

Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana

MARCO PARMEGGIANI *

I. INTRODUCCION

LOS ASPECTOS MÁS TEORÉTICOS DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA se orientan hacia una crítica radical del pensamiento metafísico y sus categorías fundamentales¹. Un lugar privilegiado lo ocupa la puesta en cuestión de la gnoseología metafísica, tanto en su forma platónico-aristotélica, como en su forma moderna. Es la puesta en cuestión de la interpretación metafísica del conocimiento que se acompaña a la interpretación metafísica del mundo, y cuya categoría central es la de verdad.

A lo largo de ocho años, Nietzsche se enfrenta con el núcleo fundante de la gnoseología y ontología modernas: el *cogito* de Descartes. Su objetivo es poner en cuestión la evidencia o certeza inmediata con que a lo largo de los últimos siglos se ha querido ver dos postulados metafísicos básicos: existe un sujeto del pensamiento que es sujeto del conocer; y este sujeto del pensamiento es la autoconciencia. Estos dos postulados están contenidos en el *cogito* y sobre su base fueron fundados. Por ello, su crítica va dirigida en primer lugar contra la certeza inmediata cartesiana expresada en la proposición *cogito, ergo sum*, y su finalidad es cuestionar de raíz su pretendido estatuto de certeza inmediata.

* Universidad de Málaga.

¹ 'Metafísica' tiene en Nietzsche un sentido muy específico, véase M. Parmeggiani, «La interpretación nietzscheana de la metafísica tradicional», *Philosophica malacitana*, VI (1993), pp. 159-172.

Cuestionar la evidencia o certeza de un juicio o de una proposición no es más que demostrar que en realidad no es una evidencia o certeza inmediata, sino sólo una interpretación más o menos probable. Si es una interpretación es porque se basa en un saber previo, en unos juicios previos (pre-juicios), que no han sido examinados con antelación, que tácitamente se han dado por válidos y que fundamentan la supuesta certeza inmediata de la proposición. La crítica nietzscheana es una crítica hermenéutica. Un primer momento de ella es el análisis de los presupuestos contenidos en la proposición cartesiana. Un segundo momento es la problematización de la validez de los presupuestos mismos sobre los que se basa la proposición. El presente estudio se ocupará sólo del primer momento de la crítica, que es la representada en lo esencial por el enfrentamiento de Nietzsche al *cogito* cartesiano. El segundo momento excede el cartesianismo e involucra en su conjunto a la metafísica moderna de la subjetividad².

La crítica del *cogito* tiene una importancia esencial para la interpretación del sentido global del pensamiento nietzscheano, pues hace patente el enfrentamiento radical que mantuvo siempre con el planteamiento filosófico de la modernidad. A la vista de una puesta en cuestión tan extensa y rigurosa del *cogito*, se torna difícil seguir encasillando a Nietzsche en la metafísica de la subjetividad, propia de la modernidad, incluso como apogeo suyo, como pretende Heidegger.

El descubrimiento de esta crítica del *cogito* es una novedad de la edición crítica de Colli-Montinari, pues su mayor parte está contenida en los fragmentos póstumos. En los libros publicados sólo pocos aforismos tratan extensamente del tema. Los editores del libro espúreo *La voluntad de potencia* incluyeron una mínima parte de los apuntes nietzscheanos acerca del *cogito*. A causa de estos factores, hasta que apareció la edición crítica no se conocía el alcance y calado de la crítica nietzscheana del *cogito*. Esto permitió a algunos intérpretes clasificar con soltura su pensamiento, tras una lectura apresurada de la doctrina de la voluntad de potencia, bajo el rótulo de 'subjetivismo'.

En el conjunto de la cuantiosa bibliografía sobre Nietzsche, entre libros y artículos, sólo existen dos estudios monográficos específicos

² Este trabajo es una continuación de «El *cogito* de Descartes en los fragmentos póstumos de Nietzsche», *Contrastes*, I (1996), pp. 329-342. Allí presenté una traducción de todos los fragmentos póstumos en los que aparece la temática, con una introducción para su contextualización. En el presente trabajo procedo entonces a analizar e interpretar ese material. Para situar toda esta problemática en el conjunto de la filosofía de Nietzsche cf. M. Parmeggiani, *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento*. Málaga: Universidad de Málaga, 1996.

acerca de la crítica nietzscheana del *cogito* cartesiano. El resto de interpretaciones importantes de dicha crítica se encuentran en libros o artículos que tratan temas más generales y que sólo en algún apartado se ocupan de examinarla, como es el caso, sobre todo, de los estudios dedicados al problema del sujeto. Por ello mismo, el asunto es tratado casi siempre de pasada.

La interpretación más importante es desde luego la que expone Heidegger en su libro *Nietzsche*, en la sección titulada «El nihilismo europeo»³. Allí, Heidegger examina la crítica de Nietzsche al *cogito* cartesiano para mostrar que, esencialmente, malinterpreta el principio cartesiano. Heidegger pretende mostrar que esta malinterpretación no es un error fortuito, sino la consecuencia ineludible de la estrecha dependencia del principio nietzscheano de la *Wille zur Macht* del principio cartesiano del *cogito*⁴. Nietzsche se halla tan cerca de Descartes que no se apercibe de su vecindad. Heidegger intenta de esta manera demostrar por otra vía su interpretación de la filosofía nietzscheana como ‘consumación’ de la tradición metafísica. Pero la interpretación heideggeriana resulta sesgada por los textos mismos en los que se basa: sólo los fragmentos póstumos y tal como fueron publicados en la *Grossoktav Ausgabe*⁵. Heidegger los considera como los ‘aforismos’ fundamentales sobre el tema, en cuanto que reflejan mejor el pensamiento profundo de Nietzsche, cuando, en realidad, no son más que apuntes provisionales y, si se examinan con cuidado, demuestran una forma muy inacabada, titubeante y fragmentaria. Su inferioridad es muy notable frente a los aforismos de *Más allá del bien y del mal*, que en comparación presentan una enorme elaboración teórica y literaria. No se trata de una mera cuestión filológica, pues repercute en la manera de interpretar a Nietzsche, como veremos más adelante.

Aunque los enfrentamientos con la interpretación heideggeriana han sido muy numerosos y desde puntos de vista muy diversos, todos los autores que se han ocupado de esta pretendida estrecha conexión entre los principios filosóficos de Nietzsche y Descartes se han limitado a refutar esta conexión –reinterpretando la voluntad de potencia fuera de

³ M. Heidegger, *Nietzsche*. Pfullingen: Neske, 1961, vol. II, «Der europäische Nihilismus», pp. 31-256.

⁴ M. Heidegger, *Der Europäische Nihilismus*. Pfullingen: Neske, 1967, «Der innere Zusammenhang der Grundstellungen von Descartes und Nietzsche», p. 165.

⁵ F. Nietzsche, *Werke. Gesamtausgabe in Großoktav*. 19 vols., Leipzig: Naumann/Kröner, 1894-1913. Véase M. Heidegger, *op. cit.*, p. 150, donde Heidegger da la referencia de «los pasajes fundamentales de las manifestaciones de Nietzsche sobre Descartes».

la metafísica—, pero sin tener en consideración ni la crítica nietzscheana del *cogito* ni su interpretación heideggeriana. Esta debería haber sido examinada y valorada a través del estudio de la crítica de Nietzsche a Descartes, en orden a determinar en qué medida Nietzsche malinterpreta a Descartes y en qué medida su crítica sitúa la doctrina de la voluntad de potencia fuera y más allá de la metafísica de la subjetividad de la edad moderna. Nosotros no aspiramos a realizar dicha tarea en el presente trabajo, sino que de las tres direcciones que habría que recorrer para llevarla a cabo —el análisis e interpretación, primero, de la doctrina de la voluntad de potencia en el conjunto del pensamiento nietzscheano; segundo, de la interpretación heideggeriana de la voluntad de potencia y de la filosofía de Nietzsche en su conjunto; y tercero, de la crítica de Nietzsche al *cogito* cartesiano— nosotros nos limitaremos a esta última, ocupándonos sólo de lo que Heidegger ha dicho acerca de esta crítica en concreto. Entrar en el examen de la doctrina de la voluntad de potencia⁶ excede los límites de este trabajo.

El estudio de Dickopp⁷ es, junto al de Heidegger, el único relevante en extensión y minuciosidad. Su objetivo es determinar qué aporta a la interpretación de la voluntad de potencia fuera del pensamiento metafísico la crítica de Nietzsche al ‘yo pienso’. Por ello, el trabajo discurre en permanente discusión con Heidegger⁸. Dickopp sospecha que Heidegger ha desconocido el movimiento de superación ínsito en la crítica nietzscheana del *cogito* porque sólo se ha basado en los apuntes póstumos, que desde un punto de vista filosófico, no sólo filológico, son incompletos. Este especialista piensa que a partir de los aforismos de *Más allá del bien y del mal* se llega a una conclusión muy distinta: sobre la base de esta crítica del ‘yo pienso’, el concepto de voluntad de potencia consigue romper con la metafísica de la subjetividad.

⁶ Brevemente, traduzco *Wille zur Macht* por ‘voluntad de potencia’ en vez de ‘voluntad de poder’ por lo siguiente. ‘Potencia’ tiene el significado principal de capacidad de producir, de crear o hacer, y sólo secundariamente de ‘dominio’, tal y como ocurre en alemán con el término *Macht* (de *machen*, hacer, fabricar) Lo contrario ocurre con el término poder, que sólo de forma muy indirecta indica esa capacidad de producir o crear. Es evidente cual de los dos términos encaja mejor con la interpretación actual unánime del concepto. De entre la ingente bibliografía, cf. lo más reciente: M. Barrios, *La voluntad de poder como amor*. Barcelona: Serbal, 1990, y V. Gerhardt, *Vom Willen zur Macht*. Berlin: Gruyter, 1992.

⁷ K. H. Dickopp, *Nietzsche's Kritik des Ich-denke*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität (tesis doctoral), 1965.

⁸ *Ibid.*, pp. 7-10.

II. LOS TRES POSTULADOS DE LA GNOSEOLOGIA METAFISICA

Nietzsche dirige su ataque contra la pretensión de Descartes de que la proposición *cogito, ergo sum* es una certeza inmediata. Su objetivo no es la demostración de la falsedad de la proposición cartesiana, sino la puesta en cuestión de su supuesto carácter de 'certeza inmediata'. Éste es en el fondo el proyecto general de Nietzsche respecto al conocimiento: puesta en cuestión, problematización, del concepto de certeza inmediata. Sea que esta certeza pertenezca a la percepción sensible, exterior e interior, al pensamiento o a una intuición intelectual. Al dejar de ser certeza inmediata o evidencia, un conocimiento puede seguir manteniéndose sobre la base de distintos argumentos racionales o empíricos. Pero ya no es una evidencia sino sólo un conocimiento mediato más o menos verosímil.

Para Nietzsche, la *certeza inmediata*, junto con el *conocimiento absoluto* y la *cosa en sí*, forma los cimientos en los que se enraíza la gnoseología metafísica. Esta idea la encontramos en el aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal*, con la descripción de la conexión que guardan estos tres postulados con el *cogito*:

«Sigue habiendo cándidos observadores de sí mismos que creen que existen 'certezas inmediatas', por ejemplo 'yo pienso', o, y ésta fue la superstición de Schopenhauer, 'yo quiero': como si aquí, por así decirlo, el conocer lograra captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto 'cosa en sí', y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento. Pero que 'certeza inmediata', así como 'conocimiento absoluto' y 'cosa en sí' encierran una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo], eso lo repetiré yo cien veces: ¡deberíamos liberarnos por fin de la seducción de las palabras!»⁹

Los tres postulados de la gnoseología metafísica son entonces: el postulado de la existencia de alguna certeza inmediata, dada en la experiencia o en la intuición intelectual; el postulado de la existencia de un conocimiento absoluto –en Dios, en el espíritu–, más o menos accesible al hombre; y el postulado de una constitución en sí de las cosas. Estos tres postulados metafísicos dependen mutuamente de modo intrínseco, uno no puede existir o ser concebido sin el otro. La existencia de una certeza inmediata es el fundamento de la posibilidad real de un conocimiento absoluto. La existencia de un conocimiento absoluto sólo es con-

⁹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. tr. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983⁸, § 16, pp. 36-37 (en adelante MBM).

cebible sobre la base de la constatación de la existencia de alguna certeza inmediata. Pues si carecemos de todo tipo de certeza inmediata, ¿cómo vamos a pensar en la idea más fuerte de un conocimiento absoluto? Por otra parte, el conocimiento consistiría precisamente en el conocimiento de cómo son las cosas en sí mismas. Nietzsche piensa que el postulado de la existencia y cognoscibilidad de la cosa en sí equivale al postulado de un conocimiento absoluto. Y lo que confirma esta conexión es la relación entre los conceptos de certeza inmediata y cosa en sí. La certeza inmediata representa el acceso cognoscitivo a la cosa en sí, a través de cierta intuición por parte del sujeto. Sólo gracias a esta posibilidad de acceso a la realidad en sí, tiene sentido hablar de la existencia de un conocimiento absoluto, que será más o menos accesible al hombre.

Este triple postulado define al pensamiento metafísico desde sus inicios con Platón. Él partió de la certeza inmediata de la geometría griega para postular, en contra de los sofistas, por un lado, la existencia de una realidad en sí –las Ideas–, verdadera esencia del mundo aparente; y, por otro lado, la posibilidad de un conocimiento absoluto, en la forma del conocimiento de las Ideas, a través de la dialéctica y de un proceso de purificación interior.

El mismo esquema teórico se repite en Descartes. En este caso, el concepto que lo despliega y determina es el de *cogito* o autoconciencia. A través de la certeza inmediata del *cogito*, Descartes alcanza, de modo congruente con las vías del pensamiento metafísico, la existencia del conocimiento absoluto como conocimiento *de* Dios –sobre Dios y, sobre todo, de parte de Dios. Es entonces el conocimiento divino la instancia que nos garantiza la certeza inmediata del *cogito* y nos da el derecho a postular la existencia y cognoscibilidad de la realidad en sí. Pero es sobre todo el *cogito*, como certeza inmediata de la conciencia para sí misma, la verdadera y única realidad que existe en sí, según cuyo modelo se interpreta la esencia de Dios mismo –autoconciencia absoluta.

III. LOS PRESUPUESTOS DE LA PROPOSICION CARTESIANA

1. EL *ERGO SUM* Y SUS CUATRO PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES

En el aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal*, encontramos la expresión más detallada y sugerente del análisis de los presupuestos del *cogito, ergo sum*: «Aunque el pueblo crea que conocer es un conocer-hasta-el-final, el filósofo tiene que decirse: “cuando yo analizo el proceso expresado en la proposición ‘yo pienso’ obtengo una serie de aseveraciones temerarias cuya fundamentación resulta difícil, y tal vez imposible, – por ejemplo, que yo

soy quien piensa, que tiene que existir en general algo que piensa, que pensar es una actividad y un efecto de un ser que es pensado como causa, que existe un 'yo' y, finalmente, que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar, – que yo sé qué es pensar [...]»¹⁰.

Resumamos en forma esquemática estos presupuestos del *cogito* para tenerlos bien a la vista y poder manejarlos mejor. Nosotros hemos obtenido cuatro:

- a) «que yo soy quien piensa».
- b) «que tiene que existir en general algo que piensa».
- c) «que pensar es una actividad y un efecto de un ser que es pensado como causa»
- d) «que existe un 'yo'»

Al final del texto aparece un último presupuesto, «que yo sé qué es pensar», al que llamaremos el *presupuesto del pensar* y que, por su naturaleza particular, estudiaremos aparte. Ahora nos ocuparemos sólo de estos cuatro.

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. Fue escrito posteriormente a la primera redacción del aforismo. En conjunto, su exposición está menos acabada y es menos penetrante que la que hemos visto. Pero su importancia reside en que en este fragmento descubrimos la forma de proceder de Nietzsche, es decir, de dónde y cómo extrae esos presupuestos:

«Seamos más prudentes que Descartes, que quedó apresado en la trampa de las palabras. *Cogito* es desde luego una sola palabra, pero significa algo múltiple: muchas palabras son múltiples y nos servimos de ellas tranquilamente, con la buena fe de que significan una sola cosa. En el famoso *cogito* se hallan: 1) algo piensa [*es denkt*], 2) y creo que soy yo el que piensa, 3) pero aún admitiendo que ese segundo punto quede en suspenso como asunto de fe, también el primero, 'algo piensa', contiene todavía una creencia: en efecto, que el 'pensar' es una actividad para la que hay que pensar un sujeto o, al menos, un 'algo' [*es*] – ¡y nada más significa el *ergo sum!* Esta es la fe en la gramática, pues aquí se ponen 'cosas' y sus 'actividades', y estamos lejos de la certeza inmediata»¹¹.

¹⁰ MBM § 16, p. 37.

¹¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin: Gruyter, 19882, vol. 11, 40[23], p. 639-640. Citaremos los fragmentos póstumos con la sigla KSA seguida del número de tomo, el número del fragmento y las páginas.

El primer presupuesto de este texto –«algo piensa»– se corresponde con el presupuesto (b) 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»– se corresponde con el presupuesto (a) del aforismo –«que yo soy quien 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 ‘algo’»– se corresponde al presupuesto (c) 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’. Es curioso, sin embargo, que en el fragmento no aparezca el presupuesto (d), la creencia en la existencia de un yo, de una identidad, en el individuo¹², 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? Parece que, 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 yo implícito en el término *cogito* no es un mero sujeto gramatical, sino un sujeto con existencia real. Por otro lado, el *sum*, junto con el enlace deductivo *ergo*, confirma la necesidad de la existencia de un yo-autoconciencia 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 autoconciencia como sujeto del pensar (a), la existencia de un sujeto del pensar (b) y de un yo (d).

2. LA INFLUENCIA DE AFRIKAN SPIR

Donde se muestra más claramente la función esencial del *ergo sum* en la proposición cartesiana, es en el enfrentamiento de Nietzsche con la interpretación de Descartes, realizada por Afrikan Spir. Este filósofo

¹² 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.

ucraniano se formó filosóficamente en Alemania. En 1869 publicó su libro *Investigación sobre la certeza en el conocimiento de la realidad*¹³, que Nietzsche leyó poco después de su publicación. En él, Spir comienza a proyectar un retorno a Kant y a su criticismo, que se plasmará en su libro más importante *Pensamiento y realidad. Ensayo de una renovación de la filosofía crítica*¹⁴. 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 publicación¹⁵. A raíz de esta lectura nacen el aforismo 16 y los fragmentos póstumos VII 40[23] y 40[24]. Estos fragmentos están compuestos de reflexiones y de extractos de dicho libro, así como de Gustav Teichmüller.

Las reflexiones acerca del principio de Descartes reflejan el enfrentamiento de Nietzsche con la interpretación de Spir. Éste intenta salvar a Descartes de las críticas, a través de una reinterpretación del *cogito, ergo sum*. Nietzsche recoge las líneas principales de esta reinterpretación en el fragmento VII 40[24]. En este extracto, Spir argumenta que el sentido auténtico de la proposición cartesiana es:

«“La conciencia es para sí misma inmediatamente cierta: la existencia del pensamiento no puede negarse ni ponerse en duda, pues esta negación o esta duda no son más que estados del pensamiento o de la conciencia: su misma subsistencia demuestra lo que ellas ponen en cuestión, luego les sustrae todo significado.” Spir I, 26»¹⁶.

Nietzsche critica este intento de salvar a Descartes malinterpretándolo: «No hay que embellecer la ingenuidad de Descartes e intentar salvarla, como hace, por ejemplo, Spir»¹⁷. Para ello, contraargumenta que el postulado de la existencia de un yo es esencial a la proposición cartesiana. En caso contrario, Descartes habría dicho: «‘Algo es pensado’ [*es wird gedacht*], ergo hay algo, esto es, ‘pensar’. ¿Era éste el sentido de Descar-

¹³ A. Spir, *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*. Leipzig: Förster & Findel, 1869. Véase P. D’Iorio, «La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir», *Nietzsche-Studien*, XXII (1993), p. 257.

¹⁴ A. Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*. 2 vols., Leipzig: Förster & Findel, 1873.

¹⁵ El ejemplar se conserva en la *Zentralbibliothek der deutschen Klassik* de Weimar. Sobre su examen se ha basado el interesante artículo citado de Paolo D’Iorio, acerca de la influencia de Spir sobre Nietzsche. Véase *loc. cit.*, pp. 257-258.

¹⁶ KSA 11, 40[24], p. 640. Nietzsche modifica ligeramente el original de Spir. Su cita corresponde a A. Spir, *op. cit.*, 1877², pp. 26-27. Cf. P. D’Iorio, *loc. cit.*, p. 285.

¹⁷ KSA 11, 40[24], p. 640.

tes?»¹⁸. Si la proposición no presupusiera la existencia de un sujeto del pensar, Descartes no habría dicho *ergo sum*, sino, en todo caso, *ergo est*: «Suponiendo que, por ejemplo, Dios pensase a través de nosotros, y que nuestros pensamientos, en cuanto nos sentimos causa de ellos, fuesen una ilusión, no se negaría así la existencia de los pensamientos pero sí el *ergo sum*. De este modo, debería haber dicho: *ergo est*»¹⁹.

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*): «NB. ‘Algo es pensado, luego hay algo que piensa’ – hacia esto se dirige la argumentación de Descartes – pero la realidad de un pensamiento no era lo que quería Descartes. Quería llegar, a través y más allá de la ‘imaginación’, a una *substancia* que piensa e imagina»²⁰.

Tres años después (1887), encontramos otro fragmento póstumo paralelo al citado. En él se vuelve a citar la formulación de Spir de la primera certeza cartesiana. Nietzsche vuelve a acordarse de su lectura de Spir, cuando se pone a reflexionar sobre el *cogito*: «‘Algo es pensado, luego hay algo que piensa’ [*es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes*]: hacia esto se dirige la *argumentatio* de Descartes. Pero eso significa postular ya como ‘verdadera *a priori*’ nuestra fe en el concepto de *substancia*»²¹.

Como veremos más adelante, esta crítica de la interpretación de Spir le viene a Nietzsche, en cierta medida, de la interpretación que efectúa otro autor, Gustav Teichmüller, leído en la misma época.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, pp. 640-641.

²⁰ KSA 11, 40[22], p. 639.

²¹ KSA 13, 10[158], p. 549.

3. LOS PROBLEMAS METAFISICOS FUNDAMENTALES SUBYACENTES AL *COGITO*

En el aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche plantea una serie de preguntas a cada uno de estos cuatro presupuestos del *cogito*. Estas van encaminadas a volver problemático su estatuto de creencias radicales. Se trata de sacar a la luz la serie de problemas sobre los que se funda el sentido de la proposición cartesiana y que su supuesta certeza inmediata pretende ocultar. En el texto se sugiere este proceder del modo siguiente: «– En lugar de aquella ‘certeza inmediata’ [*unmittelbaren Gewissheit*] en la que, dado el caso, puede creer el pueblo, el filósofo encuentra así entre sus manos una serie de cuestiones de metafísica, auténticas cuestiones de conciencia del intelecto»²².

Nietzsche interpela la creencia (a), «que yo soy quien piensa», con la pregunta: «¿Qué me da a mí derecho a hablar [...] de un yo causa de pensamientos?»²³. Por el sentido del texto, está claro que Nietzsche entiende aquí por ‘yo’ la conciencia de sí mismo o autoconciencia, siguiendo la concepción cartesiana. Se trata de la creencia de que la conciencia de sí es la causa del pensar, que Nietzsche generaliza, más allá de la órbita cartesiana, con el concepto de ‘yo pienso’ (*ich denke*). Ahora bien, este concepto incluye tanto la creencia (a) como la (b): la creencia de ‘que tiene que existir algo que piensa’, sea en la forma de una autoconciencia, sea en cualquier otra forma. A esta segunda la hemos denominado la ‘creencia en el sujeto del pensar’.

Al presupuesto (c), «que pensar es una actividad y un efecto de un ser que es pensado como causa», Nietzsche dirige la pregunta siguiente: «¿Qué me da a mí derecho a hablar [...] de un yo como causa?»²⁴. En este caso se trata de la creencia en el sujeto agente, que representa el presupuesto nuclear del *cogito*. De esta creencia deriva también la creencia en la causalidad, contra la que se dirige la pregunta siguiente: «¿Por qué creo en la causa y el efecto?»²⁵.

Por último, el presupuesto (d), «que existe un ‘yo’», se funda en la pregunta: «¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo [...]?»²⁶; puesto que ésta es la cuestión que la fe metafísica en el yo pretende dar por zanjada.

22 MBM § 16, p. 37.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

4. EL PRESUPUESTO DEL SER Y LA INFLUENCIA DE GUSTAV TEICHMÜLLER

A lo largo de este análisis, Nietzsche entra en discusión, no sólo con la interpretación de Spir, sino también con la de Gustav Teichmüller. Nietzsche leyó el libro de este autor titulado *El mundo verdadero y el aparente*²⁷ en los mismos años en que leía a Spir (1884-1885). En los fragmentos póstumos VII 40[12] y 40[24] han quedado rastros de su lectura, en la forma de extractos de dicho libro.

La posición de Teichmüller frente a Descartes es contraria a la de Spir: éste quería renovar la validez del planteamiento cartesiano a través de su reinterpretación; Teichmüller, en cambio, adoptando un punto de vista histórico, lleva a cabo una puesta en cuestión de la proposición cartesiana. En ella se basa Nietzsche en parte para su crítica del *cogito*. La crítica de Teichmüller se basa principalmente en el cuestionamiento del sentido que posee en la proposición el *sum* y la existencia. En el fragmento póstumo VII 40[24], Nietzsche hace referencia a dos páginas del libro de Teichmüller, donde 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 conciencia 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»²⁸.

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 posee en realidad ningún concepto del 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: «el *cogito, ergo sum* presupone que se sepa [...] qué es ‘ser’»²⁹. 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

²⁷ G. Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt*. Breslau, 1882.

²⁸ G. Teichmüller, *op. cit.*, pp. 5-6 (citado en M. Montinari, *Nachbericht zur siebenten Abteilung*. 2 vols., en F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe VII 4*. ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin: Gruyter, vol. II, 1986, p. 489).

²⁹ KSA 11, 40[24], p. 641.

ejemplo, como 'devenir'. La proposición podría entonces significar también 'yo pienso, luego yo devengo': «Y en *sum* o *est* se halla todavía una *imprecisión* conceptual tal que con ella no se niega ni siquiera el *fit* o 'algo deviene' [*es wird*]. Podría ponerse 'ahí acontece algo' [*es geschieht da etwas*] en lugar de 'ahí hay algo, ahí existe algo o ahí se da algo'»³⁰.

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 ello 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?

Este presupuesto del ser se diferencia de los cuatro presupuestos anteriores. Propiamente no es un creencia, pues no posee un contenido preciso, sino que es indeterminado. Este presupuesto afirma sólo que la noción de ser o existir es la más simple y evidente, y que no necesita de ninguna determinación ulterior. Pero no hay que confundirla con la creencia en la substancialidad del yo, es decir, la que Nietzsche llama la convicción de «que existe un yo». La creencia en la substancialidad 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. Seguidamente veremos que 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.

30 *Ibid.*

IV. EL PRESUPUESTO DE LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

Las creencias en el sujeto del pensar y en la existencia de un yo derivan, por lo tanto, del sentido de la segunda parte de la proposición, *ergo sum*. Pero en el principio cartesiano existen otros dos presupuestos que son independientes del *ergo sum*, porque constituyen el 'fondo' sobre el que opera dicha expresión. Se trata, por un lado de la creencia en el sujeto agente, que ya hemos mencionado; y por otro lado, de la creencia de «que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar— que yo sé qué es pensar»³¹. O como dice en el fragmento paralelo: «el *cogito, ergo sum* presupone que se sepa qué es 'pensar'»³². 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'; sólo sobre su base puedo estar yo 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 se expone en el aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal*: «Pues si yo no hubiera tomado ya dentro de mí una decisión sobre esto, ¿de acuerdo con qué apreciaría yo que lo que acaba de ocurrir no es tal vez 'querer' o 'sentir'? En suma, ese 'yo pienso' presupone que yo *compare* mi estado actual con otros estados que yo conozco ya en mí, para de ese modo establecer lo que tal estado es: en razón de ese recurso a un 'saber' diferente tal estado no tiene para mí en todo caso una 'certeza inmediata'»³³.

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. En definitiva, Nietzsche aplica aquí su idea 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 constitu-

31 MBM § 16 p. 37.

32 KSA 11, 40[24], p. 641.

33 MBM § 16, p. 37.

ye el primer principio, por no ser una certeza inmediata, sino una interpretación.

En su examen de la crítica nietzscheana del *cogito*, Heidegger recuerda³⁴ 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». La réplica de Descartes fue entonces: «Por la palabra pensamiento entiendo todo lo que conocido por nosotros se produce en nosotros, en tanto que tenemos conciencia de ello. Así que no solamente entender, querer, imaginar, sino también sentir es la misma cosa aquí que pensar»³⁵.

Descartes afirma, por un lado, que los conceptos de pensar y ser son los más simples y ciertos. Pero que, por otro lado, ellos por sí solos no dicen nada acerca de la realidad, no ofrecen ningún conocimiento. 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 que propiamente no se presupone ningún 'juicio', ninguna afirmación acerca de la realidad.

Esta cuestión es uno de los puntos principales discutidos por Heidegger en la interpretación de la crítica nietzscheana del *cogito*. En nuestra opinión, Heidegger, en la vertiginosa corriente de su pensamiento, malentiende tanto a Descartes como a Nietzsche, en este punto. El fin último de Heidegger es demostrar que la metafísica de Nietzsche depende intrínsecamente del planteamiento cartesiano, en cuanto es el ámbito en el que se mueve. Heidegger aduce como indicio inequívoco de ello el hecho de que, por serle tan cercano, Nietzsche no tiene la perspectiva adecuada y malinterpreta el *cogito*. Pero al intentar salvar a Descartes de esta objeción nietzscheana, Heidegger tergiversa el sentido de la réplica de Descartes, interpretando el *cogito* en clave hegeliana: la proposición no presupone el conocimiento de la esencia del pensar y del ser, porque el sentido de 'pensar' y 'ser' deriva justamente de la proposición cartesiana, en cuanto *primer principio* o *principio filosófico*³⁶. Dicho de otro modo, la proposición no puede presuponer nada porque es el *presuponer* (*Voraus-setzen*) mismo³⁷. Pero, por una parte, Heidegger parece

³⁴ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 152-153.

³⁵ R. Descartes, *Los principios de la filosofía*. tr. J. Izquierdo y Moya, Madrid: Reus, 1925, parte I, § 9, p. 26.

³⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 153.

³⁷ *Ibid.*, p. 155.

hablar más de Hegel y de su interpretación del *cogito* que de Descartes mismo, puesto que éste sólo se basa para la réplica, como hemos visto, en la máxima simplicidad de las nociones de pensar y ser. Por otra parte, tiene poco sentido afirmar que el *cogito* es el ‘presuponer’ mismo. El movimiento de la pre-suposición significa suponer algo antes de haberlo examinado *conscientemente*; es en cierto modo un movimiento ‘inconsciente’ o ‘pre-consciente’. ¿Acaso piensa Heidegger que en la visión de Descartes la autoconciencia –el *cogito*– consiste entonces esencialmente en un acto pre- o no-consciente?³⁸

Sobre el trasfondo de esta réplica cartesiana es posible entender mejor la crítica de Nietzsche. El hecho de que la proposición cartesiana presuponga «que está establecido qué es lo que hay que designar con la palabra pensar,– que yo sé qué es pensar»³⁹ significa, entonces, que la noción de ‘pensar’ no es un *concepto simple* y mucho menos «la noción más simple». Nietzsche pretende descubrir la naturaleza interpretativa de todo concepto metafísico. Pero la metafísica siempre 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 este caso, que los conceptos nunca son simples, sino que siempre están compuestos de forma múltiple, compuestos de juicios acerca de la realidad. Esto significa, para Nietzsche, que los conceptos nunca son puros conceptos 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 Heidegger⁴⁰, 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 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 intentará entonces mostrar que esta imagen no es simple e inmediata, sino una interpretación superficial de la actividad pensante y de sus elementos, los pensamientos⁴¹.

³⁸ Véase *ibid.*, pp. 149-155.

³⁹ MBM § 16 p. 37.

⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁴¹ Esta problemática la desarrollo ampliamente en mi libro *Nietzsche y la crítica del sujeto del conocimiento*, pp. 154-210.

V. EL *COGITO* Y LA CREENCIA METAFÍSICA EN LA CERTEZA INMEDIATA

Hemos visto el recorrido de Nietzsche a lo largo de las dimensiones de la proposición cartesiana, en orden a descubrir punto por punto sus presupuestos básicos: básicos en el sentido de que fundan su evidencia o le confieren el carácter de certeza inmediata. La existencia de una certeza inmediata es uno de los postulados fundamentales de la gnoseología metafísica, junto a los del conocimiento absoluto y de la cosa en sí. Desde este punto de vista, el *cogito, ergo sum* es la certeza inmediata que vertebra la gnoseología metafísica de la modernidad. Nietzsche no se conforma con constatar esta pertenencia, sino que intenta determinar dónde, en la proposición cartesiana, se ubica y se articula la creencia en la certeza inmediata. Es decir, se trata de individuar, dentro de la proposición, el punto de articulación de la creencia en la certeza inmediata. Esta articulación no puede residir ni en el *cogito* ni en el *sum*, sino sólo en el *ergo*. Para Nietzsche, la función esencial del *ergo* en la proposición es extraer el *sum* del *cogito*.

Pero, de acuerdo a cómo se la describe en los textos, esta extracción es de un tipo especial. No es una derivación lógica, una deducción a partir de otras premisas, una derivación ‘mediata’. Nietzsche se esfuerza por entender la pretensión de la proposición de mostrarse como una derivación ‘inmediata’. Concorde con ello, Descartes explica que su proposición no es una deducción, del *sum* a partir del *cogito*, sino una ‘intuición’, y la certeza que le corresponde no es la certeza propia de una deducción, sino la de una intuición. En contra de lo que dice Heidegger⁴², Nietzsche no malentiende el sentido cartesiano de la proposición, pues no critica la proposición en cuanto conclusión deducida de unas premisas no-demostradas o supuestas sin más. Más bien, pretende sacar a la luz la derivación directa implícita en esa intuición.

Pero ¿en qué sentido es una derivación? La segunda parte *sum* es extraída o derivada de la primera parte *cogito*, en la medida en que la segunda se halla implícita toda ella en la primera. Nietzsche entiende que no hay más premisa que *cogito* y el *sum* ya es afirmado en ella, por lo que la proposición se reduce a ‘yo pienso’. Por ello, Nietzsche reduce su crítica de la proposición cartesiana a la puesta en cuestión de la creencia en el ‘yo pienso’. Y ésta es la forma que adopta en el aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal*, y no la propiamente cartesiana de *cogito, ergo sum*. La interpretación de Nietzsche, en definitiva, es que la propo-

⁴² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 155.

sición *cogito, ergo sum* no es ni una deducción a partir de otras premisas mayores, ni una intuición, sino una mera tautología. Una vez que afirmamos ‘yo pienso’ no añade nada decir ‘yo soy’, porque esta segunda afirmación ya está incluida en la primera. En términos kantianos, podría decirse que, a los ojos de Heidegger, Nietzsche entiende la proposición como un juicio sintético, que necesita de un tercer término para enlazar los dos que la componen, mientras que, en realidad, Nietzsche la interpreta como un juicio analítico.

Seguidamente terminaremos este trabajo comparando el análisis nietzscheano del *cogito* con el realizado por predecesores suyos, para evaluar su profundidad y sus aportaciones.

VI. KANT Y LA CRITICA DEL *COGITO* CARTESIANO

En la *Crítica de la razón pura*, de acuerdo con su método, Kant examina la proposición cartesiana en busca de sus condiciones de posibilidad y de validez. Para Kant, Descartes no hace más que recoger la tradición metafísica y sus argumentos en favor de la existencia del alma, pues el alma es el concepto del ser pensante en cuanto substancia. Descartes efectúa entonces un paralogismo en la deducción del *cogito*, el paralogismo de la razón pura: «Lo que no puede ser pensado de otro modo que como sujeto, tampoco puede existir de otro modo que como sujeto y es, consiguientemente, substancia. // Ahora bien, un ser pensante, considerado únicamente en cuanto tal, no puede ser pensado más que como sujeto. // Por consiguiente, no existe más que como tal, como substancia»⁴³.

Kant piensa que de la idea del ser pensante como substancia se deduce, de forma puramente analítica, los tres atributos restantes del sujeto pensante: la simplicidad, la unidad en el tiempo, y la interioridad frente al mundo exterior⁴⁴. El error de Descartes no reside en la formulación misma de la proposición *cogito, ergo sum*, puesto que es una mera tautología, es decir, *ergo sum* no añade nada al antecedente *cogito*. Así dice Kant en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: «La supuesta inferencia cartesiana *cogito, ergo sum* es, de hecho, tautológica, ya que el *cogito* (*sum cogitans*) expresa la realidad de modo inmediato»⁴⁵.

En la segunda edición de la *Crítica* aparece en nota a pié de página un análisis más extenso de la proposición cartesiana: «El ‘yo pienso’

⁴³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. tr. P. Ribas, Madrid: Alfaguara, 19886, p. 369 (B 410-411).

⁴⁴ Véase I. Kant, *op. cit.*, pp. 373-374 (B 418-420).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 336 (A 335).

[*Ich denke*] constituye, según se ha dicho, una proposición empírica e incluye en sí la proposición 'yo existo' [*Ich existire*]. Sin embargo, no podemos afirmar que todo lo que piensa exista, ya que, en tal caso, la propiedad del pensamiento convertiría a todos los seres que la poseen en seres necesarios. No puedo, pues, considerar mi existencia como deducida de la proposición 'yo pienso', como sostenía Descartes (puesto que para ello debería presuponer esta mayor: 'todo lo que piensa existe'), sino que es idéntica respecto de ella»⁴⁶.

El *ergo sum* no hace más que expresar explícitamente la existencia empírica indeterminada del yo pensante que se halla ya afirmada en el antecedente. Según Kant, la condición de posibilidad de la proposición cartesiana es la 'originaria unidad sintética de la apercepción' (*ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception*). Pero ¿qué derecho (*quid juris*) tiene a afirmar la existencia empírica del yo pensante? Para Kant, el 'yo pienso' sólo conserva su validez cuando se limita a expresar una intuición empírica *indeterminada*, que se vería reflejada en el *ergo sum*. Pero Descartes pretende que su proposición es, no un mero juicio analítico, sino un juicio sintético *a priori*. Su proposición expresaría la evidencia absoluta, antes de toda experiencia, de que al yo pensante le corresponde la existencia de la substancia, en la forma de *res cogitans*. La argumentación de Kant es la siguiente: «La proposición 'yo pienso' expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción (consiguientemente, demuestra que hay ya una sensación, la cual pertenece a la sensibilidad, que sirve de base a esta proposición existencial), pero precede a la experiencia que ha de determinar, por medio de la categoría, el objeto de la percepción con respecto al tiempo»⁴⁷.

El 'yo pienso' no expresa una categoría y no le corresponde, por lo tanto, un objeto determinado de la experiencia posible, sino que la única existencia que le corresponde está cualificada por la indeterminación. Esto significa, según Kant, que yo no puedo percibir en mi interior este sujeto del pensar en cuanto substancia: «La existencia no constituye todavía, en este caso, una categoría, ya que ésta no se refiere a un objeto dado indeterminadamente, sino sólo a un objeto del que poseemos un concepto y del que queremos saber si está o no puesto también fuera de este mismo concepto. Una percepción indeterminada sólo significa aquí algo real, algo dado al pensamiento en general, algo que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (númeno), sino como algo que existe realmente y que es designado como

⁴⁶ *Ibid.*, p. 376 nota (B 422).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 376 (B 422-423).

tal en la proposición 'yo pienso'. Téngase presente que, al calificar de empírica esta proposición no quiero decir que el yo constituya en ella una representación empírica. Al contrario es una representación puramente intelectual, ya que pertenece al pensamiento en general. Ahora bien, no tendría lugar el acto 'yo pienso' sin alguna representación empírica que suministrara la materia del pensamiento; lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura»⁴⁸.

Descartes pasa sin justificación del 'yo pienso', en cuanto sujeto necesario de todo juicio, al yo pienso como sujeto y substancia del hombre. Pero para Kant, este traspaso cartesiano no es el resultado de una decisión arbitraria de Descartes, sino una de las tendencias fundamentales de la razón pura. Abandonada a sí misma, la sola razón tiende siempre a la Idea de alma como substancia pensante. Por consiguiente, la proposición cartesiana no es un error de Descartes, sino una ilusión trascendental: el paralogismo de la razón pura. Este es, entonces, el punto nodal de la crítica kantiana del *cogito*: la certeza inmediata de la proposición cartesiana no deriva de la experiencia real sino de una ilusión trascendental de la razón pura. Igual que en Nietzsche, hay que observar aquí el doble sentido de 'ilusión': por un lado, es una proposición ficticia en el sentido de que no le corresponde ninguna experiencia posible, y por otro lado, a pesar de ser falsa la razón incurre siempre en ella necesariamente cuando se la abandona a sí misma, aunque se tenga conciencia de su carácter ficticio.

La cuestión interpretativa de hasta qué punto Nietzsche leyó las obras de Kant y conoció en profundidad su filosofía no está nada clara. En general, los intérpretes de Nietzsche la dejan de lado para pasar a comparar directamente ambas filosofías. Lo más seguro es que Nietzsche no leyera directamente la *Crítica de la razón pura* y que sólo la llegó a conocer a través de Schopenhauer, de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer, y de la *Historia del materialismo* de Lange⁴⁹, en los capítulos que éste dedica a Kant. Por ello, no está claro hasta qué punto conoció Nietzsche la crítica kantiana del *cogito* de Descartes y su planteamiento del estatuto gnoseológico del 'yo pienso'. A pesar de ello nos interesa comparar brevemente los planteamientos de Nietzsche y Kant acerca del 'yo pienso' para descubrir sus coincidencias y sus diferencias.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 376 (B 423).

⁴⁹ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 2 vols., ed. A. Schmidt, Frankfurt: Suhrkamp, 1974, «Kant und Materialismus» y «Der philosophische Materialismus seit Kant».

Como hemos visto, Nietzsche coincide con Kant en la interpretación de la proposición cartesiana como una tautología o juicio analítico. Ambos afirman que el consecuente *ergo sum* no añade nada al antecedente *ego cogito*, en la medida en que el consecuente está ya incluido o implícito en el antecedente. También coinciden ambos en que Descartes presupone en su proposición el concepto de substancia, en cuanto que, sin justificación y dándolo por evidente, substancializa el yo expresado en el 'yo pienso'. Es el presupuesto de que la autoconciencia es el sujeto del pensamiento. Nietzsche mismo en uno de los pocos pasajes donde se refiere a Kant en esta temática, le reconoce el mérito de haber puesto en cuestión de forma radical el principio cartesiano: «En el fondo, *Kant* quiso demostrar que, partiendo del sujeto, no se puede demostrar el sujeto»⁵⁰.

Pero Nietzsche parece ir más allá de Kant puesto que extrae otros presupuestos más radicales: el presupuesto de que existe un sujeto del pensar, la creencia en el sujeto agente, el presupuesto del ser y el presupuesto del pensar. La creencia de que el ser y el existir son las nociones más simples e inmediatas no aparece discutida explícitamente por Kant en la proposición cartesiana. Pero, desde luego, cuando Kant examina el sentido empírico de la proposición 'yo pienso' para valorar la posición de Descartes está ya implícitamente rompiendo con la afirmación cartesiana de la simplicidad de la noción de ser o existir, mostrando sus distintos sentidos y cuál de ellos propiamente le compete. En el caso del presupuesto del pensar, de la creencia cartesiana en la certeza inmediata del pensamiento, Nietzsche va más allá de Kant, ya que nada de esto aparece en la crítica kantiana. Tampoco aparece en Kant el presupuesto del sujeto agente, el cual constituye el presupuesto radical de la proposición cartesiana y del 'yo pienso'. Por último, en ningún caso Kant pone en cuestión, o ve problemática, la existencia de un sujeto del pensar, que claramente representa un presupuesto previo a la creencia de que el yo-autoconciencia es el sujeto del pensar. De hecho podríamos preguntar en qué medida el sujeto del pensar no es un presupuesto del mismo planteamiento kantiano del conocimiento, y en qué medida estaría de acuerdo Nietzsche con la reinterpretación kantiana del 'yo pienso' como 'unidad sintética de la apercepción'. En los textos de Nietzsche no encontramos ninguna referencia a ella.

⁵⁰ MBM § 54, pp. 79-80. Cf. también KSA 11, 40[16], p. 636.

VII. HEGEL Y SU INTERPRETACION DEL *COGITO* CARTESIANO

La perspectiva instaurada por Löwith para la interpretación de la filosofía de Nietzsche resulta bastante problemática. Su colocación de Nietzsche dentro del curso histórico de la filosofía que, partiendo de Hegel, funciona y se mueve reaccionando al saber absoluto, en diversas direcciones, choca con el escaso conocimiento que, voluntariamente o no, poseía Nietzsche de la filosofía hegeliana. Desde luego, casi seguro que no leyó a Hegel directamente, pero quizá lo llegara a conocer en profundidad a través de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer. Porque, a parte de ese libro, las demás posibles fuentes indirectas dejan bastante que desear y habrían conducido a Nietzsche a una imagen totalmente distorsionada de Hegel —basta pensar en Schopenhauer. A pesar de esta falta de contacto directo con la filosofía hegeliana, encontramos en su obra, por una parte, una valoración altamente positiva de Hegel, y, por otra, varios juicios muy agudos —o de los más profundos, en opinión de Kaufmann⁵¹— acerca de la filosofía de Hegel y en especial sobre su estilo.

Hegel examina con amplitud la proposición cartesiana en un conocido pasaje de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, el capítulo dedicado a Descartes⁵². Otro lugar también a tener en cuenta, aunque no mencione explícitamente a Descartes, es el comienzo del capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*, que, como dice su título, versa sobre «La verdad de la certeza de sí mismo»⁵³.

En las *Lecciones* no aparece tanto una crítica del *cogito* como una reinterpretación suya desde el punto de vista del saber absoluto. Si la cuestión de Kant consistía en cómo y hasta qué punto determinar la significación existencial del *ego cogito*, el cometido de Hegel es la superación de los límites en los que Descartes encierra la verdad del *cogito*. Hegel reconoce en Descartes 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: «Descartes comienza entonces con el punto de vista del yo como lo sencillamente cierto, igual que comien-

⁵¹ W. Kaufmann, *Hegel*. tr. V. Sánchez de Zavala, Madrid: Alianza, 1973, pp. 114-115.

⁵² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil III, Abschnitt II, Kap. I, A.1: «Descartes», en *Werke in 20 Bänden*. ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, pp. 130-134.

⁵³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. ed. W. Bonsiepen y R. Heede, en *Gesammelte Werke*. hrsg. rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaft, Düsseldorf: Meiner, 1980, p. 103.

za Fichte; yo sé que algo se representa en mí. Un suelo completamente diferente se le ha dado así al filosofar. [...] Yo pienso, este pensar contiene inmediatamente mi ser; éste, dice él, es el fundamento absoluto de toda filosofía»⁵⁴.

Con este fundamento absoluto emprende Descartes la centralización de todo el ámbito del filosofar entorno a un fundamento que se autofunda: el yo pensante. De este modo, Descartes otorgó a la reflexión filosófica su planteamiento correcto, puesto que es el único capaz de movilizar el espíritu hacia su autodesarrollo total o absoluto. Por esto, Hegel califica de la siguiente manera al *cogito* en la *Fenomenología del espíritu*: «Con la autoconciencia ahora hemos entrado entonces en el reino nativo de la verdad»⁵⁵. Hegel acentúa la excepcionalidad de la certeza inmediata del *cogito* o autoconciencia, pues ésta es lo que le permite constituirse en fundamento absoluto: «Pero ahora ha nacido lo que no tuvo lugar en estas situaciones anteriores, es decir, una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es a sí misma su objeto y la conciencia es a sí misma lo verdadero»⁵⁶.

Para su reinterpretación, Hegel recoge la crítica kantiana de la proposición cartesiana, pero desplazándola de modo tan extremo que llega a invertirla. Está de acuerdo con Kant en rechazar la opinión de que la proposición cartesiana es una conclusión a partir de unas premisas mayores: «Se considera esta proposición, por una parte, como una conclusión: el ser se concluye del pensar. Kant, en especial, ha objetado contra esta conexión: en el pensar no está contenido el ser, es diferente del pensar»⁵⁷.

Hegel parece referirse aquí a la crítica kantiana de que la proposición no añade ningún conocimiento, es meramente analítica, y que no se puede pretender con Descartes que sea una proposición sintética y postular la existencia del sujeto pensante como substancia. En realidad, Hegel invierte la argumentación de Kant. A continuación del pasaje citado, nos sorprende la paradoja: «Esto es importante, pero ellos [el pensar y el ser] son inseparables, es decir, constituyen una identidad; lo que es inseparable es, no obstante, diferente: pero la identidad no es puesta en peligro por esta diversidad, ellas son una unidad»⁵⁸.

Para Hegel, el movimiento de Descartes de conferirle un ser substancial empírico al 'yo pienso' es erróneo. La proposición *cogito, ergo*

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, pp. 130-131.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 103.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 131.

⁵⁸ *Ibid.*

sum no debe ser entendida como un juicio sintético *a priori* porque no es necesario. La categoría de substancia no está separada del ‘yo pienso’, como categoría aplicable al ser empírico, porque no hay más substancia, en sentido verdadero, que la autoconciencia. Así lo expone Hegel: «La determinación del ser está en mi yo; esta unión misma es lo primero. El pensar como ser y el ser como pensar, ésta es mi certeza, yo. Este es el famoso *cogito, ergo sum*: pensar y ser están así de inseparablemente unidos en él»⁵⁹.

También reinterpreta Hegel el pasaje donde Descartes expone el significado del término *cogito* en su proposición⁶⁰, 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: «Yo veo, yo ando, etc., ahí está el yo en la determinación del ver, del andar; pero yo soy en ello también algo pensante. El pensar está, en efecto, también en el querer, ver, oír, etc., es absurdo creer que el alma tiene el pensar en un bolsillo aparte y en otra parte el ver, querer, etc. Pero cuando yo digo ‘yo veo’, ‘yo voy de paseo’, en ello está, por una parte, mi conciencia, yo, y por consiguiente el pensar; pero, por otra parte, en ello está también el querer, ver, oír, ir, es decir, también una modificación ulterior del contenido»⁶¹.

De esta manera, la proposición cartesiana expresa la universalidad verdadera del pensar puro, es decir, la universalidad que sólo le compete a él. Pero entendiendo siempre por ‘pensar puro’ el pensamiento autoconsciente: «el pensar es el *prius*, lo completamente universal; el pensar es el yo, el pensar como pensante es el yo: es lo universal, lo que también está en el querer, sentir, ir, etc. [...] El pensar es lo completamente universal, no lo particular; en todo lo particular está también lo universal. El pensar es la referencia a sí mismo, es lo universal, el puro referirse a sí mismo, el puro ser-uno consigo»⁶². Esta es la forma, pues, en que Hegel supera los límites que el mismo Descartes había impuesto a la certeza inmediata del *ego cogito*, hasta llegar al concepto de yo que fundamenta el idealismo absoluto, tal y como lo inaugura Fichte.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ R. Descartes, *op. cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 133.

⁶² *Ibid.*, pp. 133-134.

La comparación de la crítica de Nietzsche con el planteamiento hegeliano del *cogito* saca a relucir varios aspectos interesantes. En primer lugar, con Hegel se nos vuelve patente que cuando Descartes habla del pensamiento y de la actividad del pensar, con el término *cogito*, en realidad no lo utiliza en el significado usual de la tradición filosófica – que, en sentido general, incluye las capacidades y actividades de abstraer, razonar, enjuiciar, incluso entender y concebir–, sino en el sentido de la pura ‘autoconciencia’. Se trata, más bien, de una reinterpretación de la naturaleza, la función y el estatuto del pensamiento. Por eso dice Hegel que la primera gran aportación de Descartes es haber descubierto la esencia del pensar, como ‘puro ser para sí’.

La segunda aportación es haber descubierto que el puro pensar no es que posea un ser substancial, sino que, en cuanto que es la única certeza que es verdadera en sí y para sí, es la única substancia en sentido propio y la forma propia de la verdad. Hegel parece replicar a las objeciones contra Descartes, sobre su presuposición de la substancialidad del yo del *ego cogito*. Descartes no presupone la substancialidad del yo, puesto que lo que yo descubro en la certeza de la autoconciencia *es que no existe nada que sea substancia en la medida en que lo es el yo-autoconciencia*.

Esta reinterpretación hegeliana, expresada con otros términos, coincide curiosamente con la interpretación de Heidegger. Cuando Heidegger replica a Nietzsche que ha malentendido el sentido del *ego cogito* como principio filosófico, que en cuanto tal *no presupone* las nociones de ser y pensar, sino que el ser y el pensar reciben su esencia precisamente de la proposición⁶³, Heidegger, en realidad, no hace más que recoger la interpretación hegeliana del *cogito*, para volverla contra Nietzsche y demostrar que no ha entendido su carácter de ‘fundamento absoluto’ del filosofar.

La cuestión que se plantearía entonces es: ¿cómo afecta la crítica de Nietzsche a la concepción hegeliana del ‘yo pienso’? Una vez extraídos los presupuestos de la proposición cartesiana, Nietzsche pasa a problematizar la validez de estos presupuestos. El primero de ellos es el postulado de que el yo-autoconciencia es la causa del pensar en cuanto que el pensamiento es sólo pensamiento consciente. Aunque Nietzsche no lo mencione explícitamente, esta es una primera vía para poner en cuestión el ‘yo pienso’ hegeliano: ¿por qué razón el pensamiento es en esencia autoconciencia, puro referirse a sí mismo? Pero también existe

⁶³ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 153-155.

otra vía para la crítica implícita de Hegel, la del lenguaje. Si la verdad puramente inmediata para sí del yo pensante está expresada en una proposición, ¿en qué medida el estatuto ontológico y gnoseológico del lenguaje me garantiza la certeza inmediata de esta proposición?

VIII. SCHOPENHAUER Y EL PROBLEMA DEL *COGITO*

Examinada en su conjunto, Schopenhauer lleva a cabo sobre el *cogito* cartesiano la operación opuesta a la de Hegel. En vez de superar los límites impuestos por Descartes al 'yo pienso', elevando su sentido hasta el infinito, Schopenhauer reduce el alcance de la proposición cartesiana. Reconoce a Descartes un gran mérito: fue el primero en intentar liberar la filosofía de su sujeción teológica y religiosa y constituir así la autonomía del filosofar. Pero este intento no llega a realizarse en su mayor parte. En realidad, Descartes sigue bajo el poder de la religión positiva y con su duda metódica no intenta, en última instancia, más que demostrar los dogmas de la Iglesia católica por otra vía más segura⁶⁴.

Schopenhauer está de acuerdo con Kant en calificar a la proposición cartesiana como un juicio analítico. La existencia de la subjetividad se haya implícita en el *ego cogito* y el *ergo sum* no hace más que explicitarla. Citamos a continuación uno de pocos pasajes donde analiza la proposición cartesiana: «*Cogito, ergo sum* es un juicio analítico; Parménides lo ha considerado incluso como un juicio idéntico [...] Pero como tal, o también sólo como analítico, no puede contener ningún conocimiento singular; como tampoco si uno, de modo más profundo, lo quisiera deducir, como conclusión de la premisa mayor *non-entis nulla sunt praedicata* [del no-ente no se puede predicar nada]»⁶⁵. Curiosamente, Schopenhauer toma como posible premisa mayor, no la usual 'todo lo que piensa existe', sino esta otra. El silogismo sería como sigue: 'del no-ente no se puede predicar nada', pero constato que 'yo pienso', luego 'yo existo', porque si el yo no existiera, por la mayor, no se podría predicar el pensar del yo.

En opinión de Schopenhauer, la existencia de la subjetividad o de la conciencia de sí mismo es la única certeza inmediata y esta verdad fue la

⁶⁴ Cf. A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena I*. ed. M. Crespillo y M. Parmeggiani, Málaga: Ágora, 1997, «Bosquejo de una historia de la teoría de lo ideal y de lo real», p. 83.

⁶⁵ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band II, Kap. XIV, en *Sämtliche Werke*. 7 vols., ed. A. Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus, vol. III, p. 37. Véase *Parerga y Paralipomena I*, pp. 84-85.

que Descartes intentó demostrar a través de su duda metódica: «Pero propiamente, Descartes ha querido expresar con ello la gran verdad de que sólo a la conciencia de sí mismo, a lo subjetivo, le corresponde una certeza inmediata; a lo objetivo, es decir, a todo lo demás, por el contrario, en cuanto proporcionado a través de aquella, le corresponde una certeza meramente mediata; al ser de segunda mano, lo objetivo hay que considerarlo como problemático. En ello descansa el valor de proposición tan famosa»⁶⁶.

Sin embargo, a partir de aquí, Schopenhauer interpreta esta certeza inmediata de modo distinto a la tradición idealista, desde Fichte hasta Hegel. Su significado no es tan evidente como parece. Somete esta certeza a la siguiente cuestión: ¿cuál es el objeto del conocimiento que se ofrece en la conciencia de sí mismo? Lo que significa preguntar: ¿qué expresa ese 'sí mismo'? Descartes da por supuesto que se trata del mismo sujeto pensante, de la conciencia misma. La certeza inmediata del conocimiento es que yo soy consciente de que soy consciente. Esta interpretación es la recogida por Fichte y Hegel: el yo pensante es conciencia de conciencia, puro pensar. Schopenhauer la ataca de raíz como una interpretación apresurada y falta de justificación. La conciencia de sí no puede consistir en la conciencia de la conciencia –autoconciencia–, pues es absurdo pensar que el sujeto del conocimiento, la conciencia, pueda ser a la vez objeto del conocimiento, sin dejar de ser sujeto. Por esta razón, el objeto que se presenta en la conciencia de sí tiene que ser algo distinto a la misma conciencia. Schopenhauer lo explica así en su tratado *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*:

«Todo conocimiento presupone ineludiblemente un sujeto y un objeto. Por eso, tampoco la autoconciencia es verdaderamente simple; sino que se descompone, igual que la conciencia de las otras cosas (es decir, la capacidad de intuición), en un conocido y un cognoscente. Aquí se presenta entonces lo conocido completa y exclusivamente como voluntad.

Según ello, el sujeto se conoce a sí mismo sólo como *volente*, pero no como *cognoscente*. Pues el yo representante, el sujeto del conocer, puede llegar a ser, en cuanto correlato necesario de todas las representaciones, condición de ellas, pero nunca también representación u objeto [...].

Por ello, no existe un *conocer del conocer*; porque esto exigiría que el sujeto se separara del conocer y conociese así el conocer, lo que es imposible»⁶⁷.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ A. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Kap. VII, § 41, en *Sämtliche Werke*, vol. I, pp. 140-141.

Entre todos los objetos que se ofrecen a nuestra facultad de representación, este objeto es de un tipo especial. Pertenece a una cuarta clase de objetos, distinta de las clases de las representaciones empíricas, de las representaciones intuitivas puras, y de las representaciones abstractas. Esta cuarta clase posee un sólo miembro: el sujeto del querer. En la conciencia de mí mismo, lo que ocurre no es que yo soy consciente de que soy consciente, sino de que *quiero* ser consciente. Con el *ego cogito*, Descartes no expresó bien la certeza inmediata contenida en la conciencia de sí. Yo no tengo por objeto el 'yo pienso' o 'yo conozco', el mismo sujeto pensante o cognoscente, sino el 'yo quiero' conocer o pensar: el sujeto del querer⁶⁸.

Schopenhauer está de acuerdo con Kant en que el 'yo pienso' o el sujeto pensante como sujeto del conocimiento no puede ser objeto de conocimiento, puesto que no le corresponde ningún objeto de la intuición. El conocimiento de la existencia de un sujeto del conocimiento es de tipo trascendental, resultado de una deducción trascendental. Pero Schopenhauer no está de acuerdo con la reformulación kantiana del 'yo pienso' y la argumentación para apoyarlo: «Después de que Kant hubiera cometido errores tan grandes en los simples primeros principios de una teoría de la facultad de representación, se lanzó a múltiples y complicadísimas hipótesis. A ellas pertenece, ante todo, la unidad sintética de la apercepción: una cosa muy extraña expuesta muy extrañamente. "El *yo pienso* tiene que poder acompañar todas mis representaciones"⁶⁹. Tiene que - poder [*muß - können*]: éste es un enunciado apodíptico-problemático; en castellano, una proposición que toma con una mano lo que da con la otra»⁷⁰.

Resumiendo, Schopenhauer afirma que el principio primero del conocimiento es su división en sujeto y objeto: todo conocimiento es un objeto para un sujeto. Y ésta es, en definitiva, la verdad expresada por la proposición cartesiana o por el 'yo pienso'. Pero Schopenhauer rechaza la reinterpretación que hacen de ella el idealismo absoluto de Fichte y

⁶⁸ Véase *ibid.*, § 42, p. 143. Desde luego, 'sujeto' no tiene ya el mismo sentido en 'sujeto del querer' del que tenía en cuanto sujeto pensante o subjetividad. Schopenhauer lo emplea sólo en el sentido aristotélico de *hypokeímenon*, pero siempre en un sentido análogo. El término 'sujeto' expresa siempre una representación abstracta, que sólo podemos utilizar de modo muy indirecto y oblicuo para designar aquello que no es representación.

⁶⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, «La analítica trascendental», libro I, § 16, p. 153 (B 132).

⁷⁰ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band I, Anhang: «Kritik der kantischen Philosophie», en *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 535.

Hegel. La esencia del sujeto del conocimiento no está constituida ni por el sujeto del pensamiento ni por el yo-autoconciencia. No puede ser el sujeto del pensamiento porque el pensamiento no es más que una de las facultades del sujeto del conocer, la facultad de las representaciones abstractas. Tampoco puede ser el yo-autoconciencia, porque, en realidad, no es un 'sujeto', no es algo 'simple', sino que está escindido siempre en sujeto y objeto. En definitiva, Schopenhauer piensa que no podemos afirmar una determinación ulterior del sujeto del conocimiento porque, al no ser un objeto, no podemos dar de él propiamente ninguna determinación.

Es posible que Nietzsche recogiera de Schopenhauer este enfrentamiento radical con la interpretación más idealista del 'yo pienso'. Pero para ir más allá de Schopenhauer: en primer lugar, en la dirección del análisis de los presupuestos de la proposición cartesiana; y en segundo lugar, en la dirección de una puesta en cuestión radical de las creencias metafísicas en el sujeto del pensar y en el sujeto agente, que en la filosofía de Schopenhauer siguen funcionando.