

nerse a sí mismas. La conservación del individuo es consecuencia de una cierta "armonía" de las funciones que perseveran en sus propias actividades fisiológicas, pero que si dejan de hacerlo o se quiebra el grado de equilibrio, se incrementa el riesgo de que el conjunto perezca. Podemos suponer como funciones fisiológicas, que son los componentes de lo que hasta antes de Nietzsche se habría llamado con toda sencillez "cuerpo", las fuerzas, impulsos, pulsiones, pasiones... Habría que añadir que esta visión corresponde en Nietzsche a su crítica de la subjetividad ("cuerpo", "yo", "sujeto"). La especie es un resultado de la voluntad de poder, más no es un objetivo individual o de la fisiología *crear una especie*. El individuo no esta en función de la especie.

De modo análogo, la "conservación" no es el objetivo de la especie, primero, porque esta resulta más bien de la "conservación" de los individuos que son, como se ha dicho, también el resultado del mantenimiento de fuerzas. Y segundo, porque el objetivo de las fisiologías es dominar, extender sus fuerzas. La *lucha* de los individuos no tiene por objeto sobrevivir, sino dominar, contrario a la posición que lee Nietzsche en Darwin (1985: 57). La conservación es siempre un resultado del dominio.

Las fisiologías reproducen, en sus actividades, en sus prácticas, ese *proceder* de convertir fisiologías individuales en una cuestión taxonómica. Nietzsche y Darwin parten del hecho originarlo de la existencia de una multiplicidad de individuos. Pero Darwin hace el cálculo en función de la especie, en el interior de la especie y su razonamiento es que nacen muchos individuos *para que* logren sobrevivir los suficientes hasta la edad madura para que, a su vez, sobreviva la especie. Se engendran más individuos de los que realmente llegan a cumplir cierta expectativa de "esperanza de vida". La especie, puesta dentro del contexto evolucionista, es una noción cuyos límites no se pueden determinar. Efectivamente, la posición evolucionista problematiza sobre los linderos entre las especies, puesto que estas no podrían considerarse definitivas en ningún sentido. Esto no obsta para que en *El origen de las especies* Darwin trabaje con la noción de especie y que trate precisamente de explicar sus

relaciones, sus movimientos. Dentro del contexto evolucionista, “especie” esta más cerca de ser una noción heurística.

El argumento darwiniano, tal y como lo expone Nietzsche en la *Gaya ciencia*, es de tipo teleológico y busca explicar la sobrevivencia de ciertas especies. El enfoque, si bien considera al individuo, pone el énfasis en la colectividad de la especie. Nietzsche lee, a la par de Darwin, a Spencer, razón por la cual la teoría evolucionista darwinista justificaría el darwinismo social de la época victoriana. La riqueza numérica de individuos no posee ningún valor en sí misma en el argumento. Esa riqueza sirve para explicar cierta escasez.

Nietzsche hace el cálculo en función de las *especies* y de los *individuos*, en el exterior de cada uno de ellos: “...una cantidad innumerable de seres que razonaban de otra manera ha debido desaparecer...” (1993: I §111). La cantidad de seres queda abierta a que la riqueza sea tanto de *especies* como de *individuos* de una misma especie. La multiplicidad era tal, sostiene Nietzsche, que es verosímil considerar las formas de razonamiento (¿acaso otras formas de lógica?). Los seres están relacionados entre sí por el combate. Un combate que reproduce las condiciones de las luchas fisiológicas de cada individuo. Sus relaciones son de tensión frente a otros animales (otras *especies*), frente a competidores (de la *misma especie*), frente a la escasez de alimentos... Nietzsche invierte la perspectiva darwinista de la evolución, uno de cuyos criterios era la conservación de las especies en la lucha por la sobrevivencia. Para el filósofo, la evolución tendría uno de sus criterios en la desaparición de las *especies* (fisiologías, morfologías, taxonomías) en la lucha de cada fisiología por extender sus dominios. El criterio darwiniano de “conservación” es también teleológico: muestra lo que quedó de la lucha, pero ese criterio de permanencia elimina, sustruye aquello que desapareció. El valor de lo desaparecido es de dos órdenes: metodológico, porque insiste en el carácter genealógico de las *especies*, los individuos y las fuerzas, y segundo, *económico*, porque se trata de la fuente de esas genealogías. La naturaleza es riqueza, lo cual significa que es producción, acumulación y destruc-

ción de recursos. Saber cuales seres no son *poderosos*: los que desaparecieron. (Porque sus individuos, carentes de dominio, desaparecieron todos, es decir, no hay mas una morfología evolutiva ni una taxonomía concordante para hablar más de ese conjunto de *fisiologías* como cierta *especie existente*.) La debilidad de la fisiología (de las fuerzas, pues) conduce a la desaparición.

De regreso a la cuestión de esa enigmática lógica desaparecida e imposible de rastrear tal vez, de recuperar en los registros fósiles, Nietzsche sostiene en ese importante pasaje de la *Gaya ciencia* (1993: I §111) que la lógica tiene que ver en la *desaparición* de las *especies*. Los seres se relacionan con sus alimentos o con otros seres (clasificados, en general, como competidores). Esas relaciones involucran una clasificación. Se puede ver aquí ya el escondrijo donde se guarda ese “instinto de orden”, esa natural compulsión. El orden para Nietzsche es una ficción. Que el mundo se vea de esta manera y no de otra es un producto de las fisiologías particulares, de un equilibrio singular de las fuerzas o de las funciones fisiológicas, y representar esa perspectiva bajo la noción de orden es la práctica taxonómica de las *especies*.

El paso de las fisiologías a las taxonomías se realiza aquí también gracias a la morfología. Esta resulta de la contrastación de las semejanzas en los alimentos, en los competidores, o en las circunstancias, y el objetivo es taxonómico: identificar las cosas semejantes y consecuentemente clasificarlas. Esta es una cuestión *ilógica*, como el mismo Nietzsche señala, pues se trata de un “instinto de orden” —que ciertamente no es el único, ni el mejor, ni el mayor de los instintos—. En relación con esto, cabe apuntar un par de cosas. Primera, que el presupuesto de Nietzsche en esta discusión, y ya lo he dicho de otra manera, es que “no hay nada idéntico”: las fisiologías no son sólo el campo de lo particular, sino de lo singular, lo idiota... Segunda, que para Nietzsche esta cuestión *ilógica* de la taxonomía es el fundamento de la lógica, porque introduce el concepto de substancia (*ousia*). La substancia es aquello no cambiante en los seres, esa permanencia oculta que cifra la esencia de las cosas. De esta manera, los seres identifican a su depredador bajo

la asociación de semejanzas entre sus depredadores. Pero obviamente no existe algo que sea un *depredador* (no hay tal substancia o sujeto *depredador*). Nada corresponde con el concepto de substancia naturalmente. En cuanto representan esas semejanzas como idénticas, los seres disuelven sus fisiologías en representaciones. Lo único que podría considerarse como ser es el ser representante, que se representa a sí mismo (ser representante representado) (*Frag. póst.* 11[324], citado en Vermaal, 1987: 104). Este es el *mecanismo* bajo la taxonomía con el cual *configuran lo real*. En sí mismo carece de fundamento, y la razón deja de ser por ello arbitrario. El problema radica, escribe Nietzsche en otra parte, en considerar que esa representación de la cual nace o se hace nacer la substancia sea verdadera. A esto debe agregarse la consideración de Nietzsche sobre los errores como un “impulso conservador de la vida” (1993: I §110).

Este impulso, desplegado entre los seres y bajo la modalidad de la representación, se convierte en una ventaja comparativa entre los seres que veían los cambios frente a aquellos que no los veían. Esta ventaja consiste en que los que se detienen a constatar el cambio tenderían a no afirmar algo, a suspender el juicio.

La representación es una afirmación: lo percibido es un resultado de la lucha de instintos ilógicos. Detrás de la representación está ese enfrentamiento de afectos, instintos, impulsos y fuerzas. “Antes de que sea posible un conocimiento, cada uno de estos impulsos tiene que haber observado primero su parecer particular sobre la cosa o el acontecimiento. Tras ello surge la lucha de estas particularidades y de ahí a veces un término medio, un apaciguamiento, un tener razón los tres puntos de vista, una especie de justicia y de pacto; pues mediante la justicia y el pacto pueden todos estos impulsos afirmarse en la existencia y mantenerse justamente uno con otros.” (1993: I §333) Esos tres puntos de vista con los que ejemplifica Nietzsche son, en este caso, reír, llorar y odiar. No hay una jerarquía exacta y definitiva entre los afectos o los instintos en las fisiologías. No hay, pues, una deontología de la jerarquía de las fisiologías. ¿Dónde aparece la jerarquía? En el paso de la morfología

(que es de orden comparativa) y la taxonomía (abstracta y general y que tendría la pretensión de formar un cuerpo único, prototípico de la especie, de donde nace el concepto de cuerpo): ahí, en el cuerpo, ese producto de afectos, producto también social, histórico y que no es más que una manera de hablar de un afecto (una razón). Se trata del cuerpo bajo la mirada morfológica, cuando se lo reconoce socialmente, bajo la mirada taxonómica, cuando en un acto aún más general se habla de él.

Ahora bien, las fisiologías han ejercido un poder al producir ellos mismos una taxonomía de los competidores, de los alimentos, de los refugios: han creado cuerpos con el objetivo de dominar (la dominación sería precisamente hacer cuerpos ahí donde “no los hay”). Obviamente estas taxonomías producidas son *endoxa*, porque funcionan bajo designaciones impropias: *cuerpo*, por ejemplo. “El hombre que conforma el lenguaje no aprehende cosas o hechos, sino *excitaciones*: no devuelve sensaciones, sino simples copias de las mismas. La sensación provocada por una excitación de los nervios, no alcanza a la cosa en cuanto tal: dicha sensación aparece al exterior a través de una imagen. [...] No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino nuestra manera de relacionarnos con ellas, lo *pithanon*. La esencia total de las cosas no se aprehende nunca. Nuestras expresiones verbales no esperan jamás a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos proporcionen sobre la cosa un conocimiento exhaustivo y hasta cierto punto respetable. [...] En lugar de la cosa, la sensación no aprehende más que un signo.” (1974a: 140) La conciencia se corresponde con el lenguaje, no con el “mundo exterior”. Porque, además, si ya había una designación impropia (el cuerpo-alimento, el cuerpo-competidor, etc), ésta se había producido no sólo por esas excitaciones, esas sensaciones que aprehenden signos sino por la repetición de los signos: una inducción está detrás de su operación de los signos. En ella consiste la ventaja comparativa de los *más fuertes*. El lenguaje y la conciencia descansan sobre el proceso de percepción (aprehensión de signos) y de inducción sobre la percepción (repetición de los casos). De esta manera, cuando en el lenguaje hay una proposición

que versa sobre algo es una forma de *comprender*, de *abarcarse* el “mundo exterior”. La comprensión no es otra cosa que ordenar el mundo.

Esto conduce a Nietzsche a equiparar moral con conciencia y lenguaje, porque la moral se trata del resultado de un orden de las cosas impuesto a las cosas. La correspondencia conciencia-lenguaje-moral depende de esos hombres forjadores (de la conciencia, del lenguaje, de la moral), forjadores de dominio, gimnastas del poder (1987b, y 1993: I, §13): *hacer el bien, hacer el mal* son formas de constituir las cosas, porque la virtud y el vicio, y el bien y el mal son designaciones impropias resultantes de esos procesos de la conciencia (percepción e inducción). Las afirmaciones del lenguaje, más allá de la función veritativa que se les pueda asignar, son designaciones (impropias). En ese sentido, toda proposición es una proposición problemática.

El lenguaje, en cuanto capacidad denotativa de las fisiologías, es una potencia (sirve para apoderarse de una manera de las cosas) pero tiene un efecto sobre las otras fisiologías (de la misma especie, por ejemplo), porque, cuando el señor designa las cosas, y las llama así o asá, y consecuentemente les da un lugar determinado en un grupo social (Nietzsche, 1987b), impone una forma de percibir (cuando vea *esto*, vea un *cuero tal...*). La consecuencia de esta práctica es que una comunidad esté estructurada según una conciencia-lenguaje-moral. Dentro de ese sistema de referencia y “comunicación”, las palabras no buscan comunicar en el sentido de ser una vía para el entendimiento neutro entre las partes. Se trata, en realidad, de un ejercicio de persuasión, y es tanto más violento, cuanto menos regularidad hay sobre las designaciones impropias, es decir, más violento cuanto más se crea en un entendimiento, en una neutralidad del entendimiento y en una cierta “naturalidad” del lenguaje (como si éste tratase de una cosa exterior al hombre mismo).

El “esfuerzo comunicativo”, poner un lenguaje y una conciencia y una moral, ha derivado en buscar ese entendimiento neutro y natural, que consiste en ocuparse de la función veritativa de las proposiciones y no del carácter *performativo* del lenguaje. ¿Se logra una comunicación al de-

terminar la veracidad de las oraciones entre interlocutores? ¿O más bien hay comunicación, signifique esto lo que signifique, cuando ciertas experiencias se *hacen* ciertas experiencias comunes (Nietzsche, 1983: §268)? La comunicación sería un concurso de “desacuerdos”, de “distorsiones” y no un lenguaje regular (el lenguaje sería en última instancia regularizado, nunca regular). Por eso, tanto aportan, dice Nietzsche, los malvados (esos que en la *Genealogía de la moral* llama *buenos*), que cuando despiertan las pasiones adormecidas, *conservan la especie*: “Son los espíritus más fuertes y los más malvados los que hasta ahora han hecho los mayores progresos para la humanidad: sin cesar, han reavivado las pasiones que se adormecían —toda sociedad organizada adormece las pasiones— sin cesar han despertado el sentido de la comparación, de la contradicción, el placer por lo que es nuevo, osado, de lo que todavía no se ha intentado, ellos han forzado a los hombres a oponer opinión con opinión, tipo ideal a tipo ideal...” (1993: I §4)

Las fuerzas crean las fisiologías. Estas reconocen fisiologías y gracias a morfologías construyen la taxonomía según la cual las fisiologías se comportan de tal o cual manera. En esa construcción, inventan una conciencia y un lenguaje en los cuales se afirman como tales fisiologías. Se cae en la trampa, cuando ahí se relacionan las fisiologías particulares bajo la forma de la taxonomía, es decir, como si fuese posible aplicar a cada individuo las reglas creadas en la taxonomía. En la taxonomía, el lenguaje está ya regularizado; sólo las fisiologías, en contraste con el mecanismo establecido de la taxonomía, pueden subvertir su lenguaje, su conciencia... La taxonomía se convierte en el campo de la retórica neutralizante de lo singular (lo fisiológico). Sólo la perspectiva singular del lenguaje, performativa, creativa, espontánea, salva a las fisiologías y replantea la retórica, la regenera.

Bibliografía

- Canguilhem, G. 1989a: “Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique”, en *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1989, pp.211-225.

- _____ 1989b: "La constitution de la physiologie comme science", *ibidem*, pp.226-333.
- Darwin, C. 1985: *El origen de las especies*, Madrid, EDAF.
- Deleuze, G. 1986: *Nietzsche y la filosofía*, Madrid, Anagrama.
- Fink, E. 1993: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza.
- Janz, C.P. 1974: "Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879", *Nietzsche-Studien* Bd. 3, pp.192-203.
- Jiménez M., L. 1975: "Anotaciones sobre el lenguaje y hermenéutica en Nietzsche", *Revista de Filosofía (Instituto Luis Vives)*, 2ª serie, VIII, pp. 76-93.
- Kofman, S. 1983: *Nietzsche et la métaphore*, París, Galilée.
- Kremer-Marietti, A. 1957: *Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche*, París, Lettres Modernes.
- _____ 1992: *Nietzsche et la rhétorique*, París, PUF.
- Nietzsche, F. 1963: *Sobre la música y la palabra (fragmento inédito de 1872)* en *Obras completas*, trad. E. Ovejero y Mauri, Buenos Aires, Aguilar, vol. V.
- _____ 1967: *Le gai savoir*, trad. P. Klossowski, París, Gallimard.
- _____ 1968: *Humain, trop humain*, trad. R. Rovini, París, Gallimard, 2 vol.
- _____ 1974a: *El libro del filósofo*, trad. A. Bersain, Madrid, Taurus.
- _____ 1974b: *Curso de retórica* en 1974a.
- _____ 1974c: *Fragmentos sobre el lenguaje* en 1974a.
- _____ 1974d: *Del origen del lenguaje (introducción al curso de gramática latina)* en 1974a.
- _____ 1983: *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez P., Madrid, Alianza.
- _____ 1987a: *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez P., Madrid, Alianza.
- _____ 1987b: *Genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez P., Madrid, Alianza.
- _____ 1988: *Nietzsche* (Antología), trad. J.B. Llinares y G. Meléndez, Barcelona, Península.
- _____ 1992: *Fragmentos póstumos*, trad. G. Meléndez, Santafé de Bogotá, Norma.
- _____ 1993: *Le gai savoir*, trad. H. Albert, París, Le livre de Poche.
- _____ 1996: *Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel et al., París, Flammarion.
- Rodríguez G., M. 1985: "Nietzsche y el lenguaje (I)", *Revista de Filosofía (Instituto Luis Vives)*, 2ª serie, VIII, pp. 63-75.
- Vattimo, G. 1989: *La máscara y el sujeto*, Barcelona, Ed. Península.
- Vermal, J.L. 1987: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos.
- Waite, G. 1996: *Nietzsche's corpse*, Durham y Londres, Duke University Press.

Sergio E. Rojas Peralta
serojas@le.ucr.ac.cr