

T  
193  
E68

1

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE FILOSOFÍA

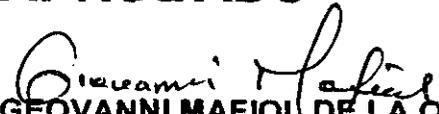
EVALUACIÓN DE TRABAJO DE GRADO

ESTUDIANTE: YESSICA ESQUIAQUI MENDOZA

TÍTULO: "UN ACERCAMIENTO CRÍTICO A LA NOCIÓN DE  
EGO CARTESIANO"

## CALIFICACIÓN

**APROBADO**

  
GEOVANNI MAFIOL DE LA OSSA

Asesor

  
HAROLD VALENCIA LÓPEZ

Jurado

Cartagena de Indias, junio de 2009

UN ACERCAMIENTO CRÍTICO A LA NOCIÓN DE EGO CARTESIANO

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA	
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION	
FORMA DE ADQUISICION	
Compra	<input type="checkbox"/>
Donacion	<input checked="" type="checkbox"/>
Canje	<input type="checkbox"/>
U de C	<input type="checkbox"/>
Precio \$	10.000
Proveedor	U. de C
No. de Acceso	66471
No. de ej.	
Fecha de Ingreso	: DD 24 MM 07 AA 2009

YESSICA ESQUIAQUI MENDOZA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS D. T. Y C.

2009



**UN ACERCAMIENTO CRÍTICO A LA NOCIÓN DE EGO CARTESIANO**

**YESSICA ESQUIAQUI MENDOZA**

Trabajo de grado para optar el título de  
Filósofo

**GIOVANNI MAFIOL DE LA OSSA**

Asesor

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
CARTAGENA DE INDIAS D. T. Y C.  
2009**

**CONTENIDO**

	Pág.
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I: SITUACIÓN HISTÓRICA: CONTEXTO FILOSÓFICO CIENTÍFICO DEL SIGLO XVII	6
CAPÍTULO II: EL "EGO" PSICOLÓGICO DE DESCARTES	15
CAPÍTULO III: LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL AL "EGO" CARTESIANO	22
CAPÍTULO IV: CRÍTICA AL "EGO" CARTESIANO DESDE LA FENOMENOLOGÍA HEIDEGGERIANA	41
CONCLUSIÓN	53
BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL	56

## INTRODUCCIÓN

Luego del desmoronamiento de las teorías físicas de Aristóteles, cuando en occidente se empezó a pensar la realidad del mundo, no a partir de órdenes jerárquicos, sino desde una interpretación de tipo mecanicista que colocaba como condición de posibilidad de aprehensión de la realidad a la matemática universal, a la geometría y a la física; las reflexiones de un joven francés cambiaron de forma fundamental el norte del pensamiento filosófico. Atendiendo al contexto histórico dentro del cual se desarrolló, Descartes pretendía fundar a la filosofía y consecuentemente a las ciencias que se derivaban de ella, en una nueva base que apareciese como realmente sólida, y que se fundase en la idea de matemática universal. De esta manera, su posición filosófica colocó en tela de juicio el papel de los sentidos, en la medida que "demostró" que la verdad, que la certeza del mundo no podía derivarse de ellos.

Ahora bien, si la percepción sensible no era para Descartes la piedra de toque del edificio del conocimiento ¿Cuál era? Para dar respuesta a este interrogante, él parte de la duda, y la asume como el método que consideró como adecuado para dar con una región del ser que se mostrase como indubitable. Dicha región del ser que apareció a los ojos del joven filósofo como indubitable fue el Ego, el Yo. Con la reflexión filosófica de Descartes, la filosofía dio con un continente jamás avistado por las reflexiones anteriores, dio con la subjetividad. En este sentido, con el pensar de Descartes se dio paso a la instauración de un nuevo paradigma dentro del pensar occidental, se dio paso a la instauración del paradigma de la conciencia. Desde su propia reflexión, pasando por la dura arremetida del empirismo inglés que con pensadores como Hume se lanzó lanza en ristre contra la noción de Yo; a travesando el pensamiento de la Crítica kantiana, hasta llegar



al planteamiento fenomenológico de Husserl, la filosofía occidental se movió a la luz del paradigma de la conciencia inaugurado por Descartes.

Por esta razón, debido a la importancia que adquirió la aparición de la subjetividad para el pensamiento de occidente, en el presente trabajo de grado pretendo realizar un acercamiento crítico a la noción de "Ego" cartesiano. Ahora bien, para lograr establecer la crítica de una manera adecuada, en primera instancia me encargaré de presentar el contexto histórico dentro del cual se edificó el pensamiento de Rene Descartes (Capítulo I); en segundo lugar me encargaré de hacer explícita la manera en que Descartes llega a la región de la conciencia y como asume a la misma, interpretándola en sus *Meditaciones Metafísicas* como *res cogitans* (Capítulo II). Luego de haber traído a la luz la interpretación cartesiana del Yo, en tercer lugar daré paso a exponer las críticas que aparecen a la reflexión cartesiana desde el pensar fenomenológico de Husserl, en donde mostraré qué la noción de Yo cartesiano era inadecuada, en tanto que no pensaba a la conciencia en su mismidad, en la medida en que no traía a la luz las estructuras que la constituyen (Capítulo III); y finalmente en cuarto lugar, mostraré los límites del planteamiento de Descartes desde la perspectiva fenomenológica de Martin Heidegger, en tanto que con su reflexión se hace patente el olvido de la Existencia misma (Capítulo IV).

## CAPÍTULO I

### SITUACIÓN HISTÓRICA: CONTEXTO FILOSÓFICO CIENTÍFICO DEL SIGLO XVII

*La revolución filosófica del siglo XVII es indisociable de la nueva ciencia y de la nueva manera de ver las cosas. Cuando Galileo ve caer un cuerpo, ya no se pregunta "por qué" sino "cómo" cae ese cuerpo. Rechazando el Organon aristotélico, nuestros filósofos utilizaron herramientas nocionales que le habían proporcionado las nuevas matemáticas, la física y la astronomía, sobre la estructura del universo y la naturaleza del conocimiento.*

*Jean Paul Margot.*

*Ciertamente la filosofía cartesiana no es una "proles sine matre creata" (no nace por generación espontánea) y podemos aplicarle lo que E. Kipling decía sobre Francia: "la primera en promover las verdades nuevas, la última en abandonar las viejas verdades".*

*Jean Paul Margot.*

Está claro para todos nosotros que las ideas que surgen en un individuo, que toda reflexión filosófica está enmarcada por las coordenadas históricas dentro de las cuales se construye dicho pensamiento. Esto ya fue evidenciado por Karl Marx en la Ideología Alemana cuando señaló:

"El descubrimiento del lazo estrecho entre la conciencia y la realidad económica y social, (...) del hecho que ninguna idea, ningún sistema teórico, ningún modo de pensamiento existe de manera autónoma ni puede ser comprendido de

manera válida sino como estrechamente religado a las condiciones históricas y pasajeras en las cuales viven los hombres que lo elaboran y lo integran como parte importante”<sup>1</sup>.

De esta manera, no sólo la conciencia transformará la realidad, sino que la realidad histórica misma condiciona e influye en la conciencia. Por esta razón he decidido acercarme en el primer capítulo de esta monografía, de forma breve, al período histórico dentro del cual se da el desarrollo e instauración del pensamiento de René Descartes. Así pues, pretendo buscar el carácter histórico-genético de la reflexión cartesiana. Para lograr el objetivo de este capítulo, en primer lugar realizaré un acercamiento panorámico a las ciencias del siglo XVII, para dar cuenta del cambio de enfoque que surge en los modernos, con relación a la forma aristotélico-tolemaica de ver el universo. En segundo lugar, centraré la atención en el ámbito filosófico de los años 1600, y en la postura asumida por Descartes con respecto a las ciencias y a la filosofía misma; mostrando aquí el nexo genético-histórico que existe entre su pensamiento y la reflexión aristotélica, a pesar del enfoque negativo que tenía para el autor francés la historia y la autoridad filosófica.

## I

Entrando de lleno al primer punto del capítulo, es necesario apuntar aquí que muchos de los cambios que surgen dentro de la forma en que el hombre moderno empieza a ver el mundo no caen del cielo; antes bien, hunden sus raíces en el siglo XV, en los últimos años de lo que se ha denominado la baja Edad Media. En este sentido, no debemos desconocer los aportes de pensadores como Bonámico y Nicolás de Cusa, los cuales fueron algunos de los hombres que pusieron en tela

---

<sup>1</sup> Marx, Karl. La ideología alemana. Valencia, España: Universidad de Valencia. 1991

de juicio las reflexiones aristotélicas acerca del movimiento de los cuerpos (física aristotélica) y la ordenación de las esferas celestes (cosmología aristotélica). Esta anotación que realizo aquí acerca de la génesis histórica de las reflexiones del siglo XVII, las considero de suma importancia debido a que en la postura crítica cartesiana con respecto a la filosofía, permanecerán latentes algunos elementos de los cuales la reflexión de Descartes no pudo desligarse, pero sobre eso volveré en el segundo punto del capítulo.

Siguiendo con la relación histórica que se establece entre el siglo XV y el XVII con respecto a la nueva forma de concebir la realidad, debemos señalar aquí que, lo que nació con las críticas de Nicolás de Cusa a Aristóteles, desembocó en la destrucción absoluta de las esferas celestes por parte de Galileo. Así, y como lo señala Reyes Mate<sup>2</sup>, con la modernidad se dio un cambio de perspectiva a la hora de concebir el universo, con la modernidad se consumó el paso histórico que dejó de lado el enfoque jerárquico del mundo, para entenderse a partir de ese momento como un punto de engrane. De esta forma, las reflexiones nacidas en el seno de la iglesia durante el siglo XV, desembocaron en la interpretación mecanicista del mundo e inauguraron los modernos en el XVII. Del lado de este análisis se encuentra la reflexión de Alexandre Koyre, quien opina que este cambio en la forma de ver el mundo, que "La Crisis de la Conciencia Europea" que llevó a reemplazar el universo geocéntrico de los griegos por uno infinito, tuvo su origen en los análisis cosmológicos de Nicolás de Cusa, quien en 1440 en su texto *La Docta Ignorantia* acabó con los límites y centro del universo. No obstante, lo realmente importante que nos muestra Koyre es que la destrucción de las esferas celestes en el siglo XVII, dio paso a una nueva forma de ver la realidad.

"Me parecía que se podía reducir a dos acciones fundamentales e íntimamente relacionadas que se caracterizan como la destrucción del cosmos y la

---

<sup>2</sup> Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. Antropos. 1998

geometrización del espacio; es decir, la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial incorporaba una jerarquía de perfección y valor, por la de un universo indefinido, a un infinito, que ya no estaba unido por subordinación natural, sino que se unificaba solo mediante la unidad de sus leyes y componentes últimos y únicos. La segunda sustitución es la de la concepción aristotélica del espacio (un conjunto diferenciado de lugares intramundanos) por la de la geometría euclídea (una extensión esencialmente infinita y homogénea) que, a partir de entonces, pasa a considerarse idéntica al espacio real del mundo"<sup>3</sup>.

En este sentido, la nueva ciencia que se gestó en el siglo XVII, no solo cambió la forma de ver del mundo, sino que, consecuentemente, el papel del hombre adquiriría un sentido diferente. Así, sería redefinido entonces, ya no como simple observador de la totalidad –scientia contemplativa- sino como dueño y señor del universo –scientia activa et operativa-. Con los modernos, con la crisis de la conciencia europea, el hombre se tornó en sujeto-subjectum de la objetividad. Esto lo denuncia el pensamiento del propio René Descartes, cuando nos dice en el Discurso del Método: "... el fuego, el agua, el aire, los astros, los cielos y todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distantemente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, los podríamos emplear del mismo modo para todos los usos que se prestan y convertimos así en una especie de amos y poseedores de la naturaleza"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Koyre, Alexandre. Del mundo cerrado al universo infinito. México: Siglo XXI. 2000. Pág. 2

<sup>4</sup> Descartes, René. Discurso del método. Citado por: Jaramillo Vélez, Rubén. Seminario en conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes. Bogotá. Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. 1997. Pág. 14



II

Ahora bien, este es el momento de preguntarnos cómo encajan aquí la reflexión cartesiana. Como asume, a partir de la interpretación mecanicista del mundo inaugurada en el siglo XVII no solo la situación de las ciencias, sino de la filosofía misma. Para dar razón de este interrogante, debemos tener en cuenta en primer lugar el ambiente de urgencia teórica que se había creado al interior mismo de las ciencias y en la sociedad del XVII; y en segundo lugar la doble relación que se establece en el pensamiento cartesiano, en sentido positivo y negativo con la tradición aristotélica. Con respecto a la situación de las ciencias es necesario anotar que, debido a que el tipo de revoluciones intelectuales que se llevaron a cabo en el siglo antes mencionado no se dieron de un día para otro, debido a que la instauración del paradigma mecanicista no se dio de forma inmediata, se presentó una tensión entre la perspectiva aristotélica de ver el mundo y la de los nuevos físicos. Cuestión esta que implicó, consecuentemente, que la nueva visión del mundo creara un ambiente de incertidumbre teórico acerca de la verdad del universo. Así, no se sabía si la Razón iluminaba los argumentos de la tradición escolástica, o si más bien estaba del lado de lo acuñado en la discusión por los modernos. De esta manera, la reflexión emprendida por Descartes aparecerá como una respuesta a este extravío de la verdad. Su reflexión será una respuesta a este momento de zozobra y deambulamiento intelectual. Por esta razón, su reflexión filosófica tomará la verdad en certeza y colocará como condición de posibilidad de dar con ésta, un método certero que se fundase en el estricto orden geométrico. En este sentido, podemos decir con Iván Darío Arango que

“Es Descartes quien percibe más claramente la crisis teórica de su época y quien comprende más profundamente las implicaciones epistemológicas de la nueva ciencia; es él quien alcanza la reconstitución de las condiciones del saber, precisamente cuando se ha

modificado la forma de preguntar y de explicar los hechos de la naturaleza y cuando es inminente la caracterización de otro intelecto y de otra racionalidad”<sup>5</sup>.

Ahora bien, para Descartes las ciencias se encuentran en una relación originaria con la filosofía. Desde su reflexión, ésta última actúa como fundamento a partir del cual se debe edificar las ciencias restantes. En este sentido, el pensador francés creía que si las ciencias no habían encontrado el camino adecuado para dar con la verdad, esto se debía a que la base misma de las ciencias tampoco se había fundado en la idea del orden. “... y en cuanto a las demás ciencias, en tanto toman sus principios de la filosofía, juzgaba yo que no podía haberse construido nada que fuera tan sólido sobre cimientos tan débiles”<sup>6</sup>. Así pues, las ciencias del siglo XVII estaban errantes según Descartes, debido a que la filosofía misma era un campo de batalla en el que no se podía dar con algo verdadero. Para el pensador de Touraine la ley de lo verosímil imperaba en el reino de la filosofía, y por esto señala en el Discurso “que la filosofía proporciona medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y de hacerse admirar por los menos sabios”<sup>7</sup>.

“Nada diré de la filosofía sino que, al ver que ha sido cultivada por los más excelentes espíritus que han vivido desde hace siglos, y, sin embargo, nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, en consecuencia, que no resultara dudoso, no tenía yo la presunción de encontrarme allí mejor que los otros, y considerando cuan diversas pueden ser las opiniones concernientes a una misma materia, sostenidas todas por gentes muy doctas, sin que haya sido posible jamás establecer siquiera una que hubiera resultado

---

<sup>5</sup> Arango, Ivan Darío. Reconstrucción clásica del saber: Copérnico, Galileo, Descartes. Universidad de Antioquia. Medellín. 1992. Pág. 166

<sup>6</sup> Descartes, René. Op cit. Pág. 22

<sup>7</sup> Ibid. Pág. 19

verdadera, entonces, juzgaba yo casi por falso todo lo que fuera no más que verosímil”<sup>8</sup>.

De esta forma, se nos empieza a develar lo que ya había anotado al inicio de este capítulo, a saber, el carácter negativo que adquiere para Descartes la historia, en tanto que representa la defensa de los postulados aristotélicos por parte de las escuelas, en tanto que materializa el conjunto de pensamientos y postulados filosóficos que no han podido dar con la verdad. Por esto, él piensa que si se quiere dar con la verdad, se debe brindar un cimiento sólido a la filosofía y un método certero a las ciencias para que superen de forma permanente la verosimilitud y den de una buena vez con la certeza; o como lo dice Jean Paul Margot refiriéndose a este tema: “... la urgencia teórica no elegirá sino la certeza, la cual, según Descartes, excluye toda recuperación del pasado y de la autoridad, es decir, de la tradición. Certeza e historia nunca pudieron convivir en el filósofo de Touraine”<sup>9</sup>. En este sentido, la filosofía debe buscar un cimiento sólido en las matemáticas las cuales para el joven francés, a pesar de ser “cimientos tan sólidos y firmes”, no habían sido utilizadas para construir algo más elevado sobre ellas. Así, para Descartes “la filosofía solo puede constituirse en un saber unitario de carácter científico en la medida en que siga, como las matemáticas, el orden estricto de las razones”<sup>10</sup>.

Siguiendo con la crítica cartesiana a la filosofía, es necesario señalar que esta “revuelta” cartesiana en contra de la tradición filosófica queda evidenciada en el ataque directo que realiza en contra del silogismo aristotélico, el cual aparecía como la forma más adecuada para obtener conocimiento según lo impartido por las Escuelas. De esta forma, Descartes ataca a la lógica y pretende fundar un nuevo método que dé realmente con el conocimiento. Para él se hacía necesario una “nueva” lógica, “un nuevo Órganon” que estuviera de base para la

---

<sup>8</sup> Ibid. Pág. 21

<sup>9</sup> Margot, Jean Paul. Estudios cartesianos. Universidad Autónoma de México. México. 2003. Pág. 9

<sup>10</sup> Ibid. Pág. 70

construcción de un conocimiento sólido. Así, si la lógica de los escolásticos, antes de dar con un nuevo conocimiento, simplemente servía para aclarar lo ya conocido, se centraba únicamente en la forma y prescindía de los contenidos; y además de esto no podía fundar la verdad de la conclusión a partir de la verdad de las premisas, sino que solo podía establecerla como probable; entonces hacía necesario para el filósofo francés el establecimiento de una "nueva" lógica que produjese conocimiento, o como la denomina Cassirer, una lógica del descubrimiento.

"Descartes no hace más que extraer el resultado filosófico, el balance de todo este largo proceso científico. Desde su primera formulación del problema, cumple ya con el postulado que así mismo se traza: ofrecer una lógica, no de la descripción y la exposición, sino del descubrimiento y la investigación"<sup>11</sup>.

"Partiendo de aquí, se explica y determina al mismo tiempo la actitud adoptada ante la silogística (...). Este procedimiento, aplicable de un modo general, cuando se trata de proceder de premisas dadas a conclusiones desconocidas, falla en todos aquellos casos en el que el problema consiste en indagar y descubrir las premisas mismas. Donde quiera que se trata de descubrir y poner de manifiesto los primeros conceptos fundamentales (...) el método silogístico sólo puede ser considerado como la inversión de un análisis precedente y originario. El silogismo obliga, pero no convence, mientras que el análisis pone al

---

<sup>11</sup> Cassirer, Ernst. El Problema del Conocimiento. Tomo IV. México. Fondo de Cultura Económica, 1996. Pág. 456



descubierto la estructura interior del problema y evidencia el origen y la trayectoria del descubrimiento”<sup>12</sup>.

En este momento es importante establecer una distinción dentro de la noción de lógica manejada por Descartes, ya que me permitirá explicar el carácter positivo que adquiere la tradición aristotélica en la reflexión del filósofo de Touraine, carácter positivo éste que obedece al contexto histórico dentro del cual construye el francés su reflexión. Como lo señala Jean Paul Margot, existe una diferencia entre el silogismo tópico aristotélico, el cual sólo permite aclarar lo ya conocido sin ampliar el conocimiento, y que se denomina como dialéctica; y la lógica que se entiende a partir del silogismo deductivo aristotélico y en el cual se materializa la teoría aristotélica de la ciencia. En este sentido, la lucha contra el método silogístico del conocimiento que emprende Descartes se lleva a cabo en contra del silogismo tópico o dialéctico, mientras que al mismo tiempo bebe del rico pasado histórico que le brinda la teoría aristotélica de la ciencia con el riguroso silogismo deductivo, adquiriendo aquí un carácter positivo la historia y la autoridad contra la cual quiso luchar el pensador francés. Así, podemos decir con Margot que “Si hemos insistido en el doble registro de la crítica cartesiana a la dialéctica –registro de la lógica formal en general y registro de la dialéctica en el sentido estricto que le da Aristóteles- (...) es porque pensamos que Descartes conserva de la teoría aristotélica de la ciencia su ideal demostrativo...”<sup>13</sup>.

De esta manera, me permito concluir este primer capítulo anotando que, a pesar del intento cartesiano por desligarse del pasado teórico, a pesar de los muchos cambios surgidos con la invención de su método y a pesar de la aparición del continente de la subjetividad; de la misma forma que el desarrollo de las ciencias de su siglo hunde sus raíces en un pasado histórico-teórico del cual se nutre; Descartes hunde las raíces de su reflexión en un elemento fundamental del pensamiento lógico-aristotélico. Por esto es preciso decir que “... si el término matemáticas sirvió de catalizador a los enemigos del silogismo a partir del siglo

---

<sup>12</sup> Ibid. Pág. 457

<sup>13</sup> Margot, Jean Paul. Op cit. Pág. 27

XVI, la estructura aristotélica de las ciencias estaba lejos de haber desaparecido<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Ibid. Pág. 22

## CAPITULO II

### EL "EGO" DE DESCARTES

*¿Qué soy entonces? Una cosa pensante. Y ¿qué es una cosa que piensa? A saber: una cosa que duda, que entiende, que concibe, que niega, que afirma, que quiere y que no quiere, que imagina también y que siente.*

*René Descartes*

*Y partiendo de esto mismo, es como yo conozco con certeza que existe, y sin embargo, no observo que convenga necesariamente a mi naturaleza ser sino una cosa pensante, y concluyo adecuadamente que mi esencia consiste solo en ello mismo, que soy una cosa que piensa, o una substancia cuya esencia o naturaleza consiste solo en pensar. Y aunque acaso tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido (...) es cierto que ese yo (es decir, mi alma por la cual soy lo que soy) es enteramente distinto de mi cuerpo y puede ser y existir sin él.*

*René Descartes*

En el presente capítulo pretendo realizar una presentación de la noción de "Ego" desarrollada por Rene Descartes en sus Meditaciones Metafísicas. Para lograr este objetivo, me encargaré de analizar las dos primeras meditaciones, para rastrear en ellas la noción de Yo. Así pues, en primer lugar realizaré una



exposición de la noción cartesiana de la duda metódica presente en la primera meditación, ya que esta aparecerá como el método utilizado por el francés para dar con el Ego. En segundo lugar volveré la atención sobre meditación para mostrar cómo se aparece a la reflexión cartesiana el Yo, en tanto que cosa pensante. La razón por la cual en el presente capítulo se presenta dicho orden, obedece al hecho de que nos permitirá tender el puente con las críticas husserlianas que aparecerán en el tercer capítulo, ya que estas se dirigen de forma específica a los dos momentos tematizados aquí.

## I

La primera meditación de Rene Descartes lleva por título "De las cosas que pueden provocar la duda"<sup>15</sup>. En esta meditación, Descartes nos expone el papel fundamental que juega la duda, en tanto que método que nos permite dar con una nueva región del ser caracterizada por la indubitabilidad. Ahora bien, para llegar a este punto de la reflexión cartesiana debemos partir del horizonte que mencione en el primer capítulo; a saber, el intento cartesiano de fundar a la filosofía y a la nueva ciencia en una base sólida y firme, base sólida caracterizada por la indubitabilidad.

Entrando de lleno en la presentación de la primera meditación, Descartes parte de la falsedad de muchas de las teorías y conocimientos que antes tenía por verdaderos. En este sentido, al presentarse el conocimiento como incierto, y al aparecer como endeble cualquier cimiento sobre el cual se edificaba el saber, entonces Descartes da paso a dudar de dichos conocimientos que había tenido por ciertos. Es por esta razón que dice:

---

<sup>15</sup> Descartes, Rene. El discurso del método. Gradifco. Bs. As. 2003. Pág. 87

"he advertido ya desde hace algún tiempo que, desde mis primeros años, había recibido por verdaderas un gran número de opiniones falsas, y que lo he fundado después sobre cimientos tan endebletes tenía que ser por fuerza muy doloroso e incierto; de manera tal que me era preciso emprender seriamente, una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones que había recibido y que por entonces había dado crédito, y comenzar todo de nuevo, desde los fundamentos, si es que deseaba establecer algo firme y constante en las ciencias"<sup>16</sup>

No obstante, Descartes es consciente de la imposibilidad de demostrar la falsedad de todas las proposiciones y teorías que constituyen el conocimiento científico, por esta razón decide dejar de lado todo aquello que aparezca como dudoso. En este sentido, la duda no va a ser ejercida sobre cada proposición, sino que se tomará como punto de quiebre los principios, las bases sobre las que se ha edificado dicho conocimiento. Así pues, la duda cartesiana arremete, no sobre cada teoría y planteamiento científico, sino contra la supuesta piedra de toque que lo sostiene, a saber: los sentidos.

"Y para lo cual tampoco será necesario examinar a todos y cada uno en particular, puesto que implicaría un trabajo infinito (...) atacaré los principios, los fundamentos mismos sobre los cuales todas mis opiniones antiguas se había apoyado. Todo lo que he recibido hasta el presente, como lo más seguro y verdadero lo he aprendido por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos eran engañosos y es prudente no fiarse nunca enteramente de quienes nos han engañado alguna vez"<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibid. Pág. 87

<sup>17</sup> Ibid. Pág. 88

De este carácter dudoso de la información adquirida por los sentidos, Descartes da paso a dudar en primera instancia de las ciencias que establecen conocimiento e investigaciones de cosas compuestas, concluyendo de esto que, al ocuparse de naturalezas simples, ciencias como la aritmética y la geometría tienen algo de indudable, mientras que las que lo hacen de cosas compuestas sucumben ante la duda: "Por lo cual acaso no concluiríamos mal si dijésemos que la física, la astronomía y la medicina y todas las demás ciencias que dependen de consideración de cosas compuestas son muy dudosas e inciertas, pero que la aritmética y la geometría (...) contienen algo cierto e indudable" <sup>18</sup>.

Sin embargo, la duda de Descartes no se queda aquí. Si se anclara en este punto, en las ciencias que se refieren a las naturalezas más simples como muestra de lo indubitable, entonces su escepticismo no sería tan radical como lo pretendían, pues intentaría fundar las ciencias sobre el supuesto de que, en las mismas ciencias se encuentran el suelo firme para construir el edificio del conocimiento. Por esta razón, extiende la duda de los sentidos y de las ciencias que se ocupan de cosas compuestas a las ciencias de las naturalezas más simples. Con este acto, Descartes amplía el radio de acción de la duda, llevándolo a un nuevo nivel. Ahora bien ¿cómo da Descartes este paso? Pues bien, él parte del hecho de que, como criatura de Dios, tal vez éste lo haya creado de tal forma que se equivoque e la contemplación de las naturalezas más simples. De esta manera, no solo se equivocaría de lo que compete a lo compuesto, sino que Dios lo habría creado de tal forma que se equivoque a la hora de sumar, por ejemplo,  $1 + 1$ . No obstante, si Dios no pudo haber hecho esto debido a su carácter bondadoso, entonces puede ser que un genio maligno y engañoso –dice Descartes– se complazca haciéndole incurrir en el error de manera constante, incluso en la contemplación de las naturalezas simples. "Así pues, supondré que no hay un verdadero Dios (...) sino

---

<sup>18</sup>Ibid. Pág. 90

un cierto genio maligno, no menos artero y engañoso que poderoso, el cual ha usado toda su industria para engañarme”<sup>19</sup>.

Ahora bien, ¿Cuál es la consecuencia última de la aparición de este genio maligno? No es otra distinta que la inclusión dentro de las cosas dudosas al mundo exterior, en tanto que totalidad, puesto que puede ser que éste aparezca ante mí como un artificio de aquel dios maligno. Así pues, la duda, en tanto que método utilizado por Descartes para dar con una región del ser que se caracterice por la indubitabilidad, hace que se estremezca no solo el conocimiento científico y la experiencia sensible, sino que pone en tela de juicio la realidad del mundo exterior, del mundo uno. Así pues, Descartes nos dice a este respecto que: “Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y ensueños de los cuales aquel se sirve para sorprender mi credulidad”<sup>20</sup>.

## II

La segunda meditación es iniciada por Descartes con unas palabras contundentes: siguiendo el camino que ha emprendido, someterá a duda a todas las regiones del ser con que se encuentre, hasta que pueda dar con algo indubitable. En este proceso de dudar de todo, Descartes luego de poner en tela de juicio la existencia real del mundo, somete a la duda a su propia corporalidad. Ahora bien, ¿Implica la inexistencia del cuerpo la inexistencia del sujeto en tanto que conciencia? Pues bien, a este cuestionamiento Descartes responde negativamente, pues al ser él quien pone en tela de juicio el mundo y su propia corporalidad, debe existir mientras somete las otras regiones del ser a la duda.

---

<sup>19</sup> Ibid. Pág. 92

<sup>20</sup> Ibid. Pág. 92



¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos, que, no puedo ser sin ellos? Sin embargo me he persuadido que nada existía en el mundo, ni cielo, ni tierra ni espíritu ni cuerpos, ¿Y no estoy a sí mismo persuadido acaso de que yo tampoco existo? Ciertamente no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente pienso algo, es porque yo soy (...) de manera que, al pensarlo bien y habiéndolo examinado todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cierta esta proposición: yo soy, yo existo...»<sup>21</sup>.

Sin embargo, luego de dar con el Yo, Descartes se da a la tarea de traerlo a la luz de forma adecuada, se propone clarificar el sentido del fenómeno que se le reveló al aplicar la duda metódica, a saber: Yo soy. Siguiendo esta línea de análisis, Descartes parte de la distinción entre cuerpo y alma. A este respecto, señala que el cuerpo hace referencia a lo material, a lo específicamente extenso; mientras que por el otro lado el alma hace referencia a lo que no se puede ubicar espacialmente, esto es, a lo inextenso. Por esta razón dice textualmente en la segunda meditación: "Entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, que puede estar comprendido en un lugar y llenar un espacio"<sup>22</sup>.

Ahora bien, si la naturaleza del cuerpo está fundada en la espacialidad que le es inherente ¿cuál es la naturaleza del alma, en tanto que es aquella región del ser que apareció como indudable e imposible de ubicar espacialmente? El caminar, el alimentarse, no la definen en su mismidad, porque responden a la corporabilidad del hombre. Por esta razón, Descartes encuentra como el atributo esencial del

---

<sup>21</sup> Ibid. Pág. 95

<sup>22</sup> Ibid. Pág. 96

alma el pensamiento. Así pues, Descartes llega a la conclusión de que la naturaleza del Yo soy es el pensar. En este sentido, la existencia del Yo estará definida por la capacidad del pensar, de aprender el mundo exterior. En consecuencia, el "Ego" no será nada distinto que una sustancia pensante, razón por la cual es definido como *res cogitans*.

No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así pues, hablando con precisión no soy más que una cosa pensante, es decir, con un espíritu, un entendimiento o una razón (...) soy entonces, una cosa verdadera y verdaderamente existente. Pero ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa pensante.<sup>23</sup>

Así pues, podemos concluir esta breve presentación de la noción de Ego cartesiano, anotando que; en primer lugar, la manera adecuada para dar con el Yo, en tanto que piedra de toque para la construcción del edificio del conocimiento debido a la indutabilidad que le caracteriza; es la duda. En segundo lugar, podemos decir que la duda cartesiana abarca desde la realidad misma de las ciencias, hasta la existencia concreta del mundo exterior, cuestión que implica poner en duda la corporalidad del sujeto. Finalmente, es necesario anotar que el alma puede, luego de la aplicación de la duda, existir sin necesidad del cuerpo. En este sentido, el ego seguirá siendo lo que es mientras pueda representarse, pensar al mundo exterior, pues su existencia no depende de la materialidad de la *res extensa*, sino de la posibilidad de traer ante sí los objetos del mundo. No es *res cogitans*, en tanto que vinculada originalmente a la *res extensa*, sino que es sustancia pensante en la medida en que tenga "*cogitatas*" del mundo exterior.

---

<sup>23</sup> Ibid. Pág. 97

### CAPITULO III

#### LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DE HUSSERL AL "EGO" CARTESIANO

*El triunfo del subjetivismo tiene lugar en la época moderna. Pero los supuestos dimanantes de la tendencia objetivista que no desaparecen totalmente, impiden su pleno desarrollo. Éste viene a logarse solo en su propia filosofía, esto es, en la fenomenología trascendental.*

*Danilo Cruz Velez*

*Sin embargo, no vamos a seguir este camino. No se haya en la dirección de él nuestra meta, que podemos formular también como la conquista de una nueva región del ser, hasta aquí no deslindada en lo que tiene de propio, y que, como toda auténtica región, es una región de ser individual. Lo que esto quiere decir más precisamente van a enseñarlo las consideraciones siguientes.*

*Edmund Husserl*

En el presente capítulo -y como lo propone el título de este texto, pretendo realizar un acercamiento a la noción de ego cartesiano, la cual esboqué en el capítulo anterior; a partir de la reflexión fenomenológica de Edmund Husserl. Ahora bien, para esclarecer el sentido de la crítica fenomenológica husserliana ante la noción de Yo cartesiano, debemos tener en cuenta un elemento primordial; a saber, los dos momentos fundamentales que caracterizan el pensamiento del fenomenólogo alemán, y que se han denominado respectivamente como el "camino cartesiano" y



el "camino histórico". En este sentido se hace necesario, para poder dar con la crítica husserliana, que se aclare en primera instancia (en lo que nos concierne a nosotros aquí) el pensamiento de Husserl. De esta manera, este capítulo estará dividido en dos partes fundamentales. En primer lugar presentaré el proyecto filosófico husserliano, para luego desde allí, y habiendo aclarado ya cómo se desarrolla el proyecto fenomenológico tanto por el camino cartesiano como por el histórico; dar paso a una presentación específica de las críticas desarrolladas por Husserl al pensamiento de René Descartes, a las Meditaciones del filósofo Francés en sus textos *La Crisis* e *Ideas I*.

## I

Entrando de lleno en el primero de los dos apartados que se tiene previsto desarrollar en este capítulo, se hace necesario aclarar qué entiende Husserl por filosofía, y cuál es el objeto de estudio que debe tener la misma, para luego desde allí dar paso al esclarecimiento de la reflexión fenomenológica llevada a cabo por este autor. Con relación al primer elemento señalado (la noción de filosofía manejada por Husserl), debemos anotar que él la asume como una ciencia estricta<sup>24</sup>. De esta manera, para él la filosofía no es un tipo de reflexión que carece de sentido. Antes bien, por el carácter de ciencia que abriga a la misma, está caracterizada por un método determinado que le permite al fenomenólogo acceder a una "región del ser" específica, la cual se torna entonces como el objeto de estudio de la filosofía. Así, si toda ciencia goza de un método determinado para referirse a un determinado tipo de entes, a una determinada región del ser, entonces la filosofía, en tanto que ciencia, también debe gozar de un método que corresponda con la región del ser a estudiar. Este método es para Husserl el método fenomenológico, caracterizado por la "epojé"; y la región del ser sobre la

<sup>24</sup> Para aclarar el sentido y la manera en que asume Husserl filosofía como ciencia, y los matices que persisten en su pensamiento al respecto de este tema, Véase HERRERA RESTREPO, Daniel. *Los orígenes de la fenomenología*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. 1980

cual debe volverse la mirada, es la "conciencia trascendental". La filosofía es fenomenología trascendental, y el fenómeno de esta ciencia es la conciencia pura. Así pues, podemos decir con Danilo Cruz Vélez que: "la epojé, la reflexión y las reducciones trascendentales (...) me abren el campo de la filosofía: la subjetividad trascendental"<sup>25</sup>.

Este campo se presenta, cuando se han superado las dificultades del comienzo, como infinito en todas las direcciones. La multiformidad de las vivencias con sus componentes esenciales, ingredientes intencionales, es una multiformidad inagotable, y por lo mismo lo es también la multitud de relaciones esenciales y de las verdades apodícticamente necesarias que se fundan en ellas. Se trata pues, de tornar cultivable, para sacar de él preciosos frutos, este infinito campo del *a priori* de la conciencia, *al que nunca se había hecho justicia en su peculiaridad*, más aún, el que en rigor no se había echado de ver nunca<sup>26</sup>.

Así pues, en estas líneas de Ideas Husserl nos deja ver como para él, la fenomenología -y con esto la filosofía misma, tomada como fenomenología trascendental- debe tener como foco de su atención una región del ser, la cual no ha sido explorada aún de la manera adecuada. Ahora, si esto es así, si a la conciencia trascendental no se le había pensado en su mismidad, ni se habían traído a la luz los elementos fundamentales de la misma, no es porque la tradición filosófica no se hubiese percatado de "su presencia". De hecho, podemos observar como con la reflexión de Descartes se abre paso por primera vez al Ego, al Yo. No obstante, ni él, ni tampoco en su respectivo momento Kant -aunque éste último logró ver de manera más adecuada a la conciencia- pudieron esclarecer

<sup>25</sup> CRUZ VÉLEZ, Danilo. Filosofía sin supuestos. Buenos Aires: Sudamerica. Pág. 21

<sup>26</sup> Husserl. Ideas. México: Fondo Cultural Económico. 1986. Pág. 145. La cursiva es mía.

las estructuras de la misma. Es por esta razón que Husserl se propone en el primer momento de su reflexión, tomar el "camino cartesiano" para acceder a la subjetividad de la forma adecuada. Luego de haber mostrado a grosso modo en qué consiste y sobre qué debe volverse la fenomenología para Husserl (ya que considero necesario tomar esto como punto de partida), en lo que sigue de este primer apartado, me encargaré de esclarecer en términos generales en qué consiste el "camino cartesiano", y cómo se da paso desde este al "camino histórico".

Siguiendo los parámetros expuestos anteriormente, y con el fin de dar de manera adecuada con el pensamiento de Husserl, debemos seguir -como lo propone Danilo Cruz Vélez- los pasos dados por el fenomenólogo, para dar con el dominio, con el campo de acción que le corresponde a la filosofía. De esta forma, debemos partir del análisis que realiza Husserl acerca de la relación que se establece entre el sujeto y el mundo. Dicho análisis es efectuado por Husserl en los primeros párrafos correspondientes al Capítulo I de la Segunda Sección de Ideas I. Aquí nos dice Husserl que el mundo se aparece ante los sujetos, como infinito en un sentido tanto espacial como temporal. La infinitud espacial del mundo, hace referencia al hecho de que las distintas percepciones que tiene el hombre de los objetos, no están reducidas a la simple intuición del objeto presente ahora, ahí delante de mí. Más bien, estos objetos percibidos siempre aparecen acompañados por un "halo de intuición", por lo que Husserl llama un círculo de "copresencia", al cual se remiten los objetos intuidos en un instante determinado. De esta manera, y aunque me vuelva conscientemente sobre el halo de intuición actual y remita mi interés hacia él, en busca de esclarecerlo y traerlo a la luz de forma explícita, éste me remitirá a uno más allá de sí, se irá ensanchando hasta el infinito. En este sentido, el mundo, que no puede darse del golpe a la conciencia, se anuncia en su infinitud a través del círculo de copresencia que acompaña la percepción de un objeto particular. Esto queda evidenciado cuando Husserl nos dice:

... Este mundo se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado ( ... ) está en parte cruzado, en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada ( ... ) una niebla vacía de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades, y solo se diseña la forma del mundo justamente en cuanto mundo. El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito<sup>27</sup>.

En lo que se refiere a la infinitud del mundo, en un sentido, ya no espacial sino temporal, debemos entenderla como la posibilidad que tiene el sujeto de pensar el mundo tanto en una perspectiva hacia el pasado remoto, como hacia un futuro también remoto. *"Este mundo que está ahí delante para mí ahora ( ... ) tiene su horizonte temporal infinito, por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y no vivo pasado y futuro."*<sup>28</sup>. No obstante, hay un elemento mucho más importante en la relación que se establece entre el hombre y el mundo, y que aparece como un punto fundamental de la reflexión husserliana, en lo que concierne al camino que se debe seguir para ganar la región de la conciencia trascendental. Este elemento es el carácter permanente e independiente que le atribuimos los hombres al mundo. Es decir, que lo pensemos como "siempre ahí delante". Esta actitud que asume el sujeto de no cuestionarse nunca por la existencia real del mundo, sino que se asume como un factum de la vida, la permanente presencia de éste, es lo que Husserl denomina actitud natural. *"Este mundo está persistentemente para mí, ahí delante"*<sup>29</sup>. Ahora bien, esta actitud natural del hombre tiene como trasfondo, según Husserl, una tesis de la actitud natural. Esta tesis hace referencia a la afirmación de que el mundo está

<sup>27</sup> Ibid. Pág. 65

<sup>28</sup> Ibid. Pág. 65. La cursiva es mía.

<sup>29</sup> Ibid. Pág. 66



siempre ahí, frente a mis ojos. Puedo equivocarme acerca de cómo funcione, pero nunca pongo en tela de juicio la existencia concreta del mismo. Para mostrar esto, me permitiré citar al propio Husserl. "Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres ( ... ) la realidad la encuentro como estando ahí delante y la tomo tal como se me da también estando ahí.<sup>30</sup>". Ahora bien ¿Qué es lo que encuentra Husserl realmente interesante dentro de esta actitud que asume el hombre con respecto al mundo? El elemento que le llama la atención a Husserl de la tesis de la actitud natural, es que el sujeto, aunque no tenga ninguna base segura para afirmar la existencia del mundo, cree en ella. En este sentido, este acto de creer ciegamente en lo que está ahí delante, nos muestra una posición asumida por el sujeto, y toda posición que este asuma, no es más que el resultado del ejercicio de la libertad, de la voluntad del hombre. Así, la posición asumida por el hombre en actitud natural, lo que logra es hacemos patente el carácter libre del mismo; y es esto, la libertad del yo lo que despierta el interés de la reflexión husserliana. "Este último carácter del yo nos lo descubre como voluntad, pues la volición es un acto volitivo. Por tanto el yo consiste en saber, querer y no querer, y en cuanto puede querer y no querer es libre".<sup>31</sup>

Cabe en este momento la posibilidad de que el lector se pregunte ¿En qué sentido llama la atención la toma de posición del sujeto, y la correspondiente libertad que esto implica a la reflexión fenomenológica? Pues bien, así como el sujeto puede, como un acto de libertad creer en la existencia del mundo; Husserl cree que también puede, como un acto de libertad, abstenerse de cualquier tipo de toma de posición. Es decir, si yo puedo como sujeto, libremente creer en X, también puedo libremente decidir abstenerme de cualquier toma de posición. De esta forma, el carácter volitivo del hombre será el elemento que le permite a la reflexión

---

<sup>30</sup> Ibid. Pág. 69

<sup>31</sup> Danilo Cruz Vélez. Op cit. Pág. 17

fenomenológica husserliana dar el paso de la actitud natural hacia la conciencia, entendida como objeto de estudio de la filosofía. ¿De qué manera lo permite?

Pues bien, en los párrafos 31 y 32 de *Ideas*, Husserl se encarga de exponer la noción de desconexión o *epojé*. Para Husserl, así como el hombre puede afirmar libremente la existencia del mundo, puede abstenerse de hacerlo. Este acto aparece auspiciado por la libertad. "Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición"<sup>32</sup>. A este acto de desconexión de la tesis de la actitud natural, lo denomina Husserl *epojé*. En este sentido, la *epojé* husserliana no aparece como la negación de la existencia real del mundo, ella no niega la tesis. Antes bien, simplemente la deja fuera de juego, la desconecta, la coloca entre paréntesis. Así, la *epojé* se encargará de realizar una reducción de los distintos ámbitos de la actitud natural del hombre, dejará fuera de juego los elementos culturales de la vida de cada individuo, desconectará las teorías desarrolladas por las ciencias, colocará entre paréntesis cada una de las esferas del mundo práctico vital de los sujetos. Con la *epojé* "... ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óptico por esta tesis" y consecuentemente "desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan..."<sup>33</sup>. Siguiendo esta línea de análisis, y luego de desconectar, gracias a la *epojé*, las distintas esferas del mundo de bienes y valores, característico de la actitud natural, ¿Qué queda entonces para el pensar fenomenológico? Nada distinto que la región del ser que nunca había sido pensada en su mismidad. Con la *epojé*, aparece como residuo fenomenológico la región de la conciencia pura. Así, gracias al acto volitivo del sujeto de desconectarse, de dejar fuera de juego la tesis de la actitud natural, y luego de someter, como acto de libertad, cada región de la existencia de los hombres a una desconexión, aparece ante los ojos del

---

<sup>32</sup> Husserl. Op cit. Pág. 71

<sup>33</sup> Ibid. Pág. 73

pensar fenomenológico la conciencia trascendental. La aplicación del método del colocar entre paréntesis, nos arroja de frente ante la subjetividad, pues esta última es el límite de toda desconexión.

¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare? ( ... ). En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como residuo fenomenológico, como una región del ser, en principio sui generis, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia - de la fenomenología<sup>34</sup>.

Ahora bien, luego de haber llegado a este punto, y de haber presentado de manera bastante general, pero atendiendo a lo que realmente considero vital para este capítulo, el camino cartesiano de la fenomenología de Edmund Husserl; a partir de este momento daré paso a realizar una presentación un poco más breve del camino histórico de la reflexión husserliana, ya que; a pesar de mantener cierta distancia del camino cartesiano, comparte algunos elementos con este. A demás, se hace necesario que realice esta presentación, debido a que (y adelantándome un poco al segundo punto que tiene previsto este capítulo) las críticas que presentaré de Husserl a Descartes, corresponden a dos momentos distintos de su reflexión.

Entrando de lleno en la presentación de la segunda etapa de la fenomenología husserliana, denominada como el camino histórico, se hace necesario señalar en

---

<sup>34</sup> Ibid. Pág. 75-76.



primera instancia el por qué de este cambio de perspectiva en el pensamiento de Husserl. A este respecto, es preciso anotar que el camino cartesiano expuesto en las páginas anteriores, y plasmado por Husserl en *Ideas*, establece una relación negativa con la historia de la filosofía, en tanto que pretende fundarse como ciencia exenta de supuestos. Por esta razón, si la historia del pensamiento occidental aparece como un elemento que oscurece el análisis filosófico, entonces la historia del mismo debe sucumbir, dentro de los límites del camino cartesiano, a la desconexión. "Si de lo que se trata es de captar los fenómenos, ¿para qué volverse hacia el pasado? Si lo que nos interesa son las cosas mismas, que están ahí frente a nosotros, ¿para qué buscarla por un camino indirecto a través de la historia de lo que se ha pensado de ellas? Tales rodeos son innecesarios."<sup>35</sup> No obstante, esta posición planteada por Husserl en *Ideas*, es modificada a partir de 1923-24, en un curso dictado por él en Friburgo. En ese momento se da cuenta de la necesidad de apelar a la historia como elemento vital de la reflexión fenomenológica, debido a que esta le permitiría aclarar los vacíos del camino cartesiano, y justificar históricamente el colocar como tema de la filosofía, en tanto que fenomenología trascendental, a la conciencia pura. En *Ideas*; Husserl nos dijo que la filosofía debía volverse sobre una nueva región del ser, la cual no había sido pensada en su mismidad, no se había traído a la luz, pero en ningún momento señaló las razones por las cuales ese debía ser el objeto de estudio de la filosofía y no otro. Esta justificación sólo puede provenir de una reflexión acerca de la historia misma del pensamiento de occidente, y por esta razón es que Husserl vuelve su mirada sobre la historia, como elemento fundamentador del proyecto fenomenológico. "Lo que quiere es utilizar a la historia como un camino que le ofrezca un horizonte suficientemente amplio para poder esclarecer conceptos que habían quedado oscuros en las *Ideas* y para justificar históricamente los pasos dados allá"<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Cruz Velez, Danilo. Op cit. Pág. 25

<sup>36</sup> Ibid. Pág. 25

Ahora bien, se hace necesario aclarar aquí en qué sentido asume Husserl la historia de la filosofía. En primer lugar, debemos señalar -como se deja entrever con lo mencionado anteriormente- que Husserl no se acerca a la historia con los ojos de un historiador. Su objetivo no es historiográfico, sino filosófico. Cuando el camino histórico es emprendido por su reflexión, lo que Husserl ve en ella es una manera de justificar su posición. En este sentido, la perspectiva de Edmund Husserl con respecto a la historia va a ser, en esencia, pragmática. Su objetivo no es el pensarla en su mismidad, sino tomar de ella lo que considere como justo y necesario para fundar su perspectiva filosófica. En segundo lugar, y como consecuencia de la visión pragmática de Husserl, La historia adquiere dentro de los límites del pensar fenomenológico un carácter teleológico. Así, lo que Husserl ve en ella no es una rapsodia de hechos, sino un orden, un telos que la acompaña, un hilo que la lleva hasta su momento más elevado. y este telos de la historia hacia el cual se dirige el pensar filosófico no es nada distinto que la fenomenología trascendental.

Como ya sabemos, Husserl ve toda la historia de la filosofía occidental como un proceso unitario que comienza en Grecia y termina en su propia filosofía, es decir, en la filosofía trascendental ( ... ) Aquí se cierra la evolución. La filosofía ha llegado a ser lo que aspiraba llegar a ser: fenomenología trascendental, y su trabajo posterior solo podrá consistir en el cumplimiento del programa de esta<sup>37</sup>.

Esto que nos señala Danilo Cruz Vélez, queda evidenciado de forma explícita en el párrafo 15 de La Crisis. Allí Husserl se encarga de mostrarnos la manera en que se asume, desde su perspectiva fenomenológica, el devenir histórico de la filosofía. En aquellas líneas nos muestra que el ángulo desde el cual él piensa la historia, es interno. Con esto se refiere a que se piensa a sí mismo, como filósofo,

---

<sup>37</sup> Ibid. Pág. 29

dentro del cauce del pensar occidental. Ahora bien, el hecho de que asuma su visión de la historia "desde dentro", lo que hace es garantizar a Husserl el nexo que habría entre su pensar, y la reflexión de sus "antepasados" filosóficos; es decir, cuando Husserl se asume a sí mismo, y con esto a su pensar fenomenológico dentro del devenir de la historia de la filosofía, lo que logra es garantizar un telos a la misma. Si se piensa como vinculado, dentro del marco de la historia, con todo el pensar anterior a él; entonces puede colocar a la fenomenología trascendental como el telos de la historia. Si existe un vínculo entre el pensar griego, en el cual aparece el "impulso trascendental"<sup>38</sup>, y la fenomenología, este sólo puede ser visto cuando se piensa la historia "desde adentro". " ... un discernir no desde fuera, desde el hecho, como si el devenir en el que hemos llegado a ser lo que somos fuera una sucesión causal meramente superficial, sino a partir del interior"<sup>39</sup>. Así pues, el camino histórico emprendido por la fenomenología husserliana a partir de 1923, se caracteriza por el espíritu pragmático con el que asume la historia; la cual es dotada de un telos, el cual sólo podemos observar de forma clara cuando nos pensamos como herederos de una tradición, cuando la repensamos "desde adentro". Este telos de la historia de la filosofía, de la cual hacemos parte, es para Husserl la fenomenología trascendental.

## II

Luego de haber mostrado en el apartado anterior, de forma general el proyecto fenomenológico husserliano; a partir de este momento daré paso a presentar las críticas realizadas por Edmund Husserl al pensamiento de René Descartes. Las críticas husserlianas están dirigidas a mostrar los límites de la forma en que es asumido el "Yo" por Descartes. Para esto, centraré la atención; en primer lugar, en

<sup>38</sup> Ibid. Pág. 29

<sup>39</sup> Husserl. La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental. Barcelona: Crítica. 1995. . Pág. 74



el análisis que realiza de forma breve Husserl en el párrafo 30 de Ideas, de la duda cartesiana, en contraposición con la epojé fenomenológica; con el objetivo mostrar, en primera instancia la crítica de Husserl al medio utilizado por Descartes para dar con el "Yo". En segundo lugar, daré paso a presentar el análisis que realiza Husserl del "Ego" cartesiano en los párrafos 16-21 de La Crisis, para mostrar, ya no el problema del método, sino. la interpretación errónea que hace Descartes de la subjetividad, como resultado de realizar de forma inadecuada la desconexión.

Entrando de lleno en el primer punto de este segundo apartado, es preciso señalar que Descartes, en su intento de buscar una base sólida sobre el cual edificar el conocimiento, utiliza como herramienta de búsqueda a la "duda", ya que esta le abrirá las puertas de una región del ser que se presente como indubitable, y que sirva como piedra de toque del edificio filosófico y científico. Lo que aparece como realmente curioso ante la visión husserliana, caracterizada no por la duda, sino por la epojé fenomenológica, es que el intento de duda cartesiano (que pretendía dar con algo indubitable) contiene en sí misma una contradicción. Para Husserl, este intento de duda llevado a cabo por Descartes, pretendía dudar de todas las regiones del ser, incluso de las cuales no tenía motivo alguno para dudar. El intento de duda del filósofo francés ponía en tela de juicio las cosas de las cuales se estaba absolutamente convencido. "El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra absoluta libertad: podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas, más aun, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada."<sup>40</sup>. Ahora bien, la consecuencia que extrae el fenomenólogo alemán de este intento de duda es la siguiente: si tomo como real lo que se presenta ahí delante, y al mismo tiempo, intento dudar de esa región del ser que tengo por evidente; entonces (piensa Husserl), este acto implica una abolición de la tesis y una especie de

---

<sup>40</sup> Husserl. Ideas. Op cit. Pág. 70

contradicción, en tanto que se toma por cierto y por falso, al mismo tiempo, la misma región del ser.

Quien intenta dudar, intenta dudar de algún ser, o, predicativamente explícito, de un ¡eso es!, ¡así sucede!, etc. La forma de ser es indiferente. Quien, por ejemplo, duda de un objeto de cuya existencia no duda, es tal o cual manera, duda justamente del ser de tal manera. Esto es, patentemente transportable del dudar al intento de dudar. Es, además, claro que no podemos dudar de un ser y en el mismo acto de conciencia (en la forma de unidad del a la vez) hacer partícipe de la tesis al sustrato de este ser o tener conciencia de él con el carácter del delante. O expresado en forma equivalente: no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser. Así mismo, es claro que el intento de dudar de algo de que tenemos conciencia como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis ...<sup>41</sup>.

De esta manera, la crítica de Husserl a Descartes se refiere al hecho de que la duda no es el camino adecuado para dar con la subjetividad ("Ego" en términos de Descartes), debido a que implica una abolición de la tesis misma, y una contradicción, en tanto que afirma y niega lo mismo al mismo tiempo. En este sentido, Husserl propone como el método adecuado para dar con la conciencia trascendental, no a la duda, ya que presenta el límite anteriormente expuesto, sino a la epojé fenomenológica, puesto que esta última no implica dudar de la existencia real de algo, sino que simplemente, al reducir las distintas esferas de la actitud natural, lo que hace es desconectar, colocar entre paréntesis, sin llegar al extremo de negar la realidad a la región desconectada. Así, con la epojé.

---

<sup>41</sup> Ibid. Pág. 71

No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones para juzgar que es justo lo que hacemos. Y sin embargo, experimenta la tesis una modificación -mientras sigue siendo la que es, la ponemos por así decirlo, fuera de juego, la desconectamos, la colocamos entre paréntesis. La tesis sigue existiendo como lo colocado entre el paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la desconexión<sup>42</sup>.

Así, concluyo este primer punto de la crítica husserliana, anotando que el fenomenólogo vuelve su atención sobre el método utilizado por Descartes para dar con el Yo, trayendo a la luz los límites y contradicciones que implica no realizar una epojé fenomenológica, sino acceder a la subjetividad tomando como faro guía la duda metódica.

Luego de mostrar en qué consiste la crítica desarrollada por Husserl en *Ideas*, a partir de este momento me dedicaré a presentar las críticas que le hace al pensador francés en uno de sus textos más famosos del camino histórico, a saber: *La Crisis*. Como mi interés es mostrar de forma explícita la crítica husserliana, evitaremos hacer referencia, en la medida de lo posible a los párrafos que dedica Husserl a Descartes en aquel texto, y los cuales no nos dejan extraer elementos para la crítica. De esta manera fijaré mi atención sobre la noción inadecuada de conciencia que obtiene Descartes luego de aplicar la duda metódica (aunque aquí Husserl ya no la denomina duda, sino epojé escéptica radical, la cual es distinta, cabe aclarar, a la epojé fenomenológica), y sobre el olvido de las estructuras fundamentales de la conciencia pura.

---

<sup>42</sup> Ibid. Pág. 71



El análisis que realiza Husserl en *La Crisis*, parte de una presentación del sentido de la reflexión cartesiana. En este punto, señala que Descartes pretendía, como lo señale anteriormente, dotar a la filosofía de un nuevo cimiento indubitable. Ahora bien, luego de realizar esto, el fenomenólogo alemán da paso a presentar de forma general la manera en que Descartes da con dicho cimiento solidó, esto es, con la conciencia. A este respecto, Husserl nos señala que Descartes parte de la aplicación de la duda a todas las regiones del ser. Cuando hace esto, Descartes elimina el cuerpo, el mundo y el conocimiento científico, para llegar a la conclusión de que de lo único de lo cual no se puede dudar, es del Yo, porque este es quien está llevando a cabo la duda. Lo realmente interesante del planteamiento cartesiano, según Husserl es que coloca por vez primera en entre dicho la realidad del mundo exterior. Así, la distinción radical entre el escepticismo cartesiano, y el de los sofistas griegos, radica en el hecho de que, los antiguos no dudaron nunca de la existencia del mundo, como existiendo en sí mismo. Lo que ellos pusieron en cuestión fue la posibilidad de que el sujeto lo conociese como totalidad. De esta manera

Podemos decir que por vez primera es puesto en cuestión, desde la perspectiva de la crítica del conocimiento, el estrato más bajo de todo conocimiento objetivo, el suelo cognitivo de todas las ciencias existentes hasta el momento, de todas las ciencias «del» mundo. Por vez primera es puesta en cuestión la experiencia en sentido ordinario, la experiencia sensible, y correlativamente, el mundo mismo ...<sup>43</sup>.

En este sentido, la subjetividad aparece como esa nueva región del ser de la cual no se puede dudar, como lo único que no sucumbe a la duda metódica:

---

<sup>43</sup> Husserl. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Op cit.80

... aunque suprima todas las tomas de posición respecto del ser o no-ser del mundo, aunque me abstenga de toda validez de ser referida al mundo, con ello no queda, sin embargo, negada dentro de esa epojé toda validez de ser, Yo, el que efectuó la epojé, no estoy incluido dentro de su ámbito objetivo (...) por lejos que llevara la duda, tan lejos como para intentar pensar para mí que todo es dudoso o incluso no es en verdad, absolutamente evidente en cuanto ser que duda, en cuanto ser que niega, en cuanto el que duda y niega, yo sería<sup>44</sup>.

De este planteamiento de Descartes, claro está, presentado en palabras de Husserl, se deriva la premisa fundamental del filósofo francés: "Ego cogito, ergo sum". No obstante, Husserl partirá de esta definición cartesiana, y empezara a deslindar de allí sus críticas. De esta manera, Husserl le critica a Descartes el que no logre ver de forma adecuada la nueva región del ser descubierta gracias a la duda metódica, debido a que la reduce a una simple frase, y no se percató del "contenido" restante de la subjetividad, no logra traer a la luz las estructuras de la misma. En este sentido, la crítica que podemos realizar desde la fenomenología husserliana al pensar de Descartes, tiene dos direcciones. Por un lado, el olvido de las estructuras noético-noemáticas, y de la intencionalidad. En segundo lugar, la incompreensión de la forma de ser de la conciencia, en oposición al alma. Con relación al primer punto frágil del pensamiento del francés, lo que el fenomenólogo alemán quiere destacar es que, aunque al realizar la epojé yo desconecte todo el contenido empírico del mundo, la materialidad del mismo; esto no implica que el carácter noético de la conciencia desaparezca también, que sus estructuras sucumban con la desconexión. De esta manera, a Descartes le queda solo una frase vacía, puesto que no es consciente de que la conciencia está en una relación fundamental y originaria con las vivencias, las cuales aparecen como el

---

<sup>44</sup> Ibid. Pág. 81

"contenido" de los actos de aquella; y además de esto, dichas vivencia tienen; por un lado, un aspecto hyletico (material), y por el otro un aspecto noético-noemático (estructuras de la conciencia). Así, aunque desconecte la hyle, quedan presentes el noema y la noesis del acto de la conciencia, en tanto que son estructuras fundamentales de la misma. Así, el resultado de la desconexión no puede ser una frase vacía, sino una nueva región del ser, rica en lo concerniente a las estructuras de la subjetividad.

Me queda pues, mi vida entera en acto, en que experimento, pienso, valoro, etc., una vida que en realidad sigue transcurriendo, si bien lo que entretanto es «el» mundo en cuanto siendo y siendo válido ante mis ojos se ha transformado en fenómeno, afectando esto a todas las determinaciones que le corresponden. Todas ellas y el propio mundo se han transformado en mis ideas, son contenidos inabdicables de las cogitaciones precisamente como sus cogitatas en la epojé. Tendríamos, pues, aquí una esfera de ser absolutamente apodíctica co-incluida en el título Ego Y no solo, pongamos por caso, una proposición axiomática única «Ego cogito» o «Sum cogitans»<sup>45</sup>.

El segundo aspecto de esta primera crítica que podemos hacer a Descartes desde la perspectiva de Husserl, aparece como complementario al anterior, en la medida de que la intencionalidad, al igual que el noema y la noesis, es una estructura de la conciencia. Con relación a este aspecto del pensar cartesiano, podemos decir que, al no pensar la subjetividad en su mismidad no logra ver una de las estructuras fundamentales de la conciencia. Consecuentemente, al no lograr ver la intencionalidad, Descartes es totalmente ciego ante el hecho originario de que la conciencia es conciencia de algo, de que siempre está remitida a un qué del cual

---

<sup>45</sup> Ibid. Pág. 81-82

tiene que ser conciencia. Así, descartes "descubre" el Ego, " ... sin embargo, ha quedado falto de desarrollo ... " puesto que es ciego ante " ... la intencionalidad, que constituye la esencia de la vida egológica"<sup>46</sup>.

La segunda crítica que se puede plantear desde el pensamiento de Husserl a la reflexión de Descartes, se refiere a la manera en cómo definió este la subjetividad trascendental. En este sentido, podemos reclamarle -con Husserl- a Descartes el hecho de que, al no llevar a cabo la epojé de manera adecuada, al no desconectar todas las regiones del ser, no puede pensar a la conciencia en su mismidad, ya que se le presenta como un residuo del mundo. Así, al pensar Descartes a la conciencia como alma, y al ser el alma un residuo del cuerpo desconectado, entonces la noción de ego cartesiana está viciada. De esta manera, el alma, desde la perspectiva fenomenológica husserliana también debió sucumbir ante la desconexión, y no ser confundida con el Yo puro. Si el alma no hace más que referencia a la corporalidad y a la mundanidad del sujeto, entonces ella no puede tomarse como la conciencia pura, como aquella región del ser que debe ser objeto de estudio de la filosofía, entendida como fenomenología trascendental.

El Ego no es ningún residuo del mundo, sino la posición *absolutamente apodíctica*, que solo es posibilitada por la epojé, solo por la puesta entre paréntesis de la entera validez mundanal, siendo ella, además, lo único posibilitado. El alma, en cambio, es el residuo de una abstracción precedente del puro cuerpo, y tras esta abstracción al menos aparentemente, una pieza complementaria de este (...) el logro entero, el gran descubrimiento de ese Ego, es desvalorizado por un desplazamiento sustitutorio absurdo: *un alma pura no tiene sentido alguno en la epojé, salvo en*

---

<sup>46</sup> Ibid. Pág. 86



cuanto un alma entre paréntesis, es decir, como mero fenómeno, al igual que el cuerpo<sup>47</sup>.

Así, me permito concluir este capítulo señalando qué, a pesar de enseñarnos por vez primera la región de la conciencia, Descartes quedó limitado en el análisis de la misma, tal vez - como bien lo dice Husserl- porque pensó que esclarecerla era tarea de una psicología futura. No obstante, esto no implica que no podamos repensar críticamente sus planteamientos filosóficos, y objetarle, apoyándonos aquí en Husserl, que no pensó en su mismidad a la conciencia; y consecuentemente, confundió la subjetividad con el alma; que no siguió de forma adecuada el camino para acceder a la misma (y por esto la confundió con un residuo del mundo) y, finalmente, no logro ver las estructuras que la definen.

---

<sup>47</sup> Ibid. Pág. 84

## CAPÍTULO IV

### CRÍTICA AL “EGO” CARTESIANO DESDE LA FENOMENOLOGÍA HEIDEGGERIANA

*El problema no estriba en que “exista” y como “exista” un “mundo exterior”, sino en mostrar por qué el Dasein tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, la tendencia a empezar por una “teoría del conocimiento”, en la que sepulta el “mundo exterior” en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones.*

*Martin Heidegger*

Luego de la fenomenología de tipo cartesiano desarrollada por Husserl en Ideas, Heidegger da paso a partir de los primeros años de la década de los 20 a redirigir el proyecto fenomenológico, y propone como tema de la reflexión, no a la conciencia, sino al ser. Sin embargo, la única manera de acceder al ser, es a partir de un análisis de la existencia del hombre. En este sentido, la crítica que plantearé en este capítulo desde Heidegger a Descartes, ya no tendrá como fondo a la conciencia pura, sino a la existencia misma. De esta manera, este capítulo tiene como objetivo principal realizar un análisis crítico del proyecto filosófico cartesiano, a la luz de la noción de “cuidado” o “cura” de Martin Heidegger. Así, intentaré mostrar cómo la reflexión de Descartes quedó anclada –no sólo en la conciencia– sino además en una sola región de lo que considera Heidegger como “cuidado”. Tomando como luz guía la reflexión heideggeriana, reclamaremos a Descartes el olvido de la pregunta por la Existencia, desde la cual podemos acceder a otros

elementos estructurales de la relación del hombre con el mundo, distintos a la relación sujeto-objeto.

Los textos que se tomarán como base para el desarrollo de este ensayo serán: Ser y Tiempo (1927). Las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (1922) y El Cógito de Descartes como cogito me cogitare (1961). Para desarrollar este ensayo, el orden que se seguirá será: en primer lugar, realizaré una exposición del pensamiento cartesiano, a partir de Heidegger, en la cual intentaré esclarecer cuál es la relación que existe entre la conciencia y el mundo, de donde concluiremos que Descartes parte del abismo existente entre el sujeto y el objeto, abismo que sólo puede ser mediado por la acción de la conciencia, que toma la idea innata de la extensión y trae ante sí lo claro y distinto, para luego volverse hacia sí misma. Proceso éste que conduce finalmente a una reafirmación de la conciencia. En segundo lugar, pasaremos a aclarar algunas nociones acerca del proyecto heideggeriano, para desde allí extraer el concepto de "cuidado", para dar paso desde allí al tercer punto, en el cual concluiré mostrando cómo Descartes quedó anclado en el "cuidado", entendido como aprehensión teórica del mundo.

I

En su intento de buscar un cimiento sólido sobre el cual construir el conocimiento, Descartes utiliza como "herramienta" para llevar a cabo su exégesis, la duda metódica. En el curso de su búsqueda, y utilizando como luz guía la duda, él llega a la conclusión de que lo único de lo que no podemos dudar, es de que Yo existo en la medida en que pienso. Así, puedo pensarme sin cuerpo, sin sentidos y al desprenderme de mi res extensa, llego a la conclusión de que lo único seguro es que soy una cosa pensante y, en esa medida, existo. Así pues, el cimiento desde

el cual se debe erigir el conocimiento es la res cogitans, la subjetividad, un Yo invariable, idéntico y permanente.

Ahora bien, el conocimiento del mundo externo se funda en la relación que existe entre dicho mundo y el Yo que lo representa, que lo trae ante sí mismo. En el análisis realizado por Martin Heidegger<sup>48</sup>, podemos observar de forma clara como el proceso cognoscitivo en el aprender el mundo externo por parte del Yo, a lo que finalmente llega es a una afirmación de la conciencia; es decir, somos siempre conscientes del Yo, puesto que nuestra conciencia de los objetos, es conciencia del representante.

El análisis de Heidegger se centra en primera instancia en la frase de descartes "Ego cogito ergo sum", la cual se traduce como "pienso , luego existo". No obstante, cogito no debe traducirse de forma tan ligera por pensar, ya que en un análisis profundo, Heidegger descubre la relación directa que existe entre este concepto –cogitare- y el concepto de "perceptio", los cuales son utilizados de igual forma por Descartes. Ahora bien, y atendiendo a la aclaración hecha por Heidegger, llegamos a la conclusión de que "cogitare" y "perceptio" hacen referencia a un poner ante sí, un llevar ante sí, un traer frente a la conciencia representante. Siguiendo su exposición, Heidegger muestra cómo las "ideae advertitiae: lo representado viene hacia nosotros; lo percibido en las cosas"<sup>49</sup>, lo que traemos ante nuestro Yo, en tanto que representación del mundo, hace referencia finalmente al Yo. ¿Cómo sucede esto? Para dilucidar esto, Heidegger analiza la afirmación de Descartes: "Ego cogito es cogito me cogitare"<sup>50</sup>, es decir, todo proceso cognitivo en que yo traigo hacia mí un objeto externo, toda representación de ego, me representa a mí, reafirma mi Yo "... todo re-presentar

<sup>48</sup> [www.heideggeriana.com/art/texto/nihilismo\\_16.htm](http://www.heideggeriana.com/art/texto/nihilismo_16.htm). Martin Heidegger. Nietzsche II. El Cogito de Descartes como cogito me cogitare. Destino. Barcelona. 2002

<sup>49</sup> Ibid. Pág. 3

<sup>50</sup> Ibid. Pág. 4



humano es re-presentarse"<sup>51</sup>. Ahora bien, no debe pensarse que en el representarme un objeto externo, yo me tome a mí mismo como un objeto añadido. Lo que se quiere decir realmente, es que al representarme algo, este algo está remitido directamente a mí. Yo no me tomo como un objeto del representar, sino que soy co-representado en la medida en que las cosas se refieren a mí "en la medida en que todo representar remite el objeto que se ha de representar y el objeto representado al hombre representante, el hombre representante resulta representado"<sup>52</sup>.

En conclusión, podemos decir que en la epistemología de Descartes el Yo tiene una realidad de la cual siempre somos conscientes y a la cual tenemos acceso, debido a que la aprehensión de los objetos es posible, puesto que existe un Yo que reafirmamos cada vez que traemos ante nosotros los objetos. Un Yo que abandona su esfera y se introduce en una dimensión distinta, se zambulle en la esfera de los objetos, un Yo que ingresa al mundo con un salto abrupto.

"...la conciencia humana es esencialmente autoconciencia. La conciencia de mí mismo no se agrega a la conciencia de las cosas, por así decirlo como un observador que apareciera al lado de ésta. La conciencia de las cosas y de los objetos es en primer lugar, esencialmente y en un fundamento, autoconciencia, y solo como tal es posible la conciencia de los objetos. Para el representar así caracterizado, es el sí mismo del hombre, es esencialmente lo que subyace como fundamento. El sí mismo del hombre es sub-iectum"<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Ibid. Pág. 4

<sup>52</sup> Ibid. Pág. 4

<sup>53</sup> Ibid. Pág. 4

## II

Dejando de lado a Descartes y habiendo aclarado cómo se plantea la relación entre el hombre y el mundo, entre sujeto y objeto, daremos paso ahora a explicar en qué consiste el "cuidado" o "cura" en la filosofía de Martin Heidegger. Para esto, primero aclararemos algunas nociones que se deben tener en cuenta a la hora de acercarnos a la noción de "cuidado".

Para Heidegger, la idea principal sobre la cual debe ser realizada la pregunta por el Ser, es el Tiempo. Ahora bien, el ente que goza de tres preeminencias con respecto a los otros entes para hacer la pregunta por el sentido del Ser en general, es el "Dasein". La primera preeminencia del dasein es la preeminencia óptica, la cual está referida a que el dasein está determinado –de cierta forma- por los entes que lo rodean, por la cotidianidad. Junto a dicha preeminencia óptica, se goza de una primacía ontológica, la cual se refiere a que el dasein es quien puede responder a la pregunta por el ser de los entes; y finalmente goza de una preeminencia óptico-ontológica, la cual remite a que, al comprender el dasein el Ser desde la cotidianidad, a él es a quien debemos preguntar por el Ser en general. Es decir, el carácter óptico del dasein radica en que desde la cotidianidad, se le abre la posibilidad de custodiar el Ser.

Ahora bien, el análisis hecho por Heidegger acerca del dasein, nos permite extraer dos conclusiones a partir de las cuales podemos dar un paso más para acercarnos al objetivo que busca este ensayo. La primera conclusión que podemos extraer, es que para Heidegger el dasein es un ente entre otros entes, es un ente que se descubre estando "ya" en el mundo. Cabe aclarar que este estar en el mundo del dasein, y como lo indican las tres primacías, se da de un modo distinto a la de los demás entes, ya que estos son intramundanos, a diferencia del dasein, el cual debe ser entendido como un ente mundano. La segunda conclusión que extraemos, es que la pregunta por la forma de ser del

dasein nos remite de igual forma al Tiempo, y éste lo tomaremos aquí como historicidad; entendida ésta como todos los “procesos” en que el hombre, en que el dasein fáctico realiza su Existencia, o como lo señala Jesús Escudero en la introducción al Informe Natrorp: “El Dasein, como lo recalca Heidegger, siempre está en camino, su existencia se halla sometida a un incesante proceso de realización”<sup>54</sup>. Así pues, y luego de mostrar de forma breve de qué forma se plantea la relación entre el hombre y el mundo en el pensamiento heideggeriano, nos permitiremos ahora a la segunda conclusión que extrajimos de los planteamientos de Heidegger –la pregunta por la forma de ser del dasein a la luz de la cotidianidad- ya que en un análisis de ella, se nos mostrará qué es el cuidado con relación al dasein fáctico (y se nos abrirá desde aquí la puerta desde la cual podemos plantear la crítica al sujeto cartesiano).

Ya en su etapa de “juventud” filosófica, anterior a Ser y Tiempo, Heidegger había empezado a esbozar el camino –en su preocupación por la vida fáctica- hacia la noción de cuidado. Podemos mirar en primer lugar cómo en el Informe Natrorp, Heidegger mostró cómo el problema fundamental de la filosofía, la pregunta por la vida. Para él “El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico”<sup>55</sup>, no importa que el concepto de “vida” sea en sí mismo difícil de comprender, debido a su naturaleza, porque “la vida fáctica se caracteriza ontológicamente”<sup>56</sup> por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma”. De esta forma, nuestro deber, antes de huir ante la pregunta por la Existencia, interrogarla a ella misma, trayendo de esta forma a la luz a las estructuras ontológicas que la definen. Es en ese volvernos sobre la vida fáctica, es en el preguntar por las estructuras de la cotidianidad el dasein, en donde Heidegger “descubre” que el ser de la existencia “percibe” que lo

---

<sup>54</sup> Ibid. Pág. 22.

<sup>55</sup> Ibid. Pág. 31

<sup>56</sup> Ibid. Pág. 32

caracteriza ontológicamente a dicho dasein es el "Cuidado". "El sentido fundamental de la praxis fáctica de la vida es el cuidado"<sup>57</sup>.

Ahora bien, en Ser y Tiempo Heidegger realizó una presentación más profunda y detallada acerca de qué sea el cuidado y en qué sentido debe entenderse éste, en tanto que nos estemos refiriendo con él al ser del dasein. Para realizar este análisis, él parte de la identificación de las estructuras ontológicas que constituyen fácticamente al dasein. Allí identificó como estructura fundamental del dasein al "ser-en-el-mundo", y será a partir de esta estructura, desde la cual se empezará a deslindar la cura o cuidado como ser del dasein. "El justo punto de partida de la analítica del "ser-ahí" está en la interpretación de esta estructura"<sup>58</sup>. De esta manera, Heidegger identificó como uno de los elementos constitutivos<sup>59</sup> de dicha estructura al "ser-en". El "ser-en" "no está referido a una espacialidad en el mismo sentido en que están remitidos los "entes a la mano", ya que esta especialidad es entendida como ocupar un espacio propio, un lugar o zona definida por el carácter mismo de ser un útil del cuidado, la cual remite en último término a un estar "dentro de" el espacio cósmico. A diferencia de esta especialidad, la especialidad a la que está remitido el dasein –la cual apunta al desalejamiento y a la direccionalidad- debe ser entendida como un habitar en, como un "estar en medio de" los entes intramundanos. Consecuentemente, el "ser-en" del dasein hace referencia entonces a un "habitar" el mundo, a un estar en medio de los ente, en medio de los útiles, remite a una especialidad distinta a la de los objetos. "Al deslindar así el "ser-en" no negamos al "ser-ahí" toda forma de especialidad. Por el contrario, el "ser-ahí" tiene su peculiar "ser en el espacio", pero sólo que es posible de su parte sobre la base del "ser-en-el-mundo" en general"<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Ibid. Pág. 35

<sup>58</sup> Heidegger, Martin. Ser y Tiempo. Fondo de Cultura Económico. México. 1990. Pág. 65

<sup>59</sup> Debemos tener claro aquí, que para Heidegger la estructura fundamental "ser-en-el-mundo" no puede ser disuelta en un conjunto de partes que la ensamblan y la forman. Sólo podemos observar en ella un conjunto de elementos constitutivos.

<sup>60</sup> Ibid. Pág. 69



Ahora bien, ¿Cuál es la relación que podemos establecer entre el “ser-en”, entendido como elemento constitutivo del “ser-en-el-mundo” y el “cuidado”, entendido como ser del Dasein? La respuesta a esta pregunta está fundada en el sentido mismo del “ser-en”, en tanto que éste hace referencia a un estar en medio de los entes intramundanos con los cuales tenemos que habérnosla en nuestras actividades cotidianas. Así, el cuidado hace referencia a nuestro trato con el mundo, a partir del “ser-en” como elemento constitutivo de la estructura fundamental ontológica que constituye al Dasein. “La expresión “curarse de”, tiene ante todo su significación precientífica y puede querer decir llevar a cabo...”<sup>61</sup>. En este sentido, “correlativamente”, el cuidarse expresa la preocupación (...) por la familiaridad por las cosas”<sup>62</sup>. En consecuencia, la cotidianidad del Dasein está referida en último término a tratar con el mundo, y en ese tratar se funda el ser mismo del Dasein, porque “...el ser mismo del “ser-ahí” es(...) cura”<sup>63</sup>.

Ahora bien, el cuidado puede tener distintas direcciones o modos de desplegarse en la cotidianidad, las cuales configuran nuestro mundo particular de distintos modos. Estos mundos son definidos por Heidegger como mundo subjetivo, mundo intersubjetivo y el mundo de las cosas, o como lo denomina de forma específica: “mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo”<sup>64</sup>. Y será sobre esta distinción realizada por Heidegger en la cual nos apoyaremos para criticar a Descartes. No obstante, es menester que aclaremos en primer lugar qué es el mundo circundante y por qué Descartes no logró ver una forma distinta de trato con el diferente a la aprehensión teórica.

---

<sup>61</sup> Ibid. Pág. 69

<sup>62</sup> Heidegger, Martin. Op cit. Pág. 35

<sup>63</sup> Heidegger, Martin. Op cit. Pág. 35

<sup>64</sup> Heidegger, Martin. Op cit. Pág. 70

## III

El mundo circundante hace referencia a la totalidad de los entes que rodean al Dasein en su vida fáctica. Descartes partía de la división sujeto-objeto, la cual entiende al objeto como algo que se enfrenta al individuo, que se opone a él y que tiene existencia independiente del representante y del representar mismo. Esta manera de entender el conocimiento nos abre la posibilidad de exponer la crítica al pensamiento cartesiano. En primer lugar, el entender nuestro trato con el mundo fundándonos en la relación sujeto-objeto, implica que el sujeto abandone una esfera en la cual está circunscrito, su campo de acción y entre en la esfera de lo opuesto a él, entre en la naturaleza como objeto de conocimiento. Ahora bien, debemos señalar aquí que entender nuestra relación con el mundo circundante de dicha manera, se funda en una noción de individuo al cual le han arrancado sus raíces de la tierra; es decir, entienden al hombre como una conciencia desgajada del mundo. Este desgajamiento nos permite apuntar con Heidegger, que antes de aprehender la naturaleza, antes de abordar teóricamente el mundo, cada uno de nosotros es un Dasein, es un sujeto con una realidad histórica específica, es un sujeto en medio del mundo. O como lo dice el mismo Heidegger:

“Al “dirigirse a...” y “aprehender”, no sale el “ser-ahí” de una esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado; sino que el “ser-ahí” es siempre ya por obra de su forma de ser primaria, “ahí fuera”, cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que el este mismo “ser ahí afuera” cabe el objeto del “ser-ahí”, es ahí dentro en el sentido bien comprometido; es decir, él mismo es quien, como “ser en el mundo”, conoce. Y aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa

ganada a la "jaula" de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo sigue el "ser ahí" cognoscente, en cuanto "ser-ahí" ahí fuera"<sup>65</sup>.

De allí que, al concebir Descartes al sujeto cognoscente desde una perspectiva ahistórica, alejado de una realidad concreta, su proyecto filosófico se vuelva ciego ante las distintas maneras que el hombre debe habérselas con su mundo. Es decir, el sujeto abstracto de Descartes, al habitar en un "lugar" en el que la realidad no es angustiante y contingente, al no estar arrojado al mundo, al estar por encima de la vida fáctica, pierde de vista las otras formas en que se despliega el cuidado, formas diferentes a la aprehensión teórica del mundo.

Ahora bien, y partiendo de lo anterior, aclaremos en qué sentido se puede hablar de un anclamiento en la estructura del cuidado en el proyecto de Descartes, a partir del mundo circundante.

Nuestra forma primaria de relacionarnos con las cosas del mundo, es tomándolas como útiles que se encuentran a la mano; es decir, accedemos a ellas utilizándolas o aplicándolas a la función para la cual están en el "mundo". Así, el cuidado referido a los útiles apunta a la "manipulación, la elaboración, la fabricación"<sup>66</sup>. Ahora bien, este trato ejecutivo –en el sentido de ejecutar una acción- está enmarcado en un conjunto de remisiones, en un conjunto de referencias, las cuales apuntan –dentro de los límites de un horizonte finito- al mundo circundante, en tanto que totalidad. En esta medida, el cuidado es circunspecto, apunta a un ver entorno, "el cuidado mira alrededor suyo, es decir, el circunspecto; y en cuanto circunspecto se preocupa, a la vez, por el modo en que se despliega la circunspección..."<sup>67</sup>. Esto implica, como señala en *Ser y*

<sup>65</sup> Heidegger, Martin. *Op cit.* Pág. 75

<sup>66</sup> Heidegger, Martin. *Op cit.* Pág. 35

<sup>67</sup> *Ibid.* Pág. 365

Tiempo, que un útil no "es" desgajado de la totalidad de útiles, no es, si lo excluimos de la referencia que porta en sí hacia los otros útiles, en tanto que útiles del cuidado "un útil no es, rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente algo para..."<sup>68</sup>. No obstante, Heidegger coincide en mostrar otra manera de acceder al mundo circundante, otra forma de habérmolas con la totalidad de los útiles y que es en esta manera de abordar el mundo en la cual se estancó el pensamiento de Descartes. Esta forma de acceder al mundo está caracterizada por un desprendimiento del acto que ejecuta, deja de lado el carácter ateorético de las acciones para dar paso a un abordamiento teorético del mundo. "Cuando el trato propio del cuidado se comporta así, se transforma en un puro mirar en derredor, carente de orientación y sin ningún propósito ejecutivo"<sup>69</sup>. La circunspección adquiere entonces, el carácter de un simple observar desprovisto de cualquier finalidad práctica.

Así, esta manera de acceder a los objetos del mundo, se caracteriza por intentar captar la totalidad de los entes, tomados como nexos de revisiones a través del "logos", sólo se intenta captar su aspecto fundamental "el mundo siempre comparece en un determinado modo de nombrar discursivo, del referirse a dicho mundo mediante un discurso"<sup>70</sup> o una herramienta aprehensiva, mediante la extensión, la cual nos permite extraer el "eidos" de los objetos, es decir, esta forma de cuidarnos del mundo se caracteriza por un proceso en el cual traemos ante nuestra conciencia un conjunto de representaciones que contienen la totalidad del mundo. Es esta forma de trato con el mundo, la que caracteriza el pensamiento cartesiano. Ahora bien, no debemos olvidar que para Heidegger, ambas formas de trato con el mundo, son modos en que se despliega el cuidado.

<sup>68</sup> Heidegger, Martin. Op cit. Pág. 81

<sup>69</sup> Heidegger, Martin. Op cit. Pág. 36

<sup>70</sup> Ibid. Pág. 37

Sin embargo, se podría objetar a favor de Descartes que siendo ambos modos formas distintas del cuidado, no existe problema alguno en que su proyecto se quede en el comprender teóricamente el mundo. No obstante, podríamos responder a esta objeción que la contemplación teórica del mundo se funda en el desenvolvimiento originario de Dasein en la facticidad. Aunque exista una tendencia a tematizar el mundo desde un observar desligado de la actividad fáctica, dicho observar se desprende de la cotidianidad misma, del trato ejecutivo. Así, además de fundarse el trato teórico en el ejecutivo, y además de ser en el proyecto cartesiano el sujeto cognoscente un individuo desconectado de cualquier realidad histórica; la limitación de su epistemología al mundo circundante, en tanto tema de preocupación teórico, implica un olvido del mundo intersubjetivo, ya que al comprender los objetos del mundo en tanto que útiles, se nos abre paso la segunda manera en que se despliega el cuidado. Se nos abren las puertas al mundo compartido, ya que las actividades que realizamos en nuestra facticidad, siempre apuntan de manera concomitante a los otros, al portador de la obra que yo realice, refiere a la persona que afecta mi actuar en el mundo. “La obra producida no refiere solo al para qué de su “ser empleable”, y al “de qué” del material de que sea, en los casos más sencillos del trabajo manual, hay en ella al par la referencia al portador y utilizador”<sup>71</sup>.

En conclusión, podemos señalar que el proyecto filosófico emprendido por René Descartes, quedó limitado a la comprensión teórica del mundo, cuestión que implica –además del olvido de la Existencia misma, de la historicidad- un olvido de la alteridad, porque –como lo señaló Martín Heidegger: “a obra de que se “cura” el “ser-ahí” en cada caso no es “a la mano”, solamente en el mundo doméstico del obrador, sino en el mundo público. Con éste es descubierta y accesible a cada cual la naturaleza del mundo circundante”<sup>72</sup>, la realidad del mundo compartido.

---

<sup>71</sup> Heidegger, Martin. Op cit. Pág. 89

<sup>72</sup> Ibid. Pág. 84

## CONCLUSIÓN

Luego de haberme embarcado en la búsqueda de la noción de subjetividad manejada por Descartes, y en el repensar crítico de la misma; me permito extraer las siguientes conclusiones:

En un momento histórico apremiante, en lo que se refiere al desarrollo de las ciencias físicas, de la aparición de la tradición galileana - la cual entraba en conflicto con la visión aristotélica del mundo - se gestó en estado de emergencia intelectual, en la medida que la sociedad del siglo XVII no podía establecer de forma certera que era lo verdadero. No podían decidirse de forma unánime por la verdad que venía heredada por la tradición escolástica, la cual tenía un origen eminentemente aristotélico; o por la verdad ofrecida por la nueva ciencia, por la interpretación mecanicista del universo. A este contexto histórico responde la reflexión del joven filósofo francés Rene Descartes, quien intentó establecer, con sus reflexiones, el cimiento seguro sobre el cual debía empezar a construirse el conocimiento.

En la búsqueda de dicho cimiento sólido, Descartes se encuentra con la noción de Yo. Luego de someter al filtro de la duda metódica a las ciencias – tanto las que se ocupaban de naturalezas simples como complejas – a la corporalidad del sujeto; y luego de poner en cuestión por primera vez la realidad del mundo exterior, Descartes encuentra como lo único indubitable al “Ego”. De esta manera, si la conciencia aparecía como lo único que soportaba a la duda metódica, entonces debía tomarse como la piedra de toque de todo el edificio del conocimiento. No obstante, a pesar de haber dado con la subjetividad, el planteamiento cartesiano puede ser sometido a una fuerte crítica a partir de la reflexión fenomenológica.



En primer lugar, y siguiendo a Husserl, podemos señalar como primer límite del planteamiento cartesiano el hecho de que la duda, tomada como método para acceder a la conciencia, no es el más adecuado porque implica, en tanto que intento de dudar de una región del ser de la cual no se duda realmente (el mundo en este caso) una abolición de la tesis, implica una especie de contradicción en la medida que se afirma y se niega la misma región del ser al mismo tiempo. De esta forma, no se duda realmente de la existencia del mundo, y en ese sentido se afirma su existencia; sin embargo, al intentar dudar de él, pongo en tela de juicio su realidad concreta, al mismo tiempo que la afirmo.

En segundo lugar podemos criticar la noción de Yo cartesiano, en tanto que no lo piensa, según Husserl, en su mismidad. Siguiendo aquí también el planteamiento husserliano, podemos decir a Descartes que la conciencia no puede ser definida como "alma", debido a que esta noción no es más que un residuo cósmico, no es más que un residuo de la corporalidad del sujeto. En esta medida, y como el cuerpo debe sucumbir a la desconexión para poder dar con la subjetividad trascendental, el alma sólo tendría sentido dentro del paréntesis en que la coloca la epojé fenomenológica. Así pues, es una definición errada la que nos presenta Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas*, debido a que concibe a la conciencia trascendental como alma, y al ser esta un residuo del mundo, vicia la noción de Ego puro. Finalmente, en tercer lugar podemos señalar que Descartes, al no ver de manera adecuada a la conciencia, no puede traer a la luz a las estructuras de la misma. Por esta razón, en sus planteamientos no hay rastros de las nociones noéma, noésis, y mucho menos de la intencionalidad. Así, podemos concluir la crítica a Descartes desde la fenomenología husserliana, diciendo que no pudo, a pesar de dar con ella, pensar a la subjetividad en su mismidad.

En lo que corresponde a la crítica heideggeriana a la filosofía de Descartes podemos señalar en primer lugar qué, a pesar de que Rene Descartes estableció

con igual originalidad la Existencia de la conciencia, cuando planteó el *cogito sum*, no estableció, la forma de ser del *sum*. No pensó el vínculo que se tiende entre el hombre y la existencia. De esta manera, la reflexión filosófica cartesiana que inaugura el paradigma de la conciencia, no aparece ante los ojos de la fenomenología heideggeriana sino como un olvido de la existencia misma.

Ahora bien, al volver los ojos el análisis de Heidegger sobre la existencia fáctica, descubre que lo que caracteriza la vida cotidiana del Dasein es el cuidado. Con esta noción lo que Heidegger intenta pensar es el carácter práctico de la existencia humana. No obstante, la relación que se establece entre el Dasein y el mundo, a partir del cuidado no está reducida a la simple acción práctica. Antes bien, lo que Heidegger nos muestra es que la actitud teórica del sujeto, con la cual intenta comprender la totalidad del mundo, no es más que otra forma que tiene el cuidado de desplegarse en la vida fáctica. En este sentido, la relación teórica, la actitud contemplativa que asume el Ego cartesiano con respecto al mundo, no es más que otra forma que tiene la cura de hacerse patente en la vida cotidiana. Así, lo que Heidegger nos quiere mostrar es que el hombre, el Dasein fáctico no se relaciona con su mundo circundante de manera originaria desde una actitud contemplativa, sino que nuestra primera forma de trato con él es práctica. Consecuentemente, y siguiendo la línea del planteamiento heideggeriano, podemos señalar que el planteamiento cartesiano queda anclado en una de las formas que tiene el cuidado de desplegarse, debido a que sólo piensa la relación con el mundo desde una perspectiva teórica.

Así pues, al no partir de la existencia misma, al quedar preso en la subjetividad, al ser el Ego cartesiano una conciencia desgajada del mundo, Descartes no pudo pensar en su mismidad la vida fáctica del hombre, y olvidó las otras formas que tiene el Dasein de relacionarse con su mundo circundante distintas a la pura contemplación.

## BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

Arango, Ivan. La reconstrucción clásica del saber: Galileo, Copérnico y Descartes. Universidad de Antioquia, Medellín. 1992

Cassirer, Ernts. El problema del conocimiento. Tomo IV. Fondo de cultura económico. México. 1996

Cruz, Danilo. Filosofía sin supuestos. Buenos Aires: Sudamerica. 1970.

Descartes, Rene. El discurso del método. Gradifco. Bs. As. 2003

\_\_\_\_\_ Meditaciones metafísicas. Gradifco. Bs. As. 2003

Gomes Heras José María. El a priori del mundo de la vida. Barcelona: Antropos. Barcelona. 1998

Hedegger, Martin. El ser y el tiempo. Fondo de cultura económico. México. 1998

\_\_\_\_\_ Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Trotta. Madrid. 2002

Husserl, Edmund. Ideas . Fondo de Cultura económico. España. 2002

\_\_\_\_\_ La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Crítica. Barcelona: Crítica. 1995.

Jaramillo Vélez, Rubén. Seminario en Conmemoración de los 400 años del nacimiento de René Descartes. Bogotá: Academia de las ciencias exactas, físicas y naturales. 1997.

Koyre, Alexandre. Del mundo cerrado al universo infinito. Siglo XXI. México. 2000

Margot Jean-Paul. Estudios cartesianos. Universidad Autónoma de México. Mexico. 2003

\_\_\_\_\_ Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad. Uninorte. Bogotá. 1999

Mate, Reyes. La razón de los vencidos. Antropos. 1998

