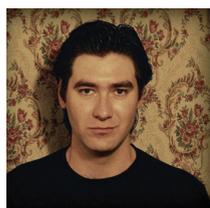
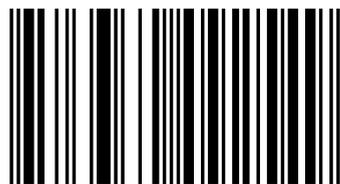


Buscando a Descartes

René Descartes (Turena 1596-Estocolmo 1650) proyectó a través de su descubrimiento del cogito la inspiración científica que motivó en Kant el proyecto de edificar la metafísica como una ciencia. A partir de entonces, la proyección científica del cogito estuvo atravesada por diversas interpretaciones filosóficas que condujeron finalmente a su disolución desde el momento en que Sigmund Freud estableció status científico a la irrupción de "lo inconciente" en reemplazo de los contenidos de conciencia. En efecto, desde la flexibilidad que adopta en autores de la taya de Nietzsche o Kierkegaard, hasta llegar al solipsismo fenomenológico presente en titanes del pensamiento como Husserl y Sartre, el cogito cartesiano ha sido objeto de profundas tensiones e incomodidades propias de un filosofar moderno que ha proliferado la inagotable riqueza que lo caracteriza. No obstante, una vez agotada la proyección científica del cogito, se torna necesario volver sobre sus pasos y emprender la aventura de reconstruir los elementos que condujeron a su disolución para restablecer la frescura del "Padre de la filosofía moderna" como un pensador auténticamente metafísico.

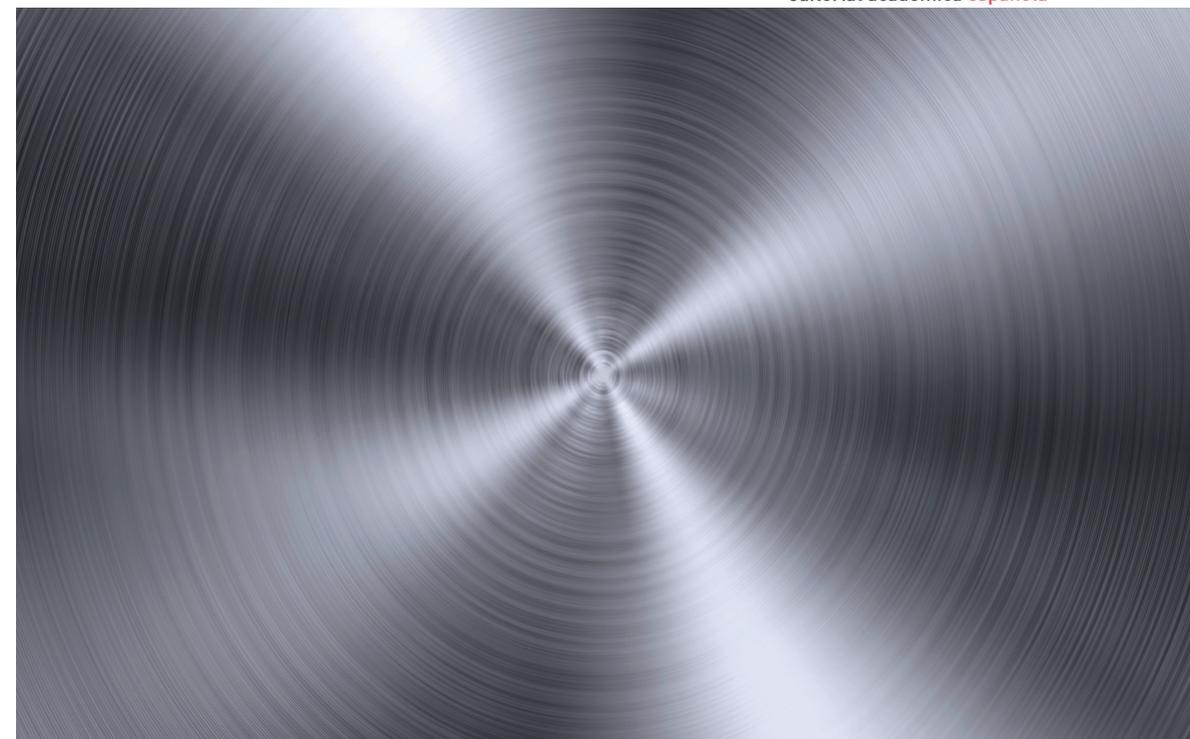


Francisco Presta es Licenciado en Filosofía egresado de la Universidad Nacional de Córdoba (República Argentina) en el año 2012. Actualmente está realizando un Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba, siendo miembro Adscripto en la cátedra de "Filosofía de la Historia" en la misma Universidad.



978-3-330-09254-9

editorial académica española



Francisco Presta

Buscando a Descartes

La proyección científica del cogito

Francisco Presta

Buscando a Descartes

Francisco Presta

Buscando a Descartes

La proyección científica del cogito

Editorial Académica Española

Impressum / Aviso legal

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en <http://dnb.d-nb.de>.

Todos los nombres de marcas y nombres de productos mencionados en este libro están sujetos a la protección de marca comercial, marca registrada o patentes y son marcas comerciales o marcas comerciales registradas de sus respectivos propietarios. La reproducción en esta obra de nombres de marcas, nombres de productos, nombres comunes, nombres comerciales, descripciones de productos, etc., incluso sin una indicación particular, de ninguna manera debe interpretarse como que estos nombres pueden ser considerados sin limitaciones en materia de marcas y legislación de protección de marcas y, por lo tanto, ser utilizados por cualquier persona.

Coverbild / Imagen de portada: www.ingimage.com

Verlag / Editorial:

Editorial Académica Española
ist ein Imprint der / es una marca de
ICS Morebooks! Marketing SRL
4, Industrialia street, 3100 Balti, Republic of Moldova
Email / Correo Electrónico: info@omniscrptum.com

Herstellung: siehe letzte Seite /

Publicado en: consulte la última página

ISBN: 978-3-330-09254-9

Copyright / Propiedad literaria & cop Francisco Presta

Copyright / Propiedad literaria © 2017 ICS Morebooks! Marketing SRL

Alle Rechte vorbehalten. / Todos los derechos reservados. Saarbrücken 2017

A la memoria de mi padre: Dr. Alberto Alfredo Presta, que siendo médico de profesión fuera quién me pusiera en el intenso camino de la máxima salud espiritual, conocida también con el nombre de filosofía.

El temor de Dios es el comienzo de la sabiduría¹.

¹ Eclesiastés, I, I, 15.

Buscando a Descartes

Índice

Introducción.....	pág. 4
Capítulo I: El <i>cogito</i>	pág. 7
Capítulo II: El Preludio.....	pág. 27
Capítulo III: La Disolución.....	pág. 55
Bibliografía.....	pág. 59

Introducción

Lo propio a toda obra literaria y particularmente a toda obra filosófica consiste en mantener incólumes las renovadas interpretaciones a que da lugar toda nueva lectura sobre ellas. Incluso puede afirmarse que todo anacronismo disculpa a la obra de un autor para responsabilizar totalmente al lector. El singular trayecto de la obra cartesiana en manos de los sucesivos filósofos modernos condujo bajo un mismo destino obra y autor de tal modo, que la obra del filósofo francés abandonó finalmente su primigenia inocencia en mantener incólumes las diversas interpretaciones a que da lugar, para volverse dogmática y agotar así su sentido bajo la apariencia de una interpretación suprema. Tal fue el destino de la obra de Descartes.

Este no es un estudio específico sobre Descartes ni mucho menos un estudio específico sobre su obra, legados que ya los especialistas han reconstruido y que se encuentran a disposición en la sección de filosofía de cualquier biblioteca. Este estudio más bien, intenta dar cuenta de la evolución del *cogito*, categoría central de la filosofía moderna, en las sucesivas recepciones que realizaron las principales figuras en materia filosófica que condujeron finalmente a su disolución a comienzos del siglo XX.

Asimismo, el presente estudio presentado a los lectores interesados en redescubrir la *inocencia* que caracteriza a la obra cartesiana, intenta exhibir cierta ruptura metodológica en el tratamiento de los problemas fundamentales referidos al *cogito* que inducen a una connotación estrictamente científicista demandada a partir de Kant, la cuál según entendemos, condujo al *cogito* a un callejón sin salida desde el momento en que Husserl concibió el proyecto de una fundamentación científica de

la subjetividad pura; proyección continuada en la obra de Sartre y que tuvo como consecuencia la atenuación considerable de la existencia en el estudio fundamental referido al *cogito*, descuidando por una parte el carácter conclusivo que ocupaba el mundo externo en las valuaciones metafísicas de Descartes e imputando por otra parte una excesiva responsabilidad a su obra sobre el ulterior curso que adoptó la filosofía en su afán de convertirse en una ciencia.

En realidad Descartes debe leerse como un pensador precientífico que se ocupa intensamente del estudio del alma humana, y que por ende el tratamiento de la razón en su obra no tiene específicamente una dimensión de universalidad pertinente para reclamar la atención del mundo científico. Sin embargo, lejos de desestimar su obra, la anterior premisa le confiere los tonos de un pensador del siglo XVII sobre el que puede volver todo lector interesado en revivir el carácter moral de la temprana Ilustración francesa y dar la palabra a verdaderos individuos dotados de una vastísima experiencia en temas relativos al alma y sus confines que pueden servir como un oráculo a las dubitaciones siempre latentes del hombre moderno. Asimismo la omisión del destacado lugar que ocupaba el mundo externo en las valuaciones del *cogito* efectuada de modo cada vez más pronunciado por los pensadores posteriores a Descartes, contribuyó considerablemente a descuidar enormemente el contrapeso que ejerce siempre la Existencia en las inferencias lógicas que establece el pensamiento, lo que a dado como resultado en la actualidad un desconocimiento notable del mundo externo cuya implicancia fue desestimar enormemente su valor.

En consonancia con el desmarque de Descartes de su urdimbre científicista en cuanto al *cogito* se refiere, se revitaliza la frescura del filósofo francés como un pensador auténticamente metafísico. Esta perspectiva de análisis es importante destacarla porque atenúa

considerablemente que la filosofía posterior a Descartes tenga que verse forzada a modificar sustancialmente sus categorías para crear un marco de legalidad reconocido científicamente y gozar así de un destacado campo en el ámbito del conocimiento humanístico, siendo posible restituir por otra parte el importante papel que desempeña la figura del *padre de la filosofía moderna* en filósofos de la taya de Nietzsche o Kierkegaard que han valorado enormemente la individualidad única e insuperable del pensador francés, sin remisiones a su baluarte científicista. Cabe destacar la importancia que desempeñó Nietzsche en el trayecto científico del *cogito* cartesiano hacia su disolución final que, aun asumiendo las demandas de centralidad existencial que reclama el *cogito* a partir del detonante que efectúa la obra de Descartes sobre la modalidad moderna de hacer filosofía, esta posibilidad no implica asumir que la filosofía deba convertirse en una ciencia, por lo que se restablece la *modestia* ante el conocimiento filosófico del mundo externo, tal como puede encontrarse en la obra cartesiana y que desnuda la crítica que Nietzsche realizó sobre la moralidad de Kant y su enorme influencia sobre el Idealismo alemán.

Por último, tenemos que acentuar cómo el tratamiento científico dado a *lo Inconsciente* por parte de Sigmund Freud deja atrás el *cogito* como el único acervo del que poder derivar la actividad cognitiva de la conciencia humana, dando lugar a una renovada cosmovisión y adivinación del hombre contemporáneo aun no revelada en sus posibilidades últimas.

El cogito

La fecha de 1619² representa gran importancia para la evolución de la filosofía moderna. René Descartes debido a una especie de iluminación repentina de conciencia logra hallar el camino a partir del cual el conocimiento del mundo externo adquiere su fundamento *en* las inmediaciones de un *sujeto* pensante. Esta irrupción, sin embargo, no tiene el amable tono de la prefiguración de la subjetividad moderna descubierta por Michel de Montaigne en los albores del Renacimiento, sino que se trata de una irrupción más violenta que toma por entero el ánimo de Descartes y que lo dispone a buscar la calma interrumpida por el torrencial de sus pasiones en la claridad de sus razonamientos.

Sin embargo, lejos de exagerar el alcance de las fórmulas cartesianas quizá sea muy conveniente abstenernos de emitir juicios erróneos sobre su filosofía para devolverle el colorido propio de un pensador del siglo XVII sobre el que puede volver todo pensador inquieto alguna vez, porque aún en la actualidad la figura de Descartes nos es en diversos aspectos oscura.

El *Discurso del método* publicado en 1637 representa una obra clave para la evolución de la filosofía, no tanto por su contenido al que

² Cf. Descartes, *Obras Escogidas*, traducción y notas de Ezequiel De Olaso, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967. Esta publicación sobre las obras de Descartes nos ha parecido particularmente importante porque contiene fragmentos o notas sueltas que, si bien no anuncian la intención de Descartes de publicar una obra con ellos, si contienen detalles importantes, tal como el hallazgo del método ya desde su juventud. En efecto, en anotaciones que llevan por título *Experiencias* Descartes escribe lo siguiente: “En el año 1620 he comenzado a comprender el fundamento de la invención admirable”, y también en otro escrito, aunque no sabemos si posterior o anterior a su obra Descartes escribe: “El 10 de noviembre de 1619, como estaba lleno de entusiasmo y descubriera los fundamentos de una ciencia admirable...”. Como es sabido, la palabra *entusiasmo* significa “lleno de Dios” lo que avala aún más la idea de que Descartes es un pensador auténticamente metafísico y no un científico.

encontraríamos sumamente desabrido en nuestros días, sino, porque representa la primera obra que organizó de modo ordenado el inmenso material respecto al conocimiento sobre el mundo externo a partir de una implicancia interior a la lógica del pensamiento, puesto que el conocimiento venía siendo acumulando de un modo desordenado, cuyo problema para Descartes era que resultaba imposible hacer pie sobre una base sólida sobre la cuál asentar el fundamento de nuestras creencias, por lo que Descartes plantea un camino o (método) capaz de dirigir al *sujeto* hacia el verdadero conocimiento en las ciencias siempre y cuando no se extravíe del mismo. Su famosa fórmula *cogito-ergo-sum* (pienso, luego existo) desprendida de las páginas de su nuevo método revela el fundamento del conocimiento en la inmensa dimensión introspectiva del *sujeto* moderno, dando comienzo a una nueva página en la historia de la filosofía que explica la existencia humana a partir de la actividad pensante.

De manera que este yo, es decir el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo e incluso que es más fácil de conocer que él y que aunque él no existiera ella no dejaría de ser todo lo que es. Después de esto consideré en general lo que se requiere de una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de encontrar una que sabía que era así, pensé que también debía saber en qué consiste esta certeza. Y habiendo notado que en todo esto: pienso, luego soy, no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgue que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, pero que sólo hay alguna dificultad en notar bien cuáles son las que concebimos distintamente. Después de lo cual, reflexionando en aquello de que dudaba y en que, por consiguiente, mi ser no era completamente perfecto, pues veía claramente que conocer era una perfección superior a dudar, quise indagar de dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo, y conocí

evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese, en efecto, más perfecta³.

De la cita precedente es conveniente analizar algunas cuestiones preliminares para evitar confusiones. En primer lugar, Descartes se encuentra aún bajo la sombra de la Escolástica, ya que confiere existencia al alma sin suponer un cuerpo, noción bien conocida y que puede ser rastreada en la recepción aristotélica de la alta Edad Media árabe siendo Avicena un claro antecedente. Además, de clara procedencia Escolástica es también el “hecho” de que si el entendimiento concibe un ser más perfecto necesariamente ha de existir, porque resultaría imposible que pueda concebirlo sin que exista de algún modo, lo que recuerda a la demostración ontológica de San Anselmo sobre la existencia de Dios presente en su *Proslogium* (1077) que Descartes debió haber conocido debido a su educación. En segundo lugar, si bien el *cogito* demanda una centralidad existencial de carácter fundamental, ya que para pensar es necesario ser, inmediatamente Descartes relega el dudar a un segundo plano en relación al conocer tomando como medida una escala que jerarquiza en el alma la certeza por sobre la duda, y da comienzo así a la reconstrucción del conocimiento del mundo externo según las evidencias que proporcionan la claridad y la distinción de las *ideas* en base a un razonamiento lógico interno al pensamiento, lo que convierte su fórmula en un *principio* auténticamente metafísico.

Tengamos presente que el *dudar* formaba parte de una cuestión metódica que Descartes estaba siempre dispuesto a desechar, ya que su gran lucha era contra el escepticismo, introducido en Francia por Montaigne en los

³ René Descartes, *Discurso del método*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967, pp. 160-161.

albores del Renacimiento⁴, por lo que ante todo debemos concluir que: según Descartes el conocimiento realmente existe, y con él todos los baluartes de la existencia quedan garantizados por Dios, suma perfección de las *ideas*.

La educación de Descartes transcurrida en el famoso colegio jesuita de La Fleche, lo ubica bajo la atmósfera religiosa de la temprana Ilustración francesa aun sin ser estrictamente un filósofo ilustrado, por lo que su pensamiento fue muy sensible al gusto de su tiempo abocado fuertemente a la moral, por lo que el alma siendo el verdadero objeto de estudio del filósofo francés, vive, piensa y es sostenida por la presencia de Dios en el hombre, una creencia de su época más que una conclusión de su filosofía. Pero, como es sabido, Descartes publicó casi toda su obra en el extranjero, por lo que su influencia en Francia durante el transcurso del siglo XVII ha sido escasa en comparación con los moralistas protegidos por la corte de Luis XIV. En efecto, el exponente máximo del cartesianismo en Francia durante el siglo XVII fue el padre Nicolás Malebranche, lo que demuestra que el cartesianismo resultaba más importante en el seno eclesiástico y no tanto en ambientes científicos, y siempre de modo aislado, con polémicas sueltas que no ocupan en modo alguno el lugar de grandes discusiones públicas, pues la Academia francesa fundada por Richelieu en 1635 no tenía aún el control literario sobre la publicidad que ejercerá en el siglo XVIII cuando la Ilustración se convierta en un auténtico poder público⁵. La obra de Malebranche representa una exposición de la metafísica cartesiana en su más pura expresión; en *Investigaciones sobre la verdad (1674)* el lector podrá encontrar la travesía íntima del alma que se extiende sobre los objetos del

⁴ Cf. Popkin, R., "Scepticism at the time of Descartes", *Diálogos*, 69, 1997, pp. 243, 253.

⁵ Cf. Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1994.

mundo externo siendo ella misma quién les da en todo momento vida, mostrando la primacía de la introspección fundamental por sobre la existencia externa, la que presenta ya indicios de la más absurda realidad sin el hálito del espíritu que la dota de ser.

Hasta aquí, el *cogito* discurre bajo la atmósfera religiosa de la temprana Ilustración francesa suscitando polémicas morales y metafísicas. Luego, en el apogeo de la Ilustración francesa durante el siglo XVIII, la moral, salta del seno de las intrigas cortesanas a los primeros planos de la escena pública de Francia presentando singulares novedades en relación a la obra de Descartes. Voltaire convertido en la máxima figura del iluminismo y juicioso historiador de la época de oro del absolutismo francés, se refiere ahora al *cogito* cartesiano sólo con el fin de evocar los argumentos más vulnerables de su posicionamiento metafísico para esgrimir en su contra una demoledora crítica a sus afanes de centralidad existencial, por lo que es lícito suponer que ya en su época, Descartes como filósofo y pensador metafísico estaba completamente abatido y sólo la posteridad lo reivindica.

Detengámonos por el momento en la importancia que tiene la figura de Voltaire en el planteo general del *cogito*, pues aquí se da una innegable inflexión de la actividad consciente que no puede pasar desapercibida para el pensamiento filosófico actual sobre Descartes que intente una reconstrucción epistemológica más integral de su obra atendida al testimonio de su época, que no puede evocar ya sólo a los filósofos cartesianos.

Voltaire conoce la obra de Newton, lo que no es un hecho menor. Entonces, la enorme tensión de conciencia que otrora acosaba a Descartes en sus solitarias meditaciones sobre el *sujeto* moderno, en manos de Voltaire se relaja inmensamente casi al punto de desaparecer, porque, como veremos más adelante, la influencia de Newton (y en este

sentido hay que destacar que el autor inglés goza de una fama póstuma que no puede adjudicársele a los posteriores autores sobre ciencia) no sólo fue importante para la situación epistemológica de la ciencia de su época, sino también y en mayor medida para el pensamiento humano. El sistema gravitatorio de Newton al imponer ciertos límites insoslayables a la experiencia física del hombre moderno, tiene un fuerte impacto en las coordenadas del pensamiento en función de ellas, que suscita en los motivos de Voltaire el desplazamiento de los argumentos morales y metafísicos relativos a las explicaciones sobre la naturaleza y el mundo externo.

La figura de Newton reivindicada por Voltaire pretende flexibilizar la influencia metafísica de la Escolástica dentro de la cual incluye la obra de Descartes. Recordemos que el sistema cartesiano no admite una escisión entre física y metafísica, por lo que Dios era causa del movimiento de los cuerpos. Contrariamente en el *Siglo de Luis XIV (1756)* una obra muy importante que muestra la verdadera intimidad del absolutismo francés, Voltaire marca el tono de la recepción francesa de las obras de Descartes mostrando los límites ante los cuales sucumbe durante el apogeo de la Ilustración en el siglo XVIII: “Sus *Meditaciones metafísicas*, su *Discurso del método* son todavía estimados; Toda su física se ha venido abajo porque no está fundada ni sobre la geometría ni sobre la experiencia. (...) Hasta el año 1730 no se empezó a salir de todos los errores de aquella filosofía quimérica, cuando la geometría y la física experimental se han cultivado más⁶⁷”. En efecto, la trama volteriana representa un progreso respecto a la *superstición* en las ciencias, ya que la *superstición* implica un grado de certeza no demostrable en la Experiencia, y por esa razón se elogia la obra de Newton destinada a depurar los extravíos del cartesianismo. Voltaire es la antítesis de

⁶ Voltaire, *El Siglo de Luis XIV*, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 507.

Descartes y su crítica al cartesianismo presente sobre todo en sus obras históricas ocurre siempre debido a la esterilidad cultural del cartesianismo, a su impotencia de colaborar con el fin de la Ilustración que Voltaire contempla como una nueva época destinada a emancipar el pensamiento del hombre del yugo de la *superstición* característica de la Edad Media. Voltaire expone así los límites del cartesianismo que ya se encontraba absolutamente desactualizado respecto al avance que experimentó la ciencia como consecuencia de la Ilustración en el siglo XVIII y que tal como atestigua la obra de Voltaire el cartesianismo permanecía olvidado y superado en Francia.

El canciller Bacon vislumbró el camino que se podía seguir; Galileo había descubierto las leyes de la caída de los cuerpos; Torricelli empezaba a conocer el peso del aire que nos rodea; se habían hecho algunas experiencias en Magdeburgo. Aparte de esos débiles ensayos, todas las escuelas permanecían en el error y el mundo en la ignorancia. Entonces apareció Descartes, e hizo lo contrario de lo que debía hacer; en vez de estudiar la naturaleza trató de imaginarla. (...) Un hombre que desdeño las experiencias, que no citó jamás a Galileo, que quería construir sin materiales, no podía levantar más que un edificio imaginario. Lo que tenía de novelesco fue aceptado y las pocas verdades mezcladas a sus quimeras fueron al principio combatidas. Pero al fin ese poco de verdad se difundió con la ayuda del método que introdujo: porque antes de él no había hilo que guiara en ese laberinto, y, por lo menos Descartes encontró uno, del cual se sirvieron los demás después que él se perdió. Ya era mucho destruir las quimeras del peripatetismo, aunque fuera mediante otras quimeras. Estos dos fantasmas se combatieron mutuamente y cayeron uno después del otro, elevándose, por último, la razón sobre sus ruinas⁷.

Como decimos, los juicios de Voltaire en relación con la filosofía de Descartes tienen que leerse a la luz de los avances científicos realizados por Newton, pues se libera la conciencia humana de las demandas de la religión, para dejar lugar libre al campo científico. En realidad, no existe concepción moderna del concepto de ciencia antes de Newton. Por este

⁷ Voltaire, *ibidem*, pp. 354 -355.

motivo es importante destacar que la modernidad del hombre ilustrado para Voltaire consiste en concebir su propio pensamiento sobre el mundo externo de manera independientemente a la centralidad pensante de un *sujeto* al que se intenta desvincular como fundamento de un andamiaje metafísico, lo que lógicamente rebajaba las pretensiones epistemológicas fundamentales del cartesianismo y el manejo arbitrario de la *razón* que pretendía, para proponer en su lugar lo que Voltaire llama *filosofía de la historia*, categoría central que intenta depurar el nivel cultural alcanzado hasta entonces por la Ilustración de sus inclinaciones metafísicas, para devolverlo al terreno de lo concretamente histórico.

Hasta Descartes, creador del realismo metafísico moderno, la relevancia del *cogito* se sostenía dentro de ciertos límites porque la explicación del movimiento de los cuerpos obedecía a los dictámenes que el ser otorgaba desde un plano interno al pensamiento y que luego, en base a ciertas operaciones lógicas se descubría de que manera el alma se extendía sobre los cuerpos allende a la Experiencia, los cuales carecen para Descartes de movimiento propio. En cambio, a partir de Newton el movimiento de los cuerpos obedece a un entramado de causas extrínsecas a ellos, ante las cuales un campo gravitatorio actúa sobre un cuerpo para ser movido, por lo que el *cogito* pierde su carácter de centralidad existencial relativa a la explicación causal del mundo externo y de la naturaleza.

Newton escribió los *Principios matemáticos de la filosofía natural* en 1687 por lo que Descartes fallecido en 1650 no llegó a conocer su magna obra. Tampoco conoció su obra, el más grande de los cartesianos Baruch Spinoza fallecido en La Haya en 1677. Como decimos, Descartes jamás concibió entonces la idea de una Experiencia regida sólo por fuerzas físicas, sino que, siendo un excelentísimo creyente aún mantiene muy firme la fe en Dios como causa motriz del mundo; pero a partir de Newton Dios se transforma en una fuerza física que ha dispuesto

perfectamente la acción gravitatoria sobre los cuerpos representada en una disposición absolutamente ordenada del Universo, posible únicamente por la acción de fuerzas equilibradas. En efecto, Newton al publicar sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* lega al saber humano el primer tratado de física moderna, a lo que hay que agregar sin embargo, que Newton en tanto presidente de la Royal Society de Londres, colaboró con su física para restablecer un sentido más científico e intelectual de la comprensión de Dios y no sólo estrictamente moral como sucedía con la Escolástica, cuyos motivos eran valorados por Voltaire en calidad de aminorar las acaloradas discusiones dogmáticas sobre Dios. Voltaire, historiógrafo real de Francia bajo Luis XV fue un promotor del saber científico para contrarrestar la fuerza opresora que ejercía la *superstición* sobre la conciencia y nos ofrece la clave en sus obras históricas para comprender el valor de la influencia de Newton en su tiempo y el posterior desplazamiento del cartesianismo al respecto.

Un breve comentario puede resultar esclarecedor al lector. Como es sabido, en el Espacio exterior, tal como atestiguan los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton sólo existen asteroides y estrellas que orbitan en el vacío. Los cometas siendo pedazos de asteroides encendidos a fuego por la acción de las estrellas, continúan su marcha expulsados por la acción de la fuerza de gravedad indefinidamente. Sin embargo, la ciencia en la época de la Ilustración sólo era materia de ciertos círculos privilegiados promocionados por las Academias, por lo que aún la mayor parte del pueblo de Europa se encontraba bajo el efecto opresor de la Escolástica que se extendía incluso hasta ciertas personalidades científicas de la época, tal como atestigua la obra de Voltaire.

Las ideas supersticiosas estaban de tal modo arraigadas entre los hombres, que los cometas los espantaban todavía en 1680. Apenas se atrevían a combatir ese temor

popular. Jacobo Bernoulli, uno de los grandes matemáticos de Europa, replicando a propósito de ese cometa, a los partidarios del prejuicio, dijo que la cabellera del cometa no puede ser signo de la cólera divina, porque esa cabellera es eterna, aunque la cola sí podría ser prueba de ella. Sin embargo, ni la cabeza ni la cola son eternas. Fue preciso que Bayle escribiera contra el prejuicio vulgar un libro famoso, que los progresos de la razón han hecho hoy menos mordaz de lo que eran antes⁸.

El temor, siempre natural a la conciencia humana, disminuía con la influencia que ejercía la ciencia sobre el pensamiento, por lo que según Voltaire la obra de Newton representa una fuente muy importante para el desarrollo del pensamiento racional y no la obra de Descartes inclinada a plantear los problemas fundamentales del conocimiento en el escenario interno a la lógica del pensamiento.

En efecto, al final de los *Principios matemáticos de la filosofía natural* Newton nos ofrece su imagen de Dios que muestra las intenciones de renovar el cariz propio a las discusiones morales de la temprana Ilustración, cuyo emblema aparece novedosamente en su obra como un Dios que somete a su dominio a sus siervos por la acción de la fuerza de gravedad. Esta interpretación de Newton sobre la entidad de Dios como una fuerza física desprovista de elementos metafísicos es muy importante reconstruirla porque representa una refutación del *animismo* que venía imperando desde la Antigüedad clásica hasta cristalizar en la Escolástica en su afán de explicar el ordenamiento del Universo a partir de un impulso anímico que Dios ejercería sobre sí mismo.

Tan elegante combinación de Sol, planetas y cometas sólo pudo tener origen en la inteligencia y poder de un ente inteligente y poderoso. (...) Y para que los sistemas de estrellas fijas no caigan por la gravedad uno sobre otro, él los habría colocado a inmensas distancias uno de otro. Él lo rige todo, no como alma del mundo, sino como dueño de todos. Y por su dominio, suele ser llamado señor

⁸ Voltaire, *ibidem* p. 358.

dios. Pues dios es una palabra relativa y está en relación con los siervos: y deidad es la dominación de dios, no sobre su propio cuerpo, como creen aquellos para quienes dios es el alma del mundo, sino sobre los siervos⁹.

Para Newton el hombre no es siervo por pecado, sino por estar sometido a la fuerza de gravedad. No es que Newton sea un simple ateo porque es imposible que un científico del siglo XVIII lo sea, sino que en principio concibe a Dios como una fuerza de acción gravitatoria comprobable al menos en la Experiencia, y no regido ya por tramas morales susceptibles de mantener contacto con la Escolástica. Este avance efectuado por Newton y revalorizado posteriormente por Voltaire fue muy importante dentro del tenor del mundo ilustrado y amenazó seriamente con suprimir el cartesianismo para siempre.

No obstante, siguiendo el itinerario del *cogito* cartesiano a partir de la ruptura que establece Voltaire es importante señalar por otra parte, la enorme influencia que ejercerá Newton sobre los filósofos en la otra orilla del río Rin. En especial, nos interesa remarcar la recepción en Kant de la teoría de Newton, porque el filósofo de Königsberg en modo alguno renunciará a la actividad causal del *cogito* respecto al acontecer del mundo externo, restableciendo nuevamente el carácter centralizado del *cogito* cartesiano y con él, las posibilidades supremas de concebir la metafísica como una ciencia. Este proceso de una reconversión del *cogito* cartesiano en la obra de Kant es uno de los acontecimientos más importantes en la evolución de la filosofía moderna, y constituye la antesala del proyecto concebido más tarde por Husserl a principios del siglo XX consistente en establecer las bases científicas por las cuáles la filosofía pueda finalmente convertirse en una ciencia estricta.

⁹ Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Libro II y III, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 782.

Kant conoce la teoría de Newton ya desde la época de su formación intelectual y le viene de la mano de su profesor Martin Knutzen, wolfiano y tutor de Kant desde 1734 tras obtener el cargo en la cátedra de filosofía y física en la Universidad de Königsberg. En 1775 aparece una obra anónima de Kant titulada *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* con un curioso subtítulo *Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*, por lo que la noción del *cogito* descubierta por Descartes comienza ahora a sufrir las exigencias científicas extraídas de la física de Newton y Kant será el ejecutor de semejante empresa. Comencemos por asentarnos sobre la distancia que Kant comienza a tomar respecto a Newton en relación a las causas mecánicas que acontecen en la naturaleza.

Newton por su parte dejó de lado por completo los torbellinos de Descartes¹⁰, a los cuales condenó al final de los *Principios matemáticos de filosofía natural*. Allí Newton después de destacar que los seis planetas principales hacen sus revoluciones alrededor del sol, están aproximadamente en el mismo plano y sus movimientos tienen la misma dirección, cosa que también ocurre con los diez satélites de esos cuerpos agrega: “Todos esos movimientos tan regulares no tienen causas mecánicas puesto que los cometas se mueven en órbitas muy excéntricas y en todas las partes del cielo. Esta admirable disposición del sol, los planetas y los

¹⁰ Es sumamente interesante señalar lo que reconstruye el autor de la introducción al libro de Kant, puesto que ilumina con más intensidad en qué medida Voltaire es la antítesis de Descartes. En efecto: “Voltaire, introductor en Francia de las teorías de Newton, llamaba a éste: “el destructor del sistema cartesiano” agregando: “El sobrino del caballero newton, Conduit, me ha asegurado que su tío había leído a Descartes a los veinte años, y que hizo anotaciones en los márgenes de las primeras páginas, y que sólo ponía una nota, a menudo repetida: error, pero después de escribir por todas partes: error, tiró el libro y no lo volvió a leer más” (Oeuvres Completes de Voltaire, tomo 23, Ed. Hachette, París, 1869.) Cfr., Kant, E., *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Editorial Lautaro, Buenos Aires 1946, p. 15.

cometas no puede ser más que la obra de un ser omnipotente e inteligente”. Es contra esos conceptos de Newton que se pronuncian Kant y Laplace¹¹.

En realidad, Kant por razones estrictamente epistemológicas, las que desembocarán en la elaboración de su sistema crítico a partir de la publicación de la primera crítica en 1781 bajo el título *Crítica de la razón pura*, no podía renunciar a la fundamentación de Dios como instancia moral caracterizada por la teleología implícita en la conciencia del ser humano. Pero aquí, no nos basta con sólo enunciar el problema, tenemos que correr el riesgo de intentar también resolverlo. La solución viene dada por la refutación ineludible del *animismo* (principio de movimiento intrínseco a los cuerpos) llevada a cabo por Newton y que Kant repensará más a fondo para finalmente diferir y establecer el carácter apriorístico de la causalidad de los movimientos.

En efecto, hasta Descartes, el alma era considerada como el *principio* del movimiento del cuerpo humano y subsistía la creencia, dando cuenta incluso su misma obra, en que ciertas clases de espíritus (incluso animales) tenían efectos causales sobre los cuerpos en virtud de ser movidos por fuerzas irracionales provenientes de la naturaleza según diversos grados de perfección de los mismos e integrados en una relación jerárquica con Dios que discriminaba sus movimientos de acuerdo a su nivel de complejidad. Ello, por supuesto, implicaba que el alma podía *afectar* al cuerpo directamente y por este motivo la moral estoica que profesaba Descartes intentaba sobreponerse a las torrenciales pasiones humanas provenientes de la naturaleza, manteniendo valientemente el temple. Sin embargo, desde la obra de Newton, la naturaleza, tal como hemos visto, ha perdido su influencia rectora sobre el movimiento de los cuerpos, por lo que a partir de entonces el movimiento del cuerpo humano no es *causado* por el alma que lo mueve y anima, sino

¹¹ E. Kant, *ibidem.*, p. 17.

únicamente por la fuerza gravitatoria que se impone como una causa que actúa extrínsecamente. Mencionemos un trivial ejemplo: la masa de un hombre es infinitamente menor en proporción a la masa de la Tierra y por ello la fuerza de atracción (gravedad) entre el cuerpo humano y la superficie terrestre es lo suficientemente grande para posibilitar un movimiento equilibrado que impida que el cuerpo humano sea despedido al vacío del Universo que lo rodea. Téngase en cuenta, que el planteo de Newton reduce la importancia fundamental del hombre en la Creación divina caracterizada por la tradición Escolástica y que ahora el cuerpo humano sólo es un “títere” en las manos de Dios, quién dispuso desde la eternidad la configuración de los planetas en el Universo.

Ahora bien, Kant fuertemente influenciado por el romanticismo de Rousseau (para quien la naturaleza era motivo de eternos lamentos y consternaciones) no podía aceptar una explicación física en el ordenamiento causal del Universo, ante la cual la teoría de Newton había humillado la importancia del hombre y su papel fundamental en la Creación divina. Así las cosas, Kant con una tenacidad inmensa digna de un verdadero filósofo, abocó toda su fuerza de pensamiento al restablecimiento del papel rector del hombre sobre la naturaleza y su importancia fundamental en la Creación divina recomponiendo el carácter causal y legítimo del *cogito* cartesiano en su nueva misión de convertir a la metafísica en una ciencia. Si logró hacerlo o no, no es motivo de análisis aquí, pues sólo nos limitaremos a mostrar cómo Kant dio nueva vida al cartesianismo, que implica dotar nuevamente al *cogito* de potencial causal sobre la naturaleza y el mundo externo.

En efecto, aun manteniendo la posición de Newton, Kant retoma la polémica en torno al conocimiento humano desatada por los filósofos modernos que proporcionaron el lenguaje y los temas relacionados con las posibilidades cognoscentes del *sujeto*. No nos interesa reproducir la

totalidad de la polémica, aunque sí es importante señalar una nueva influencia sobre el pensamiento de Kant, la que sumada a la de Rousseau será decisiva para rebatir la posición de Newton, nos referimos a Hume cuyo aporte será decisivo para la elaboración kantiana de su nuevo método crítico¹². En efecto, tenemos que acentuar el marco teórico de Kant marcado fuertemente por importantes influencias en su pensamiento.

Kant, bajo la influencia de Newton, se había desprendido progresivamente del “dogmatismo” tal como se lo encontraba expuesto en el sistema de Wolf, para buscar en la experiencia las bases sólidas de una metafísica fundada como ciencia. A la influencia de Newton, desde 1756, se había añadido una doble influencia que fue decisiva para la orientación de su pensamiento: la de Hume, y luego la de Rousseau.¹³

El romanticismo de Rousseau con su álgida actitud nostálgica frente a la naturaleza y el escepticismo moderado de Hume, resultarán ser las influencias más importantes para la inspiración de Kant en la reformulación causal del *cogito* cartesiano y el nuevo posicionamiento que adoptará en su sistema crítico. Destaquemos la influencia de Hume por tener mayor vinculación en el tratamiento del *cogito* en la obra de Kant, que Rousseau.

¹² Cf. el trabajo introductorio a la reedición castellana de la *Critica de la razón pura* de 1883 realizado por el neokantiano Kuno Fischer y titulado *Historia de los orígenes de la filosofía crítica*, que expone la evolución del pensamiento kantiano a partir de la polémica en torno al conocimiento del mundo externo desatada por los filósofos modernos, con especial mención a la influencia de Hume. Actualmente aquella edición de 1883 se halla agotada, pero fue reeditada por Editorial Lozada, Buenos Aires, 1973, en la que el lector puede encontrar nuevamente el trabajo de Kuno Fischer del que nos hemos valido para exponer la mayor parte de las ideas referidas a Kant para el presente estudio.

¹³ Chevalier, J., *Historia del pensamiento tomo III El pensamiento moderno de Descartes a Kant*, Editorial Aguilar, Madrid 1969, p. 543.

Como es sabido, en el escepticismo moderado de Hume sólo la facultad de la imaginación era capaz de sostener la creencia en la existencia *distinta y continua* de los cuerpos ante las perplejidades en que caía la razón en el análisis *causal* del conocimiento del mundo externo. Así, la explicación *causal* del movimiento de los cuerpos en la Experiencia sensible, retomando el famoso ejemplo de las bolas de villar que ofrece Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana* publicado en 1740 se explica sólo por el auxilio de la facultad de la *imaginación*. Pues, en el citado ejemplo, dado que la bola (A) impacta sobre otra bola (B) produciendo el movimiento a partir del contacto entre ellas, la razón no puede explicar este fenómeno y sólo los sentidos con el auxilio de la *imaginación* que logra las síntesis entre las diversas representaciones y por efecto de la Costumbre (reiteración del mismo principio en una sucesión de tiempo siempre continuada), fuerzan necesariamente en el *sujeto* expectante ante los fenómenos físicos la *creencia* de que se produzca el movimiento entre las bolas sobre la mesa. Téngase a bien considerar que la irrupción del tratado de Hume puso realmente en crisis la indagatoria racional relativa a la explicación del movimiento de los cuerpos en la Experiencia sensible. Kant, reformula como es sabido el ejemplo de Hume y tropieza con un nuevo hallazgo: el del *sujeto trascendental* que da consistencia a todo su sistema crítico.

Veamos. En una explicación causal, el hecho de que la bola (A) cause el movimiento de la bola (B) es una condición necesaria pero no suficiente de dicha explicación. Entonces jamás para Kant podríamos probar en la Experiencia sensible en que los cuerpos se encuentran allende, como es posible una *causa* de movimiento mediante la indagación racional en base a la observación empírica de un *sujeto* expectante. Nada indica que la bola (A) sea *causa* del movimiento de la bola (B) sino en la medida de que *esperamos* que así lo sea necesariamente, y por ello se nota en Kant la influencia del pensamiento de Hume atendida a la importancia de la

facultad de la *imaginación* en este proceso que logra establecer las síntesis, que cristaliza finalmente por efecto de la Costumbre como ya dijimos. Pero esto mismo no podría ser posible si la *relación causal* entre los cuerpos continúa siendo extrínseca al *sujeto* porque en un Universo newtoniano los cuerpos regidos únicamente por fuerzas físicas implican necesariamente que ya nada nos dicen sobre su comportamiento sino en la medida en que *esperamos* que así acontezca, por lo que las relaciones causales no podrían ser deducidas de la Experiencia sensible. Aquí aparece entonces la ruptura con la teoría de Newton que debemos destacar porque, en efecto, Kant deduce que sólo un *sujeto trascendental* a los fenómenos físicos puede contener la explicación causal de que la bola (A) ponga en movimiento tras su colisión a la bola (B) pues, ¿*Quién* espera que tal acontecimiento ocurra necesariamente de ese modo?

Ahora bien, afirmar que la relación causal (de la índole que sea) no proviene de la Experiencia fenoménica tal como pensaban los empiristas, sino que es trascendente a los fenómenos físicos y por ende *a priori*, implica restablecer la importancia fundamental del *cogito* cartesiano en la explicación relativa a la causalidad del mundo externo y de la naturaleza, precisamente porque existe cierta actividad que está presente en el *sujeto* independientemente de la Experiencia sensible que lo condiciona, pero al precio de separar absolutamente el reino sensible de la naturaleza del reino suprasensible del entendimiento puro dejando atrás las dubitaciones cartesianas que conducían a una metafísica realista de sus principales objetos: alma, Dios y mundo externo.

En un capítulo de *Crítica del juicio* [1780] titulado “De cómo la facultad de juzgar enlaza las legislaciones del Entendimiento y de la Razón” Kant ha separado taxativamente las configuraciones del alma respecto de las del cuerpo [Existencia] abandonando para siempre la ontología

cartesiana, pero conservando el papel central del *cogito* en cuanto depósito en cual opera el *sujeto trascendental*.

El entendimiento es legislador a priori para la naturaleza como objeto de los sentidos, para un conocimiento teórico de ella en una experiencia posible. La razón es legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, para un conocimiento absoluto práctico. La jurisdicción del concepto de naturaleza, regida por una de las dos legislaciones y la del concepto de libertad, regida por la otra, se encuentran totalmente separadas por el gran abismo que media entre lo suprasensible y los fenómenos, a pesar de todas las influencias mutuas que pretenden tener entre sí cada cual según sus leyes fundamentales.¹⁴

Se restablece entonces la centralidad del hombre en la Creación divina, aunque no ya del hombre como el “mítico animal” que alberga en su ser los anales de la historia humana, sino del hombre en cuanto a que está llamado a ser un *sujeto* anónimo, universal, y ahistórico, que se encuentra expectante ante los fenómenos que contempla y al que es preciso interrogar ante el tribunal de la razón *pura* para descubrir en él, un horizonte de posibilidades aún desconocidas. El sujeto kantiano no sólo es pasivo frente al acontecer de los fenómenos del mundo externo, sino que según Kant establece *él* mismo las síntesis (relaciones causales) entre los diversos movimientos de los cuerpos allende a la Experiencia, por lo que tiene un importante roll activo ante ella, ausente sin embargo tanto en las versiones empiristas como idealistas relativas al problema sobre el conocimiento del mundo externo. Resumiendo: toda relación causal es entonces un conocimiento *sintético a priori* y así se restaura nuevamente el papel rector del hombre ante la naturaleza y con ello la esperanza de fundar las verdaderas posibilidades científicas de la metafísica moderna.

¹⁴ Kant, E., *Crítica del juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961, p. 39.

En efecto, tras la obra de Newton la metafísica clásica parecía sucumbir y sin embargo es Kant quién la reivindica en su afán de convertir al *cogito* cartesiano en portador de categorías que sólo un nuevo método puede descubrir: el *crítico*. En realidad, las bases para estructurar un concepto de ciencia programático a partir de un diseño trascendental de la conciencia, no es una idea de Descartes, sino de Kant. Descartes mantenía bastante a raya la filosofía [conocimiento verdadero] del contacto con las ciencias [conocimiento universal] y aún conservaba los motivos filosóficos como un asunto esencial al espíritu humano y por ende de la relajada y tranquila meditación individual. Pero en Kant, y en este punto su filosofía supera ampliamente a la modernidad de Descartes, la filosofía tiene ahora el deber de revelar el incorrecto uso de la razón y ya desde las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura* intenta hermanar la filosofía con el proceder epistemológico de las ciencias naturales en su afán de presentarse como el restaurador de la metafísica tras el hallazgo del *sujeto trascendental*. A partir de Kant, la metafísica clásica abatida por los avances conquistados en las ciencias, tiene que ejecutar, si quiere sobrevivir, una revolución intestina que intente hacerla avanzar. En este sentido, no es casual que Kant altere la significación de la filosofía en su nueva tarea crítica llamando “madre de todas las ciencias” a la metafísica. Así en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant escribe: “La arena de estas discusiones sin fin es la metafísica. *Hubo un tiempo que se la llamó reina de todas las ciencias*, y si la intención se toma como cosa ya hecha, es manifiesto que por la extraordinaria importancia del objeto de que se trataba, con justicia mereció tan glorioso nombre”.¹⁵

A partir de entonces, se invierte en el sentido de una verdadera revolución denominada por Kant “giro copernicano” las nuevas

¹⁵ Kant, E., *Crítica de la razón pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973, p. 119.
Las cursivas son nuestras.

exigencias científicas de los diversos objetos de la metafísica en una Experiencia posible realizada sobre la base de una demolición a la metafísica realista de Descartes y con ello, se da un nuevo giro al *cogito* adquiriendo ahora status científico debido a la relevancia de su carácter *indubitable* que implica necesariamente que el pensamiento consciente no puede abstraerse de la actividad apriorística demandada por el *sujeto trascendental* y esto mismo tiene como finalidad revelar el nuevo método crítico: "porque caracteriza a todo conocimiento que deba valer *a priori*, el querer que se tenga por absolutamente necesario: y todavía mas ocurre esto con una determinación de los conocimientos puro *a priori* que puede servir de medida y, por consiguiente, también de ejemplo a toda certeza apodíctica [filosófica]."¹⁶ Llegamos así, a una nueva interpretación del *cogito* cartesiano marcada por la impronta kantiana y cuya influencia en el siglo XX será inmensamente grande, sobre todo en Husserl fundador de la fenomenología trascendental.

¹⁶ Kant, E., *ibidem.*, p. 123.

El Preludio

Si bien Descartes concibió la posibilidad de un *sujeto* puro, susceptible de no mantener contacto con la Experiencia sensible, lo hizo sólo de un modo metódico, estrictamente hipotético, que no logra jamás adquirir los tonos de un modo aseverativo. Las consternaciones del *cogito* cartesiano iniciadas en el *Discurso del Método* culminan finalmente en el júbilo por existir restaurando el carácter absolutamente real del mundo externo tal como puede encontrarse en obras posteriores como sus *Meditaciones Metafísicas* publicada en 1641. Lo que se define como “indubitable” en el planteo cartesiano no es jamás el *cogito* aislado en sí mismo, sino siempre su relación con la Existencia, y por ello es absolutamente lógico pensar como hizo Descartes en su día, que el hombre piensa necesariamente porque existe, y luego cobijar bajo su famosa fórmula la autenticidad del conocimiento sobre el mundo externo rebatiendo el escepticismo, confirmada por la anterior premisa.

Como dijimos, Descartes distingue el alma del cuerpo, pero no las separa. Así, habría que pensar en la enorme influencia de Kant al respecto, la que solamente podemos resumir esquemáticamente en el presente estudio, y que habría de conducir al *cogito* a su disolución final cuando a comienzos del siglo XX la fenomenología de Husserl inspirada en un renacimiento científico del *cogito* conduzca al solipsismo, una conclusión imposible dentro del planteo inicial detonado por Descartes. Además, posteriormente la influencia de Husserl sobre Sartre inclinó a este pensador a incorporar la negatividad [*la nada*] como elemento esencial al ser de la conciencia, proyectando conclusiones imposibles para Descartes que contribuyeron a empañar su filosofía teñida por el tono realista de su metafísica que vuelve problemática las apropiaciones

que sufrió su obra posteriormente convirtiendo su figura en un pensador científico.

Contentémonos por ahora con indicar a grandes rasgos la diferencia entre el *sujeto* cartesiano y el *sujeto* kantiano con impactos decisivos en lo que a sus diferencias filosóficas podría aludirse. En el planteo de Kant, como es sabido, el *sujeto trascendental* es precisamente quien efectúa la síntesis entre las representaciones en movimiento ocurridas en la Experiencia, pero, por ser el *sujeto* trascendente a los fenómenos físicos sólo el método crítico es capaz de descubrirlo y por ende es un conocimiento *sintético a priori*. Pero aquí señalemos una diferencia fundamental con Descartes: mientras que en el planteo kantiano el *sujeto* organiza la Experiencia sensible, no pertenece sin embargo a ella; en cambio el *sujeto* cartesiano forma parte de la Experiencia sensible, ya que pensamiento y existencia son coincidentes y viven al abrigo de la fórmula del *cogito* y por lo tanto la actividad del *cogito* en Descartes es siempre transitiva.

La metafísica cartesiana siendo muy diferente a la metafísica kantiana [puesto que Descartes jamás separó en el sentido de una distinción categorial el alma del cuerpo], nos fuerza a moderar el alcance de las fórmulas cartesianas para entender dentro de lo posible en que consiste la novedad de Kant introducida a partir de su revolucionario método crítico. En efecto, la moral kantiana implica que Dios ya no está presente *en la* naturaleza por pertenecer ésta al reino de lo sensible, sino que Dios se manifiesta al hombre de un modo exclusivamente moral a través del concepto de libertad presente en el aspecto puro de la conciencia desde una instancia absolutamente *a priori* determinada por la presencia del *sujeto trascendental* en el entendimiento, y por ello el hombre en tanto fin último de la Creación, es él mismo, según Kant, el sentido existencial del mundo. El rigor y la audacia del método crítico consiste en distinguir

las diversas dimensiones bajo las cuales actúan en el *sujeto trascendental* las facultades más importantes del hombre: el Entendimiento puro, la Sensibilidad y la Razón. No es que existan, en efecto, dos razones sustancialmente distintas, sino dos *usos* distintos de la misma facultad, un uso puro y un uso empírico, separados absolutamente. De hecho, la moral kantiana impide conocer a Dios directamente, siendo sólo posible pensarlo en el aspecto puro de la conciencia, y de ahí toma fuerza para Kant la posibilidad de que la actividad pura de la razón tenga un papel fundamental en la edificación de la metafísica como una ciencia.

Como decimos, en *Crítica del juicio* (1790) todo el esfuerzo de Kant se orienta a justificar teleológicamente la actividad apriorística del Entendimiento puro entendido como el fundamento mismo de la moral humana que puede luego condicionar la totalidad de la existencia a tales efectos. Es especialmente en la etapa de madures del pensamiento de Kant donde se puede apreciar la importancia que tuvo la revitalización fundamental del *cogito* cartesiano en su obra, que implica dotarlo nuevamente de potencial causal frente al acontecer del mundo externo. En efecto, el *sujeto trascendental* portador del principio de causalidad se convierte de este modo en una pieza clave que engrana en el sistema de Kant el aspecto puro de la conciencia_ que alberga desde la eternidad los objetos de la metafísica: Dios, Alma y Mundo_, con el movimiento incesante de la naturaleza perteneciente al reino sensible; acontecimiento que descubre en el pensamiento del hombre moderno una nueva centralidad y por ende una nueva recomposición de su sentido metafísico que restablece no solamente su importancia en la Creación divina, sino también explica las motivaciones epistemológicas de Kant para el restablecimiento del *cogito* como suministro de legalidad para establecer la metafísica como una ciencia, en vistas de que la naturaleza por pertenecer al orden sensible carece de legalidad propia y ello fuerza el carácter absolutamente necesario del *sujeto trascendental* portador del

principio de causalidad, convertido de súbito en dominador absoluto del reino sensible.

Pues bien, sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El ser de esta clase es el hombre, pero considerando como nómeno, el único ser natural en quien, del lado de su propia constitución, podemos reconocer una facultad suprasensible (la libertad) y aun la ley de causalidad, junto con el objeto de esta última, que él puede proponerse como fin supremo (el supremo bien en el mundo). Ahora bien, del hombre (y asimismo de todo ser racional del mundo), en calidad de ser moral, no puede formularse la ulterior pregunta: ¿para qué (*quem in finem*) existe? Su existencia tiene en sí misma el fin supremo, al cual, hasta donde le sea posible, puede someter toda la naturaleza. Pues bien, mientras que las cosas del mundo, como seres dependientes por su existencia, necesitan una causa suprema que actúe por fines, es el hombre fin final de la creación, pues sin éste no quedaría completamente fundada la cadena de fines subordinados entre sí, y sólo en el hombre (pero también sólo en él a título de sujeto de moralidad) cabe encontrar la legislación incondicionada con respecto a fines, que lo hace, pues, exclusivamente capaz de ser fin final, al cual se halla subordinada teleológicamente toda la naturaleza.¹⁷

Como se ve, el “giro copernicano” de Kant basado en que el acontecer del mundo externo depende del condicionamiento que establece el *sujeto trascendental*, fundamenta la moral necesariamente a partir del postulado categórico de la razón práctica que indaga la intimidad de la conciencia pura tras la posibilidad de hallar cierta legalidad con la que determinar la existencia humana en cuanto a que el hombre se descubre como “fin final de la creación” en la cadena subordinada de fines trascendentales. El método crítico de Kant nos conduce inevitablemente por las vías de la subjetividad omitiendo el valor de la *historia* en sus análisis, puesto que

¹⁷ Kant, E., *Crítica del juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires 1961, pp. 303-304.

el valor de los objetos de la metafísica, Dios, alma y mundo, se corresponde con un acto de conciencia universal. En este sentido es sumamente importante atenerse a que lo *real* de la moral viene inspirada para Kant desde un plano apriorístico, porque la voluntad del hombre perteneciendo al dominio de la Experiencia sensible carece de legalidad propia, por lo que Kant necesariamente recurre al concepto trascendental de *libertad* presente en el aspecto puro de la conciencia que actúa sobre la voluntad práctica del hombre a modo de ley moral, dotando de legalidad al reino de la naturaleza a la que subordina en todo momento. Por estas razones para Kant el sistema de Newton no destruye para siempre la metafísica, puesto que el *sujeto trascendental* siendo condición necesaria de los movimientos físicos acaecidos en la Experiencia sensible, por ser el portador del principio de causalidad, motiva el ahondamiento analítico para consumir la metafísica como ciencia.

Sin embargo, recordemos que en la época de Descartes la metafísica no podía ocupar aún el status epistemológico de una ciencia porque la metafísica estaba vinculada a un motivo exclusivamente moral que no entendía de una cobertura legal universal. En ese entonces, la moral ocupaba intensamente la actividad de los hombres de letras y Descartes pertenece sin duda a ellos, por lo que su actividad es amplia y extensiva, abarcando la poesía, pasando por los grandes dramaturgos, hasta llegar al teatro, el arte, la música e incluso la guerra. No hay que pasar por alto que el *Padre de la filosofía moderna* se alistó en los ejércitos de Guillermo de Orleans en Holanda. Descartes es hijo natural de su tiempo, aun cuando su pensamiento logre romper las fronteras de la Tradición (no sin gran ayuda de la posteridad) y alcance a preludiar las intensas aventuras que emprenderán los filósofos posteriores. Pero mantengámonos brevemente en la figura de Descartes, para intentar pintar sus principales rasgos de pensador metafísico.

En sus *Cartas sobre moral* (1650) una obra muy poco apreciada por la posteridad, Descartes aclara de modo casi escolar varias lagunas de su pensamiento en relación con su filosofía. Siendo una obra de plena madurez es de gran utilidad a todo lector interesado que intente una comprensión más integral del pensamiento cartesiano. Como decíamos, Descartes jamás separó el alma del cuerpo sino que sólo las distinguió, siendo este aspecto de fundamental importancia para precisar la actividad del *cogito* en su obra. Sumamente descuidada por la historiografía moderna las cartas de Descartes presentan importantes resoluciones que dan cuenta de la modificación que efectuó la moral francesa en el siglo XVII en cuanto a que estableció una *depuración* de la Antigüedad clásica, entre las que debemos incluir los tratados de Descartes al respecto. Como filósofo Descartes mantiene un sentido más lúcido de la moral que jamás rebasa los *límites* de la naturaleza humana. Aquí es necesario marcar una diferencia fundamental con Kant que debemos reproducir. En efecto, en una de sus cartas se lee.

Pues, hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza; una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito principal era el de probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para lo cual aquella solamente pudo servir y la otra hubiera sido perjudicial.¹⁸

Incluso aun refiriéndose al entendimiento puro como una facultad de acceso al conocimiento del alma Descartes mantiene siempre un sentido existencial que no sobrepasa jamás la naturaleza y logra mantener el

¹⁸ Descartes, R., *Cartas sobre la moral por René Descartes con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*, Traducción, Introducción y Notas de Elizabeth Goguel, Editorial Yerba Buena, Buenos Aires, 1945, p. 9.

status quo de las nociones analíticas más importantes de su sistema: el alma, el cuerpo y su unión.

En primer lugar, advierto una gran diferencia entre esas tres especies de nociones, puesto que no se concibe el alma más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, también puede conocerse por el sólo entendimiento, pero mucho mejor por el entendimiento con el auxilio de la imaginación; y en fin, las cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, y aun con el entendimiento con el auxilio de la imaginación, pero sí se conocen muy claramente por medio de los sentidos. De donde resulta que los que no filosofan nunca y que no se valen más que de sus sentidos, no dudan que el alma mueve al cuerpo y que el cuerpo obra sobre el alma; pero consideran ambos como una sola cosa, es decir conciben sólo su unión.¹⁹

Subrayemos que la distinción entre cuerpo y alma que otorga consistencia al *cogito* es una actividad filosófica para Descartes y no científica. En cambio, como hemos visto, Kant por razones epistemológicas concibe en principio esta distinción en base a una proyección científica del *cogito* cartesiano que separa por un abismo el reino sensible del inteligible.

Habrá que esperar a que Nietzsche aseste un golpe decisivo sobre la fundamentación de la moral Kantiana para reivindicar el sentido ilustrado que guía las páginas de su gran ruptura con el romanticismo de Wagner y Schopenhauer iniciada con la publicación de *Humano demasiado humano* en 1878, y que revaloriza el método descubierto por Descartes subrayando la importancia que tuvo para la filosofía en cuanto al orden expositivo. Esta valoración de Nietzsche no está inspirada en ninguna connotación científica de la conciencia, sino solamente en la verdadera pasión que cultivaba el filósofo francés por la filosofía como un modo de vida ordenado y apacible. En lugar de un Prefacio Nietzsche cita a

¹⁹ Descartes, R., *ibídem*, p. 18.

Descartes a la puerta que conduce al concepto de “espíritu libre” trazado en las páginas de *Humano demasiado humano* mostrando las intenciones de establecer una recomposición de la marcada individualidad y verdadera vocación filosófica del pensador francés²⁰.

Luego de Kant, la experiencia de Nietzsche relativa a la polémica desatada por el *cogito* cartesiano será decisiva. El gran polemista de Nietzsche en materia moral a partir del período ilustrado no es solamente Schopenhauer sino también Kant. Sabemos con seguridad que Nietzsche leyó *Crítica del juicio* en la época de Basilea²¹ o al menos en el periodo que se extiende hasta 1879, pero no sabemos si leyó las otras *Críticas* de Kant, aunque si es posible afirmar que Nietzsche realiza un acercamiento a la obra del filósofo de Königsberg a partir de la lectura e interpretación del neokantiano Kuno Fischer quién resulta una figura de primera línea para su formación filosófica.

Los problemas que surgen de la primera obra filosófica independiente de Nietzsche iniciada con *Humano demasiado humano* anuncian polémicas

²⁰ Cf. Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, Editorial Akal, Tomo I, Madrid, 2007. En efecto, citamos la hermosa expresión de Descartes que Nietzsche recoge de su temprana lectura del *Discurso del Método* y que anuncia un tratamiento disímil del *cogito* con respecto a Kant, preocupado en reconstruir tramas filosóficas que vitalicen la pasión por el conocimiento siempre en devenir y no tramas científicas de carácter teleológico siempre conclusivas: “Durante un tiempo revisé las diversas ocupaciones a que en esta vida se dedican los hombres e intenté elegir la mejor. (...) Pues los frutos que por esta vía había ya cosechado eran de tal especie que, a mi juicio nada más agradable, más inocente, puede encontrarse en esta vida; además, desde que recurrí a esa clase de consideración, cada día me hacía descubrir algo nuevo que siempre era de alguna importancia y en absoluto generalmente conocido. Tanto se llenó finalmente de contento mi alma, que nada más podía cautivarla R. Descartes, *Discurso del método*, 3 parte, Oeuvres et lettres, André Bidaux ed., Gallimard 1953, págs. 43”.

²¹ Cf. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche, Tomo II, Los diez años de Basilea 1869/1879*, Editorial Alianza, 1981, p. 111.

y discusiones que perdurarán a lo largo de su obra y que, por nuestra parte, sólo podemos esquematizar. Nos interesa señalar sin embargo la crítica a Kant fundada en la falta de *claridad* relativa a la moral y señalar asimismo como la filosofía kantiana compromete enormemente las valoraciones culturales efectuadas por efecto de su método crítico basado en una absoluta separación entre alma y cuerpo, en cuanto premisa necesaria a las exigencias científicas que perdurará en la filosofía posterior pese a los enormes esfuerzos de Nietzsche al respecto, al menos hasta mediados de siglo XX. En un interesante aforismo de *Humano demasiado humano* Nietzsche revela su verdadera preocupación por la influencia de Kant en la filosofía alemana y expresa claramente la enorme conmoción que tuvo en Nietzsche la lectura directa de *Crítica del juicio*, puesto que la estética o capacidad de los sentidos para conocer el mundo externo demanda en Nietzsche la más declarada sobriedad, ya que se compromete con ello la relevancia misma de la filosofía, y que Kant había pasado por alto debido a las exigencias de convertir la metafísica en una ciencia.

Los oscurantistas. Lo esencial en la nigromancia del oscurantismo no es que quiera oscurecer las mentes, sino que quiere ennegrecer la imagen del mundo, *oscurecer* nuestra *representación de la existencia*. Por cierto que a menudo se sirve de este medio para estorbar el esclarecimiento de los espíritus; pero a veces emplea precisamente el medio opuesto y mediante el máximo refinamiento del intelecto trata de producir una *saciedad* de los frutos del mismo. Metafísicos sutiles, que preparan el escepticismo y por su desmesurada sagacidad suscitan la desconfianza hacia la sagacidad, son buenos instrumentos de un oscurantismo más refinado. Es posible que incluso Kant pueda ser utilizado con este propósito., más aun, que, según su propia tristemente célebre declaración, haya él querido, al menos temporalmente, algo semejante: abrirle camino a la fe señalándole al saber

sus límites²². Lo cuál por supuesto no consiguió, como tampoco sus sucesores por las sendas de lobo y de zorro de este oscurantismo sumamente refinado y peligroso, y aún el más peligroso: pues aquí la nigromancia aparece como una aureola luminosa.²³

Abría que considerar seriamente no a Kant, sino la influencia que tuvo el más grande de los filósofos modernos tal como en realidad lo fue, sobre las sucesivas generaciones de filósofos alemanes, pues Kant inspiró por igual al Idealismo alemán durante el siglo XIX y al Positivismo lógico durante el siglo XX, escuelas que ejercieron una enorme influencia sobre el pensamiento filosófico contemporáneo. Además, no es un detalle menor para Nietzsche el posicionamiento de la conciencia respecto a la ciencia, por lo que el tratamiento de Kant aun cuando ofrece apariencias de claridad es para Nietzsche en realidad oscuro. La polémica contra la influencia de Kant en la cultura moral de su tiempo, continuará presente en el pensamiento de madures de Nietzsche sin abandonarla jamás.²⁴

²² “Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe...” Kant, Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* [1787], ed. Akademie III, 19 [ed. Cast., trad. Pedro Ribas, Alfaguara 1978, B XXX, pág. 27].

²³ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, óp. cit., P. 20.

²⁴ En efecto, en *Mas allá del bien y del mal* [1886] una obra de plena madurez de Nietzsche, el filósofo alemán escribe: “Me parece que la gente se esfuerza ahora en todas partes por apartar la mirada del auténtico influjo que Kant ha ejercido sobre la filosofía alemana y, en particular, por resbalar prudentemente sobre el valor que él se atribuyó a sí mismo. Kant estaba orgulloso, ante todo y en primer lugar, de su tabla de categorías, con ella en las manos dijo: “Esto es lo más difícil que jamás pudo ser emprendido con vistas a la metafísica”. _ ¡Entiéndase bien, sin embargo, ese “pudo ser”!, el estaba orgulloso de haber *descubierto* en el hombre una nueva facultad, la facultad de los juicios sintéticos a priori. Aun suponiendo que en esto se haya engañado a sí mismo: sin embargo, el desarrollo y rápido florecimiento de la filosofía alemana dependen de ese orgullo y de la emulación surgida entre todos los más jóvenes por descubrir en lo posible algo más orgullosos todavía _¡y, en todo caso, “nuevas facultades”!_ Pero reflexionemos: ya es tiempo de hacerlo. ¿Cómo son *posibles* los juicios sintéticos a priori?, se preguntó Kant, _ ¿Y que respondió propiamente? *En virtud de una facultad*. [...] La gente estaba incluso fuera de sí a causa de esa nueva facultad, y el júbilo llegó a su cumbre cuando Kant

Nietzsche vincula la figura de Descartes con su concepción del *espíritu libre*, concepto clave de un filosofar maduro que anuncia el ascenso al *superhombre*, pues precisamente Descartes fue el primero que tuvo la audacia en aventurarse a establecer la implicancia de que la conciencia haya quedado liberada de modo original respecto a las exigencias de la Tradición, lo que posibilita una experiencia genuina, por lo demás moderna del pensador filosófico, que no busca adquirir los rasgos de una racionalidad universal tal como demanda la ciencia, sino que restablece una actitud modesta frente al conocimiento sobre el mundo externo. Es más, el método iniciado por Descartes es un camino a emprender que sólo tuvo importancia para él mismo en cuánto testigo fiel de su propia experiencia, por lo que si bien la razón ocupa un lugar fundamental, no se trata de una razón impersonal de carácter universal con pretensiones de científicidad.

Incluso las consideraciones de un existencialista como Kierkegaard en la mitad del siglo XIX reivindicaban cómo el método cartesiano no implica de ninguna manera que el *cogito* tenga que comportarse de modo axiomático en aras de establecer pretensiones científicas de la conciencia, y subraya la actitud de Descartes al respecto, ordenada, modesta, sobria.

descubrió también, además, una capacidad moral en el hombre: _ pues entonces los alemanes eran todavía morales, y no, en absoluto, “políticos realistas”. _Llegó la luna de miel de la filosofía alemana; todos los jóvenes teólogos del Seminario [Stift] de Tubinga salieron enseguida a registrar la maleza_ todos buscaban “facultades”. ¡Y qué cosas encontraron _ en aquella época inocente, rica, todavía juvenil del espíritu alemán, en la cual el romanticismo, hada maligna, tocaba su música, entonaba sus cantos, en aquella época en la que aún no se sabía mantener separados el “encontrar” y el “inventar”! Sobre todo, una facultad para lo “suprasensible”: Schelling la bautizó con el nombre de intuición intelectual, y con ello satisfizo los deseos más íntimos de sus alemanes, llenos en el fondo de anhelos piadosos”²⁴. Nietzsche, F., *Mas allá del bien y del mal*, Editorial Alianza, Madrid, 1983, pp. 31-32.

No tocó a rebato ni impuso la obligación de dudar, pues Descartes era un pensador apacible y solitario y no un vocinglero vigilante nocturno; con la mayor de las modestias afirmó que su método sólo tenía importancia para él mismo y que en buena parte era resultado de sus intentos de salir de la confusión en la que le habían sumido sus conocimientos anteriores: Que nadie piense que yo estoy tratando aquí de proponer un método valedero para todos en lo referente a usar rectamente de su razón, pues sólo llevo el propósito de exponer el método que he seguido personalmente (...) Tan pronto como acabé esos estudios, al término de los cuales y según la costumbre uno pasa a engrosar las filas de los doctos, comencé a pensar de manera muy diferente; pues advertí estar sumido en tantas dudas y errores que me pareció que todos mis esfuerzos por instruirme sólo me habían servido para hacerme descubrir más y más mi ignorancia. (Disertatio de méthodo, págs. 2 y 3).²⁵

En efecto, Descartes según Kierkegaard jamás perdió de vista con la utilización de su nuevo método, no tanto las cuestiones y los temas, sino a sí mismo. Además, habría que restituir aquí que Descartes pertenece sin duda alguna a la tradición que opone la luz natural de la razón a la torrencial naturaleza humana entendida como el depósito de las pasiones más perturbadoras del ánimo y fuente de innumerables errores con los que inevitablemente se ha de lidiar, pero jamás superar hacia un estadio más alto de la existencia humana. Aun cuando realista la metafísica de Descartes parece más sostenible que la metafísica de Kant.

Pero, volvamos a Descartes. Reconstruir el tránsito que efectúa el *cogito* en las diversas recepciones a que da lugar quizás pueda contribuir a clarificar los “errores” que condujeron la metodología científica hacia la cárcel de la conciencia humana en el siglo XX y restablecer un sentido más auténtico de la misma. No forma parte de nuestro objetivo analizar la funcionalidad de la conciencia humana, sino advertir a tiempo, cómo a partir de Husserl el programa fenomenológico invierte la fórmula

²⁵ S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Editorial Altaya, S. A., Barcelona, 1994, p. 4.

cartesiana y hunde sus pretensiones científicas en el *cogito* descuidando por completo la importancia fundamental del mundo externo en sus valuaciones y por ende de la existencia, que veremos con detenimiento más adelante.

Por ahora planteemos a grandes rasgos que la filosofía académica de comienzos de siglo XX buscaba hacerse lugar frente al avasallamiento de las ciencias producido también como se sabe, por un aumento exponencial de las relaciones productivas del poscapitalismo. El impulso efectuado por Kant en la filosofía moderna que interpelaba el pensamiento a la modalidad indubitable de la actividad de la conciencia ofrecía las bases pragmáticas para que el desarrollo filosófico acontezca de modo paralelo al desarrollo de las ciencias. Recordemos que Kant fue la gran inspiración del movimiento pragmático norteamericano. Así, la duda metódica característica del pensamiento cartesiano fue suprimida por el carácter teleológico e indubitable de la actividad consiente detonada por la influencia de Kant que intenta todo conocimiento filosófico como susceptible de ser apodíctico. Nuevamente el existencialismo de Kierkegaard acude en nuestra ayuda para esclarecer la figura de Descartes en relación a las demandas epistemológicas propias de los desarrollos científicos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, demandas que la filosofía no pudo dejar de atender si pretendía seguir el ritmo de las desarrolladas ciencias, y que dejó sin contestar, tal como hoy sabemos. En el prólogo de *Temor y temblor* el filósofo danés escribe:

Nuestra época ha emprendido einwirklicher Ausverkauf (una verdadera liquidación) no sólo en el mundo del comercio, sino también en el de las ideas. Todo se puede comprar a precios tan bajos que uno se pregunta si no llegará el momento en que nadie desee comprar. Cualquier marqueur de la especulación que se dedique a seguir meticulosamente el nuevo y significativo curso de la filosofía, cualquier profesor libre universitario, docente, particular o estudiante, cualquiera

que tenga la filosofía como profesión o afición, no se detiene en el estadio de la duda radical, sino que va más allá. Es indudable que resultaría tan inútil como fuera de lugar preguntarles a donde tratan de llegar, mientras que haremos gala de nuestra cortesía y buena voluntad si damos por seguro que ya han dudado de todo, pues de otro modo no tendría sentido afirmar que siguen adelante. (...) Pero, ¿Y Descartes? Lo ha hecho ¿no? Descartes, venerable, humilde y honesto pensador, cuyos escritos nadie podrá leer sin sentirse movido por una profunda emoción, ha hecho lo que ha dicho y ha dicho lo que ha hecho. ¡Ah! ¡Cuán poco común es en nuestra época una actitud como la suya!²⁶

Estas apreciaciones de Kierkegaard anuncian las crisis de las ciencias humanísticas en los umbrales del siglo XX debido a que las exigencias epistemológicas demandan la imitación del desarrollo de las ciencias exactas con la perniciosa consecuencia de arrastrar el pensamiento filosófico lejos de su urdimbre propia, que es el asombro, la duda, etc., para conducirlo sistemáticamente a amoldarse a las nuevas demandas epistemológicas de las ciencias exactas caracterizadas por el dogmatismo apodíctico de sus objetos de estudio.

Pero avancemos hasta entrever la influencia del *cogito* y tantear los umbrales del siglo XX donde las diversas interpretaciones a que dio lugar esgrimieron una batalla que anunciaba claramente su disolución debido posiblemente a una abstracción completa en relación a su adherencia con la Existencia de la que quiso incluso prescindir.

Ante todo Husserl. Husserl, influenciado por la corriente kantiana aún mantiene la posibilidad de que la filosofía sea científica en su proceder epistemológico. Ello se debe a que Husserl recibe el *cogito* no como un simple reposar pasible de la conciencia sobre los objetos del mundo externo, sino como un acervo de actividad lógica detonada en sus días por Kant a partir del descubrimiento del *sujeto trascendental* portador del

²⁶ S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Ediciones Altaya, Barcelona 1994, pp. 3-4

principio de causalidad útil a toda experiencia posible de un sujeto, y que ahora en manos de Husserl querrá adoptar la forma de una ciencia de la subjetividad pura que tiene a la base el emerger *indubitable* de la actividad del *cogito* como la fuente inagotable con la que alimentar la nueva ontología.

En efecto, si como hemos visto Kant pretendía validez científica de la conciencia para renovar el carácter epistemológico de la metafísica en su afán de otorgarle status científico, Husserl pretendía validez científica de la conciencia para renovar el carácter lógico de la Fenomenología concebida como una nueva ciencia de la subjetividad pura. Ambos pensadores son responsables a su modo de convertir la fórmula cartesiana del *cogito* en un axioma científico de la conciencia para otorgar validez y fundamento a la filosofía en su afán de sostenerse como un saber digno del rigor científico, competente con otros campos del saber especializado.

El método de Husserl consiste en analizar el aspecto *puro* de la conciencia para poder determinar las esencias que caracterizan a los diversos fenómenos a partir del alcance lógico de sus objetos, entreviendo, ¿Cómo es posible conducir el pensamiento por las vías de la intersubjetividad omitiendo el carácter objetivo del mundo externo? justificando que su método busca conducir el análisis filosófico en vistas a sobreponerse a una situación de estancamiento teórico superable gracias a una cuestión programática de la conciencia con pretensiones de veracidad científica.

Los “cambios” decisivos para el progreso de la filosofía son aquellos en que la pretensión de ser ciencia de las filosofías anteriores se desvanece ante la crítica de su pretendido procedimiento científico, y donde existe la voluntad plenamente consciente de configurar nueva y radicalmente la filosofía en el sentido de una ciencia estricta que dirija y determine el orden de los trabajos. Al principio, el

pensamiento concentrará toda su energía para arrojar a plena luz, por medio de un examen sistemático, sobre las condiciones de la ciencia estricta que habían sido ingenuamente descuidadas o desconocidas por la filosofía anterior. Tratará luego de configurar la doctrina filosófica sobre una nueva base. Tal voluntad consciente de ciencia estricta dominó ya la revolución socrático-platónica en filosofía, lo mismo que la reacción científica contra la escolástica a comienzo de los tiempos modernos, en especial la revolución cartesiana. Su impulso pasa a los grandes sistemas filosóficos de los siglos XVII Y XVIII; se renueva radicalmente en la crítica de la razón de Kant y obra todavía sobre la filosofía de Fichte. Cada vez la investigación se propone de nuevo como finalidad los verdaderos comienzos, la formulación precisa de los problemas, los métodos correctos.²⁷

Tomemos en cuenta como Husserl afirma que el cartesianismo es una reacción científica contra la Escolástica, lo que se opone a las interpretaciones de Voltaire tal como hemos visto. De cualquier modo, el análisis de la *esencia* de la conciencia a partir de su nuevo método conduce a Husserl a reubicar en el aspecto puro del pensamiento humano el hallazgo súbito del *cogito* descubierto por Descartes. Sin embargo a diferencia de Kant, Husserl solamente mantiene un compromiso fenomenológico que implica la inclusión del mundo externo en las inmediaciones de un planteo subjetivo decidido a negar el aspecto nouménico trascendental de Kant, ya que la conciencia según Husserl en el plano existencial jamás es neutral, sino que la conciencia es siempre conciencia “*de algo*” señalando oportunamente el carácter intencional que tiene la conciencia pues siempre hace referencia al fenómeno del que emerge. Señalemos entonces este primer elemento del método de Husserl consistente en mantener sólo un compromiso fenoménico de la actividad consiente sin remisiones al nómeno de Kant.

²⁷ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962, pp. 46-47

Por otra parte, un segundo elemento del método de Husserl implica no solamente remarcar su carácter fenoménico buscando superar la ontología kantiana, sino que implica un segundo y más decisivo momento consistente en establecer un nuevo *giro* hacia el interior de la conciencia decidido a negar ahora el carácter existencial del mundo externo. En sus famosas *Meditaciones cartesianas* publicadas en 1931 siendo una obra de plena madurez, Husserl se define como un neocartesiano aun cuando por ventura tenga que reducir a polvo casi todo el contenido de la metafísica cartesiana exceptuando la axiomática de la actividad lógica de la conciencia garantizada por el *cogito* útil para inferir la existencia causal del mundo externo a sí mismo, lo que conduce a Husserl al solipsismo. En el año 1929 Husserl realizó una conferencia sobre fenomenología trascendental en la Sorbona precisamente en el Anfiteatro Descartes de las que surgieron las *Meditaciones cartesianas*. Pero es necesario aclararnos para continuar.

Para Descartes la fórmula del *cogito* no representa un axioma de validez científica sino que es claramente un principio metafísico, debido a que el *cogito* no se mantiene *incólume* en medio de la movilidad incesante del mundo externo, sino que se halla involucrado en sentido primigenio al mismo y que sólo en éste sentido el mundo es “*descubierto por un sujeto*” de un modo auténticamente metafísico, esto es: acceder al fundamento de las creencias por medio de un método que aspira a un conocimiento susceptible de ser *claro y distinto* respecto al conocimiento adquirido del ámbito de la Experiencia sensible, pero nada más.

En cambio, el tratamiento específico del *cogito* en Kant debido a las exigencias epistemológicas tras la lectura de Newton fue convenir en el carácter indubitable del *cogito* bajo una cuestión axiomática de la conciencia pura prescindiendo por completo de la existencia en sus valuaciones, luego de establecer el abismo que separa el reino sensible

del reino suprasensible, omitiendo la existencia a partir de entonces. Husserl influenciado por la tradición kantiana aborda la importancia del *cogito* principalmente en las ya citadas *Meditaciones cartesianas* cuyos motivos eran mostrar cómo la figura de Descartes anticipa la creación de los axiomas científicos de la conciencia con los cuales dar fundamento a la renovación de método que se proponía Husserl, aun cuando pareciera ser Kant la vertiente que alimenta su proyecto. Husserl pretende así sustentar sólo en el aparecer fenoménico la única plataforma de legalidad posible sobre la cual asentar la realidad consciente de un *sujeto*, omitiendo el noúmeno de Kant y creando las condiciones para el análisis *eidético* de la conciencia pura que puede intuir las esencias sin necesidad de recurrir a un trasfondo suprasensible que las sustente. Su famosa reducción fenomenológica conocida bajo el nombre de *Wasensschau* (captación de esencias) ocurre sin una remisión a un trasfondo metafísico porque depende en todo caso de un acto reflejo de la conciencia intencional de un sujeto.

A partir de la ruptura que establece Husserl en el *cogito* cartesiano la fórmula clásica que daba vida al *sujeto moderno* pierde su auténtico sentido original, cartesiano, para privilegiar el pensamiento sobre la existencia, de la que incluso se busca prescindir. El ahondamiento específico del *cogito* llevado a cabo por Husserl conduce a una suerte de filosofar solipsista que atenúa considerablemente la existencia independiente del mundo externo en sus valuaciones. Sin embargo, hay que decirlo, el método cartesiano no puede conducir al solipsismo, ya que su gran lucha era contra el escepticismo, que no admitía conocimiento auténtico y además porque su sentido dubitativo concluye siempre en la existencia. Incluso hasta Kant, el “giro copernicano” conserva su sentido existencial en tanto y en cuanto el *sujeto trascendental* ordena y prescribe el conocimiento del mundo externo según una cierta legalidad que le es propia. En cambio Husserl, no

pretende dar vida al mundo externo sino precisamente a la conciencia. Es este “nuevo giro” lo que lo aparta radicalmente del planteo cartesiano [aun cuando el autor sea consiente de esta situación] en su afán por convertir al *cogito* no en su original sentido y dirección existencial, sino en el ahondamiento de la subjetividad pura que parece agotarse en sus propias inmediaciones.

De hecho, Husserl subraya continuamente en *Meditaciones Cartesianas* el carácter apodíctico e indubitable del *cogito* cartesiano, lo que le permite sostener una premisa lógica capaz de fundar pretensiones de veracidad científicas para la filosofía. Al igual que Kant aunque con posiciones filosóficas en extremo divergentes Husserl convierte la noción de *cogito* en un axioma *lógico* de la conciencia con la que dar carácter programático a la ciencia de la subjetividad pura, que busca omitir la existencia del mundo externo en sus valuaciones. Así en la Introducción a ésta obra, cuyo atractivo subtítulo reza “Las meditaciones de Descartes como prototipo de la autoreflexión filosófica” Husserl escribe lo siguiente explicándose a cerca de sus motivos cartesianos para con su método fenomenológico.

Pues ha sido el más grande pensador de Francia, René Descartes, quién, con sus *Meditaciones*, ha dado nuevo impulso a la fenomenología. El estudio de esa obra ha contribuido de un modo muy directo a transformar la fenomenología, que ya estaba desarrollándose, en una nueva forma de la filosofía trascendental. De acuerdo con ello, casi se le podría llamar neocartesianismo, aunque la fenomenología_ precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos_ en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana. [...] Todo principiante en filosofía conoce el notable curso de pensamiento de las *Meditaciones*. Tengamos presente su idea directriz. Su meta es una completa reforma de la filosofía en una ciencia de una fundamentación absoluta. Pues según él, éstas sólo son miembros no independientes de la única ciencia universal, que es la filosofía. Sólo dentro de la unidad sistemática de la filosofía pueden aquellas llegar a ser auténticas ciencias. [...] se necesita, por

tanto, una reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía, entendida como unidad universal de las ciencias en la unidad de dicha fundamentación absoluta. En Descartes, esta exigencia de reconstrucción se traduce en una filosofía subjetivamente orientada.²⁸

Ahora bien, el concepto *trascendental* totalmente ausente en la obra cartesiana, acerca a Husserl en realidad a Kant y no a Descartes. Además, recordemos que para Descartes, puesto que las ideas presentes en el entendimiento son innatas, el *cogito* no tiene específicamente un rol activo ante ellas, en cambio a partir de Kant con la introducción de su método crítico, el *sujeto trascendental* cumple un papel mucho más activo y fundamental puesto que esta llamado a realizar que el *principio de causalidad* sea posible en la Experiencia, que en el caso de la epistemología de Husserl el *ego trascendental* efectúa a voluntad la reducción fenomenológica por lo que el *cogito* tiene un papel acentuadamente más activo que en la obra de Descartes.

A partir de Husserl el mundo externo no existe como tal sino en la forma de *datos* de la conciencia humana donde se reemplaza la noción de la física moderna de extensión de los cuerpos por “*lo concreto*” de los cuerpos, es decir, el límite último e indiviso de la existencia resumida en su famosa reducción fenomenológica como intento último y supremo de la explicación sobre la realidad.

Más adelante Husserl agrega ya consideraciones decisivas que impactan directamente en sus motivos filosóficos, independientemente de su adherencia a los motivos cartesianos respecto a la filosofía, que insistimos jamás fueron los de hacer de la filosofía una ciencia porque Descartes es un pensador auténticamente metafísico que nunca hubiese podido trascender por sus aportes a la ciencia en modo alguno, debido a

²⁸ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Editorial Tecnos, Madrid, 2002, pp. 3,4.

que la física de Newton dejó atrás para siempre al cartesianismo, tal como vimos a partir de la lectura ilustrada de Voltaire en relación al *cogito*. En efecto, Husserl anuncia ya el carácter solipsista que configura su fenomenología trascendental en aras de fundar como ciencia la subjetividad *pura*, y muestra así el estadio final que efectúa el *cogito* a partir de Kant, que ha disociado decisivamente el carácter trascendental del carácter empírico del *sujeto* en su conocida distinción entre Noúmeno y Fenómeno, posibilitando la vía hacia el solipsismo. Husserl si bien mantiene el *cogito* como axioma indubitable de la actividad consiente, su reducción fenomenológica [*Wasenschau*] acentúa la divergencia con Kant negando el carácter nouménico del *sujeto trascendental*, para reubicarlo en las inmediaciones de la conciencia fenoménica como el único ámbito donde poder realizarse y así proyectar el solipsismo característico de su metodología negando la realidad autónoma e independiente del mundo externo.

Con este método, la certeza de la experiencia sensible en que es dado el mundo en la vida natural, no resiste la crítica. Así pues, en este estadio inicial, el ser del mundo tiene que quedar fuera de validez. El que medita se mantiene sólo a sí mismo, en cuanto ego puro de sus cogitaciones, como siendo absolutamente indubitable, como insuprimible aun cuando no existiera el mundo. El ego así reducido realiza entonces una suerte de filosofar solipsista; busca caminos apodícticamente ciertos que permitan inferir, dentro de su pura interioridad, una exterioridad objetiva.²⁹

Se ubica así nuevamente y cada vez con más pronunciado empeño en el *ego trascendental* la centralidad fundante de la ciencia fenomenológica que omite en sus análisis la autonomía existencial del mundo externo, una consecuencia desglosada sólo a partir del método crítico elaborado por Kant, que convirtió la existencia del mundo externo en un correlato del *sujeto trascendental* poseedor del *principio de causalidad* de toda

²⁹ Husserl, *ibidem*, p. 6.

Experiencia posible, y no desglosada de la metafísica cartesiana cuyo contacto con la existencia del mundo externo es finalmente reconstruida aun cuando el carácter dubitativo del *cogito* cartesiano sea llevado al máximo de su tensión.

Paralelamente la receptividad del *cogito* en los filósofos posteriores a Descartes siguió su curso y comprometió sustancialmente el acceso epistemológico de la filosofía relativo a los problemas fundamentales que planteaba el mundo externo. En este sentido, incluso desde una perspectiva marxista tan abiertamente polémica en contra del baluarte de la Ilustración presidida por Max Horkheimer, diseñador de la *teoría crítica* publicada en el año 1937 y cuya emergencia surge como opuesta a la teoría tradicional, acentúa que el lugar que corresponde a Descartes en este planteo sigue siendo el de haber elaborado con su método una concepción científica. En efecto, Horkheimer identifica en la obra de Descartes un modelo de teoría abstraída del acontecer del mundo externo aun cuando, como hemos visto, el *cogito* se amolda a exigencias metafísicas en la obra de Descartes y no a exigencias científicas.

Esta es, por supuesto a grandes rasgos, la concepción de la esencia de la teoría más extendida hoy en día. Se suele derivar esta concepción de la teoría del inicio de la filosofía moderna. Como tercera máxima de su método científico, Descartes establece la resolución de “conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y poniendo orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.” La deducción, tal como es usual en matemáticas se supone aplicable a la totalidad de la ciencia. El orden del mundo se abre a las conexiones de un pensamiento deductivo.³⁰

³⁰ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y Teoría crítica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000, p. 24.

También Horkheimer argumenta que el modelo de las ciencias humanísticas adolece por imitar el éxito del modelo tradicional de la teoría, donde de cualquier manera atribuye a Descartes la responsabilidad de haber detonado esa concepción del pensamiento racional en las ciencias, aun cuando Descartes parecía abstenerse de ello, tal como hemos visto hasta ahora.

Nos abstendremos de todos modos en subrayar una posible ingenuidad de Husserl en su proyecto de hacer de la subjetividad pura una ciencia, tal como criticó en su día Habermas en *Ciencia y Técnica como ideología* (1968) donde el representante de la Escuela de Fráncfort destroza la médula espinal del proyecto Husserliano alegando que la contemplación desinteresada de las ideas puras característica del nuevo empeño del *cogito* en la obra de Husserl, es imposible por estar atravesada por una forma de dominación que se remonta a la época clásica traducida como “ascesis” cuya negación del mundo formaría parte precisamente de su poder de dominación, y por lo tanto el camino trazado por Husserl incurriría a la ciencia como una nueva forma de *ideología*. Por este motivo, sólo nos limitamos a señalar el tránsito que efectúa el *cogito* en las sucesivas recepciones de los filósofos posteriores acentuando divergencias epistemológicas sobre todo en relación a Descartes, para devolverle el tono apacible de un pensador del siglo XVII, aunque si diremos que el tratamiento de Horkheimer inspiró los motivos de Habermas contra Husserl.

Ocupémonos ahora de Sartre. La publicación de *El Ser y la Nada* en 1943 anuncia el callejón sin salida en que incurrió el *cogito* cartesiano en su afán de constituirse como un saber digno del rigor científico. Sartre mantiene vigente el curso natural del *cogito* en su transición desde Kant a Husserl y adhiere un nuevo elemento analítico, [*la Nada*], que si bien forma parte esencial de la conciencia humana, sólo se revela en cuanto

que es *trans-fenomenica* a la misma. Aquí el análisis causal del *cogito* cartesiano al igual que en Husserl se mantiene aun fuertemente en el plano consiente del sujeto.

En primer lugar resulta curioso hacer notar como Sartre para su elaboración nihilista de la conciencia humana, remite la crítica de Nietzsche al trasfondo kantiano sobre la fundamentación de la realidad elaborada contra el empleo del método crítico, pero manteniendo un análisis causal relativo a la conciencia que es útil a sus fines fenomenológicos, aun cuando es sobradamente conocido que en Nietzsche no existe una “refutación” directamente direccionada a la metafísica, sino una divergencia de método conocida en su obra como *genealogía* que involucra decididamente a hacer entrar en escena el recurso histórico sobre la conciencia en el planteo relativo a los problemas fundamentales que demanda el conocimiento humano, lo que flexibiliza un análisis atenido estrictamente a la actividad de los contenidos de conciencia de un sujeto elaborados de forma actualizada en la conciencia.

Pero, si nos hemos desprendido de una vez de lo que Nietzsche llamaba “la ilusión de los trasmundos”, y si ya no creemos en el ser por detrás de la aparición esta se torna, al contrario, plena positividad, y su esencia es un “parecer” que no se opone ya al ser, sino que, al contrario, es su medida. Pues el ser de un existente es, precisamente, lo que *parece*. Así llegamos a la idea de fenómeno, tal como puede encontrarse, por ejemplo, en la fenomenología de Husserl o Heidegger: el fenómeno o lo relativo absoluto. Relativo sigue siendo el fenómeno, pues el aparecer supone por esencia alguien a quien aparecer. Pero no tiene la doble relatividad de la *Erscheinung* kantiana. El fenómeno no indica, como apuntando por sobre su hombro, un ser verdadero que tendría, el si, carácter de absoluto. Lo que el fenómeno es, lo es absolutamente, pues se devela *como es*. El fenómeno

puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es *absolutamente indicativo de si mismo*.³¹

Este punto en el que el acontecer del mundo pierde la referencia al nómeno kantiano, nada menor en la obra de Sartre, explica el motivo del filósofo francés en conducir al *cogito* cartesiano por las vías de la subjetividad pura al punto de concebir el nuevo elemento o facultad que por esencia le pertenece, esto es [*la Nada*] que si bien no es una entidad ontológica puesto que sería absurdo atribuirle la posibilidad de ser, si aparece en la obra de Sartre como una consecuencia desprendida de la única realidad fenomenal posible siendo en realidad [*la Nada*] un concepto transfenomenal que actúa como acto reflejo sobre el ser de la conciencia, convirtiendo a la misma en el único campo legítimo en que la filosofía existencialista trabaja de modo científico. Pero si Husserl concibió el proyecto de fundamentar una ciencia de la subjetividad pura, su influencia en Sartre queda reflejada en la adición de [*la Nada*] a la experiencia de un sujeto bajo un modo radicalmente solipsista. El giro fenomenológico aleja cada vez más el genuino origen cartesiano del *cogito* a medida que se sucede en la obra de los filósofos posteriores, pero al precio de omitir la Existencia en sus valuaciones.

Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia de conciencia. Pero es menester que esta conciencia de ser conciencia se cualifique, en cierta manera, y no puede cualificarse como intuición revelante; sino, no es nada. Pero una intuición revelante implica algo revelado. La subjetividad absoluta no puede constituirse sino frente a algo revelado; la inmanencia no puede definirse sino en la captación de algo trascendente. Se creará encontrar aquí algo así como un eco de la refutación kantiana del idealismo problemático. Pero más bien ha de pensarse en Descartes. Estamos aquí en el plano del ser, no en el del conocimiento; no se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno

³¹ J. P. Sartre, *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Editorial Altaya, Barcelona, 1966, p. 16.

implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica en su ser un ser no-consiente y transfenomenico³².

El carácter nihilista que Sartre recoge de la crítica de Nietzsche a la metafísica entendida como un desprendimiento de la creencia en “la ilusión de los trasmundos” acaece en su obra según el tratamiento del *cogito* solipsista heredado de Husserl que acontece en el plano consciente del sujeto, notoriedad que se refleja por la presencia de [*la Nada*] sobre la conciencia en su ser fenoménico, comprendida como un aspecto esencial al mismo. Es interesante hacer notar que Sartre concibe el nihilismo atenido a la proyección existencial de la conciencia humana debido a las exigencias del *cogito* heredadas de la fenomenología de Husserl y por esta razón [*la Nada*] tiene la potencia de nihilizar al ser, al menos en un plano fenoménico que puede incluso trascender hacia una experiencia nihilista en el horizonte final del trayecto del *cogito*.

Sin embargo, un análisis más actualizado sobre la obra de Nietzsche iniciados con la publicación de la Edición Crítica a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari en la reciente década de los años 60, ha dado lugar a que los especialistas obtengan precisiones desconocidas hasta la fecha. En efecto, en un trabajo revelador realizado por Manuel Barrios Casares en la Introducción a la edición de *Humano demasiado humano* realizada por Editorial Akal, se lee:

La intensificación de su temparana critica al concepto de “cosa en sí”, a la que ya había tildado de “eine versteckte Kategorie” en uno de sus fragmentos inéditos de juventud, lo conduce por derroteros bien distintos; y si se aproxima ahora a la ciencia, es en la medida en que lo lleva a ello su cuestionamiento del tipo de apelación a las potencias suprahistóricas de las que había hablado en la segunda de las Consideraciones Intempestivas: es decir, en la medida en que se intensifica el “sentido histórico” en su manera de abordar los distintos problemas. Por lo mismo, en Nietzsche el movimiento disolutivo [así de las antiguas creencias morales

³² J. P. Sartre, *ibidem.*, p. 31. Las cursivas son nuestras.

metafísicas] pretende siempre ser genealógico, antes que puramente nihilista. No hay mera liquidación de la identidad, tampoco, pues, de la temporal, aun cuando si de su fijeza, de la tendencia a pensarla ahistóricamente, como no devenida e inmutable.³³

De este modo se flexibiliza, a partir de la influencia que tuvo Nietzsche sobre la filosofía moderna y especialmente sobre la implicancia que tuvo el *cogito* cartesiano en el desarrollo estrictamente causal del conocimiento científico, en primer lugar, toda reconstrucción de la realidad como no devenida históricamente, y en segundo lugar se flexibiliza la reconstrucción de la realidad sobre la base de conceptos fijos y trascendente al *sujeto*, y se recompone el acceso genealógico de los conceptos fundamentales, entre los que debemos incluir claramente la conciencia humana. De todas maneras, la interpretación de Sartre respecto a la psiquis como una entidad que contiene la actividad incesante de la conciencia [ser] ocurre siempre debido a las exigencias *indubitables* del *cogito* heredadas de Husserl y reubicadas en orden a establecer una ciencia de la conciencia.

Por ello habría que intentar suprimir la conciencia, que se universaliza a partir de Kant, como el único campo legítimo del análisis científico, para incluir la entidad de *lo Inconsciente* en el proceso analítico, al que no se llega, en efecto, por la vías directas del análisis eidético de la conciencia tal como sostiene la fenomenología a partir de Husserl, sino que ha de aproximarse, en principio, por un acceso absolutamente distinto que implica adicionar “lo onírico” al planteo epistemológico fundamental, que implica el desbordamiento de la conciencia humana flexibilizándola como el habitáculo del *cogito*, porque *lo Inconsciente* no es jamás la “no-conciencia” tal como aparece expresada en el carácter nihilista en la obra

³³ Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, óp. cit. p. 13.

de Sartre y deviene por vías absolutamente distintas que complican una indagación directa.

La disolución

La disolución del *cogito* cartesiano corre paralela a las vías transitivas de la fenomenología, y aunque ocurre de modo marginal al espectro académico del siglo XX es importante detenerse brevemente en ella. Nos referimos a Freud.

Los aportes a la teoría de *lo Inconsciente* ofrecidos por Freud, implican una disolución más elegante del *cogito* tal como venía desarrollándose desde Descartes, y presenta fuertes implicancias para la cultura contemporánea³⁴. En efecto, aun cuando Sartre en su planteo fenomenológico intente un abordaje de la conciencia humana, no como un acceso en términos de conocimiento (*cogito*) y _en este punto Sartre se distancia de Husserl_, sino que precisamente la dimensión negativa [*la Nada*] sobre el ser de la conciencia se presenta como constitutiva de la misma recusando un sentido ontológico más bien que gnoseológico, y por lo tanto Sartre que concibe la conciencia como susceptible de ser afectada al menos en el plano del ser fenoménico por [*la Nada*], no toma en cuenta sin embargo, la importancia irruptora de *lo Inconsciente* en el proceso del autoconocimiento del sujeto y por este motivo Sartre queda preso del esquema fenomenológico de Husserl que interpreta los correlatos nihilistas manifestados en la conciencia como efectos causados por la presencia inminente de [*la Nada*] en el ser, sucumbiendo su análisis al modelo de convertir la conciencia humana en un campo científicamente legitimado. Recordemos en este punto que para Sartre el nihilismo moderno en tanto implica una correlación entre [*la Nada*] y el ser fenoménico del hombre, fuerza a que el sujeto experimente en sí

³⁴ Cf. Rabossi, E., *La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico*, Editorial América Latina, Buenos Aires, 1982.

mismo primero y de modo fundamental debido a un acto de conciencia, lo que en realidad es un acontecimiento de época y que hunde sus raíces en un proceso histórico que devela el agotamiento de la metafísica occidental que excede lógicamente la centralidad de un sujeto experimental, y por este motivo Sartre heredero de la fenomenología de Husserl no puede prescindir de la actividad causal del *cogito* en cuanto correlato del mundo externo.

Freud en cambio, ya desde su *Interpretación de los sueños* (1900) abandona los contenidos de la conciencia como lo psíquicamente eficiente, y expone cómo a partir del análisis onírico es posible el acceso a estadios primitivos de la humanidad que sobreviven en tanto que imperfecciones psíquicas presentes en la vigilia, y en este sentido se hermana con la postura ya presente en la obra de Nietzsche³⁵ de incorporar el aspecto *prehistórico* de la psiquis al análisis del *cogito* lo que conduce evidentemente a las vías de su disolución, al menos dentro del planteo general iniciado con Descartes, pero con la salvedad de que ello no conduce a un nihilismo existencial como ocurre en el caso de Sartre que mantiene un análisis consciente atenido a la correlación entre [la Nada] y el ser fenoménico, sino que conduce el análisis hacia una recomposición genealógica de los conceptos fundamentales. La evolución histórica de la conciencia evidenciada por una reconstrucción genealógica del *sujeto* que resulta antitética al planteo general iniciado por Descartes cuyo tránsito esta vigente incluso hasta el pleno desarrollo de la fenomenología que mantenía el *cogito* como causa

³⁵ En *La interpretación de los sueños*, cap. VII, sec. B, adición de 1918 (ed. Cast., obras completas, trad. José Luis Lopez-Ballesteros y de Torres, ed. Biblioteca Nueva, II, pág. 679), escribe Freud: “Sospechamos ya cuán acertada es la opinión de Nietzsche de que “el sueño continua un estado primitivo de la Humanidad, al que apenas podemos llegar por un camino directo”, y esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato”.

fundamental³⁶del mundo, se encuentra asimismo adherida a la evolución histórica del mundo de la que es posible obtener objetividad sin recurrir a las exigencias apodícticas emanadas del *cogito* cartesiano para otorgarle fundamento científico. Aquí se evidencia una divergencia fundamental con la fenomenología dominante en el ámbito académico que impera desde comienzos del siglo XX basada en la idiomática de Husserl, porque los aportes científicos de Freud a la entidad de *lo Inconsciente* buscan desplazar al *sujeto* consciente en cuanto centralidad fundamental del conocimiento. Entonces ahora la centralidad que ocupa la entidad de *lo Inconsciente* en remplazo de los contenidos de conciencia imperantes desde la detonación del *cogito* cartesiano implica asumir un cambio de paradigma científico que deja atrás las pretensiones demandadas por la fenomenología de una causalidad *directa* en la relación siempre problemática entre conciencia y mundo externo como instancias determinantes del conocimiento filosófico.

Los conceptos “energía psíquica” y “descarga” y el manejo de la energía psíquica como una cantidad son familiares a mi pensamiento desde que he comenzado a considerar filosóficamente los hechos de la Psicopatología. Ya en mi interpretación de los sueños (1900) he intentado estatuir, de acuerdo con la idea de Lipps³⁷, los procesos psíquicos inconscientes en sí, y no los contenidos de la conciencia, como lo psíquicamente eficiente.³⁸

³⁶ Cfr. “El viaje a Cosmópolis del señor Nietzsche” en Giuliano Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*, Editorial El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004. Específicamente este capítulo es muy importante porque muestra la desintegración del *sujeto clásico* como unidad fundamental (*cogito ergo sum*) tal como se la encuentra en Descartes y también se desarticula el *sujeto* como principio (*a priori*) tal como se encuentra en Kant, para exhibirlo en realidad como resultado de múltiples afecciones somáticas (*existenciales*) en íntima relación con *lo inconsciente* en cuanto irrupción fundamental que desacredita el trayecto científico del *cogito* atenido únicamente al acervo de la conciencia humana.

³⁷ Theodor Lipps, Filósofo husserleano y Psicólogo alemán (1851-1914). Freud se refiere a la obra de Lipps *Beitrag zur Aesthetik* (1898) en al que se aborda el tema de

Llegando al final del tránsito científico del *cogito* visible claramente en la obra del último filósofo de peso durante el complejo siglo XX, Sartre, hemos reconstruido el largo itinerario desde su aparición en la obra de Descartes, pasando por el filtro de la Ilustración francesa, para luego verlo reaparecer en sus posteriores reivindicaciones a partir de Kant hasta la fenomenología de Husserl, cuyas recepciones ofrecían las apariencias de mantenerlo vigente, porque el *cogito* resultaba un respaldo epistemológico básico que buscaba otorgar carácter científico a la filosofía. Pero nítidamente a partir de la obra de Freud, y detrás de este autor en la obra de Nietzsche, cuyos aportes provienen desde fuera del ámbito académico dominado por la influencia de Husserl, el *cogito* sufre una disolución fundamental que no se agota por las vías directas del análisis de la conciencia, sino que se diluye eventualmente por las vías irruptoras de *lo Inconsciente*, en tanto y en cuanto es una irrupción que implica un proceso más extendido, amplio y complejo, que se substraer a un enfoque plenamente causal tal como se venía manifestándose hasta entonces desde la aparición de la obra de Descartes y que abre una nueva vía de acceso al ser aun no transitada en sus posibilidades últimas.

la estética y que constituye una fuente muy importante para su elaboración de lo *Inconsciente*.

³⁸ S. Freud, *El chiste y su relación con lo Inconsciente: tres ensayos para una teoría sexual*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 2008. P. 130. En esta misma obra, se agrega una nota al pie de Freud que no podemos permitirnos no incluirla: Cf. El capítulo VII del citado libro de Lipps y el del mismo número en mi *interpretación de los sueños*. “Resulta, pues, válido el siguiente principio general: los factores de la vida psíquica no son los contenidos de la conciencia, sino los procesos psíquicos inconscientes en sí. La labor de la psicología, si no quiere limitarse a descubrir tan sólo contenidos de conciencia, consistirá en deducir de la constitución de estos y de su concepción temporal la naturaleza de tales procesos inconscientes. La Psicología tiene que ser una teoría de estos procesos. Mas tal Psicología hallará en seguida, que existen varias cualidades de tales procesos que no aparecen representadas en los correspondientes contenidos de conciencia”. (Lipps, *Loc. Cit.* Pág. 123).

BIBLIOGRAFIA

Campioni, G., *Nietzsche y el espíritu latino*, Editorial El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004.

Chevalier, J., *Historia del pensamiento tomo III El pensamiento moderno de Descartes a Kant*, Editorial Aguilar, Madrid 1969.

Descartes, R., *Obras Escogidas*, traducción y notas de Ezequiel De Olaso, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

Descartes, R., *Discurso del método*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

Descartes, R., *Cartas sobre la moral por René Descartes con la correspondencia de Elizabeth de Bohemia, Chanut y Cristina de Suecia*, Traducción, Introducción y Notas de Elizabeth Goguel, Editorial Yerba Buena, Buenos Aires, 1945.

Freud, S., *El chiste y su relación con lo Inconsciente: tres ensayos para una teoría sexual*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 2008.

Freud, S., *La interpretación de los sueños*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1918.

Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1994.

Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962.

Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Editorial Tecnos, Madrid, 2002.

Kant, E., *Critica del juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961.

Kant, E., *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Editorial Lautaro, Buenos Aires 1946.

Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Editorial Altaya, S. A., Barcelona, 1994.

Max Horkheimer, *Teoría tradicional y Teoría crítica*, Ediciones Paidós, Barcelona, 2000.

Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Libro II y III, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, Editorial Akal, Tomo I, Madrid, 2007.

Nietzsche, F., *Mas allá del bien y del mal*, Editorial Alianza, Madrid, 1983.

Popkin, R., “Scepticism at the time of Descartes”, *Diálogos*, 69, 1997.

Rabossi, E., *La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico*, Editorial América Latina, Buenos Aires, 1982.

Sartre, J. P., *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Editorial Altaya, Barcelona, 1966.

Voltaire, *El Siglo de Luis XIV*, Fondo de Cultura Económica, 1954.

**More
Books!** 



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of the world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.get-morebooks.com

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en
www.morebooks.es

OmniScriptum Marketing DEU GmbH
Bahnhofstr. 28
D - 66111 Saarbrücken
Telefax: +49 681 93 81 567-9

info@omniscrptum.com
www.omniscrptum.com

OMNIScriptum 

