

[TRADUCCION CRITICA]

*El cogito de Descartes
en los fragmentos póstumos de
Nietzsche*

MARCO PARMEGGIANI
Universidad de Málaga

1

«— Durante cierto tiempo consideré las distintas ocupaciones a las que se dedican los hombres en esta vida, e hice la tentativa (*Versuch*) de elegir la mejor de ellas. Pero no es necesario contar aquí qué pensamientos me vinieron al hacer esto: baste decir que, por mi parte, nada me pareció mejor que atenerme firmemente a mi propósito, es decir: emplear todo el tiempo de la vida en desarrollar mi razón y en seguir los rastros (*Spuren*) de la verdad, tal y como me había propuesto. Pues los frutos que había degustado ya por esta vía eran de tal especie que, según mi juicio, no es posible encontrar en esta vida nada más agradable y más inocente; además, desde que me dediqué a ese modo de consideración, cada día me hacía descubrir algo nuevo, que siempre era de cierto peso y en absoluto conocido por la mayoría. Finalmente, mi alma llegó a estar tan llena de alegría que todas las otras cosas ya no podían ofenderla en modo alguno»¹.

¹ La edición utilizada es *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), 30 vols., ed. G. Colli y M. Montinari, a partir de 1986, W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1967 ss. La cita está en *Humano, demasiado humano*, «En lugar de un prefacio», KGW IV/2, p. 3. Nietzsche extrajo esta cita y la tradujo al alemán —del que a su vez la he traducido yo—, tomándola de la versión latina del *Discurso del método* de Descartes, realizada por Étienne de Courcelles: *Dissertatio de Methodo recte utendi et veritatem in scientiis investigandi*, en *Oeuvres complètes de Descartes*,

Esta cita del *Discurso del método*, traducida por Nietzsche «del latín de Descartes», encabeza «en lugar de un prefacio» la primera edición (1878) de su libro «para espíritus libres», *Humano, demasiado humano*. Tanto en los libros publicados, como en los fragmentos póstumos, Nietzsche habla poco de Descartes². Su figura no es objeto de los intensos sentimientos —de aprecio o desprecio— que provocan otros autores como, siempre en el siglo XVII, Pascal. A primera vista, parece clara la oposición entre ambos filósofos: Descartes es el fundador del racionalismo moderno, mientras Nietzsche es el representante de cierto irracionalismo radical. Sin embargo, ciertos intérpretes han invertido esta opinión común. Heidegger, por ejemplo, mantiene la conexión esencial entre la doctrina fundamental del pensamiento nietzscheano —la voluntad de poder— y el planteamiento cartesiano³. También Kaulbach y Montinari se centran en esta conexión, pero interpretándola según la *magia degli estremi*⁴, es decir, la idea nietzscheana de que una posición sólo puede ser superada llevándola hasta sus extremos, hasta sus últimas consecuencias.

Según Kaulbach, Nietzsche recoge de la tradición moderna la posición fundamental de la reflexión sobre el método. Nietzsche radicaliza esta reflexión y con ello el método cartesiano de la duda metódica. El método pasa de ser un mero instrumento para la búsqueda de una certeza absoluta, a ser fin en sí mismo, como un cuestionamiento incesante de toda certeza, evidencia, etc⁵. Esta

ed. C. Adam y P. Tannery, Paris, 1897-1910, vol. VI, p. 555. La localización de esta cita se debe a R. A. Rethy, «The Motto to the first Edition of *Menschliches, Allzumenschliches*», *Nietzsche-Studien*, V (1976), pp. 289-297.

² En los libros publicados, Descartes aparece en *El nacimiento de la tragedia* §12; *Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida* §5; *Sócrates y la tragedia*; *Humano, demasiado humano* «En lugar de un prefacio»; *Aurora* §550; *La gaya ciencia* §357; *Más allá del bien y del mal* § 54 y 191; *La genealogía de la moral* III 7; *El anticristo* §14. En los fragmentos póstumos, Descartes aparece en III 19[138], 26[1]; V 11[194]; VII 34[35, 71, 92], 36[30, 32], 38[7], 39[13], 40[10, 20, 22, 23, 24, 25]; VIII 2[93], 5[50], 7[4], 9[26, 46, 61, 68, 91, 160, 178], 10[158]. En la correspondencia, *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (KGB), 18 vols., ed. G. Colli y M. Montinari, a partir de 1986, N. Miller y A. Pieper, Berlin-New York: W. de Gruyter, 1977 ss, sólo aparece en III 960.

³ Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, Band II, «Der europäische Nihilismus», Pfullingen: Neske, 1967, pp. 31-256.

⁴ Sobre este punto insiste F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*. Bologna: Il Mulino, 1978.

⁵ Cf. F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien: Böhlau, 1980.

interpretación de Kaulbach significa que la filosofía nietzscheana se aleja tanto del escepticismo metódico de Descartes como del escepticismo griego. El pensamiento no debe buscar ni certezas absolutas, ni siquiera la certeza firme e inamovible de que «no existen certezas», «no existen verdades». Ante los ojos de Nietzsche, tanto Descartes como el escepticismo griego pretenden en última instancia eliminar el camino incesante del cuestionar, del poner en duda. Convertir al método de la duda en fin en sí mismo supone descubrir paso a paso, desengaño tras desengaño, en cada caso, la ilusoriedad de las certezas y de las evidencias. No tiene nada que ver con afirmar a nivel puramente general —abstractamente— «no hay verdades ni certezas», para abandonar entonces el pensamiento. Pero los caminos de la problematización indefinida no se forman meramente con la acumulación de críticas negativas contra certezas de formas de pensar externas y ajenas —«la metafísica», «la moral», etc. Para Nietzsche, la puesta en cuestión de una certeza sólo se puede llevar a cabo a través de una nueva interpretación del fenómeno, que muestre justamente que la realidad es mucho más compleja, múltiple y cambiante, de lo que parecía con esa certeza. La radicalización de la duda metódica supone entonces el cuestionamiento incesante de estas mismas interpretaciones propias, que se han utilizado para la puesta en duda de certezas y verdades ajenas. La idea de una *Experimental-Philosophie* es ésta precisamente: la filosofía como auto-cuestionamiento y auto-creación del pensamiento. Nietzsche conserva y radicaliza el método, pero no los contenidos de la filosofía cartesiana. Pues la radicalización del método pone en duda, incluso, el privilegio gnoseo-, antro-po- y psicológico de la razón.

A través del análisis concreto de algunas obras, Montinari intenta mostrar que Nietzsche no es un irracionalista, sino un racionalista radical, puesto que somete a la sospecha racional toda certeza, incluso, muchas veces, en contra del testimonio de los sentidos y del sentimiento⁶. Desde luego, metódicamente, Nietzsche no apela nunca a algún dejarse llevar por los sentimientos, pasiones, etc. Todo lo contrario, su crítica implacable contra el pensamiento europeo se dirige a descubrir y ridiculizar esa actitud de dar por buenos, e incluso por excelentes, los argumentos que provocan «buenos sentimientos», las ideas que entusiasman. La calificación de racionalismo radical, que hace Montinari, tiene sentido si se presta

⁶ Cf. M. Montinari, *Nietzsche lesen*. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1982.

atención al significado aquí de «razón»: Nietzsche utiliza, no una razón constructiva, que busca fundar certezas firmes, sino una razón problematizadora, que pone en duda toda evidencia. Y es legítimo preguntarse qué interpretación concuerda más con la naturaleza de la razón. Colli, por ejemplo, intenta mostrar que, por su nacimiento, la razón es destructiva, tanto a nivel del pensamiento como de la vida. Y que la razón moderna, la razón científica y la razón del idealismo, es en realidad un «logos espúreo»⁷.

2

La crítica de Nietzsche al *cogito* cartesiano ocupa un lugar central en su problemática del conocimiento y, especialmente, en su rechazo del concepto de sujeto del conocer para la interpretación del conocimiento. La fuente de Nietzsche no son directamente las obras de Descartes, sino esencialmente Afrikan Spir y Gustav Teichmüller: es en estas lecturas donde Nietzsche se enfrenta con la proposición cartesiana «*cogito, ergo sum*» y con la discusión histórica en torno a su validez, que recogen y examinan ambos autores. En varios textos, la proposición fundamental cartesiana aparece reducida a la proposición «yo pienso» (*ich denke*), puesto que, para Nietzsche, la proposición cartesiana es, en realidad, analítica o tautológica: al afirmar «yo pienso» ya estamos afirmando el «*ergo sum*». Por esta razón, y como se verá en los fragmentos, Nietzsche discute la proposición cartesiana en esta forma abreviada y no en su forma original.

La crítica del *cogito* puede dividirse en dos etapas. En la primera, se dirige a poner en duda el carácter de certeza inmediata, que Descartes pretendió darle a su proposición. Para ello, Nietzsche procede a sacar a la luz sus *presupuestos*, para mostrar entonces que no es un conocimiento *inmediato*, sino que se basa en cierto saber previo, en ciertos pre-conceptos y pre-juicios. Esto supone mostrar que la proposición cartesiana es en definitiva una *interpretación*. La segunda etapa de la crítica va dirigida entonces a problematizar estos mismos presupuestos que fundan la evidencia y el sentido de la proposición cartesiana. Esta segunda etapa aparece sólo esbozada en estos fragmentos, pues la mayor parte se descubre en el conjunto de la obra de Nietzsche, no porque mencione a Descartes, sino por las

⁷ Cf. G. Colli, *Filosofía de la expresión*, tr. M. Morey, Madrid: Siruela, 1996.

conexiones temáticas.

3

El problema del *cogito* cartesiano no aparece en todo los períodos de su obra. Las primeras reflexiones pertenecen a los años de composición de *La gaya ciencia*, al manuscrito M III 1, redactado entre la primavera y el otoño de 1881, en Sils-Maria (Suiza) y en Génova. Destaca el fragmento póstumo V 11(330)⁸, que, junto a los fragmentos V 11(162)⁹, 11(321)¹⁰, 11(325)¹¹, 11(329)¹², muestra una estrecha conexión con la lectura del libro del neokantiano Afrikan Spir, *Pensamiento y realidad*¹³, lo que se refleja en la terminología utilizada por Nietzsche.

Nietzsche retoma sus reflexiones entre marzo y otoño de 1885, es decir, durante y después de la publicación de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, para llevar a cabo una crítica minuciosa e implacable del «yo pienso». En primer lugar destaca la primera redacción del aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal*, redactada a principios de marzo de 1885 en Niza, en el cuaderno Z II 10 (≈33 de KGW). Se halla junto a las redacciones previas de los capítulos de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. Tras su publicación, Nietzsche reinicia sus reflexiones filosóficas que le servirán para la composición de *Más allá del bien y del mal*. Esto se ve reflejado en los manuscritos de este período, que contienen las redacciones previas de la muchos aforismos de dicho libro. El fragmento póstumo VII 35[35] se encuentra en el cuaderno W I 3, redactado entre mayo y julio de 1885 en Venecia y Sils-Maria. El fragmento VII 38[3] se halla en la carpeta Mp XVI 1 y fue redactado entre junio y julio de 1885 en Sils-Maria. El resto de los fragmentos de este periodo (VII 40[16, 20, 22, 23, 24, 25]) pertenecen al cuaderno W I 7, redactado entre agosto y septiembre de 1885 también en Sils-Maria. Este cuaderno contiene además las redacciones previas de los aforismos 17 y 54 de *Más allá del bien y del mal*, que también tratan de nuestro tema. El paralelismo

⁸ KGW V/2 p. 467-470.

⁹ KGW V/2 p. 401-402.

¹⁰ KGW V/2 p. 464-465.

¹¹ KGW V/2 p. 465-466.

¹² KGW V/2 p. 467.

¹³ A. Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, 2 vols., 2ª ed., revisada y ampliada, Leipzig: Förster & Findel, 1877 (1ª ed., 1873).

entre el aforismo 16 y el fragmento VII 40[23] es patente, pero, como hemos visto, la redacción previa del aforismo es anterior a la redacción del fragmento. De ello podemos deducir que dicho fragmento refleja una reelaboración posterior de las mismas ideas, con la que Nietzsche no debió de quedar contento, por lo que decidió descartarla y publicar la versión más antigua. Esto significa que en la interpretación de la crítica del *cogito* hay que tomar como uno de los textos bases el aforismo 16 y sólo como ayuda dicho fragmento.

Por último, Nietzsche se vuelve a ocupar del *cogito* en su último periodo creativo (1887-1889). En el manuscrito W II 2 del otoño de 1887, redactado en Niza, encontramos el fragmento VIII 10(158)¹⁴, donde se expone la crítica del *cogito* desde un punto de vista algo más elaborado, en conexión con la categoría aristotélica de substancia. Este fragmento pertenece al contexto de los apuntes que Nietzsche recogió y elaboró en vistas del último proyecto de su obra capital *La voluntad de poder*. En el último índice que confeccionó para ello, en enero de 1888, dicho fragmento se incluye bajo el título de «la "ilusoriedad" del pensamiento...»¹⁵.

4

He recogido todos los fragmentos póstumos donde aparece esta crítica nietzscheana del *cogito* cartesiano. Pero sólo aquellos donde de algún modo se habla del *cogito* o del yo pienso, excluyendo temáticas afines —sobre la certeza inmediata del pensar, el sujeto del pensar, el sujeto agente, etc. Me he basado en la edición crítica alemana de Giorgio Colli y Mazzino Montinari y he utilizado para las notas el comentario filológico de estas obras completas¹⁶, en orden a determinar los textos paralelos, las cuestiones de composición y redacción de los escritos, y las lecturas y citas tácitas. En la traducción he decidido conservar el uso nietzscheano de las rayas

¹⁴ KGW VII/2 p. 215.

¹⁵ Véase más abajo la nota al fragmento póstumo. Sobre la historia de los proyectos para *La voluntad de poder*, R. Avila Crespo, «Actualizar a Nietzsche: a propósito de la voluntad de poder», en Varios, *Actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes. M. Foucault: arqueología del poder y de las resistencias*. La Coruña: Fundación Paideia, 1994, pp. 15-38.

¹⁶ M. Montinari, *Nachbericht zur siebenten Abteilung*, 2 vols., en KGW VII/4, 1984 y 1986.

‘—’, por la función esencial que desempeñan en su estilo¹⁷. Encabezando cada fragmento y en cursiva aparece la referencia del fragmento póstumo y el tomo y las páginas de la edición alemana¹⁸.

Signos críticos utilizados en los textos:

<...> Añadido de los editores en KGW.

[235] Cambio del número de página en KGW.

[—] Frase incompleta en el manuscrito.

V 11[330] — KGW V/2 pp. 249-250

Certeza fundamental

«Yo me represento algo, luego hay un ser» *cogito, ergo est.* — Ya no es seguro que *yo* sea este ser representante, que representar sea una *actividad del yo*: como no es seguro todo *lo que yo me represento.* — El único ser que conocemos es el ser representante¹⁹. Si lo *describimos exactamente*, entonces los predicados de lo existente²⁰ en general tienen que estar en él. (Pero en cuanto tomamos el representar mismo como objeto del representar, ¿no es impregnado, falsificado y vuelto incierto por las *leyes del representar?*—). Al representar pertenece el *cambio, no el [250] movimiento*: es decir, el perecer y el nacer; y en el representar mismo falta todo elemento persistente; por el contrario, él pone dos elementos persistentes, *crea* en el persistir: 1) de un yo, 2) de un contenido; esta fe en el elemento persistente de la sustancia, es decir, en el quedar *igual a sí mismo* de lo idéntico, contrasta con el proceso de la representación misma. (Aunque hable del representar, como ocurre aquí, de manera completamente general, siempre hago de él una cosa persistente). Pero es *evidente por sí mismo* que el representar no es *en absoluto algo inmóvil*, algo igual a sí mismo e inmutable: luego el único *ser* que nos es garantizado es *cambiante, no idéntico a sí mismo*, tiene *relaciones* (algo condicionado, el pensamiento *tiene* que poseer un contenido

¹⁷ Sobre la importancia esencial de la tipografía en el estilo de Nietzsche, cf. W. Simson, «Beobachtungen zur Typographie in Nietzsches Vorrede von 1886/87», *Nietzsche-Studien*, XXIV (1995), pp. 204-222.

¹⁸ En KGW, la referencia de los fragmentos está formada por la sección en números romanos, el número del manuscrito dentro de esa sección, y, entre corchetes, el número del fragmento dentro del manuscrito en cuestión.

¹⁹ «das vorstellende Sein».

²⁰ «das Seiende».

para ser pensamiento). — Esta es la *certeza fundamental del ser*. Ahora bien, ¡el representar *afirma* precisamente lo contrario del ser! ¡Pero no por ello tiene que ser *verdadero*! Sino que, quizá, ¡esta afirmación de lo contrario no es más que una *condición de existencia* de esta *especie* de ser, de la especie *representante*! Es decir: el pensamiento sería imposible si no *desconociera* radicalmente la esencia del *esse*: tiene que *afirmar* la substancia y lo igual, porque un conocimiento de lo que fluye plenamente es imposible, tiene que *atribuirle* al ser cualidades para existir él mismo. *No es necesario que haya un sujeto y un objeto*, para que sea posible el representar, pero el representar *tiene que creer* en ambos. — En resumen: lo que el pensamiento concibe y *tiene que concebir* como lo real ¡puede ser lo opuesto a lo existente!

VII 35[35]²¹ — KGW VII/3 p. 248

Lo que me separa más profundamente de los metafísicos²² es esto: no les concedo que el «yo» sea lo que piensa; más bien, considero el *yo mismo como una construcción*²³ del pensar, del mismo rango que «materia», «cosa», «substancia», «individuo», «fin» y «número»: luego sólo una *ficción regulativa*²⁴, con cuya ayuda se introduce, se *inventa allá dentro*²⁵, en un mundo del devenir, una especie de persistencia²⁶, es decir, de cognoscibilidad. La fe en la gramática, en el sujeto y objeto gramaticales, en los verbos, ha subyugado hasta ahora a los metafísicos: yo enseño a abjurar de esta fe. Es el pensamiento quien pone el yo, pero hasta ahora se creía, como cree el «pueblo», que en el «yo pienso» yace algo inmediatamente cierto y que este «yo» es la causa dada del pensamiento, con cuya analogía hemos «comprendido» todas las restantes relaciones causales. Por muy avezada e imprescindible que pueda ser ahora esa ficción, nada demuestra en contra de su artificialidad²⁷: algo puede ser condición de vida y *a pesar de ello falso*²⁸.

21 Cf. VII 8[25], 40[11]; *Más allá del bien y del mal*, Prefacio, § 16, 17, 54.

22 Cf. VII 42[3] (KGW VII/3 p.429).

23 «Konstruktion».

24 «regulative Fiktion».

25 «hineingedichtet wird».

26 «Beständigkeit».

27 «Erdichtetheit».

28 Sobre esta última idea, cf. VII 15[4], 25[165], 26[58, 334], 34[247, 253], 35[37], 38[4], 42[3] (KGW VII/3 p.429); *Más allá del bien y del mal* §4.

VII 38[3]²⁹ — KGW VII/3 pp. 325-326

[---] por el pensar es puesto el yo; pero hasta ahora se creía, como el pueblo, que en el «yo pienso» residía algo de inmediatamente cierto y que este «yo» era la *causa* dada del pensar; según su analogía [326] entendíamos todas las restantes relaciones causales. Por muy avezada e indispensable que pueda resultar ahora aquella ficción, — *esto* no demuestra nada en absoluto contra su carácter ficticio³⁰: una fe puede ser condición de vida y *a pesar de ello falsa*³¹.

VII 40[16]³² — KGW VII/3 pp. 367-368

¿Qué hace en el fondo toda la filosofía moderna? Ella acomete, a escondidas o abiertamente, un atentado contra el antiguo concepto de alma — es decir, contra el fundamento³³ del cristianismo, contra el «yo»: es anticristiana en el sentido más sutil. Una vez se creía incondicionalmente en la gramática, se decía: «yo» es condición, «pienso» es predicado. Se buscaba, con una [368] tenacidad admirable, si no era posible salir de esta red, si no era cierto quizá lo contrario: «pensar» condición y «yo» condicionado, como una síntesis³⁴ que efectúa el pensamiento. Kant quería demostrar en el fondo que, a partir del sujeto, no puede demostrarse el sujeto, ni tampoco el objeto. Alborea la posibilidad de la *existencia aparente*³⁵ del sujeto: un pensamiento que ya ha existido una vez sobre la tierra, como en la filosofía Vedanta. Si se quiere una expresión suya nueva, aunque muy provisional, léase <El nacimiento de la tragedia>.

VII 40[20] — KGW VII/3 p. 369-370

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»; más bien, gracias al movimiento escéptico de la filosofía moderna, la inversión, es decir, admitir el pensar como causa y condición tanto del

²⁹ Cf. VII 8[25], 40[11]; *Más allá del bien y del mal*, Prefacio, § 16, 17, 54.

³⁰ «ihre Erdichtetheit».

³¹ Sobre esta última idea, cf. VII 15[4], 25[165], 26[58, 334], 34[247, 253], 35[37], 38[4], 42[3] (KGW VII/3 p.429); *Más allá del bien y del mal* §4.

³² Cf. VII 8[25], 40[11]; *Más allá del bien y del mal*, Prefacio, § 16, 17 y 54.

³³ «Grundlage».

³⁴ «Synthese».

³⁵ «Schein-existenz».

«sujeto» como del «objeto», de la «sustancia» y de la «materia» — se nos ha vuelto más creíble: lo que quizá es sólo la forma invertida del error³⁶. Lo cierto es: — nosotros hemos dejado ir el «alma» y, en consecuencia, también el «alma del mundo», la «cosa en sí» tanto como un comienzo del mundo, una «causa primera». El pensar no es ningún medio nuestro para «conocer», sino para designar y ordenar el acontecer, a fin de volverlo manejable para nuestro uso: así pensamos hoy sobre el pensar, mañana quizá de otro modo. Ya no entendemos bien en qué sentido tendría que ser necesario el «entender»³⁷ y, menos aún, cómo tendría que haber surgido: y si <bien> de continuo nos hallamos en la necesidad de servirnos del lenguaje y de los hábitos³⁸ del entendimiento popular, el aspecto de este constante contradecirse no habla en contra de la justificación de nuestro juicio. Ni siquiera con respecto a la «certeza inmediata» somos ya tan fáciles de contentar: nosotros no encontramos ya contradicción alguna entre la realidad y la apariencia, nosotros hablaríamos, en su lugar, de *grados* de ser — y quizá, mejor aún, de grados de apariencia³⁹ — y aquella «certeza inmediata», por ejemplo, de que nosotros pensamos y que, por tanto, el pensar posee realidad, la acedaríamos⁴⁰ también con la duda sobre qué grado tiene ese ser⁴¹; sobre si quizá nosotros, como pensamientos [370] de Dios, no seríamos en verdad reales, sino fugaces e ilusorios como los arco iris. Suponiendo que en el ser de las cosas hubiera algo de ilusorio⁴², de loco y engañoso, entonces la mejor voluntad del mundo *de omnibus dubitare*, al modo de Descartes, no nos salvaría de las trampas de este ser; y el mismo método de Descartes podría ser un artificio maestro⁴³ para burlarse de nosotros y para tomarnos por locos. Nada más que por el hecho de que, en opinión de Descartes, nosotros tenemos una realidad verdadera, como tal realidad tendríamos que participar, de algún modo, de aquel fondo engañoso e ilusorio de las cosas y de su voluntad fundamental: — en suma, el «yo no quiero ser engañado» podría ser el medio de una voluntad más profunda, más sutil y radical,

³⁶ El comienzo de este fragmento es paralelo a VII 8[25], 40[11]; *Más allá del bien y del mal*, Prefacio, § 16, 17 y 54.

³⁷ «Begriffen».

³⁸ «Gewohnheiten».

³⁹ «Graden des Scheins».

⁴⁰ «durchsäuern».

⁴¹ Sobre esta crítica de la certeza inmediata, véase *Más allá del bien y del mal* § 16.

⁴² «Täuschendes».

⁴³ «Hauptkunstgriff».

que quisiera exactamente lo contrario, es decir, engañarse a sí misma⁴⁴.

In summa: es dudoso que el «sujeto» pueda demostrarse a sí mismo — para ello tendría que tener fuera de sí un punto de apoyo firme ¡y éste falta!

VII 40[22] — KGW VII/3 p. 371

NB. «Algo es pensado: luego hay algo que piensa»⁴⁵ — hacia esto se dirige la argumentación de Descartes — pero la realidad de un pensamiento no era lo que quería Descartes. Quería llegar, a través y más allá de la «imaginación», a una *substancia* que piensa e imagina.

VII 40[23]⁴⁶ — KGW VII/3 p. 371-372

Seamos más prudentes que Descartes, que quedó apresado en la trampa de las palabras. *Cogito* es desde luego una sola palabra, pero significa algo múltiple: muchas palabras son múltiples y nos servimos de ellas tranquilamente, con la buena fe de que significan una sola cosa. En el famoso *cogito* se halla: 1) algo piensa, 2) y creo que soy yo el que piensa, 3) 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 [372] certeza inmediata. Dejemos caer, entonces, aquel «algo» problemático y digamos *cogitatur* como estado de hecho, sin artículos de fe entremezclados: así nos engañaremos de nuevo, pues también la forma pasiva contiene artículos de fe y no sólo «estados de hecho»; en suma, es precisamente el estado de hecho lo que no se deja poner desnudo, el «creer» y el «opinar» se esconden en el *cogito* del *cogitat* y del *cogitatur*, ¡quién nos garantiza que con el *ergo* no extraigamos algo de estos creer y opinar y que resulte: se cree algo, luego se cree algo — un círculo vicioso! En última instancia, siempre habría que saber con antelación qué es «ser», para extraer un *sum* del *cogito*, y, del mismo modo, habría que saber con antelación qué es

⁴⁴ Sobre esta crítica al intento de Descartes de salvar la objeción del «genio maligno», cf. VII 25[309], 34[226], 35[7], 39[4, 13], 40[10, 43, 44]; *Más allá del bien y del mal* §34; VIII 2[62] y *La gaya ciencia* §344.

⁴⁵ «Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes».

⁴⁶ Cf. VII 8[25], 40[11]; *Más allá del bien y del mal*, Prefacio, § 16, 17,

saber: ¡se parte de la fe en la lógica — ¡en el *ergo* sobre todo! — y no sólo del planteamiento de un *factum*! ¿Es posible la «certeza» en el saber? ¿la certeza inmediata no es quizá una *contradictio in adjecto*?⁴⁷ ¿Qué es el conocer en relación al ser? Pero para todo aquél que responde a todas estas preguntas con artículos de fe preparados de antemano, la precaución cartesiana no tiene ya ningún sentido: llega demasiado tarde. Antes de la pregunta por el «ser» tendría que resolverse la pregunta sobre el valor de la lógica.

VII 40[24] — KGW VII/3 p. 372-373

No hay que embellecer la ingenuidad de D<escartes> e intentar salvarla, como hace, por ejemplo, Spir.

«La conciencia es para sí misma inmediatamente cierta: la existencia del pensamiento no puede negarse ni ponerse en duda, pues esta negación o esta duda no son más que estados del pensamiento o de la conciencia: su misma subsistencia demuestra lo que ellas ponen en cuestión, luego les sustrae todo significado.» Spir I, 26⁴⁸. «Algo es pensado»⁴⁹, *ergo* hay algo, esto es, «pensar». ¿Era éste el sentido de Descartes? En Teichmüller, pp. 5 y 40⁵⁰, hay *pasajes*. «Algo que es inmediatamente cierto para sí mismo» es absurdo. Suponiendo que, por ejemplo, Dios pensase a través de nosotros, y que nuestros pensamientos, en cuanto nos sentimos causa de ellos, fuesen una ilusión, no se negaría así la existencia de los pensamientos pero sí el *ergo sum*. Si no debería haber dicho: *ergo est*. — No existen certezas inmediatas: el *cogito, ergo sum* presupone que se sepa qué es «pensar» y, en segundo lugar, qué es «ser»; se trataría entonces, si el *est (sum)* fuese verdadero, de una certeza basada en dos juicios correctos, con el añadido de la certeza de que uno tiene, en general, el derecho a concluir, a hacer valer el *ergo* — en todo caso, no se trataría de una certeza inmediata. Es decir: en el *cogito* no se halla

⁴⁷ «contradicción en el adjetivo».

⁴⁸ Cita algo alterada de A. Spir, *op.cit.*, I, pp. 26-27. Sobre la lectura de Nietzsche de Afrikan Spir, cf. P. D'Iorio, «La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir», *Nietzsche-Studien*, XXII (1993), pp. 257-294.

⁴⁹ «Es wird gedacht».

⁵⁰ Referencia a G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Breslau, 1882, pp. 5 y 40; cf. la cita del texto original en M. Montinari, *Nachbericht zur siebenten Abteilung*, vol. 2, pp. 489-490. Cf. K. H. Dickopp, «Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis — African Spir und Gustav Teichmüller», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XXIV (1970), pp. 50-71.

sólo algún hecho que simplemente viene reconocido — ¡esto es absurdo! —, sino el juicio de que es tal o cual fenómeno⁵¹, y quien, por ejemplo, no supiese distinguir entre pensar, sentir y querer, no podría en absoluto constatar el fenómeno. Y en *sum* o *est* se halla todavía una *imprecisión* conceptual tal que con ella no se niega ni siquiera el *fit* o «algo deviene»⁵². Podría ponerse «ahí acontece algo» en lugar de «ahí hay algo, ahí existe algo o ahí se da algo»⁵³.

VII 40[25]⁵⁴ — KGW VII/2 p. 373

¡La creencia en la certeza inmediata del pensar es una creencia más y no una certeza! Nosotros modernos somos todos adversarios de Descartes y nos defendemos frente a su ligereza en la duda. «¡Hay que dudar mejor que Descartes!» Nosotros hallamos lo contrario, el contramovimiento frente a la autoridad absoluta de la diosa «razón», donde sea que haya hombres más profundos. Lógicos fanáticos lograron hacer creer que el mundo es un engaño, y que sólo en el pensar está dado el camino al *ser*, a lo *incondicionado*. Por el contrario, yo me regocijaría del mundo, *si* fuese un engaño; y de la inteligencia de los más inteligentes siempre se ha reído entre hombres más completos.

VIII 10[158]⁵⁵ — KGW VIII/2 p. 215

«Algo es pensado: luego hay algo que piensa»: hacia esto se dirige la *argumentatio* de Descartes. Pero esto significa suponer ya como «verdadera *a priori*» nuestra fe en el concepto de substancia: — que cuando se piensa, tenga que haber algo «que piensa», es sin embargo una formulación de nuestro hábito gramatical que a un hacer le coloca un autor. En resumen, aquí se formula ya un postulado lógico-metafísico — y *no sólo se constata...* Por el camino de Descartes *no* se llega a ninguna certeza absoluta, sino sólo al hecho de una fe muy fuerte.

⁵¹ «Vorgang».

⁵² «es wird».

⁵³ «da giebt es etwas, da existirt etwas, da ist etwas». Cf. esta crítica de la certeza inmediata del *cogito* con *Más allá del bien y del mal* §16.

⁵⁴ Véase *Más allá del bien y del mal* §16.

⁵⁵ Este fragmento póstumo fue clasificado por Nietzsche con el número 264, según el índice temático del fragmento VIII 12[1] (KGW VIII/2 p. 450), y con el título «La “ilusión” del pensamiento». Este índice clasifica casi todos los fragmentos del otoño de 1887 por capítulos y por los cuatro libros de su último proyecto de *La voluntad de poder*, contenido en el fragmento VIII 12[2] (KGW VIII/2 p.455).

Redúzcase la proposición a «algo es pensado, luego hay pensamientos» y tendremos entonces una mera tautología: lo que precisamente está en cuestión, la «*realidad* del pensamiento», no llega a tocarse, — es decir, en esta forma, la «ilusoriedad» del pensamiento no puede ser rechazada. Pero lo que *quería* Descartes es que el pensamiento tuviera no sólo una *realidad aparente*, sino también *en sí*.

MARCO PARMEGGIANI es Doctor en Filosofía con una tesis sobre *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento* (Universidad de Málaga, 1996). Autor de «La interpretación nietzscheana de la metafísica tradicional», *Philosophica malacitana*, VI (1993), pp. 159-172 y de «F. Nietzsche: teoría hermenéutica de la experiencia interior. Estudio de los aforismos 115 y 119 de *Aurora*», en L. E. de Santiago (coord.), *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento*, Suplemento 2 de *Philosophica malacitana*, 1994, pp. 83-96. Trabaja sobre la confrontación de Nietzsche con el pensamiento griego, sobre la metafísica y gnoseología de Schopenhauer y sobre la presencia de Nietzsche en la obra de María Zambrano.

Dirección postal: Castellón 80, 1-B, E-29004 Málaga.