

LENGUAJE Y FORMAS DE VIDA: NIETZSCHE Y HERDER EN RELACIÓN CON *SOBRE VERDAD Y MENTIRA* EN SENTIDO EXTRAMORAL

LANGUAGE AND FORMS OF LIFE: NIETZSCHE AND HERDER IN
THE LIGHT OF *ON TRUTH AND LIES* IN A NONMORAL SENSE

INDALECIO GARCÍA

Máster en Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad de Salamanca
Salamanca/España
indagar@usal.es

Recibido: 31/05/2019
Revisado: 20/03/2020
Aceptado: 21/09/2020

Resumen: Se lleva a cabo un estudio de las propuestas de Herder y Nietzsche respecto del origen del lenguaje, con el fin de precisar la propuesta nietzscheana en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en donde tematiza el lenguaje, se pregunta directamente por su naturaleza y si en realidad es posible conocer a través de él la realidad. Termina el artículo con la mención y análisis de algunos pasajes sobre el lenguaje en dos de los escritos de madurez del filósofo alemán: *La gaya ciencia* (1882) y *Más allá del bien y del mal* (1886).

Palabras clave: Herder, instinto, lenguaje, metáfora, moral, Nietzsche.

Abstract: In his early essay *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense*, Nietzsche questions the possibility of knowing reality through language. This paper compares and contrasts Herder's and Nietzsche's theories of the origin of language with the aim of elucidating the Nietzschean view. The study concludes with a consideration of relevant passages on language in two works of Nietzsche's late philosophy: *The Gay Science* (1882) and *Beyond Good and Evil* (1886).

Keywords: Herder, instinct, language, metaphor, moral, Nietzsche.

En *El nacimiento de la tragedia (NT)* (1972) Nietzsche hace propia la visión romántica de la música recibida por parte de Schopenhauer y Wagner. Según esta visión, la música permite expresar lo que de ningún otro modo podría ser expresado y tiene relación con lo absoluto. Para Nietzsche, eso absoluto es la

voluntad, lo dionisiaco y lo uno originario (cf. *NT* 16). Esa relación de la música con lo absoluto en *NT* es la base sobre la que se asienta la propuesta acerca de la música como un lenguaje universal. Con todo, a la vez que se lleva a cabo la publicación de *NT*, inicia el alejamiento de Nietzsche de la filosofía schopenhaueriana, hasta llegar a afirmar que el alcance metafísico de la música como lenguaje es erróneo, pues solo le corresponderán significados dados por convención (la música no tiene alcance metafísico alguno, sino que todo significado le es dado convencionalmente): la música es un lenguaje entre muchos posibles y pierde su privilegio (cf. Ahrend, 1995, 159):

No es precisamente la música un lenguaje universal, que traspase el tiempo, como con tanta frecuencia se ha dicho en su honor, sino que corresponde a la medida de sentimiento, calor y tiempo que lleva en sí como ley interna una cultura individual enteramente determinada, limitada espacial y temporalmente: la música de Palestrina sería de todo punto inaccesible para un griego y, a su vez, ¿qué oíría Palestrina en la música de Rossini? (*HDH* II, 171).

Al dejar a un lado ese acercamiento metafísico al lenguaje, Nietzsche propone entender el lenguaje en general como un rasgo biológico (instintivo) del hombre que se desarrolla históricamente dentro de las diversas culturas¹. A este planteamiento, que se encuentra ya en ciernes en los apuntes de clase sobre el origen del lenguaje (1869) y más desarrollado en su escrito póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (*SVM*) (1873) habría llegado al considerar diversos autores de su época (por ejemplo Eduard von Hartmann y Gustav Gerber)². Asumiendo esa perspectiva biológica, aquí analizaremos la cercanía de las tesis que se encuentran en *SVM* con el planteamiento de Johann Gottfried Herder (en particular, con lo dicho por este pensador en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, 1770), quien también hace énfasis en la metáfora y en la relación del lenguaje con las formas de vida. En primer lugar, comentaremos los pasajes de *SVM* relacionados con el tema para, en segundo lugar, mostrar las coincidencias con la propuesta de Herder. Finalmente, analizando los pasajes donde Nietzsche en su filosofía de madurez se refirió al origen, mostraremos cómo este modo de entender lo lingüístico de carácter biológico estará presente a lo largo de todo su pensamiento.

1 Sobre la primacía del punto de vista naturalista en la filosofía del último Nietzsche, y en concreto sobre la posible cercanía a las ciencias naturales puede verse Janaway, 2006, 337-352.

2 El paso de Nietzsche de la perspectiva metafísica a la afirmación del carácter instintivo del lenguaje es abordado por E. Behler en su texto 'Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche' (1994). Por su parte, R. F. Barbosa en su artículo 'Retórica e crítica da linguagem em Nietzsche' se refiere a ese abandono de la metafísica como "un giro retórico" en Nietzsche: el carácter esencial del lenguaje es retórico, no es instrumento para conocer la esencia de las cosas.

1. EL LENGUAJE EN *SOBRE VERDAD Y MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL*

El carácter literario y no tan solo teórico de *SVM* se muestra desde su mismo inicio: “En algún apartado rincón del universo...”. Nietzsche lo inicia al modo como inician las historias de ficción. Y esto no es tan solo una manera de adornar su texto, sino que refuerza así lo que será la tesis central: la verdad es metáfora. El filósofo utiliza un inicio de carácter metafórico para hablar de ello en todo lenguaje (y en toda verdad). Ese comienzo señala ya un primer aspecto de su planteamiento: la pequeñez o insignificancia de ese lugar en relación con la inmensidad del universo hacen que tanto ese animal como su invento, el conocimiento, sean irrelevantes para el todo. En contraposición con la metafísica tradicional, el hombre no es aquí el centro de lo existente, ni el conocimiento posee relevancia alguna. De hecho, el tiempo concedido a ese animal representa apenas un minuto para el cosmos. Cuando ese animal y su invención hayan desaparecido, la marcha de la naturaleza continuará su curso, ajena a ello³.

Estas primeras líneas son consideradas como el posible inicio de una fábula en la que se muestra la falta de finalidad del conocimiento en relación con el universo, pues al cabo no cumple más que una función relativa al hombre: “no hay, para ese intelecto, una misión que vaya más allá de la vida del hombre” (*SVM* 1). Esto tiene por lo menos dos implicaciones: por un lado, ser consciente de que la función del intelecto apenas se restringe al hombre evita que crea ser el centro de todo, o ser aquel existente por el que todo cobra sentido; el hombre es tan solo un animal entre otros, ubicado en un lugar apartado en el inmenso universo. Nietzsche compara el orgullo del hombre que se cree centro del universo con el del mosquito, que en su corta existencia también tiene el *pathos* de ser centro universal. Por otro lado, la función del intelecto señala que la vida de ese animal solo es posible gracias a que lo posee. El intelecto no tiene como objeto el conocimiento de las cosas (que en todo caso sería una invención humana), sino la preservación de un organismo: “medio auxiliar de la más infeliz, delicada y perecedera criatura” (*SVM* 1).

El orgullo del hombre es producido junto con el conocimiento y asume que su existencia es relevante para el todo, pero esa relevancia se basa en un engaño que “lleva en sí la más lisonjera valoración del conocimiento mismo”: se valora al conocimiento (tan solo una invención humana) por mucho más de lo que es. El intelecto tiene como fin la conservación del animal hombre y para esto emplea la

³ El valor del carácter literario o mítico de *SVM* es enfatizado por T. Borsche en su texto ‘Natur-Sprache’ (1994), donde muestra cuál sería lo propio de la propuesta de Nietzsche frente a los estudios de Herder y Humboldt acerca del origen del lenguaje.

disimulación o fingimiento (*Verstellung*): lo disimulado, donde el engaño acontece, muestra la debilidad del hombre. Es el medio por el que los individuos débiles sobreviven, con lo que seguramente se refiere a fenómenos como el mimetismo en ciertas especies, pues afirma que los animales que acuden a la disimulación son aquellos que no cuentan con “cuernos y agudos colmillos” para su defensa. La disimulación llega su punto más alto gracias al intelecto, pues sus modos son muchos en el caso del hombre (por ejemplo, la adulación, el hablar a las espaldas, el representar, etc.) y vive sumergido en ellos. Por eso era inimaginable que precisamente ese animal dependiente de la mentira constituyese el llamado “instinto de verdad”. Señala Nietzsche que la vida de ese animal se encuentra tan entretrejida con las ilusiones y la mentira que incluso es un desconocido para sí mismo (y le son desconocidos en gran parte los múltiples procesos que acontecen en su organismo). La salida de la mentira solo sería posible si el hombre pudiese mirar fuera de su consciencia, y darse cuenta de que su supuesto papel central en el universo reposa sobre lo más cruel y salvaje de la naturaleza (aunque es evidente que mirar fuera de la consciencia equivaldría a no mirar) ⁴.

El primer paso hacia el instinto de verdad es la necesidad humana de conformar grupos o sociedades: todo grupo social tiene que postular una determinada manera de designar las cosas y aceptarla como verdadera (las proposiciones que expresan normas, por ejemplo). Y la verdad construida a partir de esas expresiones lingüísticas se considera “universalmente válida y obligatoria” ⁵. Tomando como posible esa constitución de la sociedad, nos centraremos en la crítica que hace el filósofo a ese modo de designar las cosas que ha sido considerado verdadero. Se ha de determinar cuál es la relación de esas designaciones con las cosas designadas, y para esto se plantean tres preguntas: “¿qué ocurre con aquellas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de verdad, coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”. A partir de ellas se pueden determinar dos aspectos del lenguaje que interesan a Nietzsche: i) el carácter convencional de lo que se considera verdad: si la verdad es establecida en grupos sociales para mantener el orden, entonces ¿a qué tipo de convención se le llamaría verdadera?; y ii) si hay

4 Gran parte de los comentaristas de *SVM* se centran en la crítica al concepto tradicional de verdad que lleva a cabo. Aquí no se desarrollará ese tipo de interpretación, lo que se propone es analizar un aspecto de la filosofía nietzscheana que es previo a esa crítica: sus tesis acerca del origen y la naturaleza del lenguaje. Pueden verse algunos comentaristas que interpretan *SVM* como una crítica al concepto de verdad tradicional: Piossek 2005; Rawat 2013; Drivet 2016; Rivara 2013 (si bien esta última es quizá una interpretación inadecuada, pues se afirma que el concepto de voluntad de verdad aparece en *SVM* y de hecho Nietzsche no utiliza allí esa expresión).

5 Este modo de describir el uso del lenguaje por parte de los primeros grupos humanos ha llevado a que la propuesta de Nietzsche sea considerada como convencionalista e incluso como cercana al pragmatismo (cf. Scotto, 1991, 46; Stekeler Weithofer, 2000, 111-125).

algo como una verdad de las cosas (que entonces no depende de lo que decida un grupo, esto es, no es convencional), se ha de aclarar cuál es la relación que tendría el lenguaje con esas realidades.

Nietzsche expone una demostración de que el lenguaje no puede ser reflejo de las cosas: no es posible que haya verdades que estén más allá de las meras convenciones, es más, el hombre ha llegado a plantear esa relación directa entre lenguaje y cosas únicamente por su capacidad de olvido. ¿Pero qué es lo que ha olvidado? La argumentación se inicia introduciendo una definición: “¿Qué es una palabra? La copia en sonidos de una excitación nerviosa”. Asignamos sonidos a las excitaciones nerviosas y, además, afirmamos que la causa de éstas es externa y equivalente con la excitación misma. Al palpar una piedra se da una excitación nerviosa en nosotros, y la llamamos “dureza”. Lo problemático es que atribuimos la palabra a una cosa externa a nosotros mismos. No decimos: ‘dureza es el modo como llamamos a tal o cual excitación nerviosa’, sino “la piedra es dura”. Y así, de modo ilusorio, convertimos una vivencia completamente subjetiva en una verdad acerca de lo que las cosas son. Otro ejemplo es la asignación arbitraria de géneros a las palabras (emplear el término ‘sol’ como si fuese masculino o ‘luna’ como si fuera femenino) y los llamará “transposiciones”. Con este término introduce lo que será la parte central de *SVM*: la tematización del carácter metafórico del lenguaje y, por tanto, de la verdad ⁶.

2. LENGUAJE Y METÁFORA

En su etimología la palabra de origen griego ‘metáfora’ se refiere a un cambio de posición o, de modo más literal, a un llevar más allá (*meta*: más allá; *pherein*: llevar). En ese sentido, cuando Nietzsche se refiere a las palabras como “transposiciones” está señalando ya su carácter metafórico. J. G. Herder, al hablar acerca del origen del lenguaje, se refiere a las expresiones lingüísticas como transposiciones de sentimientos a vocablos.

Para mostrar ese carácter Nietzsche señala dos puntos en relación con el lenguaje. En primer lugar, la arbitrariedad en la elección de las palabras, como ejemplifica con “serpiente” (*Schlange*): no se designa la cosa en sí misma –como afirman quienes creen que a través del lenguaje se alcanzan verdades–, sino apenas el movimiento característico de ese animal. La arbitrariedad se da en que la

⁶ En su libro *Nietzsche Heidegger* resaltaré también el carácter de invención del lenguaje y la creación de estructuras lingüísticas para referirse a al ente, para referirse al cabo a la realidad (Heidegger, *Nietzsche I: El eterno retorno de lo mismo* (1937), ‘La objeción de la humanización del ente’).

característica a resaltar puede ser cualquier otra (su color o la temperatura de su sangre). En segundo lugar, la existencia de distintos idiomas permite constatar que no existen “expresiones adecuadas”; si las hubiera, todos hablaríamos con palabras semejantes acerca de las mismas cosas y no es el caso. Finalmente, en tercer lugar, no hay un camino que lleve de las palabras a la llamada ‘cosa en sí’. Los animales emplean de modo instintivo diversos medios con miras a la supervivencia: modos de conseguir el alimento o de resguardarse del peligro, por ejemplo, aquello que lo favorece como organismo. Por su parte, en el hombre la labor de los instintos es mediada por el intelecto, pues los modos de supervivencia humanos están determinados por él, y el modo primordial para desenvolverse y sobrevivir es el de la creación y uso del lenguaje. A partir de los impulsos recibidos por medio de su sistema nervioso el hombre genera las palabras. En un pasaje de SVM encaminado a mostrar la constitución de la verdad, muestra cómo se da esa creación de las palabras:

¡Transponer, ante todo, una excitación nerviosa en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen es transformada en un sonido! Segunda metáfora. Y cada vez este salto total de una esfera a otra, completamente distinta y nueva [...]. Así como se toma el sonido por figura de arena, así también la X enigmática de la cosa en sí es tomada una vez por excitación nerviosa, luego como imagen, y finalmente por sonido articulado (SVM 1).

Se habla de un “salto mortal de una esfera a otra”, dando a entender que en estos pasos se unen dos ámbitos que no poseen ninguna relación intrínseca (un impulso nervioso es de distinta naturaleza a una imagen, por ejemplo). La creación de las palabras se da en un proceso en el que se establecen tres tipos de metáforas (o transposiciones) distintas:

- i) se ha tomado un impulso nervioso y se lo ha vinculado a una imagen;
- ii) se ha tomado esa imagen y se la ha vinculado a un sonido (palabra);
- iii) Toda palabra deviene en concepto.

Intentemos mostrar en qué punto ocurre la transposición en cada caso. En (i) podemos suponer que tenemos un conjunto de excitaciones. Piénsese, por ejemplo, en lo que ocurre al comer algún tipo de fruta: no solo se tiene la excitación nerviosa dada por el gusto, sino que también sabemos cómo huele, su textura, el sonido que se genera cuando es mordida, etc. A ese conjunto de excitaciones no le corresponde una sola imagen, pues ésta no es más que lo que captamos con uno de los sentidos, sin embargo, se le adscribirá la variedad de excitaciones que acabamos de mencionar. A la imagen que tenemos de la manzana le adscribiremos la excitación nerviosa ‘dulce’, ‘suave’, etc. Y es a esta adscripción múltiple a la que Nietzsche llama transposición: lo que corresponde a un lugar (la sensación de tal sabor propia del sentido del gusto, por ejemplo) es transpuesto a otro que

no le corresponde. Nietzsche está señalando el carácter metafórico de la imagen perceptiva, que siempre implica transponer propiedades que en ningún sentido tiene (a la imagen de la “piedra dura” no le corresponde la ‘dureza’). Y ese carácter metafórico es el más difícil de ver, pues usualmente nos parece que las cosas se dan a la percepción tal como son ⁷.

En (ii) la transposición o metáfora ocurre de modo menos velado, pues mientras la imagen parece darse sin que intervengamos, la vinculación de un sonido (palabra) a una imagen no se da sin que haya algún tipo de intervención consciente. A la imagen que ha resultado a partir de ciertos impulsos nerviosos se le adscribe un sonido arbitrario, pues no le corresponde sonido alguno de modo intrínseco. A esto se puede objetar que las palabras que son onomatopeyas parecen estar vinculadas directamente con aquello que designan. Por ejemplo, si formamos la imagen de un pájaro y a esa imagen le adscribimos el trinar, parece que no estaremos haciendo una vinculación arbitraria entre imagen y sonido (palabra). No obstante, el sonido que es representado en la onomatopeya también tiene algún grado de arbitrariedad, como se puede ver acudiendo nuevamente a la diversidad de idiomas, pues ni siquiera esas palabras son aceptadas universalmente.

Nietzsche ejemplifica lo que ocurre al dar estos dos pasos metafóricos, esta doble transposición, por medio de una analogía. Así como el sordo de nacimiento cree entender lo que es el sonido al ver las figuras de Chladni, así nosotros creemos conocer las cosas en sí mismas cuando nombramos las imágenes surgidas a partir de excitaciones nerviosas. El sordo entiende algo transponiendo una experiencia visual a otra que desconoce por completo (la experiencia auditiva). Nosotros entendemos algo (o creemos entenderlo) transponiendo lo experimentado con nuestro particular sistema nervioso al mundo como tal. A partir de esto precisa Nietzsche que hacia la llamada ‘cosa en sí’ no se procede de modo lógico (no es posible alcanzarla con un método), pues ni siquiera en la misma génesis del lenguaje hay un vínculo con ninguna esencia de las cosas ⁸.

Finalmente en (iii) se refiere a la formación de los conceptos a partir de las palabras. A toda palabra le es propio devenir en concepto, pues una palabra no hace exclusivamente referencia a un caso, sino que hace referencia a múltiples o a todos. Así, uno de los rasgos que es característico de las palabras es su

7 Sobre el carácter originariamente orgánico de la metáfora dirá Kremer Marietti: “Cuando Nietzsche se refiere a la metáfora, se refiere a la estructura de nuestro pensamiento, pero concebido como incorporado en la estructura de nuestro cuerpo (*Leib*), porque en el fondo de todo pensamiento siempre hay un *Leib* [...]. Al conocimiento trágico le corresponde también el descubrimiento de la base corporal de aquello que nuestra cultura cree ser espiritual” (Kremer Marietti, 2008, 2).

8 El carácter supuestamente científico del lenguaje y la falta de fundamento de la lógica también serán criticados en *HDH* 11 (cf. Gori, 2013, 80-81).

universalidad. La transposición o metáfora se encuentra aquí en la manera como esa universalidad es conseguida, ya que un término solo hace referencia a muchos si niega las diferencias que hay entre ellos: con la palabra se da a entender cierta igualdad entre los casos referidos. Lo transpuesto, metafórico, engañoso, está en pensar que esa igualdad se encuentra en la naturaleza, donde ninguna hoja es igual a otra (por más que haya un concepto 'hoja' que aúne a todas esas realidades particulares). Y es por esta negación por la que algunas filosofías plantean la existencia de formas primordiales en la naturaleza (como las ideas platónicas por ejemplo), que son modelo para todos esos particulares diferentes e imperfectos.

Teniendo en cuenta estas tres transposiciones o pasos metafóricos, Nietzsche planteará su definición de verdad:

¿Qué es verdad, entonces? Un móvil ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, trasladadas, adornadas poética y retóricamente, y que tras un uso largo le parecen a un pueblo firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que han sido desgastadas por el uso y que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su efigie y solo pueden ser consideradas como metal y ya no como monedas (SVM 1).

Cada uno de esos pasos metafóricos se da al constituirse cada uno de los términos que componen el lenguaje, cada una de las palabras y, a partir de ellas, la llamada verdad. Aquí no nos centraremos en el concepto de verdad, sino precisamente en las palabras, que forman parte del ejército metafórico mencionado por Nietzsche. Se piensa que se refieren al mundo, pero lo que realmente señalan son ciertas relaciones humanas, en concreto el modo de vivir (o de sobrevivir) del hombre a través del lenguaje. Y es en el modo de entender el lenguaje como metáfora y forma de vida, donde acontece el principal punto de convergencia entre las propuestas de Nietzsche y de su antecesor Herder⁹.

3. HERDER Y NIETZSCHE: LENGUAJE Y FORMAS DE VIDA

Las similitudes del planteamiento de los dos autores respecto del origen del lenguaje se hacen patentes y pueden ser señaladas al analizar SVM: primero, el carácter metafórico; segundo, su carácter social; y tercero, los dos dan a entender que el lenguaje es la forma de vida del hombre: "La reflexión sobre el lenguaje en

⁹ Aunque las fuentes biológicas, o fisiológicas, mencionadas directamente por Nietzsche en su obra son pocas, el filósofo alemán tuvo un conocimiento extenso de la ciencia de su tiempo, como lo muestran sus apuntes a partir de 1865 (Emde, 2005, 97-99).

estos dos autores es el principio de un largo intento por borrar la distancia ilusoria entre naturaleza y cultura” (Bertino, 2011, 10). También encontramos dos aspectos en los que se contraponen: el carácter universalista y el desdén del instinto en la propuesta de Herder.

i) En relación con el carácter metafórico del lenguaje. Según Herder, la metáfora se encuentra con toda su fuerza en las lenguas nacientes: “La metáfora inicial fue ansia de hablar” (Herder, *Ensayo*, tercera sección, 184). Luego, en el discurrir histórico, esas metáforas pierden su poder expresivo y son consideradas parte de las expresiones corrientes. Esta descripción del devenir histórico de las expresiones lingüísticas es muy cercana a lo descrito por Nietzsche en el pasaje SVM que acabamos de citar: lo que consideramos como verdades son metáforas de las que, después de mucho tiempo, se ha olvidado su carácter.

Además, Herder describe lo que ocurre en el origen del lenguaje como “luchas verbales”, “transposiciones de sentimientos (*Gefühle*) a un vocablo” y “entrelazamientos de ideas sin regla ni control”, y por lo menos estas dos últimas expresiones encuentran eco en lo dicho por Nietzsche. En el caso de ‘transposiciones de un sentimiento a un vocablo’ hace referencia a su propia propuesta acerca del nacimiento del lenguaje: cuando el hombre puede distinguir sensaciones y asignar términos a eso que ha distinguido, es entonces cuando nace el lenguaje. Y Herder nota la arbitrariedad de esa asignación, pues los términos son puestos a las sensaciones no porque necesariamente les correspondan, sino porque contando con ellos se hace más fácil memorizar lo ya distinguido (cf. *Ensayo*, primera parte, sección 2, 156). Esto último se relaciona con el énfasis puesto por Nietzsche en que las palabras son asignadas arbitrariamente. No obstante, no pone como elemento primordial de la transposición al sentimiento, sino a la imagen generada por los sentidos: el vocablo no es transpuesto necesariamente a un sentimiento, sino que pone en relación un vocablo con la imagen generada por la percepción. Por su parte, que en el lenguaje naciente haya “entrelazamientos de ideas sin regla ni control” indica que no hay una especie de criterio con el que el lenguaje hubiese sido utilizado en sus inicios (por ejemplo, que solo se empleasen palabras que fuesen verdaderas), sino que los entrelazamientos lingüísticos, las expresiones, acontecieron arbitraria o creativamente. Que no hubiese un criterio no solo muestra que aún no se contaba con la llamada lógica, sino también que las palabras no tuvieron una relación originaria con las cosas: si esa relación fuese inherente al lenguaje, entonces el criterio de empleo sería precisamente el de usar aquellas que describiesen lo que las cosas son. Como se ha visto antes, para Nietzsche tampoco hay un proceso lógico por el que el lenguaje sea constituido, sino un proceso en el que se crean metáforas, que son asumidas como verdades. Aquí tampoco hay relación necesaria entre palabras y cosas, es más, la relación metafórica (o de transposición) que se establece entre ellas hace que sea imposible alcanzar la llamada ‘cosa en sí’.

ii) En relación con el carácter social, Herder afirma que solo es posible que el lenguaje surja debido a cierto diálogo que se establece en el alma al concebir cualquier pensamiento, y se da ligado a la posibilidad del diálogo con otros, esto es, en el mismo origen del lenguaje se puede encontrar cierto rasgo social, pues implica siempre la posibilidad de comunicarse con otros (cf. Herder, *Ensayo*, primera parte, sección 2, 165). En el caso de Nietzsche, también se sostiene el carácter intrínsecamente social del lenguaje, pero este carácter no surge de un proceso de diálogo interno en el individuo, sino de la necesidad de supervivencia: solo a través del lenguaje el hombre pudo conformar grupos y garantizar así su propia subsistencia. El lenguaje es social porque la vida misma del hombre así lo exige. Ese vínculo con la conformación de grupos sociales no es tematizado de modo directo por Herder, para quien el lenguaje se da y se desarrolla dentro de los grupos familiares en los que nace el hombre, y la familia es un tipo de grupo social (cf. Herder, *Ensayo*, segunda parte, segunda ley natural, 208-215).

iii) El lenguaje es entendido como forma de vida en los dos autores, que describen al hombre como el más débil de los animales: no posee partes corporales que le permitan defenderse ante las amenazas, ni siquiera es capaz de reconocer instintivamente lo que le conviene o no. Por esta razón, ese animal requirió un medio diferente para subsistir como el lenguaje, que no solo le proporciona medios para subsistir, sino que abre posibilidades vitales indefinidas. En el caso de Herder, la funcionalidad no puede ser reducida a algo concreto (como ocurre en todos los casos de los animales), sino que está abierta o no tiene límites determinados (cf. *Ensayo*, primera parte, sección 1, 147-149). Por su parte, Nietzsche afirma que el lenguaje muestra al hombre como un tipo de animal artístico.

Esta vinculación con el modo de vida humano puede verse directamente en SVM: “Como genio de la arquitectura, elévase el hombre bastante por sobre la abeja: ésta construye con cera, que recolecta en la naturaleza, aquél con la materia mucho más frágil de los conceptos, que antes debe fabricar y extraer de sí mismo” (SVM, 1). Aunque se piense que Nietzsche hace aquí apenas una alusión, se ha de recordar que para el filósofo el conocimiento no es más que el trabajo con un cierto tipo de metáforas. En cualquier caso, vemos una comparación en donde un insecto construye algo que es necesario para su existencia, la colmena; a esto lo equipara con las construcciones lingüísticas hechas por el hombre, y podemos agregar que serán también necesarias para la existencia humana. Ya en los apuntes de clase sobre el origen (1869), cuando se menciona al lenguaje como producto del instinto, es comparado el hombre con las abejas y las hormigas: así como las abejas construyen su colmena de tal y tal manera sin seguir patrones dados por una consciencia, el hombre crea y desarrolla el lenguaje sin que la consciencia sea la que determine el proceso. Si bien el énfasis se puede hacer en el carácter inconsciente de los productos del instinto, lo que aquí señala es que ni

la abeja podría ser pensada sin la colmena, ni la hormiga sin el hormiguero, ni el hombre sin el lenguaje. No se trata solo de que esos organismos produzcan algo, sino que sus formas de vida obligan a hacerlo.

Con todo, aunque el hombre esté supeditado a la creación del lenguaje, como bien señalaba Herder, la funcionalidad de las creaciones lingüísticas es indefinida, es decir, el lenguaje puede adquirir diversas funcionalidades. Una de ellas puede ser la de constituir verdades, pero hay otras muy diversas. A esto se refiere Nietzsche en la segunda parte de *SVM*:

Aquel instinto que impulsa a formar metáforas, aquel instinto fundamental del hombre, del que no se podría prescindir ni por un instante, pues con eso se prescindiría del hombre mismo, no ha sido en verdad sometido, y apenas si domado, con que se le haya construido con sus engendros volatilizados, los conceptos, un nuevo mundo regular y rígido como una fortaleza. Busca un nuevo dominio para su actividad y otro cauce, y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Continuamente confunde las rúbricas y las celdillas de los conceptos, introduciendo nuevas transposiciones, metáforas, metonimias; continuamente muestra su deseo de dar forma al mundo presente del hombre despierto de modo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños (*SVM*, 2).

La primacía de las metáforas convertidas en conceptos verdaderos puede dar a entender que el lenguaje se reduce a cumplir esa función cognoscitiva: se piensa que hay un tipo de lenguaje verdadero y desde él se juzga lo dicho en otras propuestas lingüísticas como falso o mentiroso. El énfasis de Nietzsche, por el contrario, está en el carácter metafórico: no hay expresiones lingüísticas que no hayan surgido como metáforas, y en este sentido no son verdaderas sin más –tan solo hay expresiones consideradas como verdaderas, pero a ninguna le correspondería una verdad por sí misma–. La vasta funcionalidad se manifestaría sobre todo en el arte, donde ningún orden está dado y se intenta dar forma al mundo a través del lenguaje de modos distintos. La variabilidad de los órdenes lingüísticos en el caso del artista está en que no ve necesario seguir un supuesto orden lógico que rijan el uso de lo lingüístico ¹⁰.

Con esto quedan señaladas dos posibles formas de vida, una en la que se intenta organizar la existencia de acuerdo con un uso del lenguaje que se considera verdadero y otra en la que se es consciente de que no es posible alcanzar un orden verdadero a través de lo lingüístico, sino que todo orden requiere de una intervención del hombre. Se puede pensar que las dos formas son contrapuestas

¹⁰ Kerruish muestra cómo para Nietzsche incluso el estilo seguido por aquel que habla o escribe determina el sentido de las palabras, lo que hace aún más patente que no habría una especie de criterio metafísico para el uso de los términos o expresiones (cf. Kerruish, 2007, 30-32).

y en algún sentido incluso contradictorias, pero lo que interesa es que ambas son formas de vida que acontecen a partir del lenguaje. La relación que establecen los individuos con el lenguaje termina por definir la forma de vida que llevan¹¹.

Finalmente, no está de más enfatizar el peligro que corre toda propuesta lingüística de ser vinculada o transformada en sistema, o en conceptos dogmáticos y “verdaderos”. Volviendo a Herder, estas sistematizaciones establecen como definitivos sentidos que las palabras no tienen ni para su autor ni en su uso originario (cf. Herder, *Ensayo*, primera parte, sección 3, 184). Hablamos aquí de peligro en el sentido en que, si es adecuado el vínculo que han mostrado Herder y Nietzsche, al privilegiar un sentido dogmático del lenguaje, necesariamente se da una forma de vida determinada, negando así las demás. Y el lenguaje no surge necesariamente para *conocer* las cosas, ni poseyendo un sentido que le sea intrínseco. El fin de ese producto del instinto puede ser del todo diferente: la variación artística de los elementos lingüísticos, por ejemplo. Lo que lleva al hombre a constituir el lenguaje es la necesidad de la creación de metáforas con miras a la supervivencia, y en este proceso se comunica con otros y crea grupos basados en la consideración como verdadera de cierta designación de las cosas. Pero esto no implica que haya de ser definitiva, ha ocurrido históricamente que un cierto orden lingüístico se considera definitivo y universal, pero también se ha visto que esos órdenes o designaciones de las cosas son variables.

iv) Hablaremos por último de dos diferencias que pueden notarse entre los autores a partir de *SVM*. En primer lugar, a pesar de que Herder afirma que el surgimiento del lenguaje se ha dado de maneras muy distintas en las culturas que conocemos y que en ninguna puede encontrarse una manifestación pura que debiese ser seguida por todos, a la vez que dice esto, también afirma que hay una “voz universal de las naciones” (Herder, *Ensayo*, primera parte, sección 3, 189). Esta “voz” es una especie de razón común a toda la humanidad, causa del lenguaje y solo ella explica que todos los hombres lo posean. De este modo, si bien la razón no se da sin lenguaje, es primera condición para que el lenguaje acontezca (recuérdese que para Herder acontece cuando se puede discernir entre sensaciones, y ese discernimiento solo es posible gracias a la razón). Herder comparte así el ideal ilustrado de una razón universal, sobre todo cuando emplea términos como “pueblos” o “naciones”, con los que da a entender un desarrollo de la humanidad en su conjunto gobernado por la razón. Eso que llama razón es lo que en *SVM*

11 Esta distinción entre dos tipos de hombre a partir del lenguaje es relacionada por Olvera con la noción de voluntad de poder (que aparece en la última etapa de la filosofía nietzscheana): “Por un lado, Nietzsche se refiere a un lenguaje gregario que corresponde a la gura del esclavo y, por otro, habla de un lenguaje poderoso, el de la poesía y la retórica, que correspondería a la figura que designa como “amo”” (Olvera, 2011, 81).

Nietzsche llama “intelecto”, y éste también es puesto allí como causa del lenguaje. Sin embargo, el matiz que separa las dos propuestas es que mientras Herder afirma la razón como propia del hombre y liberadora de los instintos, Nietzsche compara el intelecto humano con las garras y colmillos en los otros animales y habla de su “desplegarse” como si fuera una realidad incontrolada, es decir, señala el carácter instintivo del ‘intelecto’. Así, a pesar de que en cuanto instinto el intelecto está presente en cada uno de los individuos de la especie humana, no hay propiamente un universalismo racional, sino a lo sumo un universalismo biológico.

v) En segundo lugar, y en estrecha relación con el punto anterior, las propuestas se distancian al tematizar los instintos. Herder ve en el hombre a un animal que logra, por medio de la razón, sobreponerse a éstos (es más, los instintos en el caso del hombre carecen de fuerza: no sabemos cómo actuar instintivamente y por eso requerimos del concurso de la razón), y algo que muestra que el ser humano está lejos de la determinación instintiva de los demás animales es que aquello que le es propio, el lenguaje, no cumple una función concreta: el hombre es libre de los instintos porque aquello que lo hace ser como es no lo determina a ser de tal o cual modo.

Nietzsche se contrapone a esto por lo menos de dos maneras. Por un lado, el hombre no es hombre por poseer una facultad que lo libere de los instintos, sino que éstos se manifiestan en él de modo diverso a como acontecen en los demás animales. La manera de referirse del filósofo tanto al intelecto como al lenguaje muestra que los entiende en relación con el instinto –como ya aparece en sus apuntes de clase, el lenguaje es producto del instinto–. Por otro lado, aunque en general los instintos se vean disminuidos, esto no implica que el hombre sea un animal libre, pues es patente su dependencia del producto instintivo que es el lenguaje.

En todo caso, cuando Herder dice acerca del origen del lenguaje que el hombre ha venido “al mundo con la disposición inmediata para crearlo”, puede pensarse que describe un instinto (la construcción de la colmena por parte de la abeja también puede describirse como una ‘disposición inmediata’, por ejemplo). Introducir una facultad diferente del instinto para explicar ese origen parece innecesario, y quizá lo haya hecho para garantizar el ideal moderno de la libertad del hombre, como un animal liberado del instinto por medio de la razón.

Herder y Nietzsche entienden la naturaleza del lenguaje de modo similar: tiene bases metafóricas y a partir de ellas se construyen cosas como los sistemas o los conceptos considerados verdaderos. Además, para los dos el lenguaje constituye la forma (o formas) de vida del hombre porque a su través se conforman los grupos sociales, pero sobre todo porque las formas de vida serán diversas dependiendo de la manera como sea comprendido. También hemos hablado de

algunas diferencias en sus planteamientos, debidas a ciertos rasgos propios del pensamiento en la Edad Moderna que perduran en Herder y con los que Nietzsche quiere romper: el universalismo de la razón y la libertad humana.

4. DESARROLLO DE LA POSTURA DE SVM EN ALGUNAS OBRAS DE MADUREZ

Años después de escribir *SVM*, Nietzsche vuelve a referirse al origen del lenguaje en uno de los párrafos de *La gaya ciencia* (1882). Allí se plantea la estrecha relación entre el surgimiento de la conciencia y el del lenguaje, aspectos de la vida que acontecen con el fin de garantizar la subsistencia de la especie. Es el párrafo 354, que tiene como objetivo hacer algunas precisiones acerca de la finalidad de la conciencia. El texto parte de un supuesto que el mismo Nietzsche considera “extravagante”: la conciencia es superflua (incluso para el pensar), pues la mayoría de las actuaciones que realiza el hombre podría hacerlas sin tener ‘consciencia de sí’ (al modo como otros animales actúan sin tenerla). Si esta suposición es cierta, entonces se hace problemático determinar cuál sería la finalidad, es decir, con miras a qué habría surgido en el organismo humano. La respuesta es que la conciencia ha surgido con miras a la comunicación.

Para el animal hombre fue necesario comunicarse debido a su menesterosidad: sin la ayuda de otros no hubiese podido sobrevivir. Según Nietzsche, el estado de necesidad extremo en el que se encontró lo llevó a crear una manera de mostrar eso que necesitaba, y así creó, a la vez, tanto la conciencia de sí como el lenguaje, pues al inventar los signos se habría hecho consciente de sí: “El hombre inventor de signos es a la vez el hombre cada vez más agudamente consciente de sí mismo; solo como animal social aprendió el hombre a ser consciente de sí mismo –él todavía hace eso, lo hace cada vez más” (GC 354). Este carácter social de la conciencia y, por tanto, del lenguaje es lo que hace que todo lo que en ella se da y que es expresado lingüísticamente sea una falsificación o un engaño: las vivencias son individuales, pero al ser llevadas a la conciencia se hacen generales, comunicables, iguales a otras, sin que en estricto sentido lo sean. Se excluye con esto la posibilidad de que haya conocimiento alguno, pues todo lo consciente tiene su raíz en la falsificación ¹².

12 Poniendo en relación este numeral con el siguiente (355), Ansell Pearson muestra cómo lo que hemos llamado conocimiento no es más que una estrategia evolutiva y propiamente un error: “El conocimiento que la filosofía ha buscado hasta ahora es el tipo que proveerá a la especie con un sentido de seguridad y la hará sentir en el mundo como en su hogar. Nos aproximamos al completo acertijo del mundo con alguna regla en la cual estamos afianzados y en los términos de las perspectivas

A partir de este pasaje de *La gaya ciencia* pueden encontrarse cuatro puntos en los que Nietzsche sigue manteniendo las tesis encontradas en *SVM*: i) el lenguaje tiene carácter social, pues es lo que permite conformar agrupaciones de hombres; ii) tanto la consciencia como el lenguaje tienen un desarrollo, esto es, no son características que siempre se hayan dado de la misma manera, sino que parecen modificarse debido a las circunstancias culturales e históricas. Recuérdese, por ejemplo, cómo en *SVM* las metáforas van perdiendo su valor expresivo y se convierten en “verdades” con el paso del tiempo; iii) tanto en uno como en otro texto se afirma que el lenguaje implica una especie de engaño, aunque se puede señalar aquí también una diferencia: en *SVM* surge a partir de metáforas y el engaño se da solo cuando son consideradas como verdades, mientras que en *La gaya ciencia* el engaño es aún más originario: hay falsificación en el mero hecho de ser consciente de sí. En todo caso, la relación del lenguaje con el engaño implica que no es instrumento de conocimiento o algo que permita hallar verdades, sino una invención que garantiza que la especie pueda sobrevivir; y iv) finalmente, un punto en el que queremos hacer énfasis de *La gaya ciencia*: durante mucho tiempo, debido a su indigente condición, los hombres se vieron obligados a comunicarse, pero habiendo sido garantizada la supervivencia, se da un uso del lenguaje que excede esa función. Es el uso artístico, idea que no es desarrollada por el filósofo en este numeral, pero a partir de ella se puede notar cómo la manera en que es entendido el lenguaje termina por configurar las formas de vida. Hay hombres que ya no restringen el uso a la conformación de grupos sociales, sino que hacen usos del lenguaje diversos, y son los llamados artistas: “oradores, predicadores, escritores”. Este último es quizá el punto de convergencia principal de lo dicho en *SVM* y el párrafo 354 de *La gaya ciencia*: hay una relación estrecha entre lenguaje y formas de vida. Dependiendo de la función que se asigne al lenguaje (bien sea una función pública o por parte del individuo), se configuran ciertas formas de vida. En *SVM* se ven dos diferenciados: por un lado, la del hombre que intenta regirse por conceptos verdaderos y, por otro, la de aquel que sabe que los órdenes lingüísticos son variables. Este último es semejante al artista. En *La gaya ciencia* se diferencia entre aquellos que usan el lenguaje solamente para sobrevivir y otros (de aparición tardía en la historia) que lo usan para crear.

Cuatro años más tarde Nietzsche escribe *Más allá del bien y del mal* (1886), y en la sección novena, llamada ‘¿Qué es aristocrático?’, dedica el numeral 268 a considerar qué es la vulgaridad. El tema de la constitución de las palabras jugará un papel central dentro de lo que podríamos denominar la marcha hacia la

acostumbradas. Esto explicaría por qué la preferencia de la filosofía por empezar con el “mundo interior”, con los así llamados “hechos de conciencia”. Nietzsche dice que esto es el “¡error de errores!” (GC 355)” (Ansell Pearson, 2006, 241).

vulgaridad: “Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones” (*MBM* 268). El filósofo inicia su descripción del recorrido hacia lo vulgar describiendo un proceso en el organismo humano: debido a que se tienen ciertas sensaciones de modo frecuente, es posible asignarles conceptos con que identificarlas, y a su vez a esos conceptos pueden asignárseles palabras. Así, el recorrido que se sigue en la constitución de las palabras es: sensaciones –conceptos (signos-imágenes)– palabras (signos-sonidos). Va de lo más concreto a lo más general: las sensaciones son particulares, el concepto las agrupa (diferenciándolas por tipos, por ejemplo), y la palabra agrupa conceptos haciéndolos universales, pues puede referirse incluso a grupos de sensaciones distintos de los aunados por los conceptos de tal o cual individuo.

Esta especie de universalización de lo sentido por medio de las palabras es lo que permitirá que la comunicación entre los hombres sea efectiva y lo que llevará a los individuos a la vulgaridad, ya que cuando intenten hablar de sus propias vivencias sensitivas no harán más que acudir a los términos generales entendidos por todos. Nótese que este proceso de generalización es distinto del planteado en *SVM*, donde los pasos son: sensación (excitación nerviosa) –imagen–palabra–concepto. En ese caso la generalización más alta corresponde al concepto y no a la palabra. Este distinto modo de esquematización se debe a que en el pasaje que consideramos de *MBM* juega un papel central el uso de las palabras, más que si un concepto hace o no referencia a algo. En *MBM* se deja a un lado el problema de la relación de las palabras y las cosas, pues Nietzsche considera ante todo el uso del lenguaje en los grupos sociales, mientras que en *SVM* el punto de interés es mostrar que esos conceptos tan generales no tienen relación alguna con lo real.

Según lo dicho en *MBM*, el contenido de las palabras está dado ante todo por las vivencias de un grupo social: al tener experiencias comunes, se emplean de un mismo modo y por eso el grupo de individuos se entiende con más facilidad. En este sentido dice Nietzsche: “la historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación” (*MBM* 268). El proceso de abreviación consiste en el uso de expresiones más efectivas en grupos determinados. La historia del lenguaje está en la normalización de ciertas expresiones, permitiendo así a los individuos comunicarse de modos más simples o acertados. Este logro de una comunicación sencilla y rápida es llamado un “avance hacia lo vulgar”, pues implica una forma de vida en la que todos se hacen similares. Recuérdese que el desarrollo histórico del lenguaje planteado en *SVM* también tenía que ver con la preservación de los grupos sociales: con el paso del tiempo, las metáforas se vuelven verdades con el fin de que sean aceptadas y funcionen como un elemento cohesionador del grupo. En cierto sentido, lo dicho allí también es un proceso de simplificación, que

consiste en aceptar como verdaderas ciertas proposiciones lingüísticas, evitando así la disputa o la creación de nuevas expresiones. Aunque en *MBM* no se menciona la verdad, sí se habla de la cohesión que se da entre los individuos gracias a las expresiones que han normalizado, y este es uno de los rasgos del lenguaje ya señalados en *SVM*.

Con todo, de la misma manera que al hablar de *La gaya ciencia*, nos interesa enfatizar en este pasaje de *MBM* la relación entre formas de vida y lenguaje. Nietzsche afirma que cuando un grupo está expuesto a las mismas condiciones vitales (territorio, clima, etc.) “surge de ahí algo que «se entiende””, o que por lo menos esos individuos entienden. Parece haber aquí una relación inversa a la que se había planteado antes: son las condiciones de vida las que modifican el uso del lenguaje creando expresiones de más fácil utilización. Sin embargo, la relación entre forma de vida y lenguaje no consiste en que algo modifica a otro algo, sino que se trata de dos realidades que acontecen intrínsecamente ligadas. Es cierto que Nietzsche hace énfasis en las circunstancias que rodean a un grupo, pero es viable suponer que ese grupo solo se ha dado gracias a que han podido comunicarse: el lenguaje media para que esa forma de vida acontezca y seguramente se modificará dadas las circunstancias (territoriales, culturales, etc.) que afecten a esa forma de vida. Hay una retroalimentación de ambos planos.

Por otro lado, en este numeral de *MBM* vuelven a diferenciarse dos formas de vida: por una parte, la de “los hombres más similares”, que aceptan la simplificación del lenguaje y garantizan con esto su preservación como grupo. Esta forma es muy cercana a la del hombre que se rige por conceptos que aparece en *SVM* o a la de aquel que solo busca su supervivencia en *La gaya ciencia*. Por otra parte, están los hombres “más difíciles de comprender”, condenados a una existencia solitaria precisamente por no aceptar la simplificación. Y podemos suponer que estos hombres presentan una dificultad para la comprensión pues emplean el lenguaje de una manera no convencional. Este modo de vida se asemeja al del artista, ya planteado tanto en *SVM* como en *La gaya ciencia*¹³.

La mención en *MBM* será la última que haga Nietzsche de modo directo al tema del origen. En *El crepúsculo de los ídolos* (1889) (La razón de la filosofía, 5) menciona “la génesis del lenguaje” pero tan solo afirma que se ha dado en

13 Patoussis entiende el vínculo entre lenguaje y formas de vida como la manera en que el individuo podría construirse a sí mismo. En ese sentido, afirma que con su propuesta sobre el lenguaje el filósofo alemán estaría hablando de cierto arte de vivir:

“Se trata de un arte de vivir práctico –que tiene en cuenta la correlación entre él mismo [el individuo] y el lenguaje. Que el mismo Nietzsche emplee el nuevo crearse lingüístico del propio yo, se muestra en el programa que Nietzsche sigue en *Ecce Homo*: anunciarse a sí mismo (cf. EH, KSA 6, 298); describirse a sí mismo con todas las propiedades que él mismo se atribuye, y con eso llevar a cabo un nuevo ‘nacimiento’ de su yo” (Patoussis, 2014, 229).

un momento rudimentario de la psicología humana y pasa a hablar de algo que llamará la metafísica del lenguaje, esto es, las categorías lingüísticas como base de las categorías filosóficas, tema que es parte de su crítica al concepto de verdad tradicional¹⁴. En otras obras como *La genealogía de la moral* (1887) o incluso en los *Fragmentos póstumos* el lenguaje es analizado o bien como parte del proceso en el que la moral fue constituida –proceso en el que se enfrentan distintos grupos sociales y en el que, por ejemplo, el poderío de un grupo se muestra en las expresiones que prevalecen (cf. *GM I*, 2 o *FP IV*, 1[28])– o bien como parte de la crítica al concepto tradicional del verdad (cf. *FP IV*, 5 [22])¹⁵. Sea como sea, el filósofo continúa señalando la relación que hay entre la forma de vida llevada por los hablantes y el lenguaje que utilizan¹⁶.

CONCLUSIONES

Friedrich Nietzsche asigna al lenguaje en *SVM* un comienzo fabulado en el tiempo, a la vez que intenta precisar por medio de nociones propias de la biología cómo es el proceso de generación por parte del animal humano. Nietzsche señala que aunque históricamente ha sido vinculado con el conocimiento, la finalidad del lenguaje es del todo variable y depende de los usos que de él hagan los individuos. Que esa finalidad sea cambiante tiene relevancia no solo como una cuestión filológica, sino también en relación con las diferentes formas de vida que esa indeterminación posibilita. A esta conclusión hemos llegado a través del análisis de distintos acercamientos nietzscheanos al problema del origen del lenguaje y su desarrollo.

Al examinar a los predecesores en la tematización del problema, nos encontramos con la propuesta de J. G. Herder y su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1771). Los dos autores coinciden en el carácter metafórico del lenguaje y al describir la relación del lenguaje con la vida humana. En concreto, diferencian dos formas derivadas del lenguaje: la primera es aquella en la que es entendido como un instrumento con el que se alcanzan verdades. Este tipo de vida supone que el lenguaje es intrínsecamente lógico y ha de guiarse por reglas que le son propias.

14 Un análisis de cómo la gramática tendría que ver con las categorías de la razón a partir de la consideración de este mismo pasaje de *El crepúsculo de los ídolos*, en Amar, 2012, 546-552.

15 J. Constancio muestra cómo la consideración nietzscheana acerca del lenguaje abre el camino hacia su método genealógico: hacer una genealogía de nuestras creencias “verdaderas” es al cabo hacer una genealogía de nuestra vida instintiva (Constancio, 2011, 113).

16 La relación entre lenguaje y moralidad será central a lo largo del primer tratado de *La genealogía de la moral*, como es mostrado por Salehi, 2000, 189; cf. también Strong, 1976, 239, 263.

Como ejemplo encontramos al hombre que solo tiene en mente su supervivencia y por eso privilegia el orden lingüístico, que al cabo garantiza el orden social. La segunda forma de vida es la del hombre consciente del carácter metafórico, que sabe lo arbitrario de las reglas con las que usamos el lenguaje, y no ve problema en la generación de nuevos órdenes. La forma de vida que le corresponden es la del artista, para quien la función de garantizar la supervivencia no es la única y primera, sino que busca un instrumento para su creatividad¹⁷.

Finalmente, encontramos desarrollos de la tesis que vincula lenguaje y formas de vida en textos de la filosofía de madurez de Nietzsche. En ellos se vuelve a considerar su papel en los procesos sociales y en particular en todo tipo de comunidad. Esta decantación hacia el carácter social se ve también en las últimas obras del filósofo y en los *Fragmentos póstumos*, donde relacionará el uso del lenguaje con la moral y con las lógicas de poder entre diversos estamentos sociales¹⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS FUENTE

NIETZSCHE, F., *Digitale kritische Gesamtausgabe*: www.nietzschesource.org.

- (1873), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Pablo Oyarzun (trad.). Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS. Texto en línea. Consultado diciembre de 2016): <http://www.philosophia.cl/biblioteca/nietzsche/Nietzsche%20Verdad%20y%20Mentira.pdf>
- (1869-1870), *Kritische Gesamtausgabe* Band 2: Vorlesungsaufzeichnungen.
- (1872), *El origen de la tragedia*. Traducción de A. Sánchez Pascual (1973). Alianza Editorial.
- (1878), *Humano, demasiado humano*, volumen II. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz (1996). Ediciones Akal.
- (1872), *Escritos sobre retórica*. Traducción de L. E. de Santiago Guervós (2000). Trotta.
- (1882), *La gaya ciencia*. Traducción de J. Jara (1985). Monte Ávila Editores.
- (1886), *Más allá del bien y del mal*. Traducción de A. Sánchez Pascual (1972). Alianza Editorial.

17 Herder es mencionado directamente por Nietzsche en sus notas de clase *Sobre el origen del lenguaje*, pues se habría acercado a explicar el carácter no consciente de la génesis, equivocándose al hacerlo depender de la interiorización de gestos.

18 En su libro sobre la historia de la filosofía del lenguaje, M. Beuchot nota el vínculo que hace Nietzsche entre lenguaje y sociedad: "Hay que descubrir, detrás del uso que de una palabra hace una sociedad, sus intereses inconscientes o inconfesados, su *voluntad de poder*" (2005, 159).

- . (1889), *El crepúsculo de los ídolos*. Traducción de A. Sánchez Pascual (1973). Alianza Editorial.
- . (1869-1889), *Fragmentos póstumos* volúmenes I-IV. Tecnos.
- HERDER, J. G. (1770), *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Traducción de Pedro Ribas en *Obras selectas*. Alfaguara, 1982.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía de la lenguaje*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- EMDE, C., *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. University of Illinois Press, 2005.
- GERBER, G., *Die Sprache als Kunst*. Zweite Auflage (1885). R. Gärtners Verlagsbuchhandlung, 1871.
- HARTMANN, E. von., *Ausgewählte Werke VII: Philosophie des Unbewussten*. Verlag von Wilhelm Friedrich, 1869.
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche I*. Ediciones Destino, 2000.
- PIOSSEK, L., *El "filósofo topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje*. Facultad de Filosofía y Letras – UNT, 2005.

CAPÍTULOS DE LIBRO

- ANSELL PEARSON, K., 'The incorporation of Truth: Towards the Overhuman' en *A companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing, 2006, 230-249.
- BEHLER, E., 'The Theory of Art is its own history: Herder and the Schlegel Brothers' en *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference*, De Gruyter, 1990, 246-267.
- , 'Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche' en *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, 1994, 99-111.
- BORSCHKE, T., 'Natur-Sprache. Herder – Humboldt – Nietzsche' en *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, 1994, 112-130.
- BERTINO, A. C., "'As with bees"? Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder' en *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, 2011, 3-34.
- CONSTÂNCIO, J., 'Instinct and Language in Nietzsche's *Beyond Good and Evil*' en *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, 2011, 80-116.
- JANAWAY, C., 'Naturalism and Genealogy' en *A companion to Nietzsche*, Blackwell Publishing, 2006, 337-352.

ARTÍCULOS

- AHREND, T., 'Das Verhältnis von Musik und Sprache bei Nietzsche' en *Nietzscheforschung* 2, Heft JG, 1995, 153-166.
- AMAR DÍAZ, M., 'La gramática como Dios. Reflexiones en torno al lenguaje en Nietzsche y Benjamin' en *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, II época, no. 7, 2012, 543-553.
- BARBOSA, R. F., 'Retórica e crítica da linguagem em Nietzsche' en *Philosophos* v. 21, n. 2 2016, 253-278.
- DRIVET, L., 'Nietzsche y Freud ante el problema de la verdad' en *Desde el jardín de Freud*, no.16, 2016, 255-269.
- GORI, P., 'Nietzsche on Truth: A Pragmatic View?' en *Nietzscheforschung* 20, 2013, 71-89.
- KERRUISH, E., 'From Vulgar Words to Lightning Bolts: Nietzsche on Style, Language and Experience' en *Literature and Aesthetics* 17(2), 2007, 28-43.
- KREMER MARIETTI, A., 'Nietzsche, Metaphor and Cognitive Science' en *Dogma*, 2008. Texto en línea. Consultado mayo de 2017: <http://www.dogma.lu/pdf/AKM-NietzscheMetaphorCognitiveScience.pdf>
- OLVERA, Z., 'Lenguaje y voluntad de poder. La retórica de Nietzsche como apate y kairós' en *Theoría* no. 23, 2011, 73-87.
- PATOUSSIS, Stavros, 'Die Rolle und Wichtigkeit der Sprache in Nietzsches Konzept der Lebenskunst' en *Nietzscheforschung* 21, Heft 1, 2014, 221-230.
- RAWAT, K. J., 'Language and Truth: A Study of Nietzsche's Theory of Language' en *Annales Philosophici* 6, 2013, 39-46.
- RIVARA KAMAJI, G., 'Nietzsche y el pathos de la verdad' en *Anuario de Letras Modernas* vol. 18, 2013, 91-102.
- SALEHI, Djavid, 'Nietzsches Kritik der Sprache und Metaphysik und ihre moralischen implikationen: Ein Versuch, Nietzsche als ethischen Relativisten zu lesen' en *Nietzscheforschung* 7, Heft JG, 2000, 187-195.
- SCOTTO, Carolina, 'Nietzsche y Wittgenstein: una comparación' en *Nombres, Revista de Filosofía* 1, 1991, 37-54.
- STEKELER WEITHOFER, P., 'Nietzsches ontologiekritische Sprachpragmatik' en *Nietzscheforschung* 7, Heft JG, 2000, 111-126.
- STRONG, T. B., 'Nietzsche's Critique of Epistemology' en *Theory and Society* vol. 3, n. 2, 1976, 239-263.