

[TRADUCCIÓN CRÍTICA]

Nietzsche: Fragmentos póstumos en torno a «Conocimiento y subjetividad»

MARCO PARMEGGIANI
Universidad de Málaga

ESTOS FRAGMENTOS QUE PRESENTAMOS EN SU TRADUCCIÓN española nos dan la oportunidad de conocer las diversas interpretaciones que Nietzsche elaboró de los problemas del conocimiento, del pensamiento y de sus distintos aspectos. Son los esbozos de un intento de plantear el problema del conocimiento no meramente en términos de un sujeto y un objeto, y de su interrelación, sino de manera más rica y renovada. Desde luego, tratándose de Nietzsche, son sólo eso, interpretaciones, y no teorías demostradas o confirmadas en su certeza. No es éste el lugar para entrar a discutir el arduo problema de la verdad en su filosofía. Pero podríamos decir que Nietzsche propone estas nuevas interpretaciones pensando que plantean de forma ‘más radical’ los problemas del conocimiento y del pensamiento.

Estas interpretaciones son más ‘válidas’ que las metafísicas con respecto a dos valores principalmente: la creatividad y el devenir. Nietzsche reivindica la creatividad como componente esencial, no sólo del arte, sino también de la filosofía¹. Introducir la creatividad en el pensamiento significa obligarlo

1 En esta línea se mueve Deleuze, cuando define la filosofía como ‘empresa de creación de conceptos’, cf. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qu’est-ce que c’est la philosophie?* Paris: Minuit, pp. 7-17.

a no detenerse en ningún dogmatismo. El impulso creativo transforma completamente en el ‘hombre del conocimiento’ (*der Erkennenden*) su manera de ver las cosas: a partir de entonces le parece que aferrarse con saña a ciertas interpretaciones, porque se consideran ‘verdaderas’, supone negar la vida. La vida y el devenir son demasiado complejos e insondables como para quedar reducidos y compartimentados en una teoría humana cualquiera. Pero así ha procedido siempre la filosofía occidental.

Por otra parte, con estas interpretaciones se pretende recoger mejor el devenir, la multiplicidad y variabilidad del mundo, es decir, *describir* tal o cual fenómeno como un fenómeno más plural y cambiante de lo que nos parecía según nuestras creencias y nuestros prejuicios. Hay que introducir en nuestro pensamiento una dosis suficiente de multiplicidad y variabilidad como para dilacerar las perspectivas cerradas con las que vivimos el mundo, y desmoronar el saber instituido, que nos constituye. Como he intentado mostrar en otra parte², así procede Nietzsche en su crítica del sujeto del conocimiento: descubrir en tal medida la multiplicidad y variabilidad del conocimiento, que los conceptos de sujeto del conocimiento o de sujeto del pensar se vuelvan simplificaciones arbitrarias e injustificadas. Sería muy interesante investigar en qué medida se podría extraer del conjunto de estos fragmentos (junto a la obra publicada) toda una nueva interpretación del conocimiento, que escapara a la antítesis sujeto/objeto.

Uno de los aspectos más interesantes de estos fragmentos es que ponen en cuestión las interpretaciones del pensamiento de Nietzsche como una ‘metafísica de la subjetividad’. Entre ellas destaca la interpretación de Heidegger³. El problema del *cogito* es, para Heidegger, central para la comprensión de la filosofía de Nietzsche en su ‘destino histórico’: es el punto en el que se descubre la íntima filiación de Nietzsche con el fundador de la modernidad, y se revela entonces la esencia del pensamiento nietzscheano como ‘consumación’ de la metafísica de la subjetividad. A pesar de ello, gran parte de los especialistas que han estudiado la interpretación heideggeriana de Nietzsche, no han advertido la importancia de esta problemática. A fin de conducir adecuadamente la discusión acerca de la cuestión abierta por Heidegger, habría que unir la crítica del sujeto cognoscente con la crítica radical de la conciencia y de la subjetividad, que Nietzsche desarrolla a lo largo de toda su obra, cuyos resultados son tanto la *superficialidad* como la *marginalidad* de la conciencia en el ser humano. Frente a ella, este cuestionamiento del sujeto del conocer constituye un paso

2 M. Parmeggiani, *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Analecta Malacitana, 2002.

3 Cf. M. Heidegger, *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, vol. II, pp. 154-170.

ulterior: la puesta en duda de toda posible *identidad* de la conciencia o de la subjetividad. Cuestionar que la conciencia sea 'sujeto', que sea *hypokeimenon*, en su función propia, la de conocer, implica en definitiva demoler su propia entidad y substancialidad⁴.

A la vista de ambas críticas sería imposible volver a interpretar sus conceptos de 'voluntad de poder', de 'vida' o de 'valor' a la luz del concepto metafísico de subjetividad. Nietzsche identifica el ser al valor, dice Heidegger, y con ello absolutiza la metafísica moderna de la representación. Pero, como observa acertadamente Deleuze, si bien es cierto que Nietzsche identifica el ser al valor, también es cierto que reinterpreta el concepto de valor de manera totalmente nueva respecto a la tradición metafísica⁵. Lo reinterpreta, precisamente, decimos nosotros, evitando toda connotación de «valoración puesta por un sujeto autoconsciente» o de «valores reconocidos por un sujeto». A la vista de esta crítica, tampoco los conceptos nietzscheanos de 'impulso' y 'fuerza' podrán interpretarse según el modelo de la subjetividad. Los impulsos no son 'pequeñas' subjetividades: con ellos Nietzsche intenta expresar lo más radicalmente diferente y extraño a todo lo subjetivo y lo consciente. Si el sujeto del conocer no posee ninguna identidad, ninguna unidad y permanencia, la consecuencia fundamental es que no *puede* constituir en ningún caso el fundamento o la esencia, sea del hombre, sea de los impulsos.

¿Cuál es el alcance de esta crítica del sujeto del conocimiento? Una de sus vías más arriesgadas, y por tanto más discutibles, es la conexión entre los conceptos de sujeto del conocimiento y de sujeto agente. Puede objetarse que este planteamiento supone una 'psicologización' del problema, por su insistencia en descubrir la 'creencia en el sujeto agente' como la instancia que otorga 'evidencia' y 'certeza' –fuerza de ilusión– a los conceptos metafísicos de sujeto del conocer y de sujeto del pensar. Psicologizar el problema del conocimiento significa utilizar conceptos que remiten a contenidos psíquicos, a estados de ánimo, a estados subjetivos. Esta acusación contra el planteamiento nietzscheano no llega muy lejos. Uno de los puntos principales de éste es justamente el rechazo de la consideración del conocimiento como una 'realidad en sí', prescindiendo de los demás aspectos del hombre. Los conceptos y los juicios no se dan así sin más, sino entretejidos siempre por ciertos estados de ánimo, por ciertas pasiones, que los convierten en creencias, en artículos de fe, en 'ilusiones del pensamiento'. Nietzsche critica precisamente a la gnosología metafísica su consideración excesivamente 'abstracta', vacía, del

4 Para una refutación amplia y minuciosa de la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder: M. Barrios, *La voluntad de poder como amor*. Barcelona: Serbal, 1990.

5 Cf. G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 114-117, donde examina los tres errores de interpretación de la voluntad de potencia y de los valores, en Nietzsche.

funcionamiento y de los elementos del conocimiento. Por consiguiente, la acusación de ‘psicologismo’ desconoce esta transformación de la ‘teoría del conocimiento’ que realiza Nietzsche. Por otra parte, esta ‘psicologización’ sólo puede tener un sentido muy vago. A la vez que remite los conceptos, los juicios y percepciones, etc., a estados ‘psíquicos’ o ‘subjetivos’, Nietzsche reinterpreta éstos de manera radical. Éste es el significado de su investigación sobre el ser humano –su proyecto de una ‘ciencia del hombre’. Los estados de ánimo, los sentimientos, las pasiones, ya no son contenidos o estados de una subjetividad, elementos de la conciencia de sí mismo, sino que son *afectos* (*Affekte*), *impulsos* (*Trieben*), *fuerzas* (*Kräfte*). Pero, en contra de lo que piensa Heidegger, estos ya no son conceptos ‘psicológicos’. Pues los afectos no tienen nada que ver con una subjetividad, los impulsos no pertenecen a una *psychē*. Sobrepasan el plano de las conciencias individuales, de las subjetividades. Los afectos pertenecen a los cuerpos y a sus interrelaciones. En el mismo sentido se reutilizan conceptos tan psicológicos como los de ‘creencia’, ‘convicción’ o ‘fe’. Si la subjetividad, en su esencia, es un concepto ficticio, entonces las creencias no pertenecen a conciencias, la ‘fe’ no depende de actos intencionales de voluntad, y sólo afloran en pequeña medida a la conciencia. Las creencias son un ‘tener por verdadero’ que no pertenece al yo del individuo, sino a los cuerpos y a las fuerzas que los cruzan.

Por último, si adoptando una perspectiva más general, se rebate que la crítica de Nietzsche al concepto de sujeto del conocimiento ‘psicologiza’ arbitrariamente la teoría del conocimiento, en realidad, desde una mirada más rigurosa, no lo es menos el planteamiento moderno del sujeto. En el fondo, siempre se psicologiza cuando se centra el problema del conocimiento en torno al sujeto, por muy abstracto o trascendental que éste sea –aún en Kant, en Hegel, en Husserl⁶. Bajo este punto de vista, con su ‘doctrina perspectivista de las pasiones’, Nietzsche no pretende tomar un camino nuevo y distinto, sino asumir plenamente el planteamiento gnoseológico moderno, para extraer de él sus consecuencias extremas y ‘disolver’ la misma idea que lo fundamenta: el concepto de sujeto cognoscente. Partiendo en su juventud de cierto planteamiento subjetivista, Nietzsche alcanza a *desplazarlo* de manera radical, remitiendo los afectos y las pasiones, no ya a la interioridad, a la conciencia, sino a exterioridades, a los cuerpos y a las fuerzas que los conforman.

He recopilado todos los textos que hablan de la temática pero, para evitar que la selección se ampliara enormemente, me he limitado a los textos que tratan

6 Como argumenta Giorgio Colli, desde un punto de vista teórico estricto, en el conocimiento siempre que hablamos de algo hablamos de objetos, de modo que dar más entidad al sujeto es ya siempre ‘psicologizar’. Cf. *Filosofia dell’espressione*. Milano: Adelphi, 1969, p. 5.

‘específicamente’ de la temática, dejando a un lado temas y problemáticas colaterales o relacionadas. Además me he centrado en el Nietzsche maduro, es decir, en aquel período de su obra donde su pensamiento se independiza del influjo schopenhaueriano y wagneriano: a partir de *Humano, demasiado humano* (1975). Este trabajo es una continuación del que se publicó en esta misma revista («El cogito de Descartes en los fragmentos póstumos de Nietzsche», *Contrastes*, I (1996), pp. 329-342), donde se tradujeron los fragmentos póstumos que tratan del cogito cartesiano. Por tanto, esos fragmentos son los únicos que quedan excluidos de la presente traducción.

He dividido los textos según los principales temas incluidos en esa temática, y posteriormente dentro de ellas los he ordenado por orden cronológico, indicando los años a los que pertenecen según la división de la *Kritische Studienausgabe* (indicando entre paréntesis el número de tomo). Así las referencias dadas son el número del fragmento póstumo y a continuación el número de página del tomo (en algunos casos hemos indicado después de una L mayúscula el número de línea, en aquellos casos en que, a causa de la extensión del fragmento, hemos tenido que seleccionar sólo la parte que nos interesaba).

Signos críticos utilizados:

---	texto interrumpido
[---]	palabras indescifrables en el manuscrito
[+++]	laguna en el manuscrito
<>	integración de los editores

Siglas utilizadas:

BA	F. Nietzsche, <i>Werke und Briefe. Historischkritische Gesamtausgabe</i> . München: Beck, 1933ss.
GA	F. Nietzsche, <i>Werke «Großoktav-Ausgabe»</i> . Leipzig: Naumann-Kröner, 20 vols., 1894ss.
KGB	F. Nietzsche, <i>Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe</i> , fundada por G. Colli y M. Montinari, proseguida por N. Miller, y A. Pieper. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1975ss. A la sigla le sigue un número romano que indica la sección, barra, un número arábigo que indica el tomo, y otro número arábigo que indica el número de página.
KGW	F. Nietzsche, <i>Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , fundada por G. Colli y M. Montinari, y proseguida por W. Müller-Lauter y K. Pestalozzi. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1967ss. A la sigla le sigue un número romano que indica la sección, barra, un número arábigo que indica el tomo, y otro número arábigo que indica el número de página.
KSA	F. Nietzsche, <i>Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe</i> , ed. G. Colli y M. Montinari. Berlin-New York / München: W. de Gruyter / dtv, 15 vols., 1980. A la sigla le sigue un número romano que indica el tomo, y un número arábigo que indica el número de página.
KSB	F. Nietzsche, <i>Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe</i> , ed. G. Colli y M. Montinari. Berlin-New York / München: W. de Gruyter / dtv, 8 vols., 1986. A la sigla le sigue un número romano que indica el tomo, y un número arábigo que indica el número de página.
SA	F. Nietzsche, <i>Werke in drei Bänden</i> , ed. Karl Schlechta. München: Hanser, 1954ss.

I. PENSAMIENTO Y CONCIENCIA

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: INICIO 1880 – VERANO 1882 (KSA 9)

5[44] p.191

¿Las representaciones son realmente los motivos de nuestras acciones? ¿No son sólo, quizás, formas bajo las cuales comprendemos nuestras acciones, algo accesorio generado por el entendimiento en aquellas acciones que en general son notadas por nosotros? La mayor parte de las acciones no se notan y pasan sin estímulo intelectual. Yo pienso incluso: la acción intelectual, el proceso cerebral verdadero de un pensamiento es esencialmente distinto de lo que para nosotros es observable como pensamiento; las representaciones nuestras de las que tenemos noticia son la parte menor y peor de las que tenemos. Los motivos de nuestras acciones permanecen en la oscuridad y lo que nosotros consideramos como motivos no conseguirían mover un dedo.

6[238] p. 260

¿Qué significa *entender un pensamiento*? Éste excita una representación, ésta excita percepciones, éstas sentimientos, hasta que al fin la piedra hace un ruido sordo cuando llega a tocar fondo: esta sacudida del fondo la llamamos ‘entender’. No hay aquí causa y efecto sino sólo asociación: esta representación resulta estimulada usualmente por esta palabra; cómo es posible esto, nadie lo sabe. Nuestro ‘entender’ es incomprensible y aquella última resonancia en nuestros impulsos no es, sin embargo, más que una nueva gran incógnita.

La mentira es la estimulación de ese fondo de nuestro prójimo, de tal manera que se despierte en él un instinto que no pueda apagar, precisamente porque la naturaleza de las cosas es distinta: por tanto, estimular una necesidad insatisfacible es mentir.

6[297] pp. 273-274

Con los pensamientos ocurre como con los movimientos corporales: yo tengo que esperar *a que* acaezcan, aunque los quiera; esto depende de si se practican. El querer no consiste aquí en representar el objetivo sino en la representación de formas lógicas (oposición de un pensamiento, paralelo, análogo, silogismo, etc.), en la forma del deseo. La memoria tiene que dar el contenido. Con ocasión de una frase, la memoria intenta *enganchar* algo pertinente a las palabras sueltas, y nuestro juicio decide si se adapta a ellas y cómo. Así busca el pié una gran cantidad de posiciones en el instante en que se tropieza. Nosotros elegimos de entre estos embriones de pensamientos que emergen de repente, de igual modo que a partir de palabras sueltas a nuestra disposición encerramos nuestros pensamientos en fórmulas. El elemento más esencial del proceso ocurre

por debajo de nuestra conciencia. *Nuestro* carácter decide si efectivamente son pensamientos pertinentes los de la contradicción, la limitación y el asentimiento: el nacimiento de todo pensamiento es un acontecimiento moral. – Las formas lógicas aparecen así como las expresiones más generales de nuestros instintos, inclinaciones, contradicciones, etc. – Hasta dentro de la célula no hay ningún movimiento que no sea ‘moral’ en este sentido.

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: JULIO 1882 – INVIERNO 1883/1884 (KSA 10)

5[1]272 p. 219

Los pensamientos son sólo signos, del mismo modo que las palabras son sólo signos de pensamientos.

8[25] p. 342

Sinsentido de toda metafísica como una deducción de lo condicionado a partir de lo incondicionado.

A la naturaleza del pensar pertenece el añadir *con el pensamiento* o con la imaginación⁷ lo incondicionado a lo condicionado, así como añade con el pensamiento o la imaginación el ‘yo’ a la pluralidad de sus procesos: el pensar mide el mundo según unas medidas puestas únicamente por él mismo: según sus ficciones fundamentales⁸, como ‘condicionado’, ‘fin’ y ‘medio’, cosas, ‘substancias’, según leyes lógicas, según números y formas.

No existiría nada que se pudiera llamar conocimiento si antes el pensar no *transformase* para sí el mundo en ‘cosas’, en algo igual a sí mismo.

Sólo en virtud del pensar existe la *no-verdad*.

El pensar es *indeducible*, igual que las *sensaciones*: ¡pero con ello *no* está demostrado aún como original o como ‘siendo en sí’! Sino sólo establecido que no podemos descubrir lo que hay detrás de él, porque no *tenemos* más que pensar y sentir.

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: PRIMAVERA 1884 - OTOÑO 1885 (KSA 11)

26[92] pp. 173-174

Lo involuntario en el pensar

Un pensamiento emerge, a menudo, mezclado y oscurecido por una muchedumbre de pensamientos. Lo sacamos fuera, lo purificamos, lo ponemos en pie y miramos cómo marcha... ¡todo muy rápidamente! Entonces, sentamos juicio

7 *hinzudenkt oder hinzuerfindet.*

8 *Grund-Fiktionen.*

sobre él: pensar es una especie de ejercicio de la justicia, en el que hay también un interrogatorio de los testigos. ¿Qué *significa* esto? Preguntamos y llamamos hacia aquí a otros pensamientos; es decir, ese pensamiento no es tomado como inmediatamente cierto, sino sólo como un *signo*, un signo de interrogación. Todo observador que no se queda en la superficie sabe, por experiencia, que cada pensamiento al principio es múltiple y vacilante, y en sí sólo proporciona una *ocasión* para la interpretación múltiple y la determinación arbitraria. – El origen de los pensamientos se nos esconde; es muy probable que sean *síntomas* de un estado más amplio, como todo sentimiento...: por el hecho de que viene precisamente *él* y no otro, de que viene con esta determinada mayor o menor claridad, a veces seguro e imperioso, a veces incierto y necesitado de apoyo, en conjunto siempre inquietante y excitante, interrogativo –para la conciencia todo pensamiento es un estimulante⁹–, en todo ello se expresa por signos algo de un estado global. – Lo mismo ocurre con todo sentimiento: en sí no significa nada para nosotros; cuando viene, es interpretado por nosotros, y a menudo ¡de qué forma tan rara! Considérese todas las dificultades de los intestinos, los estados morbosos del *nervus sympathicus* y de todo el *sensorium commune*...: sólo el que sabe anatomía adivina aquí la verdadera especie de causas; pero todo ignorante *busca* en tales sufrimientos una explicación moral y *suplanta* la causa efectiva de los disgustos por una falsa razón, en cuanto que busca, en el ámbito de sus vivencias, experiencias y temores desagradables, una razón para encontrarse mal. – En el tormento se reconoce culpable casi todo el mundo: en el sufrimiento del que no conocemos la causa, el atormentado se interroga a sí mismo tanto tiempo y de forma tan inquisitoria hasta encontrarse a sí mismo o a los demás culpable, como, por ejemplo, los puritanos, que interpretan en sentido moral el *Spleen* inherente con frecuencia a su modo irracional de vivir, como remordimiento.

34[119] p. 460

¿Están nuestros pensamientos en una relación causal inmediata entre ellos? ¿O su enlace lógico es una ilusión? Quiero decir, una consecuencia de que los procesos que condicionan cada uno de estos pensamientos están en una ligazón, que se nos presenta como ‘conclusión’ y cosas parecidas. ¿Son simplemente anillos finales?... ¿O existe un influjo inmediato de un pensamiento sobre otro? ¿un ‘causar’ al menos aquí?

9 *Stimulans*.

34[124] p. 462

*La lógica de nuestro pensar consciente es sólo una forma tosca y aligerada del que necesita nuestro organismo, o mejor, cada órgano suyo en particular. Es necesario, por ejemplo, un pensar simultáneo¹⁰, del que casi no tenemos idea. Quizá, un artista del lenguaje: la valoración del peso o ligereza de las sílabas, el cálculo anticipado, al mismo tiempo que la búsqueda de analogías entre el peso de los pensamientos y las condiciones laringeas del sonido, es decir, fisiológicas, suceden simultáneamente... pero no desde luego *conscientemente*.*

Nuestro sentimiento causal¹¹ es algo totalmente tosco y aislado frente a los verdaderos sentimientos causales de nuestro organismo. Especialmente el 'antes' y 'después' son una gran ingenuidad.

En fin, podríamos adquirirlo todo para la conciencia, un sentido temporal¹², un sentido espacial¹³ y un sentido causal¹⁴, sólo después de que, sin conciencia, todo hubiera ya existido largo tiempo de un modo mucho más rico. En efecto, una cierta forma simplísima, elementarísima y reducidísima: nuestros querer, sentir y pensar *conscientes* están al servicio de unos querer, sentir y pensar mucho más amplios... ¿Verdad?

Nosotros crecemos todavía incesantemente, nuestro sentido temporal, espacial, etc., sigue desarrollándose.

34[170] p. 477

Un proceso *lógico* del tipo 'está en el libro' *no ocurre nunca*, tan poco como una línea recta o dos 'cosas iguales'. Nuestro pensar marcha de modo esencialmente distinto: entre un pensamiento y el siguiente reina un mundo intermedio de muy distinta clase, por ejemplo, impulsos de contradicción o de sumisión, etc.

34[249] p. 505

El modelo de una *ficción* completa es la lógica. Aquí se *idea*¹⁵ un pensar donde un pensamiento es puesto como causa de otro pensamiento; son eliminados todos los afectos, todo sentir y querer. En la realidad no ocurre nada parecido: ella es indeciblemente distinta y complicada. Utilizando aquella *ficción* como *esquema*, es decir, *filtrando* en el pensar el acaecer efectivo, a través de un aparato de simplificación, conseguimos llegar a una *escritura de signos* y a una

10 *Zugleich-Denken*.

11 *Causal-Gefühl*.

12 *Zeit-Sinn*.

13 *Raum-Sinn*.

14 *Causal-Sinn*.

15 *erdichtet*.

comunicabilidad y observabilidad de los procesos lógicos. Por consiguiente, considerar el acaecer espiritual como si correspondiese al esquema de aquella ficción regulativa: ésta es la *voluntad fundamental*. Donde hay ‘memoria’, ha dominado esta voluntad fundamental. En la realidad no existe ningún pensar lógico y ningún principio de la aritmética o de la geometría puede ser tomado de ella, porque no se encuentra en absoluto.

38[1] pp. 595-596

En la forma en que viene, un pensamiento es un signo plurívoco¹⁶, que necesita una interpretación o, más exactamente, una restricción y limitación arbitrarias para que se vuelva unívoco al fin. El aflora en mí... ¿de dónde? ¿por medio de qué? No lo sé. Viene, independientemente de mi voluntad, usualmente revuelto y oscurecido por una muchedumbre de sentimientos, deseos, aversiones, también por otros pensamientos, muy a menudo difícil de distinguir de un ‘querer’ o ‘sentir’. Se lo aísla de esta muchedumbre, se lo purifica, se lo pone en pie, se mira cómo se mantiene, cómo marcha, todo ello con un *presto* asombroso y, no obstante, sin ningún sentimiento de prisa: *quién* hace todo eso... yo no lo sé y soy seguramente más espectador que autor de ese proceso. Entonces, se lo somete a juicio, se pregunta: «¿qué significa? ¿qué puede significar? ¿tiene razón o no?»... se llama en ayuda a otros pensamientos, se lo compara con ellos. De este modo, el pensar se muestra como una especie de ejercicio y acto de justicia, en el que hay un juez, una parte contraria e incluso un interrogatorio de testigos, que me es concedido escuchar un poco... desde luego sólo un poco: la mayor parte, así parece, se me escapa. – El que todo pensamiento venga al principio plurívoco y vacilante y, en sí, sólo como la ocasión para un ensayo interpretativo o para una determinación arbitraria, el que en todo pensar parezca estar implicada una pluralidad de personas...: todo esto no es en absoluto tan fácil de observar, en el fondo hemos sido enseñados a hacer lo contrario, es decir, a no pensar pensando en el pensar¹⁷. El origen del pensamiento permanece escondido; la probabilidad es grande de que sea sólo el síntoma de un estado mucho más extenso; en el hecho de que venga precisamente *aquél* y no otro, con esta mayor o menor claridad, a veces seguro e imperioso, a veces débil y necesitado de apoyo, en conjunto, siempre excitante e interrogante –para la conciencia funciona en efecto todo pensamiento como un estimulante–: en todo ello se expresa en signos algo de nuestro estado complejo. – Lo mismo ocurre con todo sentimiento: en sí no significa nada; cuando viene, es sólo interpretado por nosotros, y a menudo ¡interpretado *de qué forma tan rara!* Piénsese en las

16 *vieldeutiges Zeichen*.

17 *beim Denken nicht an's Denken zu denken*.

necesidades, casi ‘inconscientes’ para nosotros, de los intestinos, en la tensión de la presión sanguínea en el vientre, en los estados morbosos del *nervus sympathicus...*: y ¡cuántas cosas hay de las que, a través del *sensorium commune*, tenemos sólo un vislumbre de conciencia! – Sólo quién sabe anatomía adivina en tales inciertos sentimientos de desplacer la verdadera especie y *localización* de las causas; pero todos los demás, en conjunto casi todas las personas, mientras haya humanos, no *buscan* en tales sufrimientos una explicación física sino una psíquica y moral y *suplantán* las desavenencias efectivas del cuerpo por una *falsa motivación*, en cuanto que busca, en el ámbito de sus vivencias, experiencias y temores desagradables, una razón para encontrarse mal. En el tormento se reconoce culpable casi todo el mundo: en el sufrimiento del que no conocemos la causa, el atormentado se interroga a sí mismo tanto tiempo y de forma tan inquisitoria hasta encontrarse a sí mismo o a los demás culpable: como, por ejemplo, los puritanos, que interpretan en sentido moral el *spleen* inherente con frecuencia a su modo irracional de vivir, como remordimiento.

38[2] p. 597

El pensar lógico del que habla la lógica, un pesar en el que los pensamientos mismos son puestos como causa de nuevos pensamientos..., es el modelo de una ficción completa: *un pensar de esta clase no se presenta nunca en la realidad*, sino que es ideado como esquema formal y aparato de filtración, con cuya ayuda diluimos y falsificamos en el pensar el acaecer efectivo y extremadamente múltiple: de modo que nuestro pensar se vuelva comprensible, observable y comunicable por signos. Entonces: considerar el acaecer espiritual como si correspondiese realmente a ese esquema regulativo de un pensar fingido, es el juego de manos¹⁸ de la falsificación, en virtud del que existe algo como el ‘conocimiento’ y la ‘experiencia’. La experiencia sólo es posible con ayuda de la memoria; la memoria sólo es posible por medio de la abreviación en signos de un proceso espiritual. ‘Conocimiento’: es la expresión de una cosa nueva a través de los signos de las cosas ya ‘conocidas’, ya experimentadas. – Hoy, por cierto, se fantasea incluso con un origen *empírico* de la lógica: pero lo que no se presenta en la realidad, como el pensar lógico, tampoco puede ser tomado de ella, tan poco como cualquier ley aritmética, mientras no se haya dado aún ningún caso en el que la realidad haya coincidido con una fórmula aritmética. Las fórmulas aritméticas son, igualmente, sólo ficciones regulativas, con las que nos falsificamos y nos arreglamos a nuestra medida –a nuestra estupidez– el acaecer real, en vistas a su aprovechamiento práctico.

18 *Kunststück*.

40[11] pp.632-633

¡Los niños de la inocencia, que creen en el ‘sujeto’, el predicado y el objeto, los creyentes en la gramática, que no han escuchado hablar todavía de nuestra manzana del conocimiento!

40[29]¹⁹ p. 644

Respecto a la memoria hay que aprender de nuevo: aquí la tentación principal se halla en postular un ‘alma’, que, fuera del tiempo, reproduzca, reconozca, etc. Pero lo vivido sigue viviendo ‘en la memoria’; no puedo hacer nada para que éste ‘venga’, la voluntad es inactiva para ello, como en el venir de todo pensamiento. Sucede algo de lo que tomo conciencia: en ese momento viene algo similar... ¿quién lo llama? ¿quién lo despierta?

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: OTOÑO 1885 – OTOÑO 1887 (KSA 12)

1[16] p.14

Los pensamientos son acciones.

1[28] pp.16-17

– Todos los *movimientos* hay que entenderlos como gestos, como un tipo de lenguaje con el que las fuerzas se comprenden. En el mundo inorgánico falta el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el *error*. ‘Cosas’, ‘sustancias’, propiedades, activi- ‘dades’... ¡todo esto no debe uno transferirlo al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos. Problema de la posibilidad del ‘error’. La oposición no es ‘verdadero’ y ‘falso’, sino ‘*abreviaciones de los signos*’ en oposición a los signos mismos. Lo esencial es: la construcción de formas que *representen* muchos movimientos, la invención de signos para una especie entera de ellos.

– Todos los movimientos son *signos* de un acaecer interior; y cada acaecer interior se expresa en tales modificaciones de las formas. El pensar no es tampoco el acaecer interior mismo, sino igualmente sólo un lenguaje de signos para la compensación de poder de los afectos.

1[30] p. 17

A. *Punto de partida* psicológico:

– nuestros pensar y valorar son sólo una expresión de los deseos que arden detrás.

19 Publicado antes en *Der Wille zur Macht*, § 502.

– los deseos se especializan cada vez más: su unidad es la *voluntad de poder* (tomando la expresión del más fuerte de todos los impulsos, el cual ha dirigido hasta ahora todo desarrollo orgánico).

– reducción de todas las funciones orgánicas a voluntad de poder;

– la cuestión si no es el *móvil* también en el mundo orgánico: ya que en la concepción mecanicista del mundo aún se tiene necesidad de un *móvil*;

– ‘ley natural’: como fórmula para establecer de manera absoluta las relaciones y los grados de poder;

– el *movimiento* mecánico es sólo un medio para expresar un suceso interno;

– ‘causa y efecto’

1[36] p. 19

El mundo del pensamiento es sólo un segundo grado del mundo de la apariencia...

1[59] p. 25

Todo lo material es una especie de síntoma de movimiento para un acaecer desconocido: todo lo consciente y sentido es a su vez síntoma de cosas inconscientes... El mundo, que nos es dado a la compresión desde estos dos lados, podría tener también muchos otros síntomas. No existe ninguna relación necesaria entre espíritu y materia, en el sentido de que agoten por sí solos las formas de la manifestación.

Los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: detrás de ellos están siempre los deseos, el deseo es la voluntad de poder. – El ‘espíritu en sí’ no es nada, igual que no es nada el ‘movimiento en sí’.

1[61] p.26

Todo lo que llega a la conciencia es el último eslabón de una cadena, un cierre. El que un pensamiento sea causa inmediata de otro pensamiento es algo sólo aparente. El auténtico acaecer concatenado se desenvuelve por debajo de nuestra conciencia: las series y sucesiones que se producen de sentimientos, pensamientos, etc., son síntomas del auténtico acaecer. – Detrás de cada pensamiento se halla un afecto. *Todo pensamiento*, todo movimiento y toda voluntad *no* han nacido de un único impulso determinado, sino que son un *estado global*, una superficie completa de la conciencia completa, y resultan de la momentánea determinación de poder²⁰ de *todos* los impulsos que nos constituyen... es decir, del impulso que domina en ese momento y de los que le obedecen o se

le oponen. El pensamiento subsiguiente es un signo de lo que entretanto se ha desplazado²¹ en la situación global de poder²².

1[75] p. 29

Los pensamientos son *signos* de un juego y una lucha de los afectos: ellos permanecen ligados a sus raíces escondidas.

2[103] p. 112

Desconfianza frente a la autoobservación. El que un pensamiento sea causa de otro pensamiento no puede ser establecido. Sobre el plano de nuestra conciencia, una sucesión de pensamientos aparece como si un pensamiento fuera causa del siguiente. En realidad, no vemos la lucha que tiene lugar debajo de este plano....

NOVIEMBRE 1887 – PRIMEROS DE ENERO 1889 (KSA 13)

11[113]23 p. 53-54

Sobre la psicología y la teoría del conocimiento

Yo sostengo la fenomenalidad del mundo interior también: todo lo que se nos vuelve consciente es antes arreglado, falsificado, esquematizado e interpretado de parte a parte: el proceso real de la ‘percepción’ interior, la *conexión causal* entre pensamientos, sentimientos, deseos, así como entre sujeto y objeto, nos está absolutamente escondida...y quizá sea una pura imaginación. Este ‘aparente mundo *interior*’²⁴ es tratado con todas las mismas formas y procedimientos que el mundo ‘exterior’. No nos topamos nunca con ‘hechos’: placer y desplacer son fenómenos intelectuales tardíos y derivados...

La ‘causalidad’ se nos escapa; admitir entre pensamientos una ligazón causal, como hace la lógica...es consecuencia de la observación más tosca y torpe de todas. *Entre dos pensamientos juegan su papel también todos los afectos posibles*: pero los movimientos son demasiado rápidos, por eso los *desconocemos*, los *negamos*...

El ‘pensar’ tal y como lo ponen los teóricos del conocimiento no se presenta en absoluto: es una ficción completamente arbitraria, obtenida de extraer un elemento del proceso y sustraer todo el resto, un arreglo artificial con el fin de ser comprensible...

21 *verschoben*.

22 *gesammte Macht-Lage*.

23 Publicado antes en *Der Wille zur Macht*, § 477, con errores.

24 *scheinbare innere Welt*.

El ‘espíritu’, *algo que piensa*: posiblemente incluso ‘el espíritu absoluto, puro, *pur...* esta concepción es una segunda consecuencia derivada de la falsa observación de sí que cree en el ‘pensar’: aquí se imagina, *en primer lugar*, un acto que no se presenta, ‘el pensar’, y en segundo lugar, un sustrato subjetivo²⁵ en el que tiene su origen todo acto de este pensar y ninguna otra cosa: *es decir, tanto el hacer como el autor son fingidos*.

11[145] pp. 67-68

Rol de la conciencia

Es esencial que uno no se equivoque acerca del rol de la ‘conciencia’: es nuestra *relación con el mundo exterior lo que la ha desarrollado*. En cambio, la *dirección*, es decir, la vigilancia y la previsión en vista al juego conjunto²⁶ de las funciones corporales, *no* entran en la conciencia; tan poco como el *almacenamiento* espiritual: que exista para ello una instancia superior, no podemos dudarlo: una especie de *comité* dirigente, donde los diferentes *deseos de cabecera* hacen valer su voz y su poder. ‘Placer’ y ‘desplacer’ son señas desde esta esfera: ...igual que el acto de querer. Igual que las *ideas*.

In summa: lo que se vuelve conciente está sometido a relaciones causales que nos son ocultadas completa y absolutamente,... la sucesión de pensamientos, sentimientos e ideas en la conciencia no nos dice nada acerca de que esta sucesión sea una sucesión causal: pero *aparentemente* es así, en el más alto grado. Sobre este *carácter aparente* hemos fundado toda nuestra representación del espíritu, de la razón, de la lógica, etc. (todo esto no existe: son síntesis y unidades fingidas)... ¡Y proyectada de continuo *en* las cosas, *detrás* de las cosas!

Corrientemente, se toma la *conciencia* misma por un *sensorium* global y por una instancia suprema: no obstante, es sólo un *medio de la comunicabilidad*: se ha desarrollado en el trato exterior y en vista a intereses de trato exterior... Por ‘trato’ se entienden aquí también las influencias del mundo exterior y las reacciones necesarias en ese caso de nuestra parte; así como nuestros efectos *sobre* el exterior. Ella *no* es la dirección, sino un *órgano de dirección*...

14[122]²⁷ pp. 301L31-302L6

Sobre la teoría del conocimiento: de modo meramente empírico:

No existe ‘espíritu’, ni razón, ni pensamiento, ni conocimiento, ni alma, ni voluntad, ni verdad: todas ficciones que son inutilizables. No se trata de ‘sujeto y objeto’, sino de una determinada especie animal que prospera sólo bajo cierta

25 *Subjekt-Substrat*.

26 *Zusammenspiel*.

27 Publicado antes, dividido arbitrariamente en dos, en *Der Wille zur Macht*, §§ 480 y 625.

relativa exactitud y sobre todo *regularidad* de sus percepciones (de modo que pueda capitalizar²⁸ experiencia)...

15[13]²⁹ p. 414L7-16

Nosotros hemos anulado casi todos los conceptos psicológicos de los que ha dependido hasta ahora la historia de la psicología... ¡es decir, de la filosofía!

Nosotros negamos que exista la voluntad (por no hablar de la ‘voluntad libre’).

Nosotros negamos la conciencia en cuanto unidad y capacidad.

Nosotros negamos que se piense (pues nos falta lo *que* piensa y también lo que es pensado).

Nosotros negamos que haya entre los pensamientos una causalidad real, tal y como cree la lógica. Falta.

II. CREENCIA EN EL SUJETO AGENTE

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: PRIMAVERA 1884 - OTOÑO 1885 (KSA 11)

34[250] p. 505

El que nosotros somos seres o fuerzas *agentes* es nuestra creencia fundamental. Libre: significa «no frenado ni empujado, sin EL SENTIDO DE LA CONSTRUCCIÓN».

NB. Donde topamos con una resistencia y tenemos que ceder a ella, *no* nos sentimos *libres*; donde no cedemos a ella y en cambio la obligamos a ceder ante nosotros, *libres*. Es decir, es el *sentimiento de nuestro PLUS de fuerza*, lo que llamamos ‘libre albedrío’, la conciencia del hecho de que nuestra fuerza *coacciona*, en relación a una fuerza que es coaccionada.

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: OTOÑO 1885 – OTOÑO 1887 (KSA 12)

2[78] p. 98L25-99L3

El predicado expresa un efecto que se produce (o podría producirse) sobre nosotros, *no* el actuar en sí; la suma de los predicados es sintetizada en una sola palabra. Error de que el sujeto sea *causa*. – Mitología del concepto de sujeto. (el ‘relámpago’ resplandece – duplicación – el efecto *cosificado*³⁰).

28 *capitalisiren*.

29 Publicado antes con errores en *Der Wille zur Macht*, § 54.

30 *verdinglicht*.

Mitología del concepto de causalidad. La separación entre ‘actuar’ y ‘agente’ es *radicalmente falsa*. La ilusión de lo que permanece inalterado, después como antes...

2[83]³¹ p. 101-102

El hombre se cree causa, autor:

Todo lo que ocurre está en relación predicativa con algún sujeto.

En cada juicio está incluida la completa, plena y profunda fe en el sujeto y el predicado o en la causa y el efecto; y esta última fe (como afirmación de que todo efecto es actividad y que toda actividad presupone un autor) es más bien un caso particular de la primera, de manera que la fe que queda como fe básica es: existen sujetos.

Observo algo y busco una *razón* de ello, es decir, originariamente, busco una *intención* en ello y ante todo algo que tenga la intención, un sujeto, un autor: antaño se veían intenciones en todo acontecimiento, todo acontecer era un hacer. Este es nuestro hábito más antiguo. ¿Lo posee también el animal? ¿No está obligado también, en cuanto ser vivo, a interpretarse a *sí mismo*? – La pregunta ‘¿por qué?’ es siempre la pregunta por una *causa finalis*, por un ‘¿para qué?’. No tenemos ningún ‘sentido de la *causa efficiens*’: aquí tiene razón *Hume*, el hábito (pero *no* sólo el del individuo) nos hace esperar que a un suceso a menudo observado le siga otro, ¡nada más! Lo que nos da la extraordinaria solidez de la fe en la causalidad *no* es el hábito muy desarrollado de la sucesión de los sucesos, sino nuestra *incapacidad* de *interpretar* el acontecer de forma distinta a un acontecer procedente de *intenciones*. Es la fe en lo viviente y pensante como la única realidad *agente* –en la voluntad, en la intención–, en que todo acontecer es un hacer, en que todo hacer presupone un autor, es la fe en el ‘sujeto’. ¿Esta fe en el concepto de sujeto y predicado no podría ser una gran estupidez?

Pregunta: ¿es la intención causa de un acontecimiento? ¿o también esto es una ilusión? ¿no es ella *el* acontecimiento mismo?

‘Atraer’ y ‘repeler’, en un sentido puramente mecánico, son una perfecta ficción: una palabra. No podemos pensar un atraer sin una intención. La voluntad de apoderarse de una cosa o de defenderse de su fuerza y repelerla... *esto* es lo que nosotros ‘comprendemos’: sería una interpretación de la que tendríamos necesidad.

En suma, lo que psicológicamente obliga a creer en la causalidad es la *no-representabilidad* de un *acontecer no determinado por intenciones*: con lo que, naturalmente, nada se dice acerca de su falsedad o verdad (acerca de la

31 Publicado antes en *Der Wille zur Macht*, § 550, con errores.

justificación de una creencia de ese tipo). El creer en las causas coincide con el creer en *telē* (contra Spinoza y su causalismo).

2[84] pp. 103-104

El juzgar es nuestra más antigua creencia, nuestro más habitual tener por verdadero o por falso.

En el juicio está nuestra creencia más antigua, en todo juzgar hay un tener por verdadero o por falso, un afirmar o negar, una certeza de que algo es así y no de otra manera, un creer haber ‘conocido’ aquí realmente... ¿qué es lo que es creído verdadero en todos los juicios?

¿Qué son los *predicados*? – Nosotros *no* hemos considerado las alteraciones en nosotros como tales, sino como un ‘en sí’ que nos es extraño, que nosotros sólo ‘percibimos’: y no las hemos puesto como un acontecimiento, sino como un ser, como ‘propiedad’... y les hemos inventado una esencia a la que están adheridas, *es decir*, hemos puesto el *efecto* como *agente* y el *agente* como *ente*. Pero también en esta formulación, el concepto ‘efecto’ es arbitrario: pues de aquellas alteraciones que suceden en nosotros y de las que creemos firmemente que no somos nosotros mismos la causa, concluimos sólo que tienen que ser efectos: según el razonamiento: «a cada alteración pertenece un autor»³². – Pero este razonamiento es ya mitología: *separa* el agente y el actuar. Cuando yo digo ‘el relámpago resplandece’, he puesto el resplandecer una vez como actividad y otra como sujeto: luego he supuesto para el acontecer un ser que no es idéntico con el acontecer, antes bien, *permanece*, es y no ‘*deviene*’. – *Poner el acontecer como actuar*³³: y el *efecto*³⁴ *como ser*: éste es el *doble error*, o *interpretación*³⁵, del que nos hacemos culpables. Así, por ejemplo, «el relámpago resplandece»...: ‘resplandecer’ es un estado en nosotros; pero no lo tomamos como un efecto sobre nosotros, y decimos: «algo resplandeciente» como un ‘en sí’ y buscamos para ello un autor, el ‘relámpago’.

4[8] p. 182

El hecho de que la fuerza de una fe no garantiza absolutamente nada sobre su verdad y consigue más bien apartar de la causa más razonable, y preparar lentamente, lentamente, una gran estupidez: ésta es nuestra auténtica visión de los europeos; en ella, si acaso en algo, somos expertos, consumados, avisados, nos hemos hecho *sabios*, a través de mucho daño, parece... «La fe hace felices»: ¡Bien! ¡Al menos alguna vez! Pero en todo caso la fe vuelve estúpidos, incluso

³² *Urheber*.

³³ *Wirken*.

³⁴ *Wirkung*.

³⁵ *Interpretation*.

en el caso bastante raro de que no lo sea, de que sea por sí misma una fe inteligente. Toda fe mantenida mucho tiempo *se vuelve* al final estúpida; esto significa, expresado con la claridad de nuestros psicólogos modernos, que sus razones se hundan 'en lo inconsciente', se desvanecen en él, por lo que reposa luego, no sobre razones, sino sobre pasiones (es decir, teniendo necesidad de ayuda, hace luchar para sí misma a las pasiones y ya no a las razones). Admitiendo que se pudiese descubrir cuál es la fe más creída, más antigua, más indiscutida, más honesta que haya entre los hombres, sería lícito presumir, con un alto grado de verosimilitud, que será al mismo tiempo la fe más profunda, más estúpida, 'más inconsciente', mejor defendida contra las razones, abandonada desde hace más tiempo por las razones.

Admitámoslo: ¿Pero cuál es esta fe? ¡Oh, curiosos! Mas después de haberme puesto a proponer adivinanzas, quiero expresarme por una vez en términos humanos, proporcionando en seguida la respuesta y la solución... no será tan fácil predecirla.

El hombre es, ante todo, un animal *que juzga*³⁶; pero en el juicio se esconden nuestras creencias más antiguas y constantes, en todo juicio existen un tener-por-verdadero y un afirmar que residen en su base, una certeza de que algo es así y no de otra manera, de que aquí el hombre ha 'conocido' realmente: *¿Qué es lo que* en todo juicio es creído inconscientemente como verdadero?... Que tenemos derecho a *distinguir* entre sujeto y predicado, entre causa y efecto... ésta es nuestra fe más fuerte; sí, en el fondo incluso la fe en la causa y en el efecto y en la *conditio* y el *conditionatum*, son sólo un caso particular de la fe primera y universal, nuestra fe original en el sujeto y el predicado (es decir, como la afirmación de que todo efecto es una actividad y que todo lo condicionado presupone un condicionante, toda actividad un autor, en suma, un sujeto). ¿No es acaso esta fe en el concepto de sujeto y predicado una gran tontería?

5[3]³⁷ p.185

Nosotros colocamos una palabra allí donde comienza nuestra ignorancia..., donde no podemos ver más lejos, por ejemplo, la palabra 'yo', la palabra 'hacer', la palabra 'padecer': éstas serán acaso las líneas de horizonte de nuestro conocimiento, pero de ningún modo 'verdades'.

7[1]³⁸ pp. 249L29-250L6

'Causa' y 'efecto': comprobada psicológicamente es la fe que se expresa en el verbo, en *activum* y *passivum*, hacer y padecer. Es decir: la separación del

³⁶ *urtheilendes*.

³⁷ Publicado antes en *Der Wille zur Macht*, § 482.

³⁸ Publicado antes dividido arbitrariamente en tres partes, en *Der Wille zur Macht*, §§ 666, 472 y 665.

acontecer en un hacer y un padecer y la suposición de un hacedor³⁹ son precedentes. Detrás de ello se halla la fe en el *autor: como si, al quitar del 'autor' todo hacer, todavía quedara de resto el autor mismo*. Aquí siempre es la 'representación del yo' lo que hace de apuntador: todo el acontecer es interpretado como hacer: con la mitología de un ser correspondiente al 'yo' ---

9[91]⁴⁰ pp. 383-384L27

Para combatir el determinismo

Del hecho de que algo se siga regularmente y de manera calculable, no resulta que se siga *necesariamente*. Que un *quantum* de fuerza de determine y se comporte en cada caso concreto del mismo único modo, no lo convierte en una 'voluntad no libre'. La 'necesidad mecánica' no es un hecho: somos nosotros sólo que, al interpretar lo que ocurre, la hemos introducido. Hemos interpretado la *formulabilidad* del acontecer como consecuencia de una necesidad que impera por encima del acontecer. Pero del hecho de que yo haga alguna cosa concreta, no se sigue que yo esté constreñido a hacerlo. No se puede demostrar la *constricción* en las cosas: la regla demuestra sólo que un mismo acontecimiento no es a la vez otro acontecimiento. Solamente de que nosotros, sujetos, pensamos en *autores* en las cosas, surge la apariencia de que todo acontecer sea consecuencia de una *constricción* ejercitada sobre sujetos... ¿ejercitada por quién? De nuevo por un 'autor'. Causa y efecto – un concepto peligroso, mientras se piense en *algo* que *causa* y en *algo* sobre lo que se produce un *efecto*.

A) La necesidad no es un hecho, sino una interpretación.

B) Si se comprende que el 'sujeto' no es algo que *actúe*, sino sólo una ficción, entonces se siguen muchas cosas.

Sólo sobre la base del modelo del sujeto, hemos inventado *las cosas* y las hemos introducido en el barullo de las sensaciones. Si no creemos más en el sujeto *agente*, entonces cae también la creencia en cosas *agentes*, en la acción recíproca, en la causa y el efecto entre esos fenómenos que llamamos cosas.

Cae con ello naturalmente también el mundo de los ÁTOMOS AGENTES, que se postulan presuponiendo siempre que haya sujetos.

Cae en fin también la 'COSA EN SÍ': porque ésta es en el fondo la concepción de un 'sujeto en sí'. Pero nosotros hemos entendido que el sujeto es una ficción. La contraposición entre 'cosa en sí' y 'apariencia' es insostenible; pero con ella cae también el concepto de 'apariencia'.

39 *Thuenden*.

40 Publicado, dividido arbitrariamente en dos, en *Der Wille zur Macht*, §§ 552 y 533.

C) Si renunciamos al *sujeto* agente, entonces también al *objeto* sobre el que actúa. La duración, la igualdad consigo mismo, el ser no inhiere ni en lo que se llama sujeto ni en lo que se llama objeto: son complejos del acontecer⁴¹, aparentemente duraderos en comparación con otros complejos – así, por ejemplo, por una diversidad en el *tempo* del acontecer (quietud/movimiento, firme/flojo: oposiciones todas que no existen en sí y con las que efectivamente se expresan sólo *diversidades de grado*⁴², que se presentan como oposiciones para una cierta óptica de medida⁴³).

No existen antítesis: sólo a partir de las de la lógica sacamos el concepto de antítesis... y sólo partiendo de ellas las hemos introducidas falsamente en las cosas.

D) Si abandonamos los conceptos de ‘sujeto’ y ‘objeto’, renunciamos también al de ‘sustancia’... y por tanto también a las distintas modificaciones de éste último, por ejemplo ‘materia’, ‘espíritu’ y otros seres hipotéticos, ‘eternidad e inmutabilidad de las cosas’, etc. Nos hemos desembarazado de la *materialidad*.

9[98]⁴⁴ pp. 391-392

Deducción psicológica de nuestra fe en la razón

El concepto de ‘realidad’, y de ‘ser’, está sacado de nuestro sentido del ‘sujeto’.

‘Sujeto’, interpretado en base a nosotros mismos, de modo que el ‘yo’ funcione como sujeto, como causa de todo hacer, como *autor*.

Los postulados lógicos-metafísicos, el creer en la sustancia, en el *accidens*, en el atributo, etc., encuentran su fuerza de persuasión en la costumbre de considerar todo nuestro hacer como consecuencia de nuestra voluntad, de manera que el ‘yo’, como sustancia, no perezca en la multiplicidad del cambio. – *Pero no hay ninguna voluntad*.

No tenemos categorías en base al cual poder distinguir un ‘mundo en sí’, de un mundo como apariencia. Todas nuestras *categorías racionales* tienen origen sensista: sacada del mundo empírico. ‘El alma’, ‘el yo’... <la> historia de este concepto que también aquí la más antigua división (‘aliento’, ‘vida’) ---

Si no existe nada material, no existe tampoco nada inmaterial. El concepto no *contiene* más nada...

41 *Complexe des Geschehens*.

42 *Gradverschiedenheiten*.

43 *Maaß von Optik*.

44 Publicado antes en *Der Wille zur Macht*, § 488, con errores.

Nada de ‘átomos’-sujetos. La esfera de un sujeto *crece* o *disminuye* continuamente... el centro del sistema *se desplaza* continuamente; si no puede organizar la masa de la que se ha apropiado, se divide en dos. Por otra parte puede transformar un sujeto más débil, sin destruirlo, en un tributario suyo, formando junto con él, hasta cierto punto, una nueva unidad. Ninguna ‘sustancia’, más bien algo que por sí mismo aspira a reforzarse; y que sólo indirectamente quiere ‘conservarse’ (quiere *superarse*).

NOVIEMBRE 1887 – PRIMEROS DE ENERO 1889 (KSA 13)

11[96]⁴⁵ p. 44L20-32

Reabsórbase de nuevo el *autor* en el hacer, después de que se lo ha extraído de ahí conceptualmente y se ha vaciado, con ello, el hacer;

Retómese de nuevo en el hacer el hacer algo, el ‘objetivo’, la ‘intención, el ‘fin’, después de haber extraído artificialmente del hacer el fin, vaciando de ese modo el hacer;

Todos los ‘fines’, los ‘objetivos’, ‘los significados’ no son más que expresiones y metamorfosis de la única voluntad que inhiere en todo acontecer, la voluntad de poder; el tener fines, objetivos, intenciones, el *querer* en general equivalen a un querer hacerse más fuertes, a un querer crecer, y *además* a un querer también los *medios* para ello;

14[79]⁴⁶ pp. 258L29–259L1

Sujeto, objeto, un autor para el hacer, el hacer y aquello que lo hace, separados: no olvidemos que eso sólo designa una mera semiótica⁴⁷ y nada real.

[...] El concepto de unidad lo hemos tomado en préstamo de nuestro concepto de ‘yo’, – nuestro artículo de fe más antiguo. [...] Ahora, bastante tarde, nos hemos convencido sobradamente de que nuestra concepción del concepto de yo no garantiza en modo alguno una unidad real.

14[98]⁴⁸ pp. 274L12-275L3

No tenemos absolutamente ninguna experiencia de una *causa*:

Desde un punto de vista psicológico, todo el concepto procede de la creencia subjetiva de que nosotros somos causa, es decir, que el brazo se levanta... *Pero esto es un error*;

45 Publicado antes en *Der Wille zur Macht*, § 675.

46 Publicado antes, dividido arbitrariamente en dos y con errores, en *Der Wille zur Macht*, §§ 634 y 635.

47 *Semiotik*.

48 Publicado antes en *Der Wille zur Macht*, § 551, con errores.

Nosotros nos distinguimos a nosotros mismos del hacer, como autores, y hacemos uso de este esquema en todas partes,... buscamos un autor para todo acontecer...

¿Qué hemos hecho? hemos *malentendido* como causa un sentimiento de fuerza, tensión, resistencia, un sentimiento muscular que es el comienzo de la acción

O entendido como causa la voluntad de hacer esto o aquello, porque le sigue la acción.

– Causa, es decir ---

Una ‘causa’ no se da en modo alguno; el autoengaño está probado por algunos casos en que nos parecía estar dada y en los que la habíamos proyectado por nosotros mismos para *comprender el acontecer*.

Nuestra ‘comprensión de un acontecimiento’ consiste en el hecho de que inventábamos un sujeto que se con hacía responsable de que algo ocurriese y de cómo ocurriese.

Hemos reunido en el concepto de ‘causa’ nuestro sentimiento de la voluntad, nuestro ‘sentimiento de la libertad’, nuestro sentimiento de la responsabilidad, además de nuestra intención dirigida a un hacer;

14[121]⁴⁹ pp. 300L12-13 y 301L14-30

La voluntad de poder bajo el punto de vista psicológico
Concepción unitaria de la psicología

[...]

¿Es la ‘voluntad de poder’ una especie de ‘voluntad’ o idéntica con el concepto de ‘voluntad’? ¿equivale a un desear? ¿o a un comandar?

¿es ella la ‘voluntad’ de la que Schopenhauer piensa que es la ‘cosa en sí’?

: mi tesis es: que la *voluntad* de la psicología habida hasta ahora es una universalización injustificada, que esta voluntad *no existe en absoluto*, que, en vez de concebir la configuración de una *determinada* voluntad en muchas formas, se ha *borrado* el carácter de la voluntad, en la medida en que se ha *substraído* fuera el contenido, el ¿a dónde?

: esto es en grado superlativo el caso de *Schopenhauer*: es una mera palabra vacía lo que él llama ‘voluntad’. Menos aún tiene que ver con una ‘voluntad *de vivir*’: puesto que la vida no es más que un *caso particular* de la voluntad de poder,... es completamente arbitrario afirmar que todo aspira a traspasar en esta forma de la voluntad de poder.

49 Publicado antes, dividido en dos, en *Der Wille zur Macht*, §§ 688 y 692.

IV. CONOCIMIENTO Y PERSPECTIVISMO

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: INICIO 1880 – VERANO 1882 (KSA 9)

6[441] pp. 311-312

¿Qué es entonces el conocimiento? Su presupuesto es una errónea limitación, como si hubiera una unidad de medida de la sensación⁵⁰; en todos sitios donde hay espejos y órganos del tacto, nace una esfera. Si, con el pensamiento, se elimina esta estrechez, se elimina también el conocimiento... el comprender 'relaciones absolutas' es un absurdo. El error es entonces la base del conocimiento, la ilusión⁵¹. Sólo a través de la *comparación de muchas ilusiones* nace la verosimilitud, es decir, grados de ilusión⁵². – Igualmente, el lenguaje es una presunta y creída base de verdades: el hombre y el animal construyen *primero* un mundo nuevo de errores y refinan cada vez más estos errores, de modo que, o se descubren innumerables contradicciones y se disminuye la cantidad de errores posibles, o se impulsa más lejos el error. Propiamente, sólo hay 'verdad' en las cosas que *inventa* el hombre, por ejemplo, el número. Coloca dentro algo y luego lo redescubre... ésta es la índole de la verdad humana. Además, la mayor parte de las verdades son *sólo*, de hecho, verdades *negativas*, 'esto y eso *no* son aquello' (aunque expresadas en su mayoría en forma positiva). Esta es la fuente de *todo progreso del conocimiento*. El mundo es entonces para nosotros la suma de las relaciones respecto de una esfera limitada de fundamentales supuestos erróneos⁵³. Las leyes de la óptica son todas erróneas, como las del oído. Suponiendo que en la existencia haya innumerables puntos *sintientes*⁵⁴, cada uno tiene una esfera correspondiente a la *amplitud* y a la *intensidad* con que percibe las relaciones, es decir, una esfera de limitación y de error. Del mismo modo, cada fuerza tiene su esfera, actúa con esta cierta amplitud e intensidad, y sólo sobre esto y aquello, pero no sobre otro, una esfera de limitación. Un auténtico saber acerca de todas estas esferas y limitaciones es una idea absurda, porque entonces habría que pensar en un sentir *sin* relaciones de 'amplitud', 'intensidad' ni un 'sobre esto o aquello': así como en una fuerza *sin* límites y a la vez *con* todos los límites, que crease todas las relaciones... sería una fuerza sin fuerza *determinada*, un absurdo. Luego la limitación de la fuerza y el continuo ponerse en relación de esta fuerza con otra es 'conocimiento'. *No* el sujeto respecto al objeto: sino algo diferente. Un engaño óptico de anillos a

50 *eine Maaßeinheit der Empfindung.*

51 *Schein.*

52 *Grade des Scheins.*

53 *einer beschränkten Sphäre irriger Grundannahmen.*

54 *empfindende Punkte.*

nuestro alrededor⁵⁵, *que no existen en absoluto*, es el presupuesto. El conocimiento es esencialmente *ilusión*.

10[D67] p. 428

‘Objeto y sujeto... oposición⁵⁶ errónea. ¡Ningún punto de partida para el pensar! Nos dejamos engañar por el lenguaje.

11[140] p. 493

¡Cuántas falsas oposiciones! ¡Guerra y ‘paz’! ¡Razón y pasión! ¡Sujeto y objeto! ¡Semejantes cosas *no existen!*

11[268] p. 543-544

Para que en general pueda haber un sujeto, tiene que existir algo persistente a la vez que mucha igualdad y analogía. Lo *absolutamente* diverso en el cambio continuo no podría ser fijado; no siendo fijable a nada, se escurriría como la lluvia sobre la piedra. Y sin algo persistente, no habría ningún espejo en el que pudiesen mostrarse yuxtaposiciones y sucesiones: el espejo presupone ya algo persistente. – Pues bien, yo creo: el sujeto podría nacer en cuanto nace el error de lo igual, por ejemplo, cuando un protoplasma recibe de varias fuerzas siempre el mismo estímulo (luz, electricidad, presión) y según ese único estímulo deduce la igualdad de las causas, o en general, *es capaz de sentir sólo un estímulo y siente todo el resto como igual..* y así tiene que ocurrir también en el grado más bajo del mundo orgánico. Primero nace la fe en el persistir y en la igualdad *fuera de nosotros...* y sólo más tarde nos concebimos a *nosotros mismos*, después de un acostumbramiento inmenso a lo de fuera de nosotros como algo *persistente e igual a sí mismo*, como algo incondicionado. La *fe* (el juicio), por consiguiente, tendría que haber nacido antes que la autoconciencia: esta fe – ¡es decir, este error! – existe ya en el proceso de *asimilación* de lo orgánico. Éste es el misterio: ¿cómo llegó el ser orgánico al juicio de lo igual, parecido y persistente? Placer y displacer son sólo *consecuencias* de este juicio y de su asimilación, ¡presuponen ya los estímulos habituales de nutrirse de lo igual y parecido!

FRAGMENTOS PÓSTUMOS: PRIMAVERA 1884 - OTOÑO 1885 (KSA 11)

40[39] p. 648

Actualmente los físicos concuerdan con todos los metafísicos en afirmar que el mundo en que nosotros vivimos es un mundo de ilusión; es una suerte

55 *Eine optische Täuschung von Ringen um uns.*

56 *Gegensatz.*

que sobre ello ya no haya que hacer las cuentas con un Dios, sobre cuya veracidad podrían pensarse muchas cosas raras. El carácter perspectivista del mundo llega tan hondo hasta donde llega hoy nuestra 'comprensión' del mundo; y me atrevería a aplicarlo también allí donde el hombre parece que pueda en general prescindir del comprender... quiero decir, allí donde los metafísicos colocan el reino de lo aparentemente cierto en sí mismo, comprensible por sí mismo, es decir, en el pensar. Sostengo que el número es una forma perspectivista, del mismo modo que el tiempo y el espacio, que tan poco podemos albergar en un solo cuerpo 'un alma', cuanto 'dos almas', que los 'individuos', igual que los átomos materiales, no pueden ya sostenerse, salvo para el uso manual y doméstico del pensamiento, y se han volatilizado en la nada (o en una 'fórmula'), que nada vivo o muerte puede sumarse, que ambos conceptos son falsos, que se dan tres facultades del alma, que 'sujeto y objeto', 'causa y efecto', 'activo y pasivo', 'causa y efecto', 'medio y fin', nunca son más que formas perspectivistas⁵⁷, en suma que el alma, la sustancia, el número, el tiempo, el espacio, la razón, el fin, subsisten y *caen* juntos. Pero suponiendo que no somos tan locos como para estimar la verdad, en este caso la incógnita, más que la ilusión, suponiendo que estamos decididos a *vivir*, entonces no estaremos descontentos con este carácter ilusorio de las cosas y sólo pondremos atención en que ninguna de ellas interrumpa la exposición de esta *perspectividad* frente a un segundo fin, lo que en realidad le ha pasado hasta ahora a todos los filósofos, porque todos ellos tenían segundas intenciones y amaban *sus* 'verdades'. – Desde luego aquí debemos plantear el problema de la veracidad: si vivimos gracias al error, ¿qué será entonces la 'voluntad de verdad'? ¿No será por fuerza una 'voluntad de muerte'? ¿Sería quizás la aspiración de los filósofos y de los hombres de ciencia un síntoma de vida en vías de degenerar y de extinguirse, una especie de tedio de la vida misma? *Quaeritur*: y aquí habría de verdad asunto para pensar.

Marco Parmeggiani es profesor asociado de Filosofía en la Universidad de Málaga y secretario de la revista Estudios Nietzsche. Recientemente ha publicado *Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche*. Málaga: Analecta Malacitana, 2002; y *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*. Málaga: Ágora, 2002.

Dirección postal: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga, Campus de Teatinos, 29071 – Málaga.

E-mail: mparmeggiani@uma.es