

Sujeto, pensamiento y lenguaje en Nietzsche

MARCO PARMEGGIANI
Universidad de Málaga

RESUMEN

Para su crítica del concepto metafísico de sujeto cognoscente, Nietzsche ensaya una nueva interpretación del pensamiento, en la que el lenguaje interviene como factor decisivo. Sobre ello, el presente estudio defiende principalmente dos tesis interpretativas: (a) el lenguaje sólo interviene en la génesis de la pequeña parte consciente del pensar; y (b) en el factor lingüístico, no sólo se incluye la lengua aunque sea la dimensión básica, sino muchas otras formas de lenguaje. A partir de ello, Nietzsche pretende poner en cuestión la antítesis gnoseológica sujeto/predicado.

PALABRA CLAVE:

SUJETO-LENGUAJE-PENSAMIENTO-CONCIENCIA

ABSTRACT

For his criticism of metaphysic concept of cognitive subject, Nietzsche tries out a new interpretation of thinking, where the language performs as decisive factor. About this, the present article maintains two basic ideas: (a) the language performs only in the becoming of the conscious part of thinking; (b) the linguistic factor includes the tongue, but also many others forms of language. Starting from this two ideas, Nietzsche wants to question the cognitive antithesis subject/object and to describe the becoming of its presumed evidence, from the antithetical linguistic diagram subject/predicate.

KEYWORDS:

SUBJECT-LANGUAGE-THINKING-CONSCIOUSNESS

LA POLÉMICA DE NIETZSCHE contra el postulado de fondo de la gnoseología metafísica, el sujeto del conocimiento, culmina en «una destrucción crítico-lingüística de los conceptos de 'sujeto', 'objeto' y 'predicado'»¹. El objetivo de

¹ Así califica la empresa nietzscheana Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*. Berlin: W. de Gruyter, 1982, p. 186.

esta destrucción crítico-lingüística es neutralizar dos presupuestos fundamentales: en primer lugar, la creencia metafísica de que el yo-autoconsciencia es el origen del conocimiento; y en segundo lugar la creencia, más originaria, en la existencia de un sujeto del pensamiento. Esta crítica es lingüística porque se dirige contra estas dos creencias metafísicas en su forma lingüística: contra la proposición 'yo pienso', como expresión de que la autoconsciencia es el origen del pensar, y contra la proposición 'algo piensa' (*es denkt*), como expresión de que existe un sujeto del pensar.

Esta crítica representa la otra cara de la crítica del 'yo pienso' y del sujeto del pensar². Allí se trataba de demostrar que ambos postulados metafísicos derivan de una *interpretación superficial* —excesivamente simplificada y arbitraria— de la actividad pensante del cuerpo. Aquí se trata entonces de explicar de qué modo esa interpretación superficial se ha convertido en certeza objetiva e incluso en la primera evidencia en el orden del conocimiento. Se trata, una vez más, del proyecto nietzscheano del cuestionamiento de una supuesta evidencia, de un supuesto conocimiento inmediato, demostrando su naturaleza de *ilusión* o de *creencia* (*Glaube*). Esto se hace describiendo la génesis de esta ilusión, que en este caso se hará recurriendo al factor lingüístico: de qué modo, unos postulados enteramente superficiales sobre la actividad pensante, como son los del 'yo pienso' y del sujeto del pensar, han podido convertirse en 'certezas inmediatas' y en creencias fundamentales del pensamiento metafísico. Para ello, desarrolla Nietzsche la idea de una *constitución lingüística del pensamiento consciente*. Resumiendo, la crítica lingüística consiste en mostrar que la evidencia de dichos postulados metafísicos deriva de su naturaleza lingüística, es decir, de la evidencia que confiere la naturaleza lingüística del pensamiento consciente a las proposiciones 'yo pienso' y 'algo piensa'.

I. LA METAFORICIDAD DEL LENGUAJE EN EL ORIGEN DEL PENSAMIENTO CONSCIENTE

La idea de una constitución lingüística del pensamiento consciente aparece por primera vez en el escrito no-publicado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*), compuesto entre los años 1872-73³. Este escrito desarrolla la tesis de la constitución lin-

² Este artículo es la continuación de M. Parmeggiani, «Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana», en J. F. Ortega Muñoz y M. Parmeggiani (eds.), *Retorno crítico a los orígenes de la Modernidad*, suplemento 2 (1997) de *Contrastes*, pp. 155-183, donde analizo la crítica nietzscheana del *cogito* cartesiano.

³ F. Nietzsche, *Kommentar zu den Bänden 1-13*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari. München/Berlin: DTV / W. de Gruyter, 1988², vol. 14, p. 113. De aquí en adelante se citará esta edición crítica con la sigla KSA seguida del número del volumen.

güística no sólo del pensamiento, sino también de la experiencia sensible⁴, y propone como factor 'constituyente' la dimensión semántica del lenguaje, como consecuencia de utilizar como instrumento teórico el concepto de metáfora. Con él, Nietzsche pretende superar el nominalismo radical del que parte. A diferencia del empirismo clásico, la palabra-sonido interviene de modo decisivo, en su función metafórica, para la agrupación de las sensaciones en percepciones, y de las percepciones en conceptos. La función metafórica reside en el siguiente fenómeno: el animal hombre empezó utilizando el sonido de la palabra en sustitución de cierto grupo de sensaciones semejantes, de tal manera que esta palabra, con el tiempo, llegó a conferirle a este grupo sensible una unidad que en sí mismo no poseía. De este modo, a través de un proceso de hábito, a partir de la palabra-sonido, se constituye en el animal la percepción de un cuerpo determinado: «¿Qué es una palabra? El reflejo en sonidos de un estímulo nervioso. Pero inferir además a partir del estímulo nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un aplicación falsa e injustificada del principio de razón. Si en la génesis del lenguaje la verdad hubiera sido decisiva, si en las designaciones hubiera sido decisivo únicamente el punto de vista de la certeza, ¿cómo podríamos decir todavía: la piedra es dura, como si 'duro' nos fuese conocido también de otra manera, y no sólo como un estímulo subjetivo? [...] Nosotros hablamos de una 'serpiente': la designación no concierne sino a la tortuosidad, y podría, por tanto, tocar también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias! [...] La 'cosa en sí' (esto sería justamente la verdad, pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable para el que construye el lenguaje, y para él no es en modo alguno digna de ser buscada. Él se limita a designar las relaciones de las cosas con los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen plasmada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora»⁵.

La formación de los conceptos, a través de las mismas palabras-sonidos y sus imágenes asociadas, tiene que realizarse a su vez en un segundo nivel meta-

⁴ Sobre la teoría del lenguaje contenida en este escrito, véase sobre todo, entre la ingente bibliografía, T. Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. Berlin: Gruyter, 1988, pp. 1-207; C. Crawford, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Berlin: Gruyter, 1988; E. Lynch, *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona: Destino, 1993. Para un resumen de las reflexiones juveniles de Nietzsche sobre el lenguaje y las implicaciones teóricas y prácticas para su pensamiento maduro, véase L. E. Santiago Guervós, «Nietzsche y los límites del lenguaje: la fuerza del instinto», en L. E. Santiago Guervós (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica malacitana*. Supl. 2 (1994), pp. 115-30.

⁵ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, tr. L. M. Valdés. Barcelona: Tecnos, 1990, § 1, pp. 21-2 (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, pp. 878-9).

fórico. Al conjunto de percepciones, formadas ya a través del signo sonoro, se le asigna una palabra-sonido. Ésta, por hábito, acabará confiriendo con el tiempo una unidad propia y consistente a ese conjunto hasta convertirlo en 'género', pero una unidad enteramente ficticia: «Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia primitiva, singular y completamente individualizada, a la que debe su nacimiento, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables casos, por decirlo así, más o menos similares, es decir, jamás idénticos estrictamente hablando y simplemente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de lo no-igual *Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*»⁶.

El interés del planteamiento no reside en realidad en la última afirmación del texto, que no es más que la tesis empirista, sino en la reformulación del nominalismo a través del factor lingüístico. Entre las sensaciones y el universal media, de una doble manera, la palabra hablada: formando primero la percepción del objeto singular, y después la 'clase' de dichos objetos. En relación con nuestra problemática, lo más interesante es que el lenguaje oral es entonces el factor conformador de los elementos del pensar consciente. La dependencia intrínseca de los pensamientos respecto de las palabras habladas y los complejos de sensaciones asociados a ellas debe de influir entonces de manera esencial en el funcionamiento del pensamiento consciente.

II. LA COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA COMO AGENTE DEL DEVENIR CONSCIENTE DEL PENSAMIENTO

Hasta la época de la composición de *Más allá del bien y del mal* no volvemos a encontrar una interpretación tan desarrollada del problema de la lingüisticidad del pensamiento consciente. En esta época, destaca sobre todo el aforismo 354, titulado «Sobre el 'genio de la especie'» (*Vom 'Genius der Gattung'*), perteneciente al quinto libro de *La gaya ciencia*⁷. Nietzsche añadió este quinto libro a la segunda edición de la obra, realizada en 1886. Este aforismo es uno de los más interesantes de los que desarrollan el problema de la consciencia en la obra de Nietzsche, tanto por la densidad como por la novedad de sus ideas.

⁶ *Ibid.*, p. 23 (pp. 879-80). Modifico ligeramente la traducción en vistas a una mayor literalidad.

⁷ *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, pp. 590-3.

II. I. EL PROBLEMA DE LA GÉNESIS DE LA CONSCIENCIA DE SÍ MISMO

El problema principal del que se ocupa el aforismo es el origen de la consciencia, partiendo de la pregunta: ¿cómo ha surgido la consciencia en el animal hombre? Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche desarrolla una concepción evolucionista de la consciencia, que se entronca a su vez en una teoría evolucionista del conocimiento⁸ y pretende interpretar el conocimiento como un mero producto y medio de la evolución biológica del organismo animal. Su tesis de fondo es que el organismo animal ha ido formando su conocimiento de la realidad a lo largo de la evolución de su especie, construyendo tanto la percepción como la inteligencia animal en sus diversos grados, hasta llegar a la lógica los conceptos, los juicios y la forma de razonar. El efecto más polémico de esta interpretación describe detalladamente cómo la facultad de 'conocer' no tiene nada que ver con la captación o aprehensión de la realidad en su verdadero ser, sino únicamente con la adaptación al medio que cierta especie de organismo animal efectúa a través de uno de sus órganos. Ahora nos interesa el problema concreto de la génesis de la consciencia de sí mismo a partir del mundo orgánico. Para su planteamiento, Nietzsche se sirve de la teoría evolucionista de Darwin y, sobre todo, de la primera teoría evolucionista del conocimiento aparecida, la de Friedrich Albert Lange⁹.

Nietzsche conoció la teoría biológica de la evolución de Darwin principalmente a través de Lange, el cual ofrece una exposición bastante científica en su libro *Historia del materialismo. Crítica del materialismo y crítica de su significado para el presente*¹⁰, en el capítulo titulado «Darwinismo y teleología»¹¹. Friedrich Albert Lange es uno de los principales representantes del neokantismo de mediados del siglo pasado, que por reacción al idealismo hegeliano pretende volver a Kant. No es extraño, por ello, que Lange fuera en un primer momento seguidor de Schopenhauer, del que recibe el interés por la ciencias de la

⁸ Sobre la teoría evolucionista del conocimiento, en el conjunto de la obra de Nietzsche, véase J. L. Calparsoro Ruiz, «Nietzsche y la teoría evolucionista del conocimiento», en N. Ursua, *Cerebro y conocimiento: un enfoque evolucionista*. Barcelona: Anthropos, 1993.

⁹ Para el conocimiento de la filosofía de Lange, por lo menos en los puntos que interesan en relación a Nietzsche, véase el amplio estudio de G. Stack, *Lange and Nietzsche*. Berlin: W. de Gruyter, 1983.

¹⁰ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Nietzsche leyó las sucesivas ediciones de este libro: en 1866, en su primera época, la primera de 1866; en 1882, la cuarta edición ampliada de 1882 (cf. J. Salaquarda, «Nietzsche und Lange», *Nietzsche-Studien*, 7 (1978), pp. 239-40). Nosotros nos referiremos a la moderna edición del texto definitivo de 1882: *Geschichte des Materialismus*, ed. A. Schmidt. 2 Vols., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

¹¹ F. A. Lange, *op. cit.*, vol. II, pp. 685-727.

naturaleza y la tarea de integrar plenamente al hombre en el mundo animal, como una especie biológica más. Sin embargo, su conocimiento y asimilación profunda de la teoría evolucionista de Darwin y de los primeros descubrimientos de la incipiente psicología experimental y fisiológica, hicieron que éste se alejara mucho del planteamiento schopenhaueriano. En su libro, Lange no se limitó a exponer la teoría evolucionista, sino que aplica la teoría de Darwin al conocimiento como facultad de un ser vivo, para ofrecer una teoría evolucionista del conocimiento¹². Estimulado por su lectura, también Nietzsche se emplea en entender evolutivamente el conocimiento: se trata de comprender el conocimiento en general y todos sus elementos y funciones como productos de la evolución del ser vivo y animal que es el hombre. Su proyecto es interpretar todo dato supuestamente inmediato de la consciencia, sea de la consciencia de sí mismo como de la consciencia exterior, como un producto conformado por la evolución biológica del animal-hombre¹³.

Esta interpretación evolucionista de la consciencia busca revelar patentemente la superficialidad y marginalidad en el individuo de la consciencia de sí. Años más tarde, se volverá a plantear el problema del origen de la consciencia, pero ya desde un nuevo punto de vista: se trata ahora de enfocar el origen de la consciencia desde la comunicación lingüística, tal y como aparece en este aforismo. Por consiguiente, la idea más importante de la última época, para el desarrollo de su concepción evolucionista de la consciencia, es la *constitución lingüística de la consciencia y del pensamiento consciente*¹⁴: «El problema de la consciencia (más exactamente: del devenir consciente de sí) se presenta ante

¹² Lange expone sus teoría evolucionista del conocimiento en la tercera sección de su libro (pp. 755-898), donde trata de «El puesto del hombre en el mundo animal» (*Die Stellung des Menschen zur Tierwelt*, pp. 755-75), de la relación entre «Cerebro y alma» (*Gehirn und Seele*, pp. 776-817), de «La psicología experimental» que surgió en la mitad del siglo (*Die naturwissenschaftliche Psychologie*, pp. 818-49), y sobre todo el capítulo titulado «La psicología de los órganos de los sentidos y el mundo como representación» (*Die Psychologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung*, pp. 850-72).

¹³ Para la influencia de Lange en la interpretación evolucionista del conocimiento de Nietzsche véase G. Stack, *op. cit.*, pp. 90-111. El autor argumenta (*ibid.*, pp. 96-7) que el 'materio-idealismo' (así traduce el término alemán, usado por Lange, *materiale Idealismus*), que caracteriza la concepción del conocimiento de Nietzsche ya desde el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) hasta todo su periodo de madurez, procede directamente de Lange (cf. F. A. Lange, *op. cit.*, vol. II, pp. 484-5). Stack exagera la influencia de Lange hasta convertirlo en discípulo suyo, de ahí la controversia surgida en los últimos años. Para la crítica de la posición de Stack véase K. J. Ansell-Pearson, «The question of F. A. Lange's influence on Nietzsche. A Critique of recent research from the standpoint of the dionysian», *Nietzsche-Studien*, 17 (1988), pp. 539-554.

¹⁴ Cf. E. Lynch, *op. cit.*, pp. 125-76.

nosotros sólo cuando empezamos a comprender en qué medida podríamos prescindir de ella: y en este comienzo del comprender nos coloca ahora la fisiología y la historia de los animales (que así han necesitado dos siglos para alcanzar la sospecha precozmente centelleada en la mente de *Leibniz*). Nosotros podríamos, en efecto, pensar, sentir, querer y recordar, podríamos así mismo 'actuar' en cualquier sentido de la palabra: y, a pesar de ello, todo esto no necesitaría «entrar en nuestra consciencia» (como se dice fantasiosamente). La vida entera sería posible sin mirarse, por así decirlo, en el espejo: tal y como, en efecto, también hoy la parte ampliamente predominante de esta vida se desenvuelve en nosotros sin este reflejarse..., e incluso nuestra vida pensante, sintiente y volente, por cuanto ofensivo pueda sonar esto a un filósofo antiguo»¹⁵.

Este aforismo toma como punto de partida las consecuencias fundamentales de la crítica a la consciencia de sí: el carácter marginal y superfluo de la consciencia de sí mismo en el funcionamiento cerebral y corporal del hombre; con lo que se plantea entonces el siguiente problema: si la consciencia de sí mismo le ha sido completamente superflua al animal a lo largo de la evolución, ¿cómo puede entonces hablarse de la consciencia como producto de la evolución biológica? ¿en qué sentido el animal-hombre a desarrollado una capacidad completamente superflua para su funcionamiento? Esta paradoja se resuelve precisamente desde el factor del lenguaje. La tesis de Nietzsche es la siguiente: «¿Para qué en general una consciencia, si en el fondo es *superflua*? [...] Suponiendo que sea correcta esta observación, puedo proceder a la conjetura de que la *consciencia en general sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de comunicación [Mittheilungs-Bedürfnisses]*»¹⁶.

Lo más novedoso en esta tesis es dónde se sitúa el origen de la consciencia. El animal-hombre no desarrolló la consciencia porque le hacía falta para su existencia individual: para moverse mejor en el medio y 'conocerlo' y manejarlo mejor; más bien, sólo le hacía falta para comunicarse con los demás hombres, para entenderse por signos con ellos sobre los asuntos básicos del sustento: «que al inicio era necesaria, era útil, sólo entre hombre y hombre (especialmente entre el que manda y el que obedece), y que se ha desarrollado sólo en relación con este grado de utilidad. La consciencia es propiamente sólo una red de conexión entre hombre y hombre,... sólo en cuanto tal tuvo que desarrollarse: el hombre solitario y animal de rapiña no la habría necesitado»¹⁷.

¹⁵ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, pp. 590-591.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, p. 591.

II.2. NIETZSCHE Y HEGEL EN TORNO A LA FUNCIÓN DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA GÉNESIS DE LA AUTOCONSCIENCIA

Con esta tesis, Nietzsche se enfrenta al idealismo moderno y demuestra como un sinsentido el problema idealista clásico del solipsismo. La consciencia de sí mismo no se autofunda, no es el primer principio en cuanto *causa sui*. Pues la consciencia de sí no tiene su origen en sí misma sino fuera de sí, en la comunicación entre los hombres. Nietzsche pretende así invalidar el concepto moderno de subjetividad, mostrando que la consciencia de sí ni funda ni es el origen de ninguna subjetividad, porque la consciencia de sí tiene mucho más que ver con la exterioridad y los procesos de exteriorización del individuo, que con el movimiento puramente interior de la reflexión. Dicho de otro modo, la idea es que la consciencia de sí tiene que ver con aquellos aspectos y funciones del individuo más relacionados con lo exterior, con los demás hombres, que con todo lo que le es propio o le atañe sólo a él, con su singularidad.

¿Qué relación tiene esta concepción nietzscheana con el concepto de Hegel de la unidad de duplicación de la autoconsciencia? Así lo expone Hegel en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*: «La autoconsciencia es *en sí y para sí* en tanto que, y porque, es en sí y para sí para otra autoconsciencia; es decir, sólo es en cuanto algo reconocido. El concepto de esta unidad de la autoconsciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza [*realisirenden Unendlichkeit*] en la autoconsciencia, es un entrecruzamiento multilateral y multívoco [*vielseitige und vieldeutige Verschränkung*], de manera que los momentos de éste mismo tienen que ser, en parte, exactamente distinguidos, y en parte, al mismo tiempo, tomados y conocidos en esta diferencia al mismo tiempo como no-diferentes, o tomados y conocidos siempre en su significado contrapuesto. La doble significatividad [*Doppelsinnigkeit*] de lo diferenciado reside en la esencia de la autoconsciencia, ser infinita o inmediatamente lo contrario de lo determinado en que es puesta. La separación [*Auseinanderlegung*] del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del reconocer [*Anerkennens*]»¹⁸.

Nietzsche parece coincidir con Hegel en la explicación de la génesis de la consciencia de sí mismo en tres aspectos:

- a) Para Hegel, la consciencia de sí es un producto de la intersubjetividad, en tanto que sólo se forma a través de su reflejo en otra consciencia. Del mismo modo, para Nietzsche, la consciencia es producto de las relaciones de utilidad entre hombre y hombre.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, ed. W. Bonsiepen y R. Heede. Hamburg: F. Meiner, 1980, vol. IX, p. 109.

- b) Para Hegel, la autoconsciencia constituye entonces un «entrecruzamiento multilateral y multívoco» de las subjetividades, una «unidad de duplicación». De modo parecido, Nietzsche presenta la consciencia de sí como una «red de conexión» entre los hombres.
- c) Para Nietzsche, esta red de conexión que es la consciencia surge principalmente entre el hombre que manda y el que obedece. Esto coincide con la doctrina hegeliana de los dos momentos de la constitución de la autoconsciencia, el señorío y la servidumbre, y su dialéctica de mutuo reconocimiento¹⁹.

La diferencia principal entre ambos planteamientos reside en la función de la comunicación lingüística. De aquí la novedad de la posición de Nietzsche frente a la tradición idealista. En su explicación de la génesis de la autoconsciencia, Hegel se mantiene en todo momento a nivel de lo consciente, su explicación sólo se desenvuelve en términos de consciencia: dos consciencias que toman consciencia de sí mismas a través de su recíproco tomar consciencia una de otra. En el planteamiento de Nietzsche, el medio por el que se lleva a efecto el proceso de constitución de las consciencias de sí no es a su vez consciencia o consciente, sino una realidad empírica y sensible, el signo. Unos signos que no se constituyen o toman su sentido de alguna realidad interior, sino que constituyen y dan sentido a toda esta realidad interior, a todo el mundo de los significados. La interconexión de los hombres no está formada por procesos de reconocimiento o 'conscienciación', sino por comunicaciones de signos, especialmente, lingüísticos. Hegel construye su dialéctica de modo que el proceso de exteriorización de la consciencia acabe en la máxima interiorización de la consciencia, en la «independencia de la autoconsciencia». Por el contrario, al hacer intervenir Nietzsche el factor de comunicación lingüística, con este proceso de exteriorización no se refuerza la subjetividad de la consciencia de sí, sino que se elimina por completo: la consciencia de sí, aunque es de sí mismo, es pura exterioridad, pues es una red de relaciones exteriores del individuo con otros individuos²⁰.

II. 3. LA INTERCOMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA COMO ORIGEN DE LA CONSCIENCIA

¿Cómo surge la consciencia de la intercomunicación lingüística de los hombres? Para explicar la proporción existente entre el grado de consciencia de sí y la capacidad de comunicación, Nietzsche recurre a otra relación: la proporción entre capacidad de comunicación y necesidad de comunicación. Comple-

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 112-116.

²⁰ Véase *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, p. 591, citado más arriba.

tando la cita anterior, dice Nietzsche: « Si se quiere prestar oídos a mi respuesta a esta pregunta y a su conjetura quizá extravagante, me parece que la finura y el vigor de la consciencia están siempre en proporción a la *capacidad de comunicación* de un hombre (o de un animal), y la capacidad de comunicación, por su parte, en proporción a la *necesidad de comunicación* [*Mittheilungs-Bedürftigkeit*]»²¹.

Más adelante en el aforismo encontramos la explicación de Nietzsche sobre cómo surge la capacidad de comunicación lingüística en el animal hombre, a partir de su necesidad de comunicación: «Pero sí me parece que es así respecto a razas enteras y a cadenas de generaciones: donde la necesidad [*Bedürfniss*] y la penuria [*Noth*] han obligado mucho tiempo a los hombres a comunicarse entre ellos, a entenderse mutuamente de forma rápida y precisa, existe al final un exceso de esta fuerza y arte de la comunicación, una capacidad, por así decirlo, que ha sido acopiada poco a poco y ahora espera un heredero que la gaste derrochadoramente (los llamados artistas son estos herederos, así como los oradores, los predicadores, los escritores; hombres todos que siempre vienen al final de una larga cadena, en cada caso 'nacidos tarde', en el mejor sentido de la palabra, y, como se ha dicho, *derrochadores* por naturaleza)»²².

Y ¿cómo se explica entonces el surgimiento de la consciencia a partir de esta necesidad de comunicación del animal hombre a lo largo de su evolución biológica? «El que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos y movimientos mismos lleguen a la consciencia al menos, una parte de ellos, es la consecuencia de un terrible 'tener que' que durante mucho tiempo ha dominado al hombre: él *necesitaba*, en cuanto el animal más en peligro, ayuda y protección, necesitaba de sus iguales, tenía que expresar sus necesidades y saber hacerse comprensible... y para todo ello tuvo primero necesidad de 'consciencia', así como de 'saber' lo que le faltaba, 'saber' cómo se sentía, 'saber' lo que pensaba»²³.

Los signos son lo que hace posible que, a partir de la intercomunicación humana, surja la consciencia de sí. En el aforismo encontramos más adelante una primera explicación del modo de intervención de los signos en este proceso de formación: «el devenir consciente en nosotros mismos de nuestras impresiones sensitivas, la fuerza de poderlas fijar y de ponerlas, por así decirlo, fuera de nosotros, han aumentado en la medida en que crecía la necesidad de transmitir las *a los otros* mediante signos»²⁴. En este texto encontramos una explicación más detallada de la génesis de la consciencia. Nietzsche pone como

²¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, pp. 590-591.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, p. 592.

etapa inicial la toma de consciencia de las impresiones de los sentidos. Es interesante observar cómo interpreta el 'devenir autoconsciente': se trata de un proceso de simplificación y 'solidificación' de las impresiones que se producen en nosotros. Precisamente para la realización de esta tarea resultan imprescindibles los signos de comunicación, como la palabra hablada: sólo gracias a la asignación de un signo a un conjunto de impresiones, éstas pueden ser simplificadas y solidificadas en una percepción consciente. De este modo, la comunicación lingüística es el origen de la consciencia en un doble sentido: por una parte, los signos son el factor que hace posible el devenir autoconsciente; por otra, la necesidad de comunicación del animal es lo que desarrolla la invención de signos y, por consiguiente, el desarrollo de la consciencia de sí mismo.

De esta interpretación global de la génesis de la consciencia de sí mismo deriva Nietzsche su tesis de fondo: «Dicho brevemente, el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la consciencia (*no* de la razón, sino sólo de su devenir autoconsciente) van de la mano»²⁵.

II. 4. NIETZSCHE Y HUMBOLDT SOBRE LA NATURALEZA LINGÜÍSTICA DEL PENSAMIENTO

En este texto vemos claramente el interés del planteamiento nietzscheano. Con esta idea de la interconexión del desarrollo de lenguaje y de la consciencia, Nietzsche se adelanta claramente al giro lingüístico de la filosofía del siglo veinte²⁶. Sin embargo, algunos intérpretes de Nietzsche restan importancia a esta idea. Djuric, por ejemplo, piensa que toda la teoría de la constitución lingüística del pensamiento no posee casi ninguna originalidad. Nietzsche no hace más que recoger la filosofía del lenguaje de los filósofos románticos, Hamann, Herder y, sobre todo, Humboldt²⁷. Pero es importante observar el significado exacto de la tesis nietzscheana. La comunicación lingüística no es para Nietzsche el origen de *todo* el pensamiento, ni siquiera de su mayor parte o de sus aspec-

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Para el tema de la 'determinación lingüística del pensamiento' en el conjunto de su filosofía, véase, entre una cantidad enorme y creciente de estudios, principalmente: J. Albrecht, «Nietzsche und das 'Sprachliche Relativitätsprinzip'», *Nietzsche-Studien*, 8 (1979), pp. 225-244; A. Danto, *Nietzsche as philosopher*. New York: McMillan, 1965; M. Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*. Berlin: Gruyter, 1985, pp. 41-50; S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Payot, 1972; E. Lynch, *op. cit.*; K. Schlechta, «Nietzsche über den Glauben an die Grammatik», *Nietzsche-Studien*, 1 (1972), pp. 353-358; J. Simon, «Grammatik und Wahrheit», *Nietzsche-Studien*, 1 (1972), pp. 1-26; R. Thurnher, «Sprache und Welt bei Nietzsche», *Nietzsche-Studien*, 9 (1980), pp. 38-60.

²⁷ M. Djuric, *op. cit.*, pp. 42-3. Sobre la lectura por parte de Nietzsche de estos autores, y en qué medida pudo derivar de ella su filosofía del lenguaje, cf. J. Albrecht, *op. cit.*, pp. 225-44.

tos –funcionamiento, componentes– principales. El desarrollo del lenguaje es la causa del desarrollo de la *consciencia* y sólo del *pensamiento consciente*. En el texto citado lo dice claramente: «no de la razón, sino sólo de su devenir autoconsciente»²⁸. Usualmente, como hace Djuric, se suele malentender la idea nietzscheana de la conexión entre lenguaje y razón. La constitución lingüística es propia no de la razón o del pensamiento en general, sino sólo de la consciencia y, por consiguiente, sólo de la razón o pensamiento *conscientes*. Pero la razón o pensamiento conscientes son sólo ‘epifenómenos’ de la actividad pensante del cuerpo, constituyen una mínima parte del pensar que realmente tiene lugar en el individuo. De todo esto se deduce que, respecto a la formación de la actividad pensante no-consciente, la importancia del lenguaje es insignificante. El lenguaje sólo interviene en la génesis de una mínima parte del pensar, de aquella parte que llega a la consciencia, precisamente para eso, para que se vuelva consciente. A diferencia de Nietzsche, Humboldt piensa que todo el pensamiento y el espíritu tienen por esencia el lenguaje. De ahí deriva la constitución lingüística de toda la razón y todo el pensamiento en su conjunto. Para Humboldt²⁹, el lenguaje funciona en un plano preconsciente y conforma de forma silenciosa el espíritu de un pueblo. También para Nietzsche, la acción del lenguaje ocurre por debajo, o mejor, *antes de la consciencia*, precisamente porque el lenguaje constituye la consciencia. Pero a parte de todo ello, existe en el hombre una ingente actividad pensante, que no puede haber sido conformada por el lenguaje, sino que, por el contrario, conforma la comunicación lingüística.

Todo esto implica, antes que nada, que Nietzsche no se limita a recoger o repetir las tesis de Hamann, Herder o Humboldt. En todo caso, las asimila dentro de un planteamiento totalmente distinto y nuevo, que hace cambiar sus sentidos. En segundo lugar, la diferencia sustancial reside en la distinción nietzscheana entre pensamiento consciente y actividad pensante general del cuerpo. A este respecto, Humboldt³⁰ sigue la línea filosófica moderna y su imagen del pensamiento, aunque se base en la tesis novedosa de que aquello que constituye y dirige el pensamiento, el lenguaje, posee una existencia y un funcionamiento subconscientes: la actividad pensante es principal y esencialmente consciente; el pensar es tal y como aparece en la consciencia. Cuando estudiemos, más adelante, la interpretación nietzscheana de la comunicación lingüística, acabaremos de distinguir el planteamiento de Nietzsche respecto al de Humboldt.

²⁸ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, p. 592.

²⁹ Sobre la filosofía del lenguaje de Humboldt, cf. J. M. Valverde, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1955.

³⁰ Cf. el ensayo W. von Humboldt, *Sobre el origen de las formas gramaticales y sobre su influencia en el desarrollo de las ideas*, tr. C. Artal. Barcelona: Anagrama, 1972.

II. 5. CONSECUENCIAS DEL PLANTEAMIENTO NIETZSCHEANO DE LA GÉNESIS
LINGÜÍSTICA DE LA CONSCIENCIA

Nietzsche deriva de la tesis de la interconexión entre los desarrollos del lenguaje y de la consciencia tres ideas fundamentales. La primera es la general actividad pensante no-consciente del hombre, que, de este modo, se fundamenta desde un punto de vista nuevo respecto al planteamiento examinado más arriba. En el aforismo aparece expresado así: «Pues dicho una vez más: el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente pero no lo sabe; el pensar que deviene *consciente* es sólo la mínima parte de él, digamos: la parte más superficial y la peor:... pues sólo este pensar consciente *tiene lugar en palabras, es decir, en signos de comunicación*, con lo que se descubre el origen de la misma consciencia»³¹.

La segunda consecuencia es una idea nueva. Si el desarrollo en el hombre de la consciencia de sí depende del desarrollo de la capacidad de intercomunicación entre los hombres, entonces un medio decisivo para ello es la invención incesante de nuevos signos para comunicarse. Medio que los hombres se ven obligados a utilizar cuando se encuentran arrojados entre las necesidades de la existencia. Éstas obligan al hombre a inventar nuevos signos con distintas finalidades: (a) nuevos signos para comunicarse nuevas cosas, (b) nuevos signos para comunicarse las cosas de siempre de forma más rápida, y, para ello, (c) nuevos signos más comprensivos, signos que designen no ya cosas sino signos a su vez, como una especie de abreviaciones de muchos otros signos. Se resalta así la capacidad inventiva de signos del ser humano como fundamento de todo su mundo consciente: «El hombre inventor de signos es al mismo tiempo el hombre siempre más agudamente consciente de sí»³².

La tercera consecuencia es que la dimensión social del hombre es fundamental para el desarrollo de su autoconsciencia. El origen de la consciencia de sí reside en la sociedad y en sus procesos internos de comunicación: «sólo como animal social aprendió el hombre a devenir consciente de sí mismo,... así hace todavía, así hace cada vez más»³³. Esto significa que ni la consciencia de sí ni nada de su contenido tiene que ver con la singularidad de cada hombre en particular, es decir, en la consciencia de sí no reside lo que distingue a un hombre de otro hombre, sino, todo lo contrario, lo más común entre ellos: «Como se ve, mi idea es que la consciencia no pertenece propiamente a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él hay de naturaleza comunitaria y gregaria; que la consciencia, en consecuencia, se ha desarro-

³¹ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, p. 592.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

llado sólo en relación a una utilidad comunitaria y gregaria, que cada uno de nosotros con la mejor voluntad de *comprenderse* a sí mismo del modo más individual posible, de 'conocerse a sí mismo', sin embargo, siempre traerá a su consciencia sólo lo no-individual, su 'término medio',... que nuestro pensamiento mismo es *comandado* [*majorisiri*] y retraducido continuamente a la perspectiva del rebaño, por obra del carácter de la consciencia... del 'genio de la especie' imperante en ella»³⁴.

Al final de este texto hallamos la consecuencia más importante que Nietzsche extrae de todo su planteamiento del origen de la consciencia de sí. A causa de su génesis y constitución y por medio de la comunicación lingüística, la consciencia de sí toma la forma de un dispositivo de filtraje y selección del acontecer interior del individuo: del funcionamiento de sus impulsos, afectos y del pensamiento. De este modo, se refuerza por otra vía la tesis de la superficialidad de la consciencia, que desarrolló en los años 1880-82. Pero lo importante del texto citado y del siguiente reside en ofrecer la razón sobre la que se basa Nietzsche para afirmar la naturaleza esencialmente falsificadora de la consciencia de sí mismo: el devenir consciente falsifica el acontecer interior en tanto que, a través de la comunicación lingüística donde tiene origen dicho devenir, reduce su diversidad y sus singularidades a lo más común y más semejante entre todos los hombres de una sociedad: «Nuestras acciones son todas ellas, en el fondo, incomparablemente personales, únicas, ilimitadamente individuales, no hay duda de ello; pero en cuanto las traducimos a la consciencia, ya no lo parecen más...»³⁵.

Cuando en el aforismo estudiado, Nietzsche habla de la comunicación por signos no se refiere únicamente ni a la comunicación lingüística ni al aspecto significativo del lenguaje. Para Nietzsche, los hombres utilizan lenguajes de signos muy diversos además de la lengua, y no lo hacen con menor frecuencia o importancia. Por ello, la autoconsciencia tiene origen en lo que hemos llamado en un sentido general 'comunicación lingüística', es decir, comunicación por signos, pero de la que la lengua es sólo un caso particular: «Añádase que no sólo el lenguaje sirve de puente entre hombre y hombre, sino también la mirada, la expresión, los gestos»³⁶. Esta tesis nietzscheana supone una diferenciación ulterior de su planteamiento con respecto al de Humboldt. Para éste, el factor conformador del pensamiento es sólo la lengua, aunque sea en toda la variedad de sus aspectos. En cambio, para Nietzsche, la consciencia de sí tiene su origen no sólo en el lenguaje sino también en todos los tipos de comunicación lingüística que tienen lugar entre hombre y hombre. Por todo ello, podría-

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Die fröhliche Wissenschaft*, § 354, pp. 592-593.

³⁶ *Ibid.*, p. 592.

mos decir que Nietzsche teoriza en realidad la constitución 'semiótica' del pensamiento consciente y no sólo lingüística como ocurre en gran parte del giro lingüístico del siglo veinte (Wittgenstein o Heidegger). No obstante, la mayor parte de los intérpretes de Nietzsche se han fijado sólo en la función central de la lengua en el pensamiento y en el conocimiento, incluso al estudiar este mismo aforismo. En efecto, como veremos en lo sucesivo, Nietzsche sólo desarrolla la influencia de la lengua, mientras que sobre otros tipos de comunicaciones semióticas y la explicación concreta de su influencia en la constitución del pensamiento o del conocimiento, sólo aparecen en su obra breves apuntes. Mucho más importantes son las reflexiones acerca de la influencia del aspecto semántico y gramatical de la lengua.

III. LA ESTRUCTURA SUJETO-PREDICADO EN EL PENSAMIENTO CONSCIENTE

Los textos principales en los que se examina la influencia de las estructuras lingüísticas en la formación de la creencia en el 'yo pienso' son los aforismos 17 y 54 de *Más allá del bien y del mal*. A ellos hay que unir los fragmentos póstumos que guardan conexión con ellos, por representar apuntes para la elaboración de dichos aforismos³⁷.

III. I. LA ESTRUCTURA SUJETO-PREDICADO Y LAS PROPOSICIONES METAFÍSICAS BÁSICAS SOBRE EL PENSAMIENTO

El aforismo 17 de *Más allá del bien y del mal* expone una crítica radical de la proposición 'yo pienso' y de lo que expresa: el yo es condición del pensar. Al principio de este aforismo, Nietzsche insinúa ya su idea: la creencia de que el yo es la condición del pensar es una ilusión producida por la influencia de las estructuras gramaticales del lenguaje, y en concreto por la dicotomía sujeto-predicado: «En lo que respecta a la superstición de los lógicos: no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan a disgusto, –a saber, que un pensamiento viene cuando 'él' quiere, y no cuando 'yo' quiero; de modo que es un *falseamiento* del estado de hecho [*Thatbestand*] decir: el sujeto 'yo' es condición del predicado 'pienso'»³⁸.

¿Cómo influye, concretamente, en la creencia en el 'yo pienso', la estructura sintáctica sujeto-predicado? Según Nietzsche, dicha estructura produce la

³⁷ Sobre esta problemática, véase J. Figl, *op. cit.*, pp. 182-191, y J. M. Werner, *Erkenntnis und Wahrheit. Nietzsches Destruktion der Erkenntnistheorie als Konsequenz des Verlustes verbindlicher Wahrheit*. Frankfurt: Lang, 1986, pp. 40-1 y 46-8.

³⁸ *Más allá del bien y del mal*, tr. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1983⁸, § 17, p. 38 (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, pp. 30-1).

ilusión de la evidencia de aquel presupuesto del 'yo pienso' que hemos llamado 'presupuesto del sujeto del pensar', y que Nietzsche formula así: tiene que existir 'algo' que piensa, es decir, un sujeto del pensar. En el siguiente texto encontramos la explicación de esta influencia: «En definitiva, decir 'algo piensa' [*es denkt*] es ya decir demasiado: ya ese 'algo' [*es*] contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte del mismo. Se razona aquí según la rutina gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia»³⁹.

Nietzsche piensa que la creencia en el sujeto del pensamiento deriva de una creencia más fundamental, aquella que resulta de la influencia de las estructuras gramaticales sobre el pensamiento consciente: la creencia de que toda actividad posee un agente o un autor que es el sujeto y la causa de dicha actividad. En el caso del pensamiento, la gramática produce en nosotros la ilusión de que, como tal actividad, el pensar debe de poseer un sujeto agente. Sobre esta ilusión se basa, entonces, la creencia de que tiene que existir 'algo que piensa'. Por consiguiente, la creencia en el sujeto del pensar no es primitiva, sino que incluye otra más originaria para Nietzsche, que es la instancia que le confiere certeza e inmediatez.

En la última época, tras la publicación de *La genealogía de la moral*, entre 1887 y 1888, Nietzsche dedica la parte más importante de sus reflexiones teóricas al examen de esta creencia fundamental, que denominará 'la creencia en el sujeto agente' (*der Glaube an das wirkende Subjekt*). Nietzsche ejemplifica con otra teoría la coacción de fondo que ejerce, en el pensamiento, la creencia en el sujeto agente: el atomismo. El postulado del átomo como una partícula de materia donde tienen origen las fuerzas y sus actividades ha recibido su fuerte persuasividad, más que de la evidencia empírica, de esta creencia fundamental: «Más o menos de acuerdo con idéntico esquema buscaba el viejo atomismo, además de la 'fuerza' que actúa, aquel pedacito de materia en que la fuerza reside, desde la que actúa, el átomo; cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese 'residuo terrestre', y acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño 'algo' (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)»⁴⁰.

Al final de este texto observamos claramente que Nietzsche no se limita a poner en cuestión el *cogito* cartesiano, es decir, la interpretación filosófico-moderna del 'yo pienso', según la cual la autoconsciencia es el sujeto del pensar del conocimiento. Nietzsche pone en cuestión la idea de que existe en general un sujeto o causa de la actividad del pensar, un 'algo', una 'identidad', que piensa, bien se interprete esa identidad como autoconsciencia, bien como

³⁹ *Ibid.*, p. 38 (p. 31).

⁴⁰ *Ibid.*

mente, como entendimiento, *intellectus*, *noûs*, etc. Esto viene a demostrar la malinterpretación que ha sufrido el planteamiento nietzscheano, por parte de autores como Heidegger y Djuric. Heidegger⁴¹ reduce despreocupadamente la crítica del 'yo pienso' a la crítica del *cogito* cartesiano. Una reducción que deriva, más bien, de una grave negligencia. En vez de tener en cuenta los aforismos publicados por Nietzsche en *Más allá del bien del mal*, Heidegger los olvida y se ocupa sólo de los textos que sobre la cuestión aparecen en el libro espúreo *La voluntad de potencia*⁴², donde es cierto que siempre aparece Descartes y el *cogito*. Djuric⁴³ comenta a Heidegger y se apercibe del carácter mucho más general y abarcador de la crítica nietzscheana del 'yo pienso', que no se limita al *cogito* cartesiano. Pero no extrae las consecuencias de ello, es decir, no utiliza esta idea interpretativa para analizar e interpretar con más minuciosidad dichos aforismos. En consecuencia, sigue afirmando que Nietzsche se limita a criticar a la filosofía moderna y a su fundamento. Al comparar los aforismos con los fragmentos póstumos, cabe preguntarse: ¿qué justificación tiene privilegiar unas redacciones previas sobre los textos publicados por Nietzsche mismo?⁴⁴ Si adoptamos entonces como textos-base los aforismos, y los fragmentos sólo como ayuda secundaria, surgen inmediatamente dos cuestiones en la línea de interpretación que estamos siguiendo:

- 1) ¿Por qué cambia Nietzsche, en general, su discurso? ¿qué sentido tiene este desplazamiento, de hablar sólo del *cogito* a hablar del 'yo pienso' en general?
- 2) ¿Contra qué filósofo o filósofos se dirige entonces esta crítica general del sujeto del pensar?

Nosotros proponemos la hipótesis siguiente: ese desplazamiento representa un cambio del centro de atención por parte de la crítica nietzscheana,

⁴¹ M. Heidegger, *Nietzsche*. Stuttgart: G. Neske, 19986, vol. II, cap. V: «Der europäische Nihilismus», pp. 154-170.

⁴² *Ibid.*, p. 150.

⁴³ Cf. M. Djuric, *op. cit.*, pp. 51-63.

⁴⁴ Una vez más a Heidegger, y a gran parte de las interpretaciones de la filosofía de Nietzsche, anteriores a la edición crítica de Colli y Montinari, le cabe la excusa de la tergiversación llevada a cabo por el Archivo Nietzsche. La tradición espúrea basada en el libro *La voluntad de potencia* hizo creer a muchos estudiosos que éste representaba la expresión más acabada del pensamiento de Nietzsche. La mayor parte de los estudios anteriores, incluso los más interesantes, quedaron irremediabilmente sesgados por esta manipulación del Archivo Nietzsche. Esto viene a demostrar una vez más la importancia de la filología rigurosa y de las ediciones críticas para la interpretación de un filósofo (cf. sobre todo esto, M. Montinari, *Nietzsche lesen*. Berlin: W. de Gruyter, 1982, p. 5).

porque le interesa ahora más el postulado, más fundamental, del sujeto del pensar que el postulado propiamente moderno, más específico, de la autoconsciencia como causa del pensar. En definitiva, llega un momento en el curso de sus reflexiones teóricas en que Nietzsche ya no se conforma con criticar a Descartes, sino que quiere ir más lejos y alcanzar creencias de fondo esenciales al pensamiento metafísico. Esta es la causa, en fin, por la que Heidegger tergiversa el planteamiento. Heidegger emplea todos sus esfuerzos en demostrar que la crítica nietzscheana se reduce a enfrentarse al fundamento de la filosofía moderna, puesto que de él depende esencialmente su interpretación de la 'doctrina de la voluntad de potencia' como consumación de la metafísica de la subjetividad. Por consiguiente, la respuesta a la primera cuestión nos puede servir para dar una primera solución provisional a la segunda: la crítica del sujeto del pensar no va dirigida contra un filósofo concreto –por ejemplo, Descartes–, sino contra el pensamiento metafísico en general, tal y como para Nietzsche se configura desde Platón hasta Schopenhauer. No obstante, conviene que sigamos analizando estos textos antes de dar una respuesta más firme a la segunda cuestión.

III. 2. LA FE EN LA GRAMÁTICA Y LA EVIDENCIA DEL SUJETO DEL PENSAR

Con el aforismo 17 de *Más allá del bien y del mal* está estrechamente conectado el fragmento póstumo VII 40[23], del que Nietzsche extrajo, a través de un proceso de reelaboración ulterior, los dos aforismos 16 y 17 de dicho libro. Paralelamente al aforismo 16, el fragmento expone un análisis de los presupuestos del 'yo pienso'. Pero al final de este análisis, en el fragmento se conectan los presupuestos con la fe en la gramática, lo que no ocurre en el aforismo 16. La conexión se realiza, en concreto, con el presupuesto constituido por la creencia en el sujeto del pensar, según nuestra línea de interpretación: «pero aún admitiendo que ese segundo punto quede en suspenso como asunto de fe, también el primero, 'algo piensa', contiene todavía una creencia: en efecto, que el 'pensar' es una actividad para la que hay que pensar un sujeto o, al menos, un 'algo' –¡y nada más significa el *ergo sum!* Esta es la fe en la gramática, pues aquí se ponen 'cosas' y sus 'actividades', y estamos lejos de la certeza inmediata»⁴⁵.

El texto atribuye a la fe en la gramática la función de otorgar evidencia y certeza a la creencia en el sujeto del pensar, es decir, a la creencia contenida en la proposición 'algo piensa' (*es denkt*). La fe en la gramática funciona en este caso como fe en la estructura gramatical dicotómica sujeto-objeto. Su operación consiste en postular la existencia de objetos separados de sus actividades

⁴⁵ *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 40[23], KSA 11, pp. 639-640.

y, por ello, como causa de ellas. En definitiva, consiste en volver cierto y evidente el postulado del sujeto agente. La fe en la gramática es el factor que convierte dicho postulado en una de las creencias fundamentales del pensamiento metafísico⁴⁶. Y, si atendemos con cuidado al sentido del texto, vemos que sólo a través de esta conversión más fundamental produce la fe en la gramática la ilusión del sujeto del pensamiento. Por ello, dijimos más arriba que Nietzsche fundamenta la creencia en el sujeto del pensar en la creencia más fundamental del sujeto agente.

Para seguir aclarando la influencia de la estructura gramatical de sujeto-predicado, nos interesa ahora examinar otro aforismo estrechamente conectado con los anteriores: el número 54 de *Más allá del bien y del mal*. En este aforismo se vuelve a poner la fe en la gramática como fundamento de la creencia en el 'yo pienso'. Nietzsche piensa que la creencia en el sujeto gramatical es la causa de la certeza y evidencia del postulado de un sujeto para la actividad del pensar: «En otro tiempo, en efecto, se creía en 'el alma' como se creía en la gramática y en el sujeto gramatical: se decía, 'yo' es condición, 'pienso' es predicado y condicionado... pensar es una actividad para la cual *hay que* pensar como causa un sujeto»⁴⁷.

Nietzsche expresa la misma idea en dos fragmentos póstumos que constituyen redacciones previas de dicho aforismo. En primer lugar, el fragmento VII 40[20] nos puede ayudar a comprender mejor la fe en la gramática y su influencia en la creencia en el 'yo pienso': «Prescindiendo de las institutrices, que todavía hoy creen en la gramática como *veritas aeterna* y, por consiguiente, como sujeto, predicado y objeto, nadie es ya tan inocente como para poner aún, al modo de Descartes, el sujeto 'yo' como condición del 'pienso'»⁴⁸. Nietzsche entiende la fe en la gramática como la creencia enraizada de que la gramática contiene verdades inamovibles acerca del mundo y del hombre. Pero ¿en qué sentido la reglas gramaticales nos hablan acerca del mundo? Este pasaje hay que interpretarlo según la idea de la influencia de la gramática en el pensamiento consciente. La fe en la gramática consiste en tomar las estructuras gramaticales como criterios de verdad, sea de forma consciente o inconsciente. Así ocurre con la estructura gramatical de sujeto-predicado. El pensamiento metafísico ha tomado –aunque inconscientemente– como *veritas aeterna* el esquema sujeto-predicado, por el hecho de que la certeza y evidencia de la proposición 'yo pienso' no se basa en un pretendido estado de hecho –la autofundamentación originaria de la consciencia–, sino simplemente en su estructura gramatical. En un fragmento póstumo anterior y paralelo a éste,

⁴⁶ Sobre la influencia de la gramática, cf. E. Lynch, *op. cit.*, pp. 309-13; B. Pautrat, *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*. Paris: Seuil, 1971, pp. 246-55.

⁴⁷ *Más allá del bien y mal*, § 54, p. 80 (*Jenseits von Gut und Böse*, p. 73).

Nietzsche caracteriza esta fe en la gramática como una 'creencia incondicional' en ella, que ha dominado el pensamiento metafísico desde Platón: «Antaño se creía incondicionadamente en la gramática, se decía: 'yo' es condición, 'pienso' es predicado»⁴⁹.

Por una parte, Nietzsche atribuye a las estructuras gramaticales del lenguaje una función determinante sobre el pensamiento consciente y, concretamente, en la constitución de la creencia en el sujeto del pensamiento y del sujeto agente, de modo que dichas creencias parecen constituir creencias fundamentales del pensamiento consciente en general, por lo menos del influido por las lenguas indoeuropeas. Pero, por otra parte, las creencias en el sujeto del pensar y en el sujeto agente son propias del pensamiento metafísico y lo caracterizan de forma esencial, puesto que la metafísica ha desarrollado, de forma más amplia y compleja que ninguna otra forma de pensamiento, toda una cosmovisión fundamentada en dichas creencias. Esto supone, para Nietzsche, que la metafísica, en un primer paso, se ha dejado seducir por las estructuras gramaticales: «—¡Los niños de la inocencia, que creen en el 'sujeto', el predicado y el objeto, los creyentes en la gramática [*Grammatik-Gläubigen*], que todavía no han escuchado hablar de nuestra manzana del conocimiento!»⁵⁰.

Por eso, Nietzsche acusa a la metafísica de falta de rigor y de examen racional y empírico de sus teorías: ¿qué garantías puede ofrecer un pensamiento que se deja seducir y manipular por las creencias más primitivas inscritas en el lenguaje contingente que le sirve de vehículo? El segundo paso del pensamiento metafísico es entonces una *absolutización* radical de dichas creencias, absolutización que no se ha dado en otras formas de pensamiento. Esta absolutización, como hemos visto otras veces, es la tendencia característica de la metafísica.

La polémica de Nietzsche contra el concepto metafísico de sujeto del pensar concluye, en resumen, con la invalidación total de su evidencia y certeza, mostrando que éstas derivan de la fe depositada sin un examen previo en las estructuras gramaticales, en el esquema dicotómico sujeto-objeto. Si todo razonamiento y todo juicio se basan en dicha estructura, entonces pierden de entrada su pretendida evidencia. En definitiva, la pretensión de Nietzsche es hacer ver la obligación intelectual de someter a un examen riguroso, tanto empírico como racional, la necesidad lingüística de pensar la realidad con la dicotomía sujeto-predicado y, por tanto, de postular en toda actividad un 'sustrato' que sería su causa: «En cada juicio está incluida la entera, plena y profunda creencia en el sujeto y el predicado, o en la causa y el efecto; y esta

⁴⁸ *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, 40[20], p. 637.

⁴⁹ *Ibid.*, 40[16], p. 635.

⁵⁰ *Ibid.*, 40[11], pp. 632-633.

última creencia (como afirmación de que todo efecto es actividad y que toda actividad presupone un autor [*Thäter*]) es más bien un caso particular de la primera, de manera que la creencia que queda como creencia de fondo es: hay sujetos. [...] ¿No podría ser una gran estupidez esta creencia en el concepto de sujeto y predicado?»⁵¹.

⁵¹ *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 2[83], KSA 12, p. 102.