

# Interpretación y textualidad en la aproximación de Heidegger a Nietzsche

*Marco Parmeggiani*

## 1. Preliminares hermenéuticos

La interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche ha sido examinada profusamente, tanto desde el ámbito de los estudiosos nietzscheanos, como también de los estrictamente heideggerianos<sup>1</sup>. A pesar de las lógicas divergencias, podemos decir que la amplia mayoría llegaba a una misma conclusión: dicha interpretación heideggeriana debe ser considerada más como una expresión crucial del pensamiento del comúnmente llamado “segundo Heidegger”, que como la exposición del sentido “auténtico” (*Auslegung* en vez de *Interpretation*) del pensamiento nietzscheano. Es decir, la interpretación heideggeriana nos dice mucho más sobre el mismo Heidegger, que sobre Nietzsche. Así de lapidariamente, por ejemplo, ya lo expresó Jean Granier sólo cuatro años después de la publicación del doble volumen *Nietzsche*: «Ces thèses [...], philosophiquement très stimulants, [...] nous semblent plus propres à nous renseigner sur la pensée de Heidegger que sur celle de Nietzsche»<sup>2</sup>.

Si es cierto que, como dice Giorgio Colli del filósofo, «in mancanza di una vera tradizione, il suo sforzo è di apparire come l'apice di una tradizione escogitata, incarnata da lui [...] al di fuori della sua cerchia canonica, non si preoccupa affatto di capire gli altri, lontani e vicini»<sup>3</sup>, no es menos cierto que esta construcción no se hace en abstracto, que en su resultado no hayan intervenido elementos de los filósofos interpretados. Pero no, desde luego, en el sentido de meros

<sup>1</sup> Cfr. un excelente análisis sobre los preliminares hermenéuticos a la hora de abordar la problemática Heidegger-Nietzsche en W. Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen III: Heidegger und Nietzsche*, W. de Gruyter, Berlin/New York 2000, pp. 67-77.

<sup>2</sup> J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, Paris 1966, pp. 624s.

<sup>3</sup> G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Bompiani, Milano 1977, p. 78.

“materiales” a los que, desde fuera, se le ha dado una forma extraña a ellos mismos, a su pensamiento; sino, más bien, como el símil Leibniziano de las vetas en el bloque de mármol: el resultado ha sido provocado, guiado, más en unos puntos que en otros, por tendencias, direcciones, esquemas que *ya estaban* en la obra y el pensamiento del autor. Todo ello significa que independizar completamente la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche, y considerarla como un resultado autónomo, en sí mismo, como un constructo teórico que *no nos dice nada* acerca del Nietzsche histórico, es un planteamiento tan arbitrario como ya desde hace tiempo se ha demostrado el contrario – como “buen discípulo” heideggeriano, creerse el contrario. La interpretación heideggeriana sí tiene algo que decirnos sobre el Nietzsche histórico, aunque para ello debamos acaso intentar “salirnos” de ese cauce del pensamiento – quizá sea eso en realidad el *Weg des Denkens* – en el que Heidegger, con todos los recursos de la potencia de su pensamiento, quisiera encorsetarnos continuamente. Si hacemos el intento o ensayo (*Versuch*) de salirnos por varios sitios de ese cauce, puede que nos demos cuenta de ese algo que tiene que decirnos (*das Zu-sagende*). Cosa que, si nos mantenemos bajo el mandato crítico-histórico de ceñirse “a la letra” del pensamiento heideggeriano, de mantenernos fielmente en el suelo seguro de ese cauce, no conseguiremos vislumbrar nunca.

Digámoslo de otro modo. Es indiscutible la enorme capacidad creativa del pensamiento Heideggeriano en general, y de su interpretación de Nietzsche en particular. Pero esa creatividad no significa que él, en mayor medida aún que otros autores, haya extraído su interpretación de la “nada”, es decir, hasta el punto de no tener nada que ver con el Nietzsche original. La creatividad consiste justo en lo opuesto: en saber descubrir y desarrollar de la manera más rica posible aquellas “virtualidades” que están ya en el punto de partida<sup>4</sup>. Por consiguiente, si la interpretación de Heidegger posee esas dosis tan altas de originalidad, profundidad y riqueza, en comparación con muchas otras que ha habido, entonces no pocas de sus ideas sí deberíamos poder encontrarlas en el Nietzsche histórico, en su obra y pensamiento, siguiendo la exégesis histórico-filológica. No nos estamos refiriendo a ideas en su sentido general, como las de superhombre, voluntad

<sup>4</sup> En las artes es muy evidente este proceder cuando su proceso histórico se observa con cuidado. Así, Bach con los diversos estilos nacionales del Barroco musical, Beethoven con Mozart y Haydn, Debussy con Wagner y Liszt, etc., cfr. J. LaRue, *Guidelines for Style Analysis*, Norton & Company, New York 1970, pp. 170-182.

de poder, eterno retorno, etc., sino en muchos aspectos de su sentido más profundo tal y como lo desarrolla Heidegger. La única diferencia es que, al pasar a integrarse en el contexto de la exposición heideggeriana, esas mismas ideas, sin perder completamente su especificidad conceptual, hayan cambiado de “dirección”, de “sentido”, en tanto que hayan sido puestas en conexión con otras ideas, con otros conceptos y problemáticas.

Ahora bien, ya lo hemos dicho más arriba, todo ello no es posible sin salirnos, adviértase bien, *no completamente*, sino por zonas o puntos, del cauce de su pensamiento. Y ésta es una manera de interpretar al Heidegger que interpreta a Nietzsche, no sólo más fructífera, sino más “congruente” con la manera misma de Heidegger. Esto es, para descubrir cómo en la interpretación heideggeriana sí hay ideas profundas del Nietzsche histórico, pero cambiadas de sentido, “desplazadas”, hace falta primero conectar las mismas ideas heideggerianas con otras ideas, conceptos, insertarlas en otros planteamientos, enfoques: lo que hemos llamado salirse del cauce de su pensamiento pero sin abandonarlo<sup>5</sup>. Por último, si queremos ser “congruentes” con lo que nosotros mismos hemos ido diciendo hasta ahora, no intentaremos justificar esta manera de proceder nuestra, recurriendo al planteamiento heideggeriano en su interpretación de los filósofos del pasado, y en particular de Nietzsche – lo que además supondría un círculo lógico –. En cambio, su validez se demostrará a lo largo del desarrollo concreto de nuestro enfoque y en el interés de sus resultados.

## 2. Enfoque del trabajo

Una de las tesis Heideggerianas más conocidas es la del lenguaje como “casa del ser”, es decir, la importancia del lenguaje para la experiencia humana del mundo. Ello queda reflejado en la trayectoria intelectual de Heidegger, que a partir de los años treinta sobre todo, comienza a centrar cada vez más su atención en el estudio de los textos clásicos de la filosofía occidental, desde los presocráticos hasta Nietzsche. Hasta tal punto que un rasgo que distingue al así llamado

<sup>5</sup> A la vista de todo ello, creo que resulta bastante claro que el enfoque limitante que se basa en el mandato de fidelidad, queriendo mantenerse fiel al pensamiento de Heidegger y al de Nietzsche, cada uno por su parte, termina generando una “incomunicación” casi completa entre los pensadores, termina compartimentándolos y convirtiéndolos en auténticos “autismos filosóficos”.

“segundo” Heidegger del “primero”, uno de los goznes de la famosa *Kebre*, es que a partir de entonces el pensamiento Heideggeriano se fue desarrollando mucho más apegado a la reflexión sobre la historia de la filosofía que en la época de *Sein und Zeit*<sup>6</sup>. Podría decirse que con la *Kebre* – con todo lo discutible que pueda ser su importancia, y aún admitiendo las objeciones que revelan la continuidad del pensamiento Heideggeriano<sup>7</sup> – se produce un reemplazamiento en el objeto de estudio de las investigaciones de Heidegger: la temática “antropológica”, propia del análisis existencial, es reemplazada por la temática hermenéutica de la historia de la filosofía. Es propiamente un reemplazo en el objeto de estudio, no en los pensamientos-guías (*Leitgedanken*), entre los que ocupa un lugar privilegiado el pensamiento del lenguaje. Pero sí explica cómo, al convertirse en objeto de investigación los textos del pensamiento occidental, en lugar del existir humano, salta a primer plano, quitándole el puesto a los diversos existenciales del *In-der-Welt-sein*, el lenguaje como “lugar propio del evento” (*Ereignis*) del Ser. Por consiguiente, centralidad del lenguaje y “textualidad” van íntimamente unidas en el segundo Heidegger, lo que prueban además los minuciosos análisis de los textos griegos, poéticos (Hölderlin), etc., y las famosas “etimologías” de Heidegger. Aunque quizás sea algo que sólo Gadamer terminará por aclarar: la importancia fundamental de la textualidad en el proceso hermenéutico y en la experiencia del mundo.

De entre las múltiples maneras en las que se puede enfocar el estudio de la recepción que hizo Heidegger de la obra y del pensamiento Nietzscheanos, nos interesa adentrarnos en aquella que otorga un papel fundamental precisamente a la textualidad: al “uso” que hace Heidegger de los textos del filósofo que está interpretando en cada caso. Nuestro intento no es quedarnos en el examen puramente “teórico” de las “transformaciones” – si no manipulaciones – a las que Heidegger somete el pensamiento de Nietzsche, sino el de estudiar cómo en ese trabajo de reinterpretación cumple una función fundamental la manipulación que hace Heidegger de los textos. Dicho de otro modo, se trata de mostrar cómo la interpretación que desarrolla

<sup>6</sup> Ello no excluye que en la época de *Sein und Zeit* los estudios de historia de filosofía, reflejados en sus lecciones, sean numerosos, pero no marcan el camino (*Weg*) del pensamiento Heideggeriano, cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963.

<sup>7</sup> Tesis brillantemente defendida por R. Rodríguez García, *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid 1997.

Heidegger de Nietzsche se halla “direccionada”, sesgada, por el uso que hace de los textos Nietzscheanos, esto es, de su selección, priorización de unos sobre otros, división, conexión de unos con otros, etc. Desde luego, no se trata de indicarlo como causa directa de las peculiaridades de la interpretación Heideggeriana, sino únicamente como “condición de posibilidad” suya; no como causa determinante, sino como virtualidades que restringen el camino del pensar a una serie limitada de posibilidades. Y esta restricción es de naturaleza material, depende de la configuración concreta que los textos escritos han tomado a lo largo del tiempo para convertirse en un *corpus*, atribuido al nombre propio de un autor, e insertado en una tradición<sup>8</sup>.

La indagación extensa de esta “base textual” de la interpretación Heideggeriana requeriría espacio para ser reflejada no en una sino varias monografías. Ante la alternativa entre una visión panorámica, que únicamente se basaría en la presentación abrumadora de la cantidad de casos, pero que no terminaría por hacer patente el aserto; y el estudio limitado a una de esos casos dentro de una temática muy definida, hemos optado, en las dimensiones limitadas de este trabajo, por la segunda. Pero claro está, si nos ciñéramos a una temática cualquiera, correríamos el riesgo de que los influjos revelados de la base textual en la interpretación no pasasen de ser más que accidentales, secundarios o de matiz. Lo que además podría ser debido a una carencia de importancia, no tanto de la base textual, como de la temática misma. Por tanto habrá que elegir esta temática concreta de tal modo que, manteniéndonos siempre en el marco estricto de su examen, pueda verse implicada en medida notable el núcleo mismo de la interpretación Heideggeriana de Nietzsche. Es decir, de tal manera que a través de ella podamos comprobar hasta qué punto la base textual puede llegar a influir en las “directrices generales” de esta interpretación.

Este es el caso de la crítica de Nietzsche a Descartes y, más concretamente, a su primera certeza, el *cogito*. Es Heidegger mismo quien plantea esta temática como el punto crucial, y a la vez concreto en el conjunto de las aproximaciones de Nietzsche a los filósofos del pasado, en el que se comprueba su pertenencia a la “metafísica de la subjetividad” fundada por Descartes. El objetivo del presente trabajo,

<sup>8</sup> Hemos intentado analizar, en otro orden de consideraciones, la importancia de la textualidad en la comprensión estrictamente filosófica de la obra Nietzscheana, resaltando la significatividad de la filología para la filosofía en el caso paradigmático de la edición Colli-Montinari, cfr. M. Parmeggiani, *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*, Ágora, Málaga 2002, pp. 187-200.

por consiguiente, será examinar la interpretación que hace Heidegger de la crítica de Nietzsche al *cogito* Cartesiano, sobre la base de la cuestión textual, pero sin adentrarse excesivamente en las consideraciones puramente teóricas<sup>9</sup>. Es decir, dejaremos a un lado las justificaciones últimas, las razones implícitas, que puedan derivar del sentido conjunto de la filosofía de Heidegger. A cambio, intentaremos mostrar cómo la interpretación Heideggeriana de esa cuestión está sesgada por los mismos textos Nietzscheanos en los que se basa: por su selección, la priorización de unos sobre otros, etc. Sin quitar la posibilidad, naturalmente, de que las causas de la fuerte manipulación interpretativa a la que somete los textos Nietzscheanos residan en sus planteamientos teóricos “de fondo”, nosotros nos fijaremos casi exclusivamente en las “causas materiales”, en el sentido de todas aquellas que van ligadas a la “textualidad” y a su “rugosidad”. Nuestra tesis más fuerte, que intentaremos desarrollar a lo largo de este trabajo, es que esos problemas textuales son condiciones de posibilidad de diversas “malinterpretaciones” (*Feblauslegungen*) de Heidegger sobre la crítica Nietzscheana al *cogito*.

### 3. Componentes hermenéuticos fundamentales de la aproximación general de Heidegger al pensamiento Nietzscheano

El lugar más importante donde Heidegger expone su crítica a la crítica de Nietzsche al *cogito* cartesiano, es sin duda el capítulo quinto titulado «El nihilismo europeo», en su famosa monografía *Nietzsche*<sup>10</sup>. Este capítulo recoge el curso que Heidegger impartió en el segundo trimestre de 1940, con el título «Nietzsche: el nihilismo europeo». Igual que los otros recogidos en él, el curso fue sometido a una revisión en profundidad. Efectuó una división más detallada en apartados, cuyos epígrafes fueron sugeridos en gran parte por Otto

<sup>9</sup> Los únicos trabajos de envergadura que se han ocupado de esta temática se encuentran en W. Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen III: Heidegger und Nietzsche*, op. cit., pp. 235-243; y M. Skowron, *Nietzsche und Heidegger. Das Problem der Metaphysik*, P. Lang, Frankfurt a. M. 1987, pp. 170-178.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Stuttgart 1998<sup>6</sup>, vol. II, cap. V: «Der europäische Nihilismus», pp. 31-256. La edición utilizada de la obra completa de Heidegger es: *Gesamtausgabe*, 81 vols., V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1975ss, designada con la sigla HGA.

Pöggeler, quien le ayudó en la confección de toda la monografía<sup>11</sup>. Las modificaciones se hicieron incluso ya en pruebas de imprenta, y supusieron numerosas correcciones y reformulaciones, ampliaciones y reducciones<sup>12</sup>.

Este capítulo constituye sin duda uno de los más importantes de su monografía, porque en él podemos encontrar una visión de conjunto sintética y a la vez enfocada hacia lo esencial, sobre el pensamiento Nietzscheano. Heidegger examina «Die fünf Hauptittel in Denken Nietzsches» – que serían el Nihilismo, la *Umwertung der Werte*, la *Wille zur macht*, el *Übermensch* y el *Eterno Retorno*, lo que en otros pasajes llama los *Grundgedanken von Nietzsches eigentlicher Philosophie*<sup>13</sup>. Agudamente, Heidegger entiende el pensamiento que recorre esos cinco ámbitos, no como una reflexión meramente especulativa, puramente teórica, sino como ese ejercicio del pensamiento que mana de una situación histórica dada, de las circunstancias que la determinan, y que sólo a partir de ella, o desde ella, puede descubrir plenamente su sentido global. Esa situación histórica, evaluada según el pensamiento más radical, se revela como “nihilismo”. Éste es el punto de partida de toda la reflexión nietzscheana, lo que hace que ésta no sea nunca desencarnada, intemporal – aunque sí “intempestiva” (*Unzeitgemässe*), lo que es muy distinto –, como el Spinozista *sub specie aeternitatis*. Acertadamente, desde el nihilismo, como su análisis, interpretación y resolución, enmarcado por los otros cuatro títulos principales, es enfocado el conjunto del pensamiento Nietzscheano en este capítulo<sup>14</sup>.

Sí el punto de partida, el terreno de la reflexión Nietzscheana es el nihilismo, el objetivo de todo su pensamiento, en tanto que señala la posibilidad de “resolverlo”, de “superarlo”, y que Heidegger por tanto utiliza como criterio último a la hora de proceder a interpretar detalladamente los múltiples aspectos de su obra, es la *Umwertung*: la transvaloración de todos los valores, entendida por Heidegger esen-

<sup>11</sup> Cfr. F. Volpi, *Postfazione*, in M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 962-964. Sobre una historia de la recepción del pensamiento Nietzscheano por parte de Heidegger, a parte del trabajo de Volpi citado, cfr. W. Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen III: Heidegger und Nietzsche*, op. cit., pp. 1-32.

<sup>12</sup> En las obras completas de Heidegger, ha sido publicado el curso en su forma original: *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, in HGA vol. XLVIII, 1986.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., por ejemplo, p. 235.

<sup>14</sup> Sobre la importancia de la temática del nihilismo en la interpretación Heideggeriana de Nietzsche, cfr. D. Sánchez Meca, *Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid 2006, pp. 230-260.

cialmente como una *neue Wertsetzung*, como el acto de “poner nuevos valores”, nuevos en relación a *die obersten Werte*, a los valores considerados hasta ahora supremos; y que por tanto no podrá consistir más que en una *Umdrehnung* o *Umkehrung*, una inversión de esos valores supremos. En última instancia, este planteamiento determinará el pensamiento Nietzscheano, en cuanto superación acabada del nihilismo, no como una *Überwindung* efectiva del Platonismo, sino como su simple *Umdrehnung*<sup>15</sup>.

Por último, instrumento heurístico fundamental para desarrollar su interpretación será el ahondamiento en el significado ontológico – lo que, en sentido heideggeriano, significa con respecto, o en el horizonte de la *Seinsfrage*, que en la historia de la metafísica es siempre en relación con el ente – de la *Wille zur Macht*, esto es, la indagación del significado de la *Wille zur Macht*, no en cuanto tesis psicológica, biológica o ética, sino en cuanto primer principio (*prôte arché*) o “principio filosófico” (*philosophischer Prinzip*). Su interpretación de la *Wille zur Macht* le sirve a Heidegger en definitiva para llevar a cabo y justificar completamente su particular visión del pensamiento Nietzsche como *Vollendung* (consumación) de la metafísica occidental.

Con estos tres elementos, el nihilismo como punto de partida, la *Umwertung* como fin último y criterio hermenéutico de todo el pensamiento nietzscheano, y la *Wille zur Macht* como instrumento de trabajo fundamental, Heidegger acaba delineando una original interpretación del Eterno Retorno como la *metaphysische Grundstellung* (posición metafísica de fondo) del pensamiento Nietzscheano, puesto que posee las dos características principales de las posiciones metafísicas: es totalizadora, en tanto que versa sobre la “totalidad”, y hace aserciones sobre el “ente” (*Seiende*): «Die Lehre von der ewige Wiederkunft des Gleichen enthält eine Aussage über das Seiende im Ganzen»<sup>16</sup>. Ahora bien, aunque el Eterno Retorno sea la posición metafísica fundamental de Nietzsche, en la visión de Heidegger, no es su principio, su *arché*, sino, todo lo contrario, la *Weltanschauung*<sup>17</sup> resultante a la

<sup>15</sup> Cfr. *ibid*, *Der Wille zur Macht als Kunst*, pp. 153-163, 202-212. Punto ampliamente discutido en la literatura crítica, entre partidarios y detractores, hasta la posición muy original de un Deleuze, que sin ponerse en explícita confrontación con la interpretación Heideggeriana, caracteriza la empresa nietzscheana como una inversión del platonismo, pero, al contrario de Heidegger, no para limitarla, sino para mostrar su innovación, cfr. *Différence et répétition*, PUF, Paris 1969, pp. 82-91.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., pp. 225-226.

<sup>17</sup> Sobre el concepto moderno de *Weltanschauung*, cfr. *ibid*, p. 743, pero sobre todo *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, in HGA vol. V, 1977.

que llega en última instancia mediante los elementos que hemos descrito.

#### 4. El camino desde el nihilismo a la confrontación Nietzsche-Descartes

Por consiguiente, el análisis de la esencia del proceso histórico del nihilismo, la indagación de sus causas, de sus tres formas fundamentales, y de su intento de superación mediante una “nueva posición de valores”, ocupa toda la primera parte de la temática desarrollada por Heidegger en «El nihilismo europeo». Para la problemática que vamos a tratar, nos interesa avanzar más adelante hasta el apartado «Nietzsches “moralische” Auslegung der Metaphysik»<sup>18</sup>, que es donde propiamente empieza la problemática que nos interesa. Heidegger parte de resaltar la especificidad que tiene Nietzsche de entender la metafísica. La metafísica es la “visión moral del mundo”, es decir, lo propio de la metafísica no es que trate de un objeto u otro – ni siquiera del Ser o del ente –, sino que lo propio es la forma de tratarlo, su modo de pensamiento: un pensar que se desarrolla bajo la guía de los valores que Nietzsche llama “morales”. Heidegger no se fija tanto en la dimensión axiológica de esta tesis Nietzscheana, para indagar la especificidad de estos valores en cuanto valores anti-naturales, sino que se fija en un rasgo más general. Al determinarla como “visión moral del mundo”, Nietzsche pretende poner en cuestión la validez de la metafísica en su conjunto, su “verdad”, demostrando que es un pensamiento “antropomórfico”. Lo paradójico, tal como y resalta Heidegger, es que el planteamiento Nietzscheano, en lugar de contestar este antropomorfismo, y salirse fuera de él, lo que hace es asumirlo explícitamente y radicalizarlo. Todo conocer humano es una manera de “humanizar” el mundo, de interpretarlo según las categorías más cercanas al ser humano, esto es, las categorías humanas. Toda la diferencia de Nietzsche con la metafísica está en la diferente manera de direccionar ese antropomorfismo connatural a la *Wille zur Macht als Erkenntnis*: Por un lado, lo que el pensamiento metafísico hace pero no reconoce – interpretar el ente desde el ser humano, según sus categorías –, entendiéndolo, por el contrario, como emanado de una esfera inmutable, el pensamiento de la *Umwertung* lo “pone” (*stellen*) explícitamente; por otro lado, mien-

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., pp. 102-112.

tras que el pensamiento metafísico interpreta el Ente según esquemas y formas antromórficas que derivan de esos valores humanos que son los morales, es decir, los valores “bajos”, “plebeyos”, el pensamiento de la *Umwertung* lo hace siguiendo esos otros esquemas y formas que derivan también de valores humanos, pero de signo opuesto con respecto a la vida, los valores “nobles”, “aristocráticos”.

Éste es para Nietzsche el núcleo del concepto de *Übermensch*: el ser humano en el centro del universo, como medida de todas las verdades, de la misma “esencia de la verdad”. El paso siguiente de Heidegger será entonces examinar dos cuestiones que en seguida saltan a la vista, para así aclarar mejor el sentido del antromorfismo nietzscheano (el defendido y el combatido) y su lugar en la historia de la metafísica. Salta a la vista el paralelo de esta centralización del *Übermensch* con, por una parte, el *homo mensura* de Protágoras, y por otra, con el planteamiento en general de la metafísica de la Modernidad, que hallamos fundado en Descartes y en su principio del *cogito*. Sobre el horizonte de su intelección del pensamiento griego, Heidegger muestra brillantemente cómo el *homo mensura* de Protágoras no es un relativismo en sentido moderno, basándose en el argumento fundamental de que el *ánthropos* en la tesis «πάντων χρεμάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος» no es un *cogito*, no es una subjetividad; todas las cosas son medida suya, no por él mismo y su capacidad de conocer, sino por el modo de des-velarse (*alétheia*) el Ser<sup>19</sup>. Sólo a partir del establecimiento del principio del *cogito* es posible el “relativismo”, ese que Nietzsche precisamente va a llevar hasta sus últimas consecuencias en su concepción de la *Wille zur Macht als Erkenntnis*.

## 5. Planteamientos hermenéuticos previos de Heidegger para abordar la problemática

Ya en este punto salta a la vista la conexión interna del pensamiento Nietzscheano con el principio filosófico de la metafísica moderna, y es lo que Heidegger va a intentar mostrar en los apartados que nos interesan: cómo el descubrir que el principio del *cogito* está en la base de la posición metafísica de Nietzsche, nos permite entenderla y justificarla de manera más acabada. En el apartado «Nietzsches Stellungnahme zu Descartes», para apoyar su argumentación sobre «Der in-

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 149-153.

nere Zusammenhang der Grundstellungen von Descartes und Nietzsche», Heidegger va a dar otra vuelta de tuerca: examinar la posición del mismo Nietzsche con respecto a Descartes y más concretamente con respecto al principio metafísico de la Modernidad establecido (*gestellt*) por él: el *cogito*.

A la visión Heideggeriana del estricto decurso histórico del pensamiento occidental como pensamiento metafísico, en el que el pensamiento fundamental de Nietzsche, *Wille zur Macht*, debe integrarse perfectamente, más aún, debe revelarse como una formulación radical del principio moderno del *cogito*, se le plantea un serio problema historiográfico al enfrentarse a la extensa crítica que desarrolla el Nietzsche maduro contra el conjunto del pensamiento Cartesiano y más concretamente contra la primera certeza del *cogito*: «Nicht zu leugnen ist, dass Nietzsche die Wendung, die Descartes in die Metaphysik gebracht hat, zurückweist»<sup>20</sup>. Esta contestación se hace palpable porque la crítica se extiende desde la primera certeza Cartesiana, hasta otros aspectos de su filosofía como la validez de la lógica y de la intuición intelectual. Recuérdese además, algo de lo que es conciente Heidegger, que el punto de partida del pensar Nietzscheano es la metafísica moderna bajo la forma Kantiana y Schopenhaueriana, y que el proceso de “limpieza intelectual” que se inicia con *Menschliches, Allzumenschliches*, teniendo como es natural en Nietzsche múltiples aspectos, uno de ellos es la superación de la metafísica de la subjetividad, o mejor aún, el abandono completo del terreno trazado por la revolución filosófica de la Modernidad.

A esta dificultad se añade otra: los errores en los que incurre la crítica nietzscheana a la hora de entender en profundidad el *cogito* y su significado en el pensamiento Cartesiano. ¿Cómo puede un pensador continuar el planteamiento filosófico moderno si malentende o incluso desconoce sus fundamentos? ¿No se rompe con el elemento del “error” esa continuidad? Este es para Heidegger un defecto añadido de su visión, pero que él va a intentar convertir en virtud. Pero entendamos bien por qué es una dificultad. Heidegger es conciente que sería superficial si afirmase sin más que Nietzsche está “sobre el suelo” de la posición metafísica de Descartes, tenga o no una comprensión correcta de ella. El pensamiento de un “pensador” no puede estar así sin más sobre el suelo, como le ocurre al pensamiento corriente de aquellos que se dejan arrastrar por el anónimo “se” (*man*) de *Sein und Zeit*. Pero a un pensador auténtico, y Nietzsche para Heidegger es de

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 154.

los más grandes, no le puede ocurrir que se deje arrastrar sin más. Desde luego, eso no significa que su calidad de “pensador” le permita tener una visión tan absoluta de la historia que tenga que darse cuenta, ser conciente, del suelo en el que está. Para Heidegger no es esta condición típicamente moderna – la subjetividad que se reconoce en su verdad – lo característico del *Denker*. Éste puede perfectamente no ser conciente del suelo ajeno – en este caso Cartesiano – en el que aún se encuentra, pero si lo está, sólo lo puede hacer desarrollando al máximo las posibilidades del suelo sobre el que se encuentra. Y para esto, no es necesario que sea conciente de “permanecer” en ese suelo, pero sí necesita tener una comprensión cabal de ese suelo, y no llena de “malentendidos”. Por eso, a la constatación de los malentendidos, le añade Heidegger una coletilla:

Das gilt auch von Nietzsches Stellungnahme zu Descartes. Sie ist ein Gemisch von Fehlauslegungen und wesentlicher Einsicht<sup>21</sup>.

La interpretación Nietzscheana de Descartes es pues una mezcla de “interpretaciones erróneas” y de *intelección esencial*, es decir, que tras ellas, ocultamente, capta el fondo (*Grund*) del pensamiento Cartesiano. Anotemos esta última declaración, para ver más adelante en el desarrollo del análisis Heideggeriano, dónde aparece o cómo aparece esa *wesentliche Einsicht*. Heidegger dibuja así una “fenomenología” de la posición de Nietzsche frente a Descartes: es una posición de contestación, es una “oposición” (*Gegenstellung*), que incluye en sí misma la malinterpretación (*Fehlauslegung*) de aquello a lo que se opone. Esta fenomenología no es novedosa, y es algo ya resaltado por otros críticos de Nietzsche con más o menos acierto. Lo novedoso en Heidegger es la manera de interpretarla. Porque usualmente, lo que salta a primera vista, es ver en ello una *separación* radical, una *fractura*, del pensamiento Nietzscheano respecto al Cartesiano, que es lo que pone en cuestión la continuidad de la historia de la metafísica. Ahora bien, para salvar esta dificultad Heidegger procede contra esta fenomenología, intentando descubrir cómo esta separación *oculta* todo lo contrario; es el indicio, la señal de que en el fondo ocurre exactamente lo opuesto:

Weil man nicht sieht, dass hinter Nietzsches schärfster Ablehnung des Descartesschen cogito die *noch* strengere *Bindung* an die von Descartes gesetzte Subjektivität steht.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 155.

Se trata, pues, de sacar a la luz su conexión histórica esencial: «das geschichtliche, d. h. das ihre Grundstellung bestimmende Wesensverhältnis beider Denker im Dunkel»<sup>22</sup>. Es decir, la posición metafísica de fondo de Nietzsche guarda una conexión tan estrecha con la de Descartes que, por una parte, él no puede presentarla – a los demás y a sí mismo – más que como oposición, en caso contrario se identificaría con él; y por otra, el hallarse tan cerca de él hace que no tenga la perspectiva, el horizonte, la *Distanz* necesaria para entenderlo correctamente, y provoca necesariamente que lo malinterprete. Por consiguiente, a lo largo de todo su examen de la crítica nietzscheana al *cogito*, su objetivo será hacer ver cómo precisamente ese rechazo y oposición de Nietzsche a Descartes, no refutan, sino que demuestra: «dass Nietzsche auf dem von Descartes gelegten Grunde der Metaphysik steht, und inwiefern er auf diesem Grunde stehen muss»<sup>23</sup>. En realidad el proceder no es novedoso; es paralelo al que Heidegger realiza con respecto al enfrentamiento Nietzsche-Platón: demostrar que el enfrentamiento no prueba la superación, sino todo lo contrario, la más íntima dependencia de Nietzsche con respecto a Platón y Descartes<sup>24</sup>.

Una vez puesto en claro el objetivo que persigue Heidegger, que deberemos tener presente a lo largo de nuestro examen de su interpretación de la interpretación Nietzscheana del *cogito*, veamos qué otras tesis auxiliares establece. Causa digamos “material” de esa malinterpretación es el recurso habitual de Nietzsche, no a los textos originales, sino a manuales y exposiciones de segunda mano sobre los grandes filósofos. Esto supone, según Heidegger, que en muchos detalles sus interpretaciones contienen errores que no merecen ser examinados con precisión bajo «eine genauere Erörterung»<sup>25</sup>.

Este peligroso criterio heurístico, avanzado desde el principio, conducirá a Heidegger a dejar fuera de consideración elementos teóricos y textuales que, como veremos, si hubiesen recibido una mayor atención, habrían constituido auténticas dificultades teóricas para su “interpretación de la interpretación” Nietzscheana de Descartes. Por lo demás, si este proceder tiene una intencionalidad o no, se verá más adelante en el curso de nuestras consideraciones.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> En qué medida, Heidegger aplica aquí a su modo, según sus conveniencias, el procedimiento Hegeliano de la dialéctica de los opuestos, es bastante evidente. Ya veremos que las deudas de Heidegger (deudas curiosamente calladas) con Hegel son numerosas.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 155.

Pero ahora interesa detenerse en otro punto del planteamiento. La actitud de Heidegger es ambivalente: por una parte parece resaltar ese hecho para minusvalorar la comprensión Nietzscheana de los filósofos, y por otra termina justificándola como peculiaridad de los grandes pensadores. El mandato crítico-histórico de fidelidad al texto no ofrece ninguna garantía (*Gewähr*) de que «das Denken dieser Denker nun schon denkerisch nach – und wiedergedacht und ursprünglicher begriffen wird»<sup>26</sup>. De aquí que los historiadores de la filosofía ofrezcan en sus exposiciones sobre los filósofos «al máximo» (*meist*) cosas muy «curiosas» (*merkwürdige*), pero no una comprensión profunda de su pensamiento. Y añade Heidegger temerariamente: de aquí (*Daher*) por otra parte, que los pensadores auténticos (*wirklicher Denker*) sean capaces de captar algo esencial a pesar de basarse en esas exposiciones de segunda mano insuficientes. Analizado en detalle, el discurso de Heidegger se deja llevar por el juego retórico para convencer al lector. Si el mandato crítico-histórico no es garantía, significa que no es “condición suficiente” para que tenga lugar una comprensión profunda del filósofo, lo que puede verificarse con el caso de la pobreza de muchas exposiciones eruditas. Pero ello no quita que no pueda ser una “condición necesaria” para toda comprensión profunda del filósofo, incluso para un gran pensador. Esto es propiamente lo que afirma el mandato crítico-histórico – y no que sea “suficiente”. De modo que Heidegger pasa velozmente de lo primero a lo segundo, y por eso necesita añadir una razón ulterior, basada en la manera de “funcionar” propia de un pensador. Un pensador es un *Denkender und Fragender*, funciona pensando y preguntando, lo que en definitiva quiere decir: piensa con un pensar que en esencia es un preguntar, un preguntar esencial, radical – y por ello contiene en sí mismo, como la sustancia de su preguntar, aunque el pensador no sea conciente de ello, la “pregunta por el Ser” –. Por ello sólo quien “funciona” del mismo modo, “pensando y preguntando”, cumple el requisito hermenéutico básico de hallarse desde el principio, casi diríamos *a priori*, en la “proximidad” (*in der Nähe*) del pensador. El pensar preguntando sí es entonces una condición hermenéutica “necesaria” para la comprensión profunda de un filósofo, y en cuanto está ausente de *toda* aproximación histórico-crítica<sup>27</sup>, esta ciencia está imposibilitada para interpretar a los grandes filósofos. Pero con todo esto,

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Ya que afirma Heidegger: «[...] in einer Nähe, die durch keine noch so exacte historische Wissenschaft je erreicht wird» *ibidem*.

Heidegger no ha eliminado en realidad la posibilidad de que, junto a esta condición necesaria, también el mandato crítico-histórico, sin ser condición suficiente, tenga que ser una condición necesaria más para efectuar dicha tarea.

Evidentemente este discurso Heideggeriano posee unas razones de fondo, que en estas páginas permanecen implícitas, y que justifican en última instancia toda esta argumentación de manera mucho más rigurosa. De entre ellas, la razón principal es de carácter teórico, deriva de su planteamiento filosófico global. Como conclusión sólo aludiremos a ella, para no dejar cojo de sentido al discurso Heideggeriano que vamos examinando, pero sin pretender desarrollarla, porque excedería el enfoque crítico-histórico de este trabajo. Una de las tesis básicas desarrolladas ampliamente por el segundo Heidegger, tanto en sus obras, como sobre todo en sus lecciones, es que la consideración crítico-histórica (científica) y la filosófica constituyen enfoques, perspectivas mutuamente excluyentes a la hora de aproximarse a un filósofo, hasta tal punto que no sólo no pueden unirse o complementarse, sino ni siquiera basarse una en otra. La filosófica no podría basarse en la crítico-histórica sin desnaturalizarse, perder su manera propia de funcionar, en cuanto pasaría a moverse sobre un suelo ( *Boden* ) completamente distinto: el del pensamiento científico<sup>28</sup>.

## 6. La base textual Nietzscheana de la interpretación de Heidegger

Para su examen de la crítica de Nietzsche al *cogito*, Heidegger no se basa en todos los textos nietzscheanos, sino sólo en unos cuantos de ello. Además efectúa priorizaciones, por ejemplo del *Nachlass* frente a la obra publicada, como veremos. Por tanto, antes de seguir con el contenido de la exposición Heideggeriana, conviene confrontar los textos efectivos que un estudio crítico-histórico de la obra Nietzscheana incluye en esta problemática, así como de las conexiones y relaciones de carácter filológico entre fragmentos póstumos, entre póstumos y textos publicados, etc.

<sup>28</sup> A parte de las lecciones, en las que, como preliminar hermenéutico más o menos explícito, se retoma una y otra vez esta argumentación, las bases onto-gnoseológicas de este planteamiento las podemos encontrar sobre todo en el curso universitario de 1952 *Was heisst Denken?*, in *Vorträge und Aufsätze*, in HGA, vol. VII.

## 6.1 Análisis contextual de la problemática del *cogito* en la obra de Nietzsche

La temática del *cogito* cartesiano, tal y como la encontramos en los textos nietzscheanos, cabe desligarla en dos partes claramente diferenciadas, si nos atenemos al contenido general de los textos. Una primera parte, más restringida, que incluye todos aquellos textos en los que se trata directamente de la proposición cartesiana «cogito, ergo sum». Una segunda, más general, que trata de todos los aspectos que van conexos a ella, en especial la crítica, no de la proposición misma, sino de sus “presupuestos” (*Voraussetzungen*), que podemos englobar bajo el título más genérico del “yo pienso” (*Ich denke*). Veamos a continuación cuáles son los textos nietzscheanos que tratan estas dos problemáticas. Más tarde nos servirá para verificar qué textos toma Heidegger y cuáles no, e intentar indagar en las omisiones, acentuaciones, desplazamientos, etc.

El problema del *cogito* cartesiano no aparece en todo los períodos de su obra<sup>29</sup>. Las primeras reflexiones pertenecen a la época de FW, al manuscrito M III 1 (≈11 en KGW V), redactado entre la primavera y el otoño de 1881, y se limitan al fragmento póstumo 11[330]. Junto a los fragmentos 11[162], 11[321], 11[325], 11[329], muestra una estrecha conexión con la lectura del libro de Afrikan Spir *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* (2 vols., Förster & Findel, Leipzig 1873), que se ve reflejada en la terminología utilizada por Nietzsche. Nietzsche retomará el problema en los años 1884, 1885 y 1887, para elaborar una crítica completa y detallada del “yo pienso”. Los textos de 1884-85 son el aforismo 16 de JGB y los fragmentos póstumos VII 40[23] y 40[24]. La redacción previa del aforismo 16 se encuentra en el manuscrito Z II 10 del invierno 1884-85, pudiéndose datar a principios de marzo de 1885. Se halla junto a las redacciones previas de los capítulos de la cuarta parte de Z. Los fragmentos 40[23] y 40[24] pertenecen, en cambio, al manuscrito W I 7, que contiene las primeras redacciones de aforismos

<sup>29</sup> Citaremos por la edición F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrg. v. G. Colli u. M. Montinari, DTV / W. de Gruyter, München/Berlin 1988<sup>2</sup>. Los fragmentos póstumos serán citados con su numeración canónica en la edición Colli-Montinari, anteponiendo cuando sea necesario, en romano, el número de sección al que pertenecen. También utilizaremos la edición mayor con la sigla KGW. Por último, haremos referencias a la edición utilizada por Heidegger: F. Nietzsche, *Werke*, 20 vols., Naumann-Kröner, Leipzig 1894ss., «Großoktav-Ausgabe»; y la sigla WM a *Der Wille zur Macht*, in GA XV-XVI, 1911.

para JGB, y fueron escritos, posiblemente, a principios de agosto de 1885<sup>30</sup>. El paralelismo entre el aforismo 16 y el fragmento 40[23] es patente. A pesar de ser éste posterior a aquél, el análisis de sus contenidos nos revela en el aforismo 16 una exposición más detallada y rica de la cuestión del *cogito* que en el fragmento póstumo.

Por último, en el manuscrito W II 2 del otoño de 1887 (≈10, en KGW VIII) encontramos el fragmento 10[158], donde se expone la crítica del *cogito* desde un punto de vista algo distinto. En el índice, de principios de 1888, para su proyectado libro WM, dicho fragmento se incluye bajo el título de «die "Scheinbarkeit" des Gedankens...»<sup>31</sup>.

La temática más general en torno a los presupuestos del *cogito*, por su parte, acompaña siempre a la del *cogito* cartesiano, pero en conjunto ocupa una extensión mayor. Sus lugares principales son: (1) Aforismos y fragmentos póstumos de la época de M y FW (1880-1882); (2) Los fragmentos póstumos de la época de Za (1882-1884); (3) Aforismos y fragmentos póstumos de la época de JGB (1885-86); (4) Los fragmentos póstumos de la *Umwertungszeit*, sobre todo de 1886 al verano de 1888. A éstos pertenece casi todo lo que de la crítica del "yo pienso" aparece en la segunda parte del libro espurio WM.

En el periodo 1880-1882 son pocos los textos en los que aparece esta problemática, pero son esenciales. En M se tratan problemáticas más generales: el sujeto cognoscente en general, junto con la antítesis sujeto/objeto, y la superficialidad de la consciencia de sí mismo; pero sin concretarse en la crítica del pensamiento consciente. En FW, sólo destacan los aforismos 111 y 333.

El aforismo 111 trata de describir el *Herkunft des Logischen* – así dice su título –, basándose en la teoría evolucionista del conocimiento que venía desarrollando desde MA. Una de las ideas principales utilizadas para ello es la conexión de los pensamientos y su sucesión con la lucha interna de los impulsos que forman al hombre. Nietzsche reformulará este planteamiento más adelante con nuevos conceptos, como los de voluntad de poder y de interpretación. Por su parte, el aforismo 333, donde se expone una crítica del pensamiento consciente tan rica y radical que no encuentra parangón en la obra publicada

<sup>30</sup> Los fragmentos 40[23] y 40[24] se encuentran en las páginas 67 y 64 del cuaderno W I 7, de 80 páginas de extensión, todas escritas (cfr. KGW VII 4/2 p. 643). Redactado de agosto a septiembre de 1885, empezando por el final, estos fragmentos deben ser de los primeros redactados por Nietzsche a principios de agosto de 1885.

<sup>31</sup> KSA XIII 206: 12[1].

posteriormente. En la primera edición de FW, de 1882, el aforismo pertenece al cuarto y último libro.

Según su título (*Was heisst erkennen*) plantea el problema general de la naturaleza del conocimiento, para lo que acaba centrándose en la problemática de la naturaleza del pensamiento; con las ideas de la fenomenalidad del pensamiento consciente, de la actividad pensante inconsciente, y de la interrelación entre el pensamiento, la consciencia y los impulsos de la naturaleza humana. La primera redacción de este aforismo fue entre diciembre de 1881 y enero de 1882<sup>32</sup>. En cuanto a los fragmentos póstumos, sólo cabe destacar tres textos de la época de composición de M (1880-81): el fragmento V 5[44], perteneciente a la primera redacción, en el verano de 1880, del manuscrito Mp XV 1; los fragmentos 6[238] y 6[297] del cuaderno N V 4, del otoño de 1880. Estos manuscritos, escritos con una antelación de un año o algo menos respecto a la fecha de publicación de M, no fueron utilizados para la redacción de este libro, sino para FW. Parte de estos apuntes fueron recogidos en el cuaderno M III 6, donde Nietzsche, entre diciembre de 1881 y enero de 1882, escribió una primera redacción de FW – a la que pertenece también, como hemos visto, la primera redacción del aforismo 333. A diferencia de este aforismo, los fragmentos 6[238] y 6[297] no se limitan a describir las interrelaciones pensamiento-impulsos, sino que ofrecen una interpretación concreta del proceso de formación de un pensamiento, en vistas a una crítica de las creencias en la voluntariedad del pensamiento y en la identificación entre pensamiento consciente y pensamiento en general. En la época de composición de las tres primeras partes de Za (julio 1882 - abril 1884), Nietzsche se ocupa poco de problemas teóricos, como el del conocimiento. Sólo un fragmento trata de nuestra temática. El fragmento VII 5[1]272 pertenece a la primera redacción del cuaderno Z I 2, escrito entre noviembre de 1882 y febrero de 1883, en los años de composición de la primera parte de Za (julio 1882 - febrero 1883). Este cuaderno contiene una recopilación de 273 sentencias, a partir de los cuadernos anteriores, y gran parte de ellas se utilizarán en la primera parte de Za<sup>33</sup>. Entre ellas, nuestro fragmento hace el número 272 y es de los pocos que trata cuestiones teóricas: expone la idea de la naturaleza de signo de los pensamientos<sup>34</sup>. Entre la publicación de la tercera parte y la com-

<sup>32</sup> Cfr. KSA XIV 270, nota 333.

<sup>33</sup> Cfr. KGW VII 4/1 p. 33.

<sup>34</sup> El fragmento ya fue publicado en GA XII, p. 241, § 12 (cfr. KGW VII 4/1, p. 152).

posición de la cuarta parte de Za (primavera-otoño 1884) hay un lapso de tiempo en el que Nietzsche vierte sus reflexiones en cuadernos sin ningún proyecto de continuar las tres primeras partes de su libro. En el cuaderno W I 2 (verano-otoño 1884) destaca sólo el importante fragmento sobre la involuntariedad del pensar VII 26[92], que es una primera redacción del fragmento 38[1]. Por consiguiente, la masa principal de apuntes que tratan de nuestra temática se concentra, por una parte, entre la primavera y el otoño de 1885 (manuscritos del 34 al 45 de la sección VII), y, por otra, entre el otoño de 1885 y la primavera de 1886 (manuscritos del 1 al 4 de la sección VIII), es decir, la época de composición de JGB. En el primer período mencionado cabe destacar el manuscrito N VII 1 (≈34 en KGW VII) de abril-junio de 1885. Después de la publicación de la cuarta parte de Za, representa el primer testimonio del reinicio de sus reflexiones teóricas. En este cuaderno encontramos ya alusiones a los temas principales de la obra posterior, como la “filosofía de Dioniso” o la “filosofía del futuro”. Desde estos apuntes en adelante serán utilizados por Nietzsche para la composición de JGB<sup>35</sup>. En este cuaderno encontramos cuatro fragmentos importantes: 34[119]<sup>36</sup>, 34[124]<sup>37</sup>, 34[170]<sup>38</sup>, 34[249]<sup>39</sup>. Los cuatro tratan la cuestión de la validez de la imagen lógica del pensamiento y, por consiguiente, de la causalidad entre los pensamientos. Nietzsche toma como base para ello la distinción entre pensamiento consciente y actividad pensante corporal, que había desarrollado en los años 1880-82. Continuación del cuaderno anterior parece ser el manuscrito siguiente, W I 3, en su primera redacción de mayo a julio de 1885 (≈35 en KGW VII). Aquí encontramos el interesante fragmento 35[35]. La importancia del fragmento reside en una explícita declaración de Nietzsche: una de las líneas principales de su separación respecto a los metafísicos es precisamente la cuestión del “yo pienso”. Tras lo cual, expone una crítica del yo como causa del pensar y la determinación lingüística de esta creencia, que veremos en el capítulo siguiente. El

<sup>35</sup> Cfr. KSA 14, p. 346.

<sup>36</sup> Este fragmento ya había sido publicado en GA XIV, p. 39, §78, pero uniéndolo con los dos fragmentos adyacentes 34[118] y 34[120] (cfr. KGW VII 4/2, p. 348).

<sup>37</sup> Este fragmento ya fue publicado en GA XIV, p. 44, § 83, pero juntándolo con los dos fragmentos siguientes, 34[125] y 34[126], y con imprecisiones y descifre erróneos (cfr. KGW VII 4/2, p. 349).

<sup>38</sup> Este fragmento ya fue publicado en GA XIV, p. 42, § 81 (cfr. KGW VII 4/2, p. 357).

<sup>39</sup> Este fragmento ya fue publicado en GA XIV, p. 47, § 86, pero con imprecisiones y descifre erróneos (cfr. KGW VII 4/2, p. 373).

siguiente manuscrito de interés es el Mp XVI 1a en su primera redacción de junio-julio de 1885 (≈38, de los fragmentos 1 al 14, en KGW VII). Destacan en éste, los fragmentos 38[1] (aunque es una nueva redacción casi idéntica de 29[92], y 38[3], que es casi estrictamente paralelo al 35[35]<sup>40</sup>. Por último, encontramos el cuaderno W I 7, en su primera redacción de agosto a septiembre de 1885 (≈40 en KGW VII). Como hemos visto en el capítulo sobre el *cogito*, representa uno de los lugares más interesantes e importantes de la problemática del sujeto del pensar. En este caso interesan los fragmentos 40[11], 40[16], 40[20]<sup>41</sup> y 40[23]<sup>42</sup>. Todos ellos pertenecen ya plenamente a la composición de JGB, y constituyen prácticamente redacciones previas de los fundamentales aforismos 16, 17 y 54 de JGB. Todos ellos contienen los desarrollos más completos de la crítica del “yo pienso”, es decir, de la consciencia como sujeto del pensar. En el segundo período mencionado más arriba, hallamos el manuscrito N VII 2, en su segunda redacción del otoño de 1885 a la primavera de 1886 (≈1 en KGW). Los fragmentos 1[28]<sup>43</sup>, 1[30]<sup>44</sup>, 1[36]<sup>45</sup>, 1[59]<sup>46</sup>, 1[61]<sup>47</sup> y 1[75]<sup>48</sup> desarrollan todos ellos la crítica a la imagen metafísica del pensamiento y a la identificación entre consciencia y pensamiento. Una temática que sólo en parte o indirectamente se verá reflejada en JGB. Antes bien, pertenecen a los primeros proyectos de un libro “sistemático” de su filosofía, que en ese momento se presenta con el título *Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehen*<sup>49</sup>.

Tras la publicación de JGB, predominan los proyectos y esbozos para la citada “obra magna”. Esta época suele denominarse «época de la transvaloración» (*Umwertungszeit*). En ella destaca, sobre todos los demás textos, el aforismo 354 del quinto libro escrito para una segunda edición de FW de 1887, cuya composición duró del verano de 1886 a la primavera de 1887<sup>50</sup>. Inmediatamente después, Nietzsche se entregaría a la labor de composición de GM. Este aforismo represen-

<sup>40</sup> Para su publicación en WM (§483), los editores escogieron el fragmento 38[3] y no el 35[35].

<sup>41</sup> Publicado antes en GA XIII, p. 51, § 123.

<sup>42</sup> Publicado antes, con errores, en GA XIV, p. 6, § 7.

<sup>43</sup> Publicado antes en GA XIII, p. 69, § 172.

<sup>44</sup> Publicado antes en GA XIII, p. 66, § 165.

<sup>45</sup> Publicado antes en GA XIV, p. 52, § 98.

<sup>46</sup> Publicado antes en GA XIII, p. 64, § 159.

<sup>47</sup> Publicado antes en GA XIII, p. 65, § 163.

<sup>48</sup> Publicado antes en GA XIII, p. 65, § 161.

<sup>49</sup> Cfr. KSA XII: 1[35].

<sup>50</sup> Cfr. KSA XIV 231.

ta uno de los lugares fundamentales de la crítica de la consciencia y de su identificación con el pensamiento. Por último, quedan los fragmentos de la última fase de esta época, en la que Nietzsche publicará sus últimos libros. Se trata del cuaderno W II 3 (≈11 en KGW VIII), redactado entre noviembre de 1887 y marzo de 1888. Hallamos en él los fragmentos 11[113] y 11[145]. Estos tienen menor importancia y no vienen más que a repetir, modificándolas en cierta medida, ideas anteriores.

## 6.2 Análisis contextual de los textos Nietzscheanos utilizados por Heidegger y su confrontación con el corpus textual íntegro

Tras algunos preliminares, Heidegger expone al principio los textos Nietzscheanos en los que se basará su *Erörterung*. Todos ellos pertenecen a los volúmenes XIII y XIV de la *Grossoktav*. Son apuntes que forman parte de los *Vorarbeiten* de la proyectada WM. Sin embargo, no fueron incluidos por los editores en dicha obra. Hagamos un recuento de los textos utilizados por Heidegger, partiendo de la división que hicimos en el subapartado anterior. De la parte que trata estrictamente la temática del *cogito*, Heidegger utiliza:

KGW VII 40[23] – GA XIV §7 con errores  
 KGW VII 40[24] – GA XIV §5  
 KGW VIII 10[158] – WM §484  
 KGW V 11[330] – GA XII §39

En resumen, están todos los fragmentos póstumos, y en esta problemática concreta del *cogito*, la edición Colli-Montinari no ha aportado textos que no estuviesen ya en GA o en WM. Lo más destacable es que Heidegger no tiene en cuenta el importante aforismo 16 de JGB. Esto concuerda con su planteamiento general de utilizar el *Nachlass* y la WM, antes que la obra publicada, con el argumento de que en ellos se hallan contenidos mejor los pensamientos de Nietzsche en cuanto “pensador esencial”. Veremos que, *in concreto*, es decir, en este caso, su decisión, independientemente de las razones teóricas generales que la apoyan, acaba siendo muy discutible por las consecuencias hermenéuticas que acarrea.

El resto de los textos en los que se basa Heidegger pertenecen a la problemática más general en torno a los presupuestos del *cogito*.

Constituyen una parte muy pequeña en comparación con el número que el análisis contextual realizado más arriba nos ha revelado. Por tanto, iremos al contrario, de la referencia de Heidegger en la *Gros-soktav*, a la referencia en KGW.

GA XIII §123 – KGW VII 40[20]

GA XIV §6 – KGW VII 40[25]

GA XIV §160 – KGW VII 39[13] (sólo una pequeña parte)

WM §485 – KGW VIII 10[19]

WM §533 – KGW VIII 9[91]

Hagamos un repaso. En primer lugar, son todos fragmentos póstumos, de la obra publicada no aparece ni un texto, cuando, como hemos visto más arriba, hay algunos que son cruciales para esta problemática. Pareciera que para Heidegger la obra que publicó Nietzsche mismo estuviese sólo “de ornamento”. En segundo lugar, de la época de M y FW no recurre a ningún fragmento, y por supuesto menos aún a los textos publicados. Es decir, Heidegger obvia completamente toda la extensa e importantísima reflexión de estos años acerca de involuntariedad del pensar y de la fractura entre conciencia y pensamiento, que es la base (*Bode*) para poner en cuestión la categoría de sujeto, y más concretamente de sujeto cognoscente. En tercer lugar, tampoco recoge nada de la época de Za I-III, pero con razón, porque el importante fragmento VII 26[92], sobre la involuntariedad del pensar, no había sido publicado entonces. El que sí estaba publicado era el 38[1]<sup>51</sup>, perteneciente ya al período posterior, que es una redacción ulterior y casi idéntica de 26[92], con lo que Heidegger pasa por alto una vez más una elaboración teórica muy importante, que defiende la tesis de la involuntariedad del pensar. Téngase presente que esta tesis de la involuntariedad es crucial para cuestionar la categoría moderna del sujeto: ¿cómo se puede hablar de que la WM es la *Vollendung* de la subjetividad moderna, si su carácter principal es la involuntariedad? ¿En qué queda la *Wille zum Willen*, que según Heidegger es la esencia de la *Wille zur Macht*, si el *wollen* mismo es ilusorio? ¿Cómo puede querer “querer”, si no hay querer? Seguiremos constatando más adelante que unas de las estrategias de Heidegger es dejar de lado especialmente toda esta temática de la involuntariedad del pensar, para poder argumentar mejor su interpretación.

El 38[1] pertenece ya a los años 1884-1886, la época de composición de JGB, a la que como dijimos pertenece la masa principal de

<sup>51</sup> Publicado antes en GA XIV, p. 40, § 79.

apuntes sobre la problemática. Aquí se revela la mayor deficiencia crítico-filológica de Heidegger, pues no recoge casi ningún apunte de esta época, cuando casi todos estaban publicados, con más o menos deficiencias, en GA o en WM. Sólo utiliza una pequeña parte del fragmento 39[13]; pero la dificultad no es que extraiga una parte, sino que Heidegger no disponía de una visión de conjunto de ese apunte, ya que en GA XIV se halla dividido en nada menos que cuatro fragmentos no consecutivos, sino completamente alterados en el orden y dispersados: §§ 159, 309, 188 y 160. En cambio, una vez más, Heidegger prescinde de los importantes aforismos 17 y 54 de JGB, donde se contienen los desarrollos fundamentales de su crítica al yo-autoconciencia como sujeto del pensar. Fijándonos en esta época, podemos percibir claramente en qué medida Heidegger no dispone para el desarrollo de su *Erörterung* de la temática del *cogito* una visión amplia y contextualizada de los textos nietzscheanos. No vamos a recordar uno por uno los textos de esta época que quedan fuera de consideración por Heidegger, pues al lector le bastará con repasar el análisis contextual ofrecido más arriba. Es cierto que algunos de ellos y no habían sido publicados nunca, pero son sólo dos, el 40[11], 40[16], ambos una redacción previa de JGB §54. Ambos textos tratan el tema de lo que Nietzsche llama el “escepticismo” de la filosofía moderna, dirigido contra el concepto de “sujeto”. Heidegger, como veremos, examina brevemente la cuestión pero con el único apoyo del póstumo VII 40[20], donde sólo es mencionada de pasada y no desarrollada como tal completamente, como en JGB §54. Ya veremos que esto lo conduce a varias malinterpretaciones.

Por último, de la época de la *Umwertungszeit*, no tiene en cuenta los fragmentos VIII 11[113] y 11[145], que podría haber encontrado en WM como §§ 477 y 524, respectivamente. Pero tampoco el importante aforismo 354 añadido a la nueva edición de FW, donde una vez más se desarrolla una temática que Heidegger parece empeñado en no tener en cuenta: la fractura entre conciencia y pensamiento.

## 7. La objeción de malinterpretación del *cogito* como *Schlussfolgerung*

Con estas consideraciones podemos entrar entonces en el núcleo del discurso Heideggeriano sobre la crítica de Nietzsche al *cogito*. La primera aserción de Heidegger es que Nietzsche «concuerta» (*stimmt überein*) con la interpretación «corriente» (*geläufigen*) en «tomar»

(*nehmen*) la proposición *ego cogito, ergo sum* como un silogismo, donde el *sum* se deduce del *ego cogito*. Esto significa que el *ego cogito* sería una premisa y el *sum* la conclusión del silogismo. El defecto de Descartes, a los ojos de Nietzsche, es que no haría explícita una segunda premisa necesaria para extraer la conclusión: «dass der Mensch als “Ich” und dieses als “Subjekt” bestimmt sei»<sup>52</sup>. Sin embargo, si se examinan con cuidado sus textos se ve claramente que la proposición Cartesiana no es entendida como un silogismo, sino como una tautología o, en términos Kantianos, un juicio analítico: el *ego sum* ya está implícito en el *ego cogito*. Por eso, Nietzsche prefiere reducir la proposición Cartesiana simplemente a *ich denke*.

En JGB §16, encontramos la expresión más detallada y sugerente del análisis de los presupuestos contenidos en la certeza «cogito, ergo sum»:

Mag das Volk glauben, dass Erkennen ein zu Ende-Kennen sei, der Philosoph muss sich sagen: «wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz “ich denke” ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein “Ich” giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist»<sup>53</sup>.

Este texto crucial ya formula la certeza Cartesiana bajo la expresión *Ich denke*, y deriva de ella básicamente cuatro presupuestos: (1) «que yo soy el que piensa», (2) «que tiene que existir en general algo que piensa»; (3) «que pensar es una actividad y un efecto de un ser que es pensado como causa»; (4) «que existe un “yo”». Al final del texto aparece un último presupuesto, «que está establecido qué se designa con “pensar”», al que llamaremos el *presupuesto del pensar*, y que hemos destacado a parte, porque como veremos tiene una especificidad propia. Además, este análisis nos lo confirma también el texto paralelo al citado, el fragmento póstumo VII 40[23], donde aparecen al principio estos cuatro presupuestos y más adelante se añade el presupuesto del pensar. Es el texto utilizado por Heidegger. Fue escrito posteriormente a la primera redacción del aforismo. En conjunto, se ve claramente que su exposición está menos acabada y es menos penetrante que la que hemos visto. Aparecen los mismos presupuestos, menos uno, en otro orden y formulados de manera distinta. Pero lo más im-

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 155.

<sup>53</sup> JGB §16, KSA V 29-30.

portante es que en este fragmento descubrimos la forma de proceder de Nietzsche, es decir, de dónde y cómo extrae esos presupuestos:

Seien wir vorsichtiger als Cartesius, welcher in dem Fallstrick der Worte hängen blieb. Cogito ist freilich nur Ein Wort: aber es bedeutet etwas Vielfaches: manches ist vielfach und wir greifen derb darauf los, im guten Glauben, dass es Eins sei. In jenem berühmten cogito steckt 1) es denkt 2) und ich glaube, daß ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, daß dieser zweite Punkt in der Schwebeliege, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste "es denkt" noch einen Glauben: nämlich, daß "denken" eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindestens ein "es" gedacht werden müsse – und weiter bedeutet das ergo sum nichts! Aber das ist der Glaube an die Grammatik, da werden schon "Dinge" und deren "Thätigkeiten" gesetzt, und wir sind fern von der unmittelbaren Gewißheit<sup>54</sup>.

El primer presupuesto de este texto («ello piensa») se corresponde con el presupuesto (2) del aforismo («que tiene que existir en general algo que piensa») y hace referencia a la creencia de que existe un *sujeto del pensar* en general, es decir, ya se entienda como entendimiento, como alma, o como conciencia. El segundo presupuesto del texto («creo que soy yo el que piensa») es idéntico al presupuesto (1) del aforismo («que yo soy lo que piensa»), y expresan ambos la creencia de que el yo-autoconciencia es el sujeto del pensar. Por último, el tercer presupuesto del texto («que el "pensar" es una actividad para la que hay que pensar un sujeto o, al menos, un "ello"») se corresponde al presupuesto (3) del aforismo («que pensar es una actividad y un efecto de un ser que es pensado como causa»), que Nietzsche denomina en su última época la "creencia en el sujeto agente". Sin embargo, en el fragmento no aparece el presupuesto (4), la creencia en la existencia de un yo, de una identidad, en el individuo<sup>55</sup>, lo que demuestra el carácter incompleto del fragmento.

Por otra parte, en el fragmento Nietzsche dice algo que parece silenciar, más que tachar, en el aforismo: estos cuatro presupuestos derivan del significado que posee el *ergo sum* en la proposición cartesiana. Parece que el modo de proceder de Nietzsche ha consistido en comenzar por preguntar: ¿Cuál es el sentido del *ergo sum* en la proposición? ¿Cuál es su función en ella y respecto a sus presupuestos? Para Nietzsche, el *ergo sum* cumple una función de refuerzo de los supuestos implícitos en el *cogito*. Por una lado, el *ergo sum* confirma que el

<sup>54</sup> KSA XI 639-640: 40[23].

<sup>55</sup> Como veremos más adelante, otro desfase en su paralelismo es que en el fragmento aparece el presupuesto del ser que Nietzsche no conservará en el aforismo publicado.

yo implícito en el término *cogito* no es un mero sujeto gramatical, sino un sujeto con existencia efectiva (aunque, desde luego, sólo como cosa pensante). Por otro lado, el *sum*, junto con el enlace deductivo *ergo*, confirma la necesidad de la existencia de un yo-autoconsciencia que realiza la función de pensar. De este modo, el *ergo sum* saca a la luz tres de las convicciones fundamentales sobre las que se basa la certeza inmediata del *cogito*: la autoconsciencia como sujeto del pensar (1), la existencia de un sujeto del pensar (2) y de un yo (4). Entonces se entiende claramente por qué en los textos publicados, como JGB §16, Nietzsche prescinde ya de la formulación completa de la certeza Cartesiana: porque no añade nada a la afirmación *Ich denke*.

Todo ello se ve corroborado además por los fragmentos donde Nietzsche discute el *cogito* en la interpretación hecha por Afrikan Spir<sup>56</sup>, cuyo libro Nietzsche leyó poco después de su publicación. En estos fragmentos, 40[22] y 40[24], Nietzsche piensa que la función fundamental del *ergo sum* reside en mostrarnos las convicciones ocultas o inconfesadas de Descartes, que dan razón de sus intenciones reales. El propósito íntimo de Descartes era ir más allá de la afirmación de la existencia del pensamiento, y llegar a conseguir una certeza inmediata que pudiera fundar un conocimiento absoluto, es decir, un conocimiento de la realidad en sí misma y no sólo de su apariencia gratuita. En cambio, la certeza propuesta por Spir no interesaría a Descartes. Una certeza del tipo «algo es pensado, luego hay pensar» es una mera tautología que no puede abrir ningún acceso a un conocimiento absoluto. Para traspasar estos límites, Descartes tiene que alcanzar a construir, de alguna forma, la evidencia de la existencia de una *substancia* que piensa (*res cogitans*)<sup>57</sup>. Heidegger no utiliza este fragmento sino uno muy parecido posterior, el VIII 10[158], que básicamente no cambia nada esencial con respecto a lo que nos interesa.

<sup>56</sup> En su libro *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, Förster & Findel, Leipzig 1869. Al poco tiempo de su publicación en 1873, Nietzsche sacó esta primera edición de la biblioteca de la universidad de Basilea. Sin embargo, la segunda lectura de 1884-85 la efectuó sobre la segunda edición, ampliamente reelaborada, de 1877, que Nietzsche adquirió al poco tiempo de su publicación. A raíz de esta lectura nacen el aforismo 16 y los fragmentos póstumos 40[23] y 40[24]. Estos fragmentos están compuestos de reflexiones y de extractos de dicho libro, así como de Gustav Teichmüller. Cfr. P. D'Iorio, *La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir*, in «Nietzsche-Studien», XXII (1993), p. 257.

<sup>57</sup> «NB. "Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes" – darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus – aber die Realität eines Gedankens ist es nicht, die Cartesius wollte. Er wollte über "Einbildung" hinweg zu einer *Substanz*, welche denkt und sich einbildet.» KSA XI 639: 40[22].

A lo largo de su *Erörterung*, Heidegger no cita el fragmento. Esto apoya la sospecha de que no le sirvió para darse cuenta de que para Nietzsche el *ergo sum* no aporta nada al *cogito*.

¿Por qué Heidegger se empeña en afirmar que Nietzsche entiende la sentencia Cartesiana como un silogismo? ¿Que lo que le critica a Descartes es que extrajera la conclusión *sum* de la premisa *cogito* sin justificación? En los textos Nietzscheanos queda claro que la objeción que le pone a Descartes no es que extraiga esa conclusión, no va dirigida contra la conclusión, sino contra la premisa misma: contra la pretensión de Descartes de ponerla como certeza inmediata. ¿Por qué Heidegger no ve que, como hemos visto, Nietzsche reduce la certeza Cartesiana a *cogito* o *Ich denke*? A parte de las razones teóricas generales, como parte de su preocupación de hacer encajar el pensamiento Nietzscheano en su esquema de la historia del pensamiento occidental, hay una serie de razones “textuales”, que ya dijimos que son las que nos interesan. La principal es que Heidegger soslaya completamente los textos publicados, y es en estos donde nunca aparece la certeza Cartesiana ni en su forma completa (*cogito, ergo sum*), pero ni siquiera en su forma latina (*cogito*). El hecho es que Heidegger recurre a esos pocos textos póstumos donde sí aparece en su forma completa, a pesar de que también en la mayoría de los póstumos aparece reducida a *cogito* o *Ich denke*. Completa sólo aparece en el fragmento VII 40[24], que es el utilizado mayormente por Heidegger. En todo el resto aparece en su forma reducida.

Consideremos ahora dos pasajes que podrían ser aducidos para cuestionar la interpretación que estamos desarrollando aquí. Cada uno presenta una dificultad textual distinta.

La primera está en el fragmento 40[23], el cual, ciñéndonos a su letra, parece dar a entender que para Nietzsche Descartes concebía su proposición como una conclusión, mientras que él le objeta de que en realidad el *ergo sum* no añade nada, que incluso “sobra”. Y aquí podría tomar apoyo la objeción de Heidegger. Ahora bien, si es verdad, por una parte, que Nietzsche cree que el mismo Descartes concibe la proposición como un silogismo; por otra parte, es incorrecto decir que «Nietzsche stimmt zunächst mit der geläufigen Deutung des Satzes überein, die ihn als Schlussfolgerung nimmt», porque *Nietzsche mismo no la concibe* como un silogismo, sino como un juicio analítico; es decir, no de acuerdo con la *geläufigen Deutung*, sino con la interpretación más filosófica de Kant<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, hrg. v. der Kö-

La segunda dificultad está en el fragmento 40[24], que luego consideraremos en conjunto. Fijémonos ahora sólo en lo que dice en su mitad:

*cogito, ergo sum* setzt voraus, dass man weiss, was “denken” ist und zweitens was “sein” ist: es wäre also [...] eine Gewissheit auf Grund zweier richtiger Urtheile, hinzugereicht die Gewissheit, dass man ein Recht überhaupt zum Schlusse, zum ergo hat – also jedenfalls keine unmittelbare Gewissheit<sup>59</sup>.

Quizás sea éste el texto que mayormente haya conducido a Heidegger a su malinterpretación. En primer lugar, porque la certeza inmediata Cartesiana aparece, como ya hemos resaltado, por única vez completa. En segundo lugar, los presupuestos del *cogito* aparecen reducidos al mínimo, tal y como aparece en la *Erörterung* Heideggeriana, y toda la riqueza del análisis contenido en JGB §16 y demás póstumos no es visible. En tercer lugar, porque se presenta un presupuesto del *cogito* que sólo aparece aquí: el presupuesto de que se pueda aplicar el “ergo”. Ahora bien, el texto habla de *richtiger Urtheile*, de que la proposición es la unión, mediante el *ergo* de dos “juicios correctos”. ¿A qué juicios se refiere? Sin duda Heidegger ha entendido que se refiere a las dos partes, *ego cogito* y *sum*, de manera que la crítica de Nietzsche querría decir que el error, no está en cada parte, sino en unir las en una *Schluss*, conclusión. Pero evidentemente toda esta presentación de la crítica Nietzscheana, no encaja con la que aparece en los otros textos suyos más importantes, donde claramente afirma que el problema está ya en el *cogito*, y no en su unión con el *sum*.

Creo que no hay que darle más importancia al fragmento, porque sus dificultades hermenéuticas tienen todas un origen textual y para nada teórico. No es un problema de falta de comprensión por parte de Nietzsche. Es un problema de crítica de las fuentes (*Quellenforschung*). El texto está ligado estrechamente a una lectura de Nietzsche del libro de Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (Breslau, 1882)<sup>60</sup>. Esta lectura es contemporánea de la de Spir (1884-1885). En los fragmentos póstumos VII 40[12] y 40[24] han

niglich Preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, especialmente el apartado «Von den Paralogismen der reinen Vernunft», vol. IV, pp. 262-278.

<sup>59</sup> KGW VII 641: 40[24].

<sup>60</sup> G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, Breslau, 1882. Véase KGW VII 4/2, p. 486. Acerca de la influencia de Teichmüller en Nietzsche, cfr. P. D'Iorio, *loc. cit.*, pp. 283-294; H. Nohl, *Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller: Die wirkliche und die scheinbare Welt*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 149 (1913).

quedado rastros de la lectura de Teichmüller, en la forma de extractos de dicho libro. En éste último incluso se mezcla la lectura de Teichmüller con la de Spir, pero, como volveremos a ver con más detalle, el presupuesto del *esse* lo extrae Nietzsche propiamente de Teichmüller y no de Spir.

Entonces ¿qué conclusión podemos extraer? En el pasaje citado del fragmento 40[24], lo que hace Nietzsche en su mayor parte es resumir la crítica de Teichmüller al *cogito* Cartesiano, y por ello no termina de encajar con el resto de la interpretación que hace Nietzsche del *cogito*, tal como queda reflejada de manera definitiva en su obra publicada, en JGB §16. Es decir, Heidegger interpreta todos los textos Nietzscheanos, incluido aquellos a los que Nietzsche dio el visto bueno para ser publicados, según un apunte póstumo, derivado, secundario, que está tan ligado a una lectura de Spir y Teichmüller, que es difícil distinguir qué es de Nietzsche y qué de ellos; y no al revés, como nos diría el criterio hermenéutico más riguroso pero también más elemental: interpretar un apunte problemático sobre la base de los textos publicados y refrendados por el mismo autor. ¿Cómo se puede hacer depender toda la interpretación de un filósofo del texto más derivado y mal compuesto? Evidentemente, no es cuestión de falta de capacidad hermenéutica o lectora por parte de Heidegger, sino de que le servía mejor para su estrategia de interpretación con la que integrar a Nietzsche en su visión de la historia de la metafísica. Pero ya hemos dicho que no queremos entrar en los aspectos más teóricos. A nosotros nos interesa aquí resaltar sólo la importancia del aspecto crítico-textual.

Toda esta malinterpretación de Heidegger la hallamos confirmada acto después del comienzo citado de su exposición, donde Heidegger repite: «Er wendet aber gegen die Möglichkeit dieses Schlusses [...]»<sup>61</sup>, la objeción de que debo saber ya con antelación qué significados tienen los términos implicados en la conclusión. Una vez más tenemos la desviación de Heidegger a causa de los textos: Nietzsche no se dirige con ese argumento contra la posibilidad de la conclusión, sino contra la afirmación de la “premisa” misma *cogito*. El problema no es que Descartes no tiene derecho, para Nietzsche, a extraer la conclusión *ergo sum*, sino que ni siquiera puede afirmar la primera parte *ego cogito*. Nietzsche no quiere decir que los presupuestos del *cogito* son una especie de premisas mayores implícitas y no aclaradas por Descartes, y que sólo mediante ellas puede Descartes extraer la conclusión *ergo sum*; sino, igual que Kant, que el problema está ya en la

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 155.

afirmación *ego cogito*, la segunda parte de la proposición es perfectamente obvia.

En resumen, toda esta malinterpretación de Nietzsche por parte de Heidegger – que acaba lógicamente atribuyendo la malinterpretación a Nietzsche con respecto a Descartes – tiene una motivación “material” fundamental, en el empeño de Heidegger de “priorizar” los textos póstumos sobre los publicados, en este caso, el fragmento VII 40[24] sobre el aforismo 16 de JGB. Dicho al revés, si le hubiese dado más importancia a los textos publicados habría descubierto en seguida la dificultad hermenéutica que presentaba su interpretación, lo que le habría obligado a modificarla en todo o por lo menos en parte.

## 8. El problema de los presupuestos del *cogito*

El fragmento 40[24], no obstante, no es sólo fuente de desviaciones y equívocos. Una vez que lo examinemos con cuidado, teniendo presente que no todo lo contenido en él puede ser aceptado al mismo nivel como “pensamiento de Nietzsche”, y subordinándolo así a los textos refrendados enteramente por el mismo Nietzsche, nos sirve de inestimable ayuda para aclarar y completar el análisis Nietzscheano de los presupuestos del *cogito*. Como hemos dicho, el fragmento se basa en la lectura de Gustav Teichmüller. Éste desarrolló en el libro citado una crítica pormenorizada de la primera certeza Cartesiana.

La crítica consiste principalmente en cuestionar el sentido que posee en la proposición cartesiana el *sum* y la existencia. En el fragmento, Nietzsche hace referencia a dos páginas del libro de Teichmüller. En ellas éste le critica a Descartes que para reconocer la verdad de mi “existencia” como sujeto pensante es necesario que yo sepa con antelación en qué consiste el “ser” y la “existencia”. Esta es una objeción que ya le hicieron los contemporáneos.

Teichmüller recoge la réplica de Descartes para mostrar su efectiva falta de consciencia del problema del ser y de la existencia, que su proposición zanjaba sin más. Dice Descartes: «Yo creo [...] que nadie ha sido nunca tan idiota hasta el punto de tener que aprender qué es la existencia antes de poder concluir y afirmar que él existe»<sup>62</sup>. Teichmüller sostiene la contradicción del planteamiento cartesiano. Por un lado, a través de la duda metódica, quiere encontrar algo que posea un ser o una existencia *incondicionada*; pero, por otro lado, Descartes no

<sup>62</sup> G. Teichmüller, op. cit., pp. 5ss. (citado en KGW VII 4/2, p. 489).

posee en realidad ningún concepto de “ser”, sino que, a lo largo de toda su filosofía, se limita a dar por supuesto una vaga noción de “ser”. En el mismo fragmento, Nietzsche recoge esta crítica de Teichmüller: «Cogito, ergo sum setzt voraus, daß man weiß, [...] was “sein” ist»<sup>63</sup>.

También Nietzsche recalca la vaguedad conceptual del *sum*. Critica sobre todo la excesiva generalidad del concepto de ser que utiliza Descartes, pues es tan grande que no excluye la posibilidad de entenderlo también, por ejemplo, como “devenir”. La proposición podría entonces significar también «yo pienso, luego yo devengo»:

Und in sum oder est steckt immer noch eine solche begriffliche *Unge- nauigkeit*, daß noch nicht einmal damit fit oder “es wird” abgelehnt ist. “Es geschieht da etwas”, könnte an Stelle von “da giebt es etwas, da existirt etwas, da ist etwas” gesetzt werden<sup>64</sup>.

Vemos en el texto que Nietzsche da otra posibilidad de interpretación del *sum* en la proposición: como acontecer. De forma que la proposición podría significar «yo pienso, luego yo acontezco». En definitiva, lo que hace con todo eso es sacar a la luz y poner en cuestión la interpretación de la proposición que Descartes ofrece como absolutamente evidente. Descartes presupone que el ser del *sum* hay que entenderlo como substancia, y por ello le parece expresar la certeza absoluta de la substancialidad del sujeto pensante. Pero ¿por qué no podría entenderse también el ser del *sum* en el sentido del devenir o del acontecer? Todo depende de cómo se entienda el ser y el existir. Para Descartes, educado en la tradición aristotélico-escolástica, y todavía muy dependiente de ella, le parecía evidente entender el existir, en sentido más propio, como el existir de una substancia. Pero ¿por qué yo como pensante no podría ser, no una substancia, sino un devenir o un acontecimiento? ¿“yo existo” como una identidad, como algo que permanece igual a sí mismo a lo largo del tiempo, o como algo que cambia incesantemente y *produce la impresión* de que sigue siendo lo mismo?

Éste que podríamos denominar “presupuesto del ser”, no aparece en JGB §16, pero sin duda es un complemento muy interesante al análisis que aparecía en ese aforismo, y por eso, en este caso, sí vale la pena recogerlo (aunque ya se verá cómo hay que interpretarlo). Además, Heidegger, que no tiene en cuenta otros presupuestos, insiste mucho en éste<sup>65</sup>; pero, como veremos, confundiénolo en definitiva

<sup>63</sup> KSA XI 641: 40[24].

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., pp. 156-157.

con el presupuesto que él llama del *Subjekt*, cuando en realidad, aunque conectados, son diferentes.

Volvamos antes al análisis de los presupuestos contenido en el afiorismo 16 de JGB, donde Nietzsche plantea una serie de “preguntas fundamentales” (*Grundfragen*) a cada uno de estos cuatro presupuestos del *cogito*. Esas preguntas van encaminadas a volver problemático el estatuto de “evidencias” o “certezas” que poseen dichos presupuestos:

An Stelle jener “unmittelbaren Gewissheit”, an welche das Volk im gegebenen Falle glauben mag, bekommt dergestalt der Philosoph eine Reihe von Fragen der Metaphysik in die Hand, recht eigentliche Gewissensfragen des Intellekts<sup>66</sup>.

Dicho de otro modo, se trata de sacar a la luz la serie de problemas fundamentales sobre los que se funda el sentido de la proposición cartesiana y que su supuesta certeza inmediata pretende ocultar. Además, su examen nos va a servir para “interpretar” ahora el sentido de esos presupuestos y su función en la proposición cartesiana, y así poder confrontarlo luego con la “interpretación” que Heidegger hace a su vez de ellos.

Nietzsche interpela el presupuesto (1), «que yo soy lo que piensa», con la pregunta: «Was giebt mir das Recht [...] von einem Ich als Gedanken-Ursache zu reden?»<sup>67</sup>. Por el sentido del texto, está claro que Nietzsche entiende aquí por “yo” la conciencia de sí mismo o autoconciencia, sintetizando la concepción cartesiana. Se trata del presupuesto de que la autoconciencia es la causa del pensar, que Nietzsche generaliza, más allá de la órbita cartesiana, con la expresión “yo pienso” (*ich denke*). Ahora bien, ésta expresión incluye tanto el presupuesto (1) como el (2): «que tiene que existir algo que piensa», sea bajo forma de una autoconciencia, sea bajo cualquier otra forma. A este segundo lo hemos denominado presupuesto del “sujeto del pensar” (*Subjekt des Denkens*). Al presupuesto (3), «que pensar es una actividad y un efecto de un ser que es pensado como causa», Nietzsche dirige la pregunta siguiente: «Was giebt mir das Recht [...] von einem Ich als Ursache zu reden?»<sup>68</sup>. En este caso se trata del presupuesto del “sujeto agente” (*wirkende Subjekt*), que representa el creencia (*Glaube*) nuclear del *cogito*<sup>69</sup>. Por último, el presupuesto 4º,

<sup>66</sup> JGB §16, KSA V 30.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> De ella deriva también otra certeza, la de la causalidad, contra la que se dirige la

«que existe un “yo”», se funda en la pregunta: «Was giebt mir das Recht, von einem Ich [...] zu reden?»<sup>70</sup>, y es el presupuesto del “yo”, que como vemos Nietzsche distingue claramente del presupuesto de la autoconciencia (1), del presupuesto del sujeto del pensar (2), y del presupuesto del sujeto agente (3).

Resumiendo, a estos cuatro presupuestos hay que añadir otros dos que, como veremos, son de naturaleza distinta: el presupuesto del “pensar” – que aparece en JGB §16 – y el presupuesto del “ser” – que aparece en el fragmento 40[24] pero no en JGB §16. En total son seis presupuestos contenidos en la primera certeza Cartesiana.

## 9. Empobrecimiento del análisis Nietzscheano del *cogito*

Sobre el trasfondo de este análisis, podemos ahora pasar a considerar la continuación de la exposición de Heidegger, en la que examina la cuestión de los presupuestos contenidos en el *cogito*. Aquí es donde podremos observar cómo, empeñado en encajar a Nietzsche en sus esquemas previos, Heidegger malinterpreta tanto a Nietzsche como a Descartes.

Según Heidegger, la objeción contra Descartes, avanzada por Nietzsche, es que:

um die Schlussfolgerung, also den Satz, setzen zu können, muss ich schon wissen: was heisst “cogitare”, was heisst “esse”, was besagt “ergo”, was bedeutet “subjekt”. Weil dieses Wissen nach Nietzsche und anderen für diesen und in diesem Satz [...] vorausgesetzt wird, kann dieser Satz nicht selbst die erste “Gewissheit” und gar der Grund aller Gewissheit sein<sup>71</sup>.

Este pasaje es cuanto dice Heidegger del análisis de los presupuestos contenidos en el *cogito*, que como hemos visto más arriba, Nietzsche desarrolla de manera mucho más amplia y detallada. De los seis presupuestos, Heidegger se limita a mencionar los presupuestos del pensar, del ser y del «sujeto»; es decir, sólo tres, salvo que se entienda – algo que no queda del todo claro del resto de su exposición – que este último incluye, sin más matizaciones, los presupuestos de la autoconciencia, del sujeto del pensar, del yo y del sujeto agente. En el tras-

pregunta que le sigue en el texto: «Warum glaube ich an Ursache und Wirkung?» *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 156.

fondo de su interpretación de la filosofía desde Descartes como «metafísica de la subjetividad», Heidegger reduce esos tres presupuestos a la categoría moderna fundamental de *Subjekt*, pero con ello se pierde la riqueza y la sutileza del análisis Nietzscheano, hasta reducirlo a algo un poco simplista. A parte de sus motivaciones teóricas, a esto le conduce el criterio heurístico con el que Heidegger comenzaba su *Erörterung*. Es importante resaltarlo, porque es una prueba de la importancia que puede tener un planteamiento hermenéutico correcto: que si bien, como decía Heidegger, no conduce necesariamente a una intelección profunda del pensador, sí es una *conditio sine qua non* para ello. Como decíamos en el apartado 4, el criterio toma como punto de partida la constatación del hecho de que Nietzsche no suele basarse directamente en los textos originales de los filósofos, sino en fuentes secundarias como manuales de historia de la filosofía o monografías. De ahí deducía Heidegger la licencia para el intérprete de *no estar obligado a examinar rigurosamente* todo lo que dice Nietzsche sobre un filósofo, porque muchas de sus afirmaciones son seguramente fruto de equívocos y malentendidos. Esta licencia es la que le permite ahora a Heidegger no tomarse totalmente en serio el análisis que hace Nietzsche del *cogito*. Simplificándolo cree Heidegger poder dejar fuera los posibles errores y malentendidos de detalle, cuando en realidad es justo contrario. Lo que se puede comprobar palpablemente en el caso del fragmento 40[24]. Precisamente el notar el hecho de que el fragmento se basa en lecturas de Spir y Teichmüller debería conducir al intérprete a examinar con mucho más cuidado y detenimiento, para distinguir lo que pueda ser mero resumen o paráfrasis de la lectura, de los pensamientos de Nietzsche propiamente. Así habría podido evitar Heidegger las dificultades con las que topa su interpretación. ¿Cómo es que la constatación del predominio de las fuentes secundarias empuja a Heidegger justo a lo contrario, a establecer como criterio interpretativo una “licencia”? ¿Cuándo debería dar pie justo a lo contrario, a un examen más riguroso de Nietzsche intérprete de otro filósofo?

## 10. Especificidad de los presupuestos del pensar y del ser

El punto esencial en el que se detiene Heidegger, pues, tras mencionar el supuesto malentendido de silogismo, son los presupuestos del ser y del pensar. Examinemos antes la naturaleza de estos presupuestos, en el contexto del análisis Nietzscheano, confrontándolo con la interpreta-

ción que hace de ellos Heidegger, y en el próximo apartado pasaremos a considerar las acusaciones de malinterpretación dirigidas por Heidegger a Nietzsche.

El presupuesto del ser se diferencia de los cuatro presupuestos principales (de la autoconciencia, del sujeto del pensar, del sujeto agente y del yo). Nietzsche suele calificar a estos de creencias (*Glaube*), mientras que el presupuesto del ser no es propiamente una creencia pues no posee un contenido preciso, sino indeterminado. Este presupuesto afirma sólo que la noción de ser o existir es “la más simple y comprensible”, y que no necesita de ninguna determinación ulterior. Por ello no debe ser confundida con la creencia en la substantialidad del yo, es decir, la que Nietzsche llama la convicción de «que existe un yo». La creencia en la substantialidad del sujeto del pensar está ya contenida en el “yo pienso” y, por consiguiente, no es el presupuesto propio del *sum*. Lo que ocurre es que, como hemos visto, el “yo existo” saca a la luz esta convicción. Pero el presupuesto propio del *sum* es la convicción de que «todo el mundo sabe lo que significa ser y existir», tal y como replica Descartes, en el pasaje citado por Teichmüller.

Por su parte, el presupuesto del “pensar” funciona en paralelo a este presupuesto del “ser”, pues afirma que «todo el mundo sabe lo que significa pensar», es decir, la creencia en la certeza inmediata del pensamiento. En el principio cartesiano, tal como lo interpreta Nietzsche, existe un presupuesto que es independiente del *ergo sum*, porque constituye el “fondo” sobre el que opera dicha expresión. Se trata de la creencia de «Dass es bereits fest steht, was mit Denen zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist»<sup>72</sup>. O como dice en el fragmento paralelo, el 40[24]: «Cogito, ergo sum setzt voraus, daß man weiß, was „denken“ ist»<sup>73</sup>. Para conocer o saber que lo que ocurre en mí es “pensar” tengo antes que poseer un saber previo, una noción, de lo que sea “pensar”; porque sólo sobre su base puedo yo distinguirlo de otros estados interiores y estar seguro de que eso es “pensar”. La necesidad de *juicios previos*, “prejuicios”, anteriores al conocer, convierte el principio cartesiano de ser una certeza inmediata a ser una interpretación. Así lo expone en JGB §16:

Denn wenn ich nicht darüber mich schon bei mir entschieden hätte, wozu sollte ich abmessen, dass, was eben geschieht, nicht vielleicht “Wollen” oder “Fühlen” sei? Genug, jenes “ich denke” setzt voraus, dass ich meinen

<sup>72</sup> JGB §16, KSA V 30.

<sup>73</sup> KSA XI 641: 40[24].

augenblicklichen Zustand mit anderen Zuständen, die ich an mir kenne, *vergleiche*, um so festzusetzen, was er ist: wegen dieser Rückbeziehung auf anderweitiges "Wissen" hat er für mich jedenfalls keine unmittelbare "Gewissheit"<sup>74</sup>.

Este saber previo consiste, pues, en un conjunto de juicios emitidos con anterioridad, juicios acerca de diversos estados interiores y de su semejanza, diferencia, oposición, etc. Sobre este saber previo se basa la comprensión de toda proposición y, concretamente, de la cartesiana. En el sentido de que la comprensión sólo es posible cuando "comparo" la experiencia interior que la proposición pretende expresar, con las experiencias interiores que yo conozco. En este proceso de comparación se emiten juicios sobre su semejanza con las experiencias ya conocidas por mí, y sus diferencias, oposiciones, etc. Nietzsche aplica aquí su tesis de que tanto el conocimiento de una realidad como la comprensión de una proposición son *procesos hermenéuticos*, de modo que sus resultados, conocimiento y proposiciones, son siempre *interpretaciones*. La consecuencia más importante de todo esto es que, en el *orden del conocimiento*, la proposición cartesiana no es *primera*, no constituye el primer principio, por no ser una certeza inmediata, sino una interpretación. ¿Cuál es la forma de este presupuesto del pensar? Contrariamente a lo que dice Heidegger<sup>75</sup>, en la interpretación nietzscheana el presupuesto del pensar no adopta la forma de una premisa mayor ("todo lo que piensa existe"), de la que se concluiría el *ego sum*. Lo que se presupone en la proposición cartesiana, según Nietzsche, no es una proposición y ni siquiera un concepto en sentido propio, sino una cierta imagen del pensamiento. Sobre esta imagen del pensamiento se funda el carácter de certeza inmediata de la proposición. Nietzsche pretenderá entonces mostrar que esta imagen no es simple e inmediata, sino una interpretación superficial de la actividad pensante y de sus elementos, los pensamientos, y su esencia consiste en identificar pensamiento y conciencia.

En el fragmento 40[24], en el que se basa mayormente Heidegger, aparece mencionada esta especificidad de los presupuestos del ser y del pensar, pero no queda tan aclarada como en los fragmentos y sobre todo en JGB §16. Por eso, Heidegger la pasa por alto y los confunde reuniéndolos juntos con otros en el presupuesto del *Subjekt*. Esta cuestión de la especificidad es importante porque, como veremos, se ve involucrada en la reinterpretación que hace Heidegger del

<sup>74</sup> JGB §16, KSA V 30.

<sup>75</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., pp. 154-155.

*cogito*. Y nos puede ayudar a entender por qué Heidegger malinterpreta de manera tan clara a Descartes cuando éste afirma que las nociones de pensar y ser son las más simples y comprensibles: porque ya en los textos de Nietzsche no ha prestado atención a la especificidad de los presupuestos del pensar y del ser, y en cambio los ha identificado con el presupuesto del *Subjekt*.

## 11. Reinterpretación del *cogito* a través de Hegel

En su examen de la crítica nietzscheana del *cogito*, Heidegger recuerda<sup>76</sup> que Descartes ya hizo frente a esta objeción en su época. Se le objetó, entonces, que para conocer lo expresado por la proposición, habría que saber antes «qué es pensar, qué es existencia». Heidegger cita el texto en latín de los *Principia philosophiae* donde Descartes replica a esta objeción. Para analizar esta cuestión vamos a barnos en la traducción que hace Heidegger mismo:

Und wo ich nun aber gesagt habe, der Satz "ich denke, also bin ich" sei von allen den erste und der gewisseste, der jedem entgegenkommt, der nach der Ordnung philosophiert, da habe ich damit nicht verneint, dass man vor diesem Satz "wissen" (scire) müsse, was das ist, "Denken", "Existenz", "Gewissheit", [...] und dergleichen; aber weil dies hier die einfachsten Begriffe sind und solche, die allein eine Kenntnis gewähren, ohne dass das in ihnen Genannte als Seiendes existiert, deshalb habe ich dafür gehalten, dass diese Begriffe hier nicht eigens (in Betracht gezogen) aufgezählt werden<sup>77</sup>.

Lo sorprendente es cómo interpreta Heidegger este pasaje Cartesiano, justamente en sentido contrario a lo que con toda claridad dice Descartes. En el texto citado, se afirma, por un lado, que los conceptos de pensar y ser son los más simples y ciertos, *die einfachsten Begriffe*. Y por otro lado, ellos por sí solos no ofrecen ningún conocimiento, en el sentido de que no dicen nada acerca de la realidad, lo que Descartes quiere decir con la expresión de que el conocimiento que ofrecen no pone la existencia de ningún ente. Por eso, aunque los más simples y ciertos, estos conceptos no son todavía juicios ni verdades. Sólo se puede hablar de verdad con la proposición *cogito, ergo sum*, que enlaza los conceptos de pensar y ser para intentar ofrecer el primer conocimiento cierto, el más inmediato pues, acerca del pensar y del ser. Esto significa

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 152-153.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 156-157. El pasaje de Descartes pertenece a *Principia philosophiae*, parte I, §10.

que en los términos “pensar” “ser” propiamente no se presupone ningún “juicio”, ninguna afirmación acerca de la realidad. Por tanto, Descartes reconoce que su proposición presupone el contenido de “pensar” y “ser”, recibe de esas nociones simplísimas su sentido, pero sólo la proposición aporta una verdad porque afirma, “pone” un ente, la *res cogitans*.

Sin embargo, Heidegger interpreta el pasaje al contrario: las nociones de “pensar” y “ser”, no tienen un significado en sí mismas, sino que lo reciben de la primera certeza del *cogito*.

Der Satz, der als “Prinzip” und erste Gewissheit gesetzt wird, stellt damit Seiendes als gewiss vor [...] dergestalt, dass gerade durch diesen Satz erst mitgesetzt wird, was Sein, Gewissheit, Denken besagen<sup>78</sup>.

La razón principal que esgrime Heidegger para interpretar así el pasaje de Descartes es que, si entendemos el *cogito* auténticamente como lo que es, el primer principio, entonces no puede apoyarse en otros conocimientos, sino en todo caso al revés:

Dass diese Begriffe im Satz mitbegriffen sind, sagt nur dieses, das sie mit in den Gehalt des Satzes gehören, aber nicht als solches, worauf sich der Satz mit dem, was er setzt, erts stützt<sup>79</sup>.

En apoyo de su interpretación de Descartes, Heidegger aduce tres ideas, en el siguiente orden. En primer lugar, que para Descartes la lógica no es el criterio último del pensamiento; en segundo lugar, la necesidad prioritaria de establecer un ente en su verdad; y en tercer lugar la importancia de tener presente el *ordine philosophanti*.

Comencemos por la segunda. Heidegger piensa que Descartes replica a la objeción de presuposición en definitiva poniendo en evidencia la necesidad de que «Erst muss ein Seiendes in seiner Wahrheit festgemacht sein, von wo aus dann das Sein und die Wahrheit auch schon begrifflich umgrenzt sind»<sup>80</sup>. La primera certeza de Descartes no es una tesis cualquiera, una tesis metafísica igual que otras, su verdad no es igual que la verdad de cualquier otra tesis, sino que es de un tipo muy especial:

Der Satz des Descartes ist von der Art, dass er sogleich die inneren Bezüge von Sein, Gewissheit, Denken in einem zumal aussagt und bestimmt. Darin besteht sein Wesen als “Prinzip”<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 157.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 158.

El *cogito, ergo sum* posee una esencia (*Wesen*) que no posee ninguna otra tesis: la de ser “el” principio. Efectivamente, Descartes aclaró explícitamente la condición de principio de su primera certeza, aunque no en relación con esta objeción que estamos tratando, sino con otra, con el problema de si la regla de evidencia no era anterior, en *ordine philosophanti*, al *cogito*. De cualquier modo, la respuesta dada por Descartes nos sirve para esta cuestión, porque distingue entre el principio entendido como una noción lo más clara y amplia posible, y el principio entendido como un ente cuya existencia nos sea más conocida que la de los otros<sup>82</sup>.

Esto concuerda perfectamente con el pasaje citado de los *Principia*: sólo el *cogito* establece por primera vez un ente, mientras que las “ideas” de pensar y ser no establecen ningún ente, pero sí tienen un contenido. El *cogito* está construido con el tipo de ideas que Descartes llama “innatas” (*innatae ideae*); ideas que son eternas, no construidas por el sujeto, pero no por ello son “verdades”, porque no establecen por ellas mismas ninguna verdad (sólo más tarde, a través de la garantía de Dios, serán verdaderas a *priori*). En otras palabras, Heidegger parece no atenerse a la distinción que hace Descartes entre los dos aspectos de las ideas: un aspecto subjetivo, como actos de pensamiento, y otro objetivo en cuanto representan objetos<sup>83</sup>. En sí mismas las ideas no son ni verdaderas ni falsas, su verdad no es una propiedad que brote automáticamente de su contenido, sino que es el producto de un “acto de la voluntad”, por el que el sujeto “afirma la existencia” del contenido representado por la idea. Heidegger confunde la determinación del “contenido” de la idea con su verdad: sí es cierto que reciben su verdad del *cogito*, que es la primera verdad, pero no su contenido que es previo a la intuición del *cogito*: lo que ocurre es que en esta intuición se capta que ese contenido de cada idea es real, es decir, establece la existencia de un *Seiendes*. Por tanto, cuando le reprocha a Nietzsche que el *cogito* «seinem Wesen nach gerade das Voraus-setzen selbst, das Nietzsche vermisst; in ihm wird zum voraus eigens gesetzt, worauf jeder Satz und jede Erkenntnis als Wesensgrund sich berufen»<sup>84</sup>, está reinterpretaando el *cogito* más allá de Descartes. El *Voraus-setzen* no pertenece al *cogito*, sino a las ideas innatas con las que está construida la proposición del *cogito*, y esto no

<sup>82</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, ed. C. Adam y P. Tannery, nueva edición de Le Centre National de la Recherche Scientifique, Vrin, Paris, 1975, vol. IV, Lettre à Clerselier, junio-julio 1646, p. 443.

<sup>83</sup> *Ibid.*, Lettre à Mersenne, 16 de junio de 1641, p. 383.

<sup>84</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 159.

presenta ninguna dificultad para Descartes, porque precisamente no ponen, *Setzen*, ninguna existencia, sino sólo la *Voraus-setzen*, la “pre-ponen”, lo que luego el *cogito* termina “poniendo”.

En cuanto al segundo punto, Heidegger insiste varias veces en la radicalidad del *ordine philosophanti*, del que se deduce la prioridad absoluta del *cogito*. Aunque el único defecto de Descartes quizás haya sido:

nicht genügend betont zu haben scheint – dass der Satz als “Prinzip” auch “prinzipiell”, d.h. *philosophisch* gedacht werden müsse –, dies deutet er doch an durch die mehrfach genannte Wendung: *ordine philosophanti*<sup>85</sup>.

Expresado en otros términos: la proposición del *cogito* posee una prioridad *absoluta* según Heidegger, *Vorrang vor allem*<sup>86</sup>, no sólo en el orden ontológico, sino también del conocimiento (*philosophisch*). Su contenido no está determinado por nada previo, sino que ella predetermina (*Voraus-setzt*) todo contenido cognitivo. Es decir, el sentido de la proposición *cogito, ergo sum* es previo al sentido de los términos implicados en ella: el sentido de la totalidad de la certeza, en tanto que es captado en un solo acto intuitivo, determina el sentido de sus partes y no al revés. Ahora bien, esta manera de entender la proposición, la función de las partes en ellas, su prioridad absoluta como movimiento del pensar, frente a los momentos estáticos de los contenidos implicados, es más propia de Hegel y de su concepción de la “proposición especulativa”<sup>87</sup>, y poco tiene que ver con Descartes. Nuestra tesis es que Heidegger, para demostrar que Nietzsche malinterpreta el *cogito* y así probar su tesis de la oculta conexión esencial Nietzsche-Descartes, reinterpreta el *cogito* de manera Hegeliana, cambiando completamente su sentido con respecto al que tenía para el Descartes histórico.

En sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en el capítulo dedicado a Descartes, Hegel le reconoce un gran mérito: el haber emplazado la filosofía sobre el suelo que le es propio, sobre un terreno totalmente distinto al de la filosofía antigua y medieval:

Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben. [...] Ich denke, dies Den-

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 157-158.

<sup>87</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, «Vorrede», in *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, vol. III, pp. 55-61.

ken enthält unmittelbar mein Sein; dies, sagt er, ist das absolute Fundament aller Philosophie<sup>88</sup>.

Al contrario que Kant, quien tiende a limitar el sentido del *cogito* Cartesiano, Hegel lo reinterpreta extendiendo al máximo su sentido, lo que se comprueba en el texto citado, donde llega a identificarlo con el Yo de Fichte. Esta es una manera de conducir la certeza Cartesiana hasta unos extremos que su autor mismo nunca tuvo en mente.

También reinterpreta Hegel el pasaje donde Descartes expone el significado del término *cogito* en su proposición<sup>89</sup>, radicalizando el idealismo de esas afirmaciones. Si en la aclaración de Descartes parece que el pensamiento pierde su especificidad, pues incluye también el sentir, el querer, etc., Hegel, en cambio, descubre el elemento propio del pensamiento: la certeza inmediata de Descartes expresa la verdad de que el «puro pensar» es la esencia de todas nuestras actividades interiores:

Ich sehe, Ich gehe usf., da ist Ich in der Bestimmung des Sehens, Gehens; aber ich bin darin auch denkend. Das Denken ist nun zwar auch im Wollen, Sehen, Hören usw.; es ist absurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer besondere Tasche und anderwärts das Sehen, Wollen usf. Aber wenn ich sage "Ich sehe", "Ich gehe spazieren", so ist darin einerseits mein Bewußtsein, Ich, und somit Denken; aber andererseits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, also noch eine weitere Modifikation des Inhalts<sup>90</sup>.

De esta manera, la proposición cartesiana expresa la universalidad verdadera del pensar puro, es decir, la universalidad que sólo le compete a él. Pero entendiéndolo siempre por "pensar puro" el pensamiento autoconciente:

Das Denken ist das Prius, das ganz Allgemeine; Denken ist das Ich, Denken als Denkendes ist Ich: es ist das Allgemeine, was auch im Wollen, Fühlen, Gehen usf. ist. [...] Denken ist das ganz Allgemeine, nicht das Besondere; in allem Besonderen ist auch das Allgemeine. Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einssein mit sich<sup>91</sup>.

Esta es la forma, pues, en que Hegel supera los límites que el mismo Descartes había impuesto a la certeza inmediata del *ego cogito*,

<sup>88</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in 20 Bänden*, op. cit., vol. XX, pp. 130-131.

<sup>89</sup> R. Descartes, *Principia philosophiae*, parte I, § 9.

<sup>90</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 133.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 133-134.

hasta llegar al concepto de yo que fundamenta el idealismo absoluto, tal y como lo inaugura Fichte. Pero es la manera de entenderlo que claramente tiene presente Heidegger. Es decir, la objeción de Heidegger consiste en definitiva en echarle en cara a Nietzsche, en su crítica del *cogito*, el no haber entendido el carácter de principio absoluto del Yo de Fichte, lo que evidentemente no es el objetivo de Nietzsche. Hegel aclara explícitamente, al compararlo con Fichte, el carácter de prioridad absoluta del *cogito* Cartesiano, y lo expresa de manera muy parecida a como hallamos luego en Heidegger:

Auch Fichte hat später mit derselben absoluten Gewißheit, mit dem Ich, wieder angefangen, ist aber dazu fortgegangen, aus dieser Spitze dann alle Bestimmungen zu entwickeln. Also diese Gewißheit ist das Prius<sup>92</sup>.

No nos vamos a detener sobre este punto, porque nos extenderíamos demasiado en cuestiones colaterales. Pero esta manera de absolutizar el *cogito*, y de priorizar la totalidad de la proposición frente a sus partes, es indiscutiblemente de raigambre Hegeliana. Frente a todo ello, si nos atenemos a los textos y a la perspectiva histórico-crítica, la interpretación del *cogito* que sale a luz es muy distinta.

En su réplica a la objeción de presuposición, Descartes se había limitado a basarse, en el pasaje citado por Heidegger, en la naturaleza “simple” de las ideas de “pensar” y “ser”, tesis fundamental de su teoría de las ideas innatas. Y es éste punto precisamente el que pone en cuestión Nietzsche: no hay ideas simples, todos los conceptos son compuestos de otros conceptos, y estos a su vez de otros.

Esto es un aspecto, muy importante, de su concepción interpretacionista del conocimiento, pero es uno de los aspectos que Heidegger casi siempre pasa por alto. Quizás por haberse quedado obsesionado con ese rótulo que aparece una y otras vez en los planes y esbozos de Nietzsche, pero que no es más que eso, un “rótulo”, con todo lo que significa en el pensamiento de Nietzsche: la *Wille zur Macht als Erkenntnis*. Heidegger concentra toda su atención en la tendencia simplificadora y solidificadora del conocimiento con respecto al devenir. Otros aspectos, como la naturaleza compleja que para Nietzsche posee el mismo conocimiento, el mismo pensar, son obviados.

En tercer lugar, Heidegger cita un pasaje de Descartes donde éste critica el abuso de la lógica (aristotélica, algo que Descartes sobreentiende pero no tiene en cuenta Heidegger). Con la lógica, los filósofos

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 131. El subrayado es nuestro.

han intentado hacer más “claro” lo que de por sí era «das Einfachste und das durch sich selbst kennbar». De modo que al final terminaban por volver oscuro lo más claro y simple.

Heidegger cita este pasaje como referido al *cogito*, cuando está claro que con *simplicissima ac per se nota* no se refiere al *cogito*, sino a nociones ya tratadas por los filósofos, es decir, las ideas innatas de ser, pensar, infinito, etc – se supone que el *cogito* es un descubrimiento enteramente nuevo. Por consiguiente, la tesis propuesta de que Heidegger interpreta Hegelianamente a Descartes recibe así un refrendo indirecto, pero no menos claro. Heidegger reinterpreta el *cogito* como la proposición especulativa Hegeliana hasta tal punto que se sitúa más allá del entendimiento (*Verstand*) y de las leyes de la lógica que lo gobiernan:

die Logik und ihre Definitionen nicht der höchste Gerichtshof der Klarheit und Wahrheit sind Sie ruhen in einem anderen Grunde; für Descartes in dem, der durch seinen Grundsatz gesetzt ist. Den Vorrang vor allem hat das Sichere und Gewisse, worin allerdings die allgemeinsten Bestimmungen von Sein, Denken, Wahrheit, Gewissheit eingeschlossen sind<sup>93</sup>.

De este modo, según Heidegger, para Descartes no debe ser tenido en cuenta lo que dice la lógica sobre una proposición, que su sentido sólo puede ser captado en base al sentido de sus términos, porque esta proposición está más allá de las reglas lógicas. Todo esto es Hegeliano. En cambio, es evidente que Descartes sólo se refiere al abuso de la lógica, sobre todo de la silogística aristotélica que ya en otros pasajes de su obra critica. Que la lógica no sea el *Gerichtshof* de la claridad y verdad, sino que lo es el *cogito*, no significa que la primera certeza pueda “violar” las reglas de la lógica. Nada más lejos de su mente que la ocurrencia de que el pensamiento pueda y deba funcionar más allá de las leyes de la lógica (y por tanto del principio de no contradicción).

Sobre el trasfondo de esta réplica cartesiana es posible entender mejor la crítica de Nietzsche. El hecho de que la proposición cartesiana presuponga «dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist»<sup>94</sup> significa, entonces, que la noción de “pensar” no es un *concepto simple* y mucho menos «la noción más simple». Esto coincide perfectamente con una de las tareas críticas fundamentales de Nietzsche, la de descubrir la naturaleza interpretativa de todo concepto metafísico. Pero la metafísica siempre

<sup>93</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., pp. 157-158.

<sup>94</sup> JGB §16, KSA V 30.

ha pretendido ofrecer los conceptos más simples, más originarios, sobre los que poder construir el sistema filosófico. El que los conceptos sean interpretaciones significa, en definitiva, que los conceptos nunca son simples, sino que siempre están compuestos de forma múltiple, compuestos de juicios acerca de la realidad. De ahí que, para Nietzsche, los conceptos nunca son puros y anteriores a la experiencia, por muy abstractos que puedan ser; que no existen conceptos *a priori*, en el sentido kantiano, puesto que todo concepto, en cuanto interpretación, presupone un saber previo que funda su sentido mismo.

¿Cuál es la forma de este presupuesto del pensar? Contrariamente a lo que dice Heidegger<sup>95</sup>, en la interpretación nietzscheana el presupuesto del pensar no adopta la forma de una premisa mayor, de la que se concluiría el *ego sum* (“todo lo que piensa existe”). Lo que se presupone en la proposición cartesiana, según Nietzsche, no es una proposición y ni siquiera un concepto en sentido propio, sino una cierta imagen del pensamiento. Sobre esta imagen del pensamiento se funda el carácter de certeza inmediata de la proposición. Nietzsche pretenderá entonces mostrar que esta imagen no es simple e inmediata, sino una interpretación superficial de la actividad pensante y de sus elementos, los pensamientos.

## 12. El pensamiento como causa y condición del sujeto

Terminemos por examinar el último punto de la *Erörterung* Heideggeriana sobre la crítica de Nietzsche al *cogito*. Heidegger se remite al fragmento VII 40[20]. Prácticamente las mismas ideas del fragmento se hallan plasmadas en JGB. El principio del fragmento será recogido en la parte final del aforismo 34, y el resto del fragmento en el aforismo 54. Como es su costumbre, Heidegger obvia los textos publicados y se queda con el fragmento. Veamos cómo interpreta Heidegger el fragmento.

Heidegger comienza exponiendo la idea de partida de Nietzsche: «Nietzsche meint, durch den Satz des Descartes solle das “Ich” und das “Subjekt” als Bedingung des “Denkens” gesetzt und gesichert werden». Podemos reconocer en esta tesis el que hemos llamado presupuesto de la autoconciencia como sujeto del pensar. La posición de Nietzsche frente a esa tesis Cartesiana es, en palabras de Heidegger:

<sup>95</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., pp. 154-155.

*Interpretación y textualidad en la aproximación* 353

Entgegen dieser Absicht des Descartes sein aber zufolge der skeptischen Bewegung der neueren Philosophie glaubwürdiger geworden, dass umgekehrt das Denken die Bedingung des "Subjektes", will sagen der Begriff von "Subjekt", "Objekt" und "Substanz" sei<sup>96</sup>.

Nietzsche, por tanto, afirmaría lo contrario: el pensamiento es condición del sujeto, porque el sujeto es una invención (*Erdichtung*) del pensamiento<sup>97</sup>. Todo ello se atiene a la letra del fragmento, hasta cuando Heidegger se pone a interpretarlo. Desde ese momento vamos a ver cómo, al basarse en el fragmento y obviar por completo los textos publicados, Heidegger se ve llevado a malinterpretar el sentido de la afirmación Nietzscheana. Según Heidegger, cuando habla del "movimiento escéptico" de la filosofía moderna, Nietzsche «denkt dabei an den "englischen Empirismus", nach dessen Lehre die "Wesensbegriffe" (Kategorien) aus Assoziationen und Denkgewohnheiten entspringen»<sup>98</sup>. De este modo, «Nietzsche am Gängelband des englischen Empirismus in die "psychologische Erklärung" verfällt». El problema es que en el fragmento no hace referencia concreta a ninguna corriente filosófica, no nombra a ningún autor. Heidegger piensa en Hume y en Locke. Pero a parte del hecho de que el perspectivismo Nietzscheano es muy distinto del asociacionismo empirista<sup>99</sup>, en los textos publicados sí nombra al autor principal de ese movimiento escéptico. Sin duda, en ese movimiento Nietzsche incluía también al empirismo inglés, hacia el que sin embargo no sentía mucho aprecio intelectual<sup>100</sup>, pero el autor que menciona explícitamente como más representativo de ese "movimiento" es Kant. Pero lo hace en JGB y no en el fragmento:

ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: "denke" Bedingung, "Ich" bedingt; "Ich" also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, – das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer *Scheinexistenz* des Subjekts, also "der Seele", mag ihm nicht immer fremd gewesen sein [...]<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>97</sup> Sobre el concepto de *Erdichtung*, referido sobre todo a la experiencia interior, cfr. mi libro *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*, op. cit., pp. 83-100.

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 160.

<sup>99</sup> Cfr. N. Davey, *Nietzsche and Hume on Self and Identity*, y *Nietzsche, the Self and Hermeneutical Theory*, in «The Journal of the British Society for Phenomenology», (1987) 18, 14-29 y 272-284.

<sup>100</sup> JGB §252, KSA V 195.

<sup>101</sup> JGB §54, KSA V 73.

Hallamos aquí nuevamente un problema textual. Heidegger especula con las referencias implícitas de Nietzsche, cuando éste las aclara perfectamente. Con ello cae también la acusación de Heidegger de que Nietzsche *verfällt* en el psicologismo. ¿También Kant cae en el psicologismo? Cuando Nietzsche afirma que es el pensamiento lo que construye el sujeto, y no al revés, tiene como referencia más a Kant que al empirismo. Por lo menos por dos razones. Porque, de manera parecida a Kant, aunque no idéntica, el sujeto no es para Nietzsche simplemente una construcción, sino una “ilusión” (*Schein, Illusion*) del pensamiento<sup>102</sup>, tesis que lo sitúa muy lejos del empirismo. En segundo lugar, porque esta ilusión no es construida completamente a partir de lo “dado”, sino que hay cierto elemento *a priori*, aunque en sentido muy distinto en Kant y en Nietzsche, que da razón de la especificidad de cada construcción<sup>103</sup>.

En este caso, la laguna textual que origina una malinterpretación por parte de Heidegger resulta demasiado flagrante. Hay que añadir como agravante que Heidegger no siempre prescinde de la obra publicada. Unas páginas más adelante, sí recurre a ellas varias veces e incluso a JGB<sup>104</sup>. Es justamente en esta temática del *cogito* donde se niega a recurrir a otros textos que no sean los *Nachlass*. ¿Quizás era consciente que suponían un problema para su interpretación? Esto descarta la posibilidad de la carencia de una lectura atenta de la obra publicada por parte de Heidegger, lo que, por otro lado, resulta poco aceptable en un pensador de su envergadura, o en todo caso embarazoso. La otra posibilidad es pensar en el intento de manipulación del pensamiento nietzscheano hasta el punto de ocultar los textos, conocidos por él, que suponían dificultades para intento de encajar a Nietzsche en sus esquemas interpretativos. Sin duda, independientemente de su legitimidad, ésta es una empresa gigantesca, porque ningún filósofo más difícil para ello que Nietzsche. Por otro lado, pensar en ese intento puede resultar inadmisibles, pero no cuando recordemos que no sería algo excepcional entre los filósofos ya desde Aristóteles, sino más bien la norma de su aproximación al pasado – como

<sup>102</sup> Sobre el parentesco del concepto Nietzscheano de Ilusión con el Kantiano de Ilusión trascendental, cfr. mi artículo *El concepto de ilusión en Schopenhauer y Nietzsche*, in «Estudios Nietzsche», 3(2003), 43-66.

<sup>103</sup> Si este elemento *a priori* implica la pre-suposición de un sujeto, es una cuestión ampliamente debatida en la literatura crítica Nietzscheana, cfr. M. Djuric, *Nietzsche und die Metaphysik*, W. de Gruyter, Berlin/New York 1985.

<sup>104</sup> Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., pp. 165 y 170.

decía Colli en el pasaje citado al principio. Podríamos aducir, con el sentido práctico disfrazado de ingenuidad de un Guthrie<sup>105</sup>, que la estatura filosófica de Heidegger excluye la idea de que intentara manipular de manera tan descarada el pensamiento de los filósofos. Pero nosotros preferimos no verlo así, preferimos reconocer la manipulación pero no como un “acto de la voluntad”, que Heidegger podría o no haber hecho, sino como una “necesidad” de su pensamiento. Como muchas veces dice el mismo Heidegger, el pensador no piensa libremente lo que piensa<sup>106</sup>. En la corriente vertiginosa de su pensamiento, Heidegger se ve llevado a interpretaciones y reinterpretaciones que en ocasiones se alejan bastante de la letra del texto original, pero que, para un punto de vista filosófico, contienen una enorme dosis de profundidad en otro sentido que el de la “corrección”<sup>107</sup>. A parte de la objeción de psicologismo, Heidegger le achaca a Nietzsche que su manera de entender la relación pensamiento-sujeto es idéntica a la de Descartes, y no opuesta:

Was Nietzsche gegenüber Descartes als vermeintlich neue Perspektive glaubt vorbringen zu müssen, dass die “Kategorien” aus dem “Denken” entspringen, ist doch der entscheidende Satz von Descartes selbst<sup>108</sup>.

La razón de ello, para Heidegger, es que la afirmación del *cogito* como principio filosófico, caracterizado por la *Vorrang vor allem*, incluye dos tesis: primero, que *die allgemeinsten und bekanntesten Begriffe*, como cualquier concepto, son producidos mediante el pensamiento; y segundo, que la determinación de su contenido la derivan *am Leitfaden* del pensar. Leído con cuidado es evidente que la relación de derivación (*entspringen*) de la que habla Heidegger es muy distinta de la relación de condición o causa de la que habla Nietzsche. Comencemos por Heidegger. ¿No es un contrasentido afirmar que para Descartes las categorías, es decir, en su terminología, las ideas in-

<sup>105</sup> Con respecto a la fidelidad del testimonio de Aristóteles sobre los Presocráticos, cfr. W.K.G. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge Univ. Press, vol. I, pp. 40-43.

<sup>106</sup> Algo en lo que coincide con el mismo Nietzsche. Es muy significativo que trate este mismo tema en JGB §20, poco después de haber tratado la cuestión del *cogito*.

<sup>107</sup> Por ejemplo, en el de “creatividad”, criterio que por supuesto habría que precisar ampliamente. Debido al enfoque crítico-histórico del trabajo, no vamos a detenernos en este punto ni siquiera para justificarlo. Sólo decir que preferimos plantear así la relación hermenéutica filósofo-filósofo, antes que suponer una *wesentlicher Einsicht*, entre *Fehlauslegungen*, como hace Heidegger (lo que sí nos parece oler aún demasiado a “metafísica”).

<sup>108</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 160.

natas (*innatae ideae*) son un producto del pensamiento, y además un producto como lo entiende Nietzsche, “arbitrario”? Las ideas innatas son los contenidos que, por su simplicidad, ya están desde siempre en el pensamiento, y que por tanto no pueden ser un producto suyo, son «inmutables et aeternas»<sup>109</sup>. Su equivalente kantiano, las categorías, tampoco *entspringen* del pensamiento, sino todo lo contrario, son las condiciones trascendentales del uso del pensamiento. Pero Nietzsche no habla de todas las ideas innatas o categorías, sino sólo de sujeto, objeto y sustancia. Nietzsche está pensando, no en las categorías kantianas, sino en las ilusiones trascendentales<sup>110</sup>. Aunque las categorías son “puestas” por el pensamiento, no por ello son producidas o reciben su determinación de él, porque constituyen las formas trascendentales de su funcionamiento. Las ilusiones trascendentales sí podemos decir que son un “producto” del pensamiento, una ilusión consagrada a partir de un uso ilegítimo de las categorías.

¿Cómo puede decir Heidegger que para Descartes el pensamiento produce el sujeto? Para Descartes el sujeto o yo es el *hypokeímenon* del pensamiento, el sustrato<sup>111</sup>. Es cierto que se llega a él mediante el ejercicio de ese tipo de pensamiento que es la duda, *am Leitfaden des Denkens*, pero lo que se hace es “descubrir” el *cogito* y no “producirlo”. Descartes propone por primera vez la idea moderna de que el pensamiento puede producir todo, excepto el sujeto o el yo, que no es una categoría cualquiera, sino el “sustrato” que hace posible el pensar. Lo extraño es que en los apartados anteriores («Das cogito Descartes’ als cogito me cogitare»<sup>112</sup>, «Descartes’ cogito sum»<sup>113</sup>) dedicados a Descartes, Heidegger insiste varias veces sobre la importancia del concepto de *hypokeímenon* o *subjectum* para entender el *cogito*<sup>114</sup>. En cuanto que el *cogito* es en esencia un *cogito me cogitare*, el yo pensante, el *Subjekt*, como autoconciencia, es el sustrato, el *subiectum* del pensamiento y de todo el conocer – de toda la representación (*Vortsellung*):

<sup>109</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, op. cit., Lettre à Mersenne, 16 de junio de 1641, p. 383.

<sup>110</sup> Ciertamente, la de sustancia sí es una categoría y no una ilusión trascendental, en sentido Kantiano, pero aquí sí que Nietzsche la incluye con la de objeto, que en Kant es la ilusión consistente en *der Inbegriff aller Erscheinungen*, cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., p. 258.

<sup>111</sup> Algo que el mismo Heidegger defiende unas páginas antes, cfr. *Nietzsche*, op. cit., pp. 143-144.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 130-139.

<sup>113</sup> *Ibid.*, pp. 140-148.

<sup>114</sup> Sobre esta cuestión, cfr. especialmente *ibid.*, pp. 143-148.

*Interpretación y textualidad en la aproximación* 357

Weil im cogitare das me cogitare liegt, [...] der sich dabei "ich" nennen kann, in einem betonten Sinne Subjekt, gleichsam das Subjekt im Subjekt, dasjenige, worauf noch, innerhalb des in der Vorstellung zum-Grunde-Liegenden, alles zurückgeht<sup>115</sup>.

En la parte final del apartado dedicado a la confrontación de Nietzsche con Descartes, Heidegger se limita a repetir una y otra vez que Nietzsche, creyendo oponerse, se identifica con Descartes y coincide en las tesis fundamentales, sin aportar más razones de peso basadas en los textos. Recurre a consideraciones, también por otra parte muy discutibles, acerca de la "voluntad de verdad" y de la "lógica", saliéndose completamente del terreno propio, como él decía, de la coincidencia Nietzsche-Descartes: el *cogito*. Por consiguiente, la «Nietzsches Stellungnahme zum "cogito ergo sum" des Descartes»<sup>116</sup>, en contra de lo que dice Heidegger, no es «nach jeder Hinsicht» la prueba de que Nietzsche desconoce «den inneren wesensgeschitlichen Zusammenhang» de su posición metafísica de fondo y la de Descartes. Con la *Erörterung* de la exposición de Heidegger mismo, lo que queda probado es más la malinterpretación por parte de Heidegger de la interpretación que hace Nietzsche de Descartes, que la malinterpretación de Nietzsche con respecto a Descartes. Hasta qué punto todo ello refleja un empeño de Heidegger, contradictorio con sus planteamientos, por no "pensar hasta el fondo" el pensamiento de Nietzsche, sería tarea para otro trabajo.

<sup>115</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 168.

