



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Muñoz, J. (1980). *Acerca de la interpretación heideggeriana del Cogito*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

José V. Muñoz Ordóñez

Título

Acerca de la interpretación heideggeriana del Cogito

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

1980

**Tipo de
publicación**

Tesis de doctorado

Idioma

Español

Resumen

Esta tesis sostiene que el concepto cartesiano de Cogito no puede ser interpretado como un sujeto en el sentido de "fundamentum absolutum inconcussum veritatis", como lo plantea Heidegger. Se aborda este análisis a través de obras como *Ser y Tiempo* y *La pregunta por la cosa*. La investigación se estructura en tres capítulos: el primero define el significado de Cogito en las obras seleccionadas, el segundo realiza una crítica etimológica e histórica, y el tercero desarrolla y critica la interpretación heideggeriana del sujeto absoluto.

Palabras clave

Heideggeriana; Cogito; Sujeto

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Doctorado

Grado académico

Doctorado en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

NO SE PRENTA
A DOMICILIO

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Programa Académico de Filosofía, Psicología y Arte

U. N. M. S. M.
Dirección Universitaria de
Bibliotecas y Publicaciones
Biblioteca de Letras

**«Acerca de la interpretación
heideggeriana del Cogito»**

**Tesis para optar al Grado de
DOCTOR EN FILOSOFIA**

José V. Muñoz Ordóñez

LIMA - PERU

1980

NO SE PERMITA
A DOMICILIO

U. N. M. S. M.
Dirección Universitaria de
Bibliotecas y Publicaciones
Biblioteca de Letras

Para Nora
Y
Mónica

I N D I C E

PRESENTACION	4
CAPITULO PRIMERO	6
El Cogito en <u>Sein und Zeit</u> -----	6
El Cogito con relación a la mathesis universalis	20
El Cogito al interior de la relación de represen tación -----	34
Diferencias entre la interpretación del Cogito en <u>Sein und Zeit</u> y en <u>Der europäische Nihilismus</u> . Incluye referencias delimitativas a <u>Die Frage</u> <u>nach dem Ding</u> y "Die Zeit des Weltbildes" -----	43
CAPITULO SEGUNDO	53
Argumentos circunstanciales -----	53
CAPITULO TERCERO	62
Cinco puntos relevantes con respecto al concepto de sujeto absoluto -----	62
Crítica de dichos puntos -----	66
CONSIDERACIONES FINALES	100
BIBLIOGRAFIA	104

P R E S E N T A C I O N

Esta tesis sostiene que el concepto cartesiano de Cogito no puede ser interpretado como sujeto en el sentido de "fundamentum absolutum inconcussum veritatis", tal como Heidegger lo ha planteado en algunas de sus obras principales. Para el estudio emprendido han sido elegidas principalmente las siguientes obras: Ser y Tiempo, La pregunta por la cosa, Der europäische Nihilismus, y el artículo "Die Zeit des Weltbildes". La investigación emprendida ha tomado como punto de partida mi tesis de bachillerato de título "Cuestionamiento del Cogito como principio rector de la filosofía cartesiana", sustentada en el año 1978.

El primer capítulo se ocupa de delimitar la significación y los alcances de las referencias y desarrollos temáticos relativos a la cogitatio en las obras señaladas, estableciendo las interrelaciones que a nuestro modo de entender son significativas. En el segundo capítulo se ha ensayado un acceso a la crítica sobre bases etimológicas e históricas y en función del análisis de los conceptos de objetivización y trascendencia.

La interpretación heideggeriana, en atención al tema

del sujeto absoluto, ha sido ordenada en cinco puntos que constan en la página 64. El desarrollo y crítica de los mismos es el tema del tercer capítulo que constituye el núcleo de la tesis.

Pese al temor de omitir el nombre de alguna de las personas que me han ayudado para culminar este trabajo, quisiera agradecer a quienes recuerdo de modo especial. Al Sr. Juan de Dios Vial Larraín, catedrático del curso de Metafísica en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, en cuyo curso me inicié en el conocimiento de la filosofía cartesiana. Al Dr. José Russo Delgado, quien despertó en mí el interés por la filosofía de Heidegger. Al Dr. Federico Camino, quien leyó con paciencia el original de mi tesis de Bachillerato en la que me ocupé del sentido del Cogito en la metafísica cartesiana, por sus minuciosas críticas. Al Dr. David Sobrevilla y, de modo especial, al Dr. Antonio Peña Cabrera, mi asesor de tesis por la lectura y observaciones que hicieron a este trabajo. Quisiera mencionar finalmente mi agradecimiento al Dr. Ernst Tugendhat, actualmente Profesor de la Universidad de Berlín, quien leyó la tesis y me ha ofrecido su apoyo para una eventual publicación.

C A P I T U L O P R I M E R O

El tema de este capítulo es la exposición de la interpretación heideggeriana del cogito como subjectum absoluto, vale decir como "fundamentum absolutum inconcussum veritatis". El desarrollo de dicha interpretación aparece en Die Frage nach dem Ding, en Der europäische Nihilismus y en "Die Zeit des Weltbildes", textos que serán citados a lo largo de la exposición. En Sein und Zeit también se identifica al Cogito con el subjectum, si bien solamente como "fundamentum inconcussum" (1) en una interpretación que difiere de la de los libros mencionados, cronológicamente posteriores, diferencia que será oportunamente señalada.

En Sein und Zeit, Heidegger explica que Subjectum es la traducción latina de ὑποκείμενον y ὑποκείμενον es una de las determinaciones de οὐσία. El sentido de ser en Descartes depende por intermedio de la Escolástica de la concepción griega del ser, es decir de οὐσία, cuya significación es la de ser en tanto temporalmente presente. Heidegger acentúa dicha significación de οὐσία estableciendo

(1) Sein und Zeit, p. 24

su sinonimia con παρουσία = "Anwesenheit" (2) , es decir, presencia. Hasta la época de Descartes inclusive, subjectum es "aquello de lo que se habla, a lo que se atribuye cualidades o determinaciones o a lo que tales cualidades o determinaciones son inherentes" (3). El propio Heidegger menciona dicha significación refiriéndose a Descartes: "Denn bis zu Descartes und noch innerhalb seiner Metaphysik ist das Seiende, sofern es ein Seiende ist, ein sub-jectum (ὑπο- κείμενον), ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt" (4).

Pero en Descartes precisamente, tal como fuera señalado por Hegel (5), se produciría el vuelco por el cual el hombre se autoerige como subjectum eminente; según Heidegger como fundamentum absolutum inconcussum veritatis. Con la filosofía moderna, las cosas dejan paulatinamente de ser subjecta, emergiendo el Yo como "ausgezeichnetes Subjekt" (6). Dicho sujeto sería el núcleo del giro de la metafísica moderna, operado con Descartes, de acuerdo al cual el hombre en tanto conciencia representadora avanzaría hacia

(2) Ibidem. p. 25

(3) Abbaganno, Dicc. de filosofía, p. 1103

(4) "Die Zeit des Weltbildes", p. 98

(5) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (IIIBand) F. Frommann Verlag, p.328

(6) Die Frage nach dem Ding, p. 81

su colocación como fundamento, no sólo del conocer, sino también de la medida por la cual los entes se determinan como tales.

En el capítulo octavo de Sein und Zeit, de título "Der Aufriss der Abhandlung", Heidegger estableció la división de una obra global en dos partes de tres secciones cada una (de la cual Sein und Zeit publicado en 1927 solo habría abarcado las dos primeras secciones de la primera parte). El tema principal -lo que el autor llama "el hilo conductor de la investigación"- es la exégesis del Dasein, a partir del cual, puesto que la "especialidad" de la investigación no se opone a la universalidad del concepto de ser, pueda llegarse al "Horizont für Verständnis und mögliche Auslegung von Sein" (7). Dado que el Dasein es en sí "histórico", el plan para la segunda parte de la obra contempla la necesaria interpretación histórica (geschichtlich) de ese ente.

La indicación de lo que constituirá la segunda parte del plan general se encuentra en el párrafo sexto de Sein und Zeit: "Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie". En él se explica el sentido del concepto "Destruktion der Geschichte der Ontologie" y las etapas (grundsätzlich entscheidende Stationen dieser Geschichte)

(7) Sein und Zeit, p. 39

en las que fundamentalmente se incidirá en ese peculiar replanteamiento de la ontología. El resumen del párrafo ocho señala las filosofías de Kant, Descartes y Aristóteles respectivamente, en específicos enfoques, como las tres secciones de la segunda parte del plan original. Con relación a Descartes, como segunda sección de la segunda parte, Heidegger planeó el subtítulo "Das ontologische Fundament des 'cogito sum' Descartes' und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der 'res cogitans'"(8).

Heidegger no publicó, de acuerdo al expreso plan del párrafo ocho, sino sólo las dos primeras secciones de la primera parte. En una explicación complementaria que antecede a los párrafos 19, 20 y 21 de Sein und Zeit, procede a señalar los temas a desarrollarse en cada uno de ellos en calidad de partes de la crítica de la determinación ontológica fundamental del mundo con res extensa, e indica que los párrafos de los que consta la exposición sobre la temática cartesiana de la res extensa deberán complementarse, para su cabal comprensión, con la "destrucción fenomenológica del 'cogito sum' " : "Ihre ausführliche Begründung erhält die folgende Betrachtung erst durch die phänomenologische Destruktion des 'cogito sum' (vergleiche II.

(8) Heidegger, Sein und Zeit, p. 40

Teil, 2. Abschnitt)". (9)

Pese a que el Cogito y su "phänomenologische Destruktion" no son temas explícitamente desarrollados en Sein und Zeit, sino tareas planeadas a futuro, es posible hacer algunas precisiones sobre la significación que el específicamente no desarrollado concepto del Cogito tiene en esa obra.

Tal como se indica en el párrafo 8 arriba citado, un ente en especial, el Dasein, ha sido elegido por Heidegger como "hilo conductor concreto" (konkreter Leitfaden) (10) para el cumplimiento del propósito de la obra: la pregunta por el sentido del ser, que en Heidegger significa el replanteamiento de la pregunta que interroga por el ser en un nivel anterior al preguntar por el modo de ser de los entes. La importancia de este preguntar fundamental es originaria tanto con respecto a las ciencias como con respecto a las ontologías que la filosofía occidental ha desarrollado desde Platón: "Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen

(9) Ibidem, p. 89. Esta segunda parte nunca se publicó.

(10) Ibidem, p. 39

Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst". (11)

El Dasein es el ente humano; el término sirve para diferenciar al ente así mentado de las significaciones que, precisamente a partir de Descartes, tienen las palabras 'conciencia', 'sujeto', 'persona', 'hombre', etc. In-der-Welt-sein es la estructura fundamental del Dasein (Sein und Zeit, segundo capítulo), a esto se debe que en esta obra se haya emprendido "die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes (12)" como indicio negativo para la explicación positiva de la espacialidad del mundo y del propio Dasein. El carácter histórico del Dasein exige por otra parte la investigación histórica ya señalada, de la cual la ontología del 'cogito sum' es la segunda de las etapas fundamentales. Las indicaciones que en Sein und Zeit se precisan sobre Descartes en general, son el polo negativo de una contrastación con el Dasein, "Leitfaden" de la investigación. Los problemas de la metafísica cartesiana y, en general, los de cualquier metafísica, deben remitirse al ser del hombre como Dasein. Desde esta perspectiva la radicalidad con la que Descartes plantea el 'cogito sum' como la base firme y

(11) Ib. p. 11

(12) Ib. p. 89

segura de la filosofía se ve cuestionada por la indeterminación de la forma de ser de la res cogitans. Para la filosofía cartesiana el sum del cogito es un concepto tácitamente comprensible; en ella falta la pregunta que interroga por el ser en general, en conexión con lo cual tampoco se encuentra en la filosofía cartesiana un preguntar por el sentido de ser del ente pensante. Dichas omisiones se agravan en la medida en que las Meditationes se orientan por el camino de la ontología medioeval: "Descartes führt die Fundamentalbetrachtungen seiner 'Meditationes' durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinsinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum ist das ens increatedum." (13) Heidegger señala inmediatamente después que "ens creatum" (Geschaffenheit), en el más amplio sentido de "Hergesteltheit" (traducido por Gaos como "ser producido"), remite al concepto antiguo del ser, con lo cual añade que precisar la conocida correlación de Descartes con la Escolástica es una tarea superflua si se la compara con la de mostrar cómo la ontología cartesiana depende del sentido griego del ser como οὐσία o παρουσία,

(13) Ibidem, p. 24

"was ontologisch-temporal 'Anwesenheit' bedeutet" (14), lo cual no es sino un indicio de la interpretación del ser de los entes como φύσις 'naturaleza' o 'mundo' en el sentido más amplio.

De esta manera Descartes se mantendría en el incuestionado punto de partida griego del ser como presencia, es decir, dentro de la concepción del ente desde un determinado modo del tiempo, el presente, concepción del ente que la Edad Moderna recibe de la antigüedad por intermedio de la ontología medioeval. (15)

(14) Ibidem, p. 25

(15) Cabe plantear al respecto dos cuestiones:

1. ¿Puede ser interpretado el concepto de Geschaffenheit como incluido en Hergesteltheit? ¿No es la creación en el sentido cristiano irremisible y fundamentalmente distinta a Hergesteltheit en sentido griego en la medida en que la producción ex nihilo es imposible en la ontología griega? En Die Frage nach dem Ding, ps. 53, 54, Heidegger de limita el sentido de τα μαθηματα con relación a otras conceptualizaciones acerca de las cosas: τα φυσικά, τα ποιούμενα, τα χρήματα y τα πράγματα; ninguna de ellas corresponde a las cosas como creaturas.
2. ¿En qué sentido y con qué restricciones debe ser entendida la res cogitans como "fundamentum inconcussum", si el sentido de su ser es ens creatum y como tal subordinado?

En las páginas siguientes regresaremos a la segunda de estas preguntas confrontándola con textos heideggerianos posteriores.

En el parágrafo 10, "Die Abgrenzung der Daseinanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie", Heidegger deslinda la analítica del Dasein del punto de partida cartesiano: "In historischer Orientierung kann die Absicht der existenzialen Analytik also verdeutlicht werden: Descartes, dem man die Entdeckung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens zuschreibt, untersuchte das cogitare des ego -in gewissen Grenzen. Dagegen lässt er das sum völlig unerörtet, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das cogito. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinart der cogitationes erst fassbar" (16).

Aún en el caso que la filosofía esté sobre aviso sobre el peligro de cosificar al yo, la ausencia de una previa exégesis ontológica del ser de cosa impide la comprensión positiva (positiv verstehen) del ser, ya sea sujeto, alma o espíritu, de forma diferente a la de cosa. En el parágrafo 64, "Sorge und Selbstheit", explica Heidegger cómo, a pesar de que Kant recusa la determinación óptica del yo como substancia, el hecho que el contenido fenoménico del yo sea inseparable del "ich denke" y que como tal signifique no una representación sino la condición formal para las mismas

("das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird" (17)) y la reiterada aclaración kantiana de que el yo siempre es "ich denke" y sin sus representaciones no es nada, no conduce en la filosofía kantiana al concepto de "Ich-bin-in-einer-Welt" que tiene el Dasein, porque las representaciones con las que siempre se da el yo le son externas, son lo "empírico", lo que va "acompañado" al yo. "Kant vermied zwar die Abschnürung des Ich vom Denken, ohne jedoch das 'ich denke' selbst in seinem vollen Wesenbestande als 'ich denke etwas' anzusetzen und vor allem ohne die ontologische 'Voraussetzung' für das 'Ich denke etwas' als Grundbestimmtheit des Selbst zu sehen" (18). Es por esto que, a pesar de sus explícitas reservas, Kant (y en general todo el período en el que se presenta la problemática del Selbst, desde la res cogitans de Descartes hasta el concepto de espíritu de Hegel) incurre en la substancialización en la que el "ich denke" es el fundamento de toda representación, fundamento, Grund, subjectum o ὑποκείμενον. Como subjectum el yo es tomado, según Heidegger¹, en un sentido inadecuado, "Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst,

(17) Ibidem, p. 319

(18) Ib., p. 321

sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen. Das Ich ontologisch als Subjekt bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das sein des Ich wird verstanden als Realität der res cogitans" (19), realidad del yo separada del mundo, mundo que podría participar en la determinación del ser del yo, dando un sentido al "algo" (etwas) pensado por el yo. El yo no conforma aquí una unidad con el mundo como Heidegger planteará, sino que es sujeto de representaciones, las cuales en tanto representaciones se mantienen aparte del apriorístico contenido del yo.

La inversión del contenido (de cogito sum a sum cogito o sum cogitatio) que la analítica existencialista plantea como alternativa al punto de partida cartesiano en el párrafo 10 de Sein und Zeit (citado en la pág. 14) se complementa en el párrafo 43: "Sollte das 'cogito sum' als Ausgang der existenzialen Analytik des Dasein dienen, dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen onto-logisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts. Die erste Aussage ist dann: 'sum' und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-ei-ner-Welt. Als so Seiendes 'bin ich' in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden. Descartes dage

(19) Ib., p. 320

gen sagt: cogitationes sind vorhanden, darin ist ein ego mit vorhanden als weltlose res cogitans" (20).

En este párrafo el concepto de "Vorhandenheit" juega un rol fundamental: significa la primacía, como punto de partida de una idea de origen y legitimidad incuestionadas, de la idea de que el ser es lo perdurablemente permanente, en griego οὐσία. A la determinación substancial del mundo (res extensa) se accede a través de una de las formas de ser del Dasein, la intellectio de tipo físico-matemático, puesto que en la matemática es posible que un ser sea siempre lo que es (21). Descartes fija la entidad del mundo sobre el presupuesto de esa determinación esencial. El mundo así pensado se convierte en algo externo, "Vorhandene". Determinando las cosas como "Vorhandene" (en la determinación de cosa ya está involucrado el concepto de Vorhandenheit como tácita substancialidad de Ding = cosa, por lo que Heidegger prefiere, para caracterizar al ente "zuhanden" - contrapuesto a vorhanden - la palabra Zeug = útil), la res cogitans se aísla del mundo, estableciendo con éste, en el cual originalmente las cosas se interrelacionan desde siempre con el Dasein, una relación por la cual las cosas se pre

 (20) Sein und Zeit, p. 211

(21) En el sentido leibniziano de verdad de razón fundamentada únicamente en el principio de no-contradicción. Cf. Leibniz, Monadología, parágrafo 33; Ed. Aguilar, p.36

sentan con un aspecto o semblante (Aussehen = εἶδος) (22) para cuya intelección se abstiene el yo cognoscente de la res cogitans de la manipulación y utilización de los entes, relaciones con el mundo que, cartesianamente, son la deva- luada forma de acceso a los entes de la sensatio en oposi- ción a la forma correcta de acceso, la intellectio. Lo percibido por los sentidos no tiene importancia ontológica, puesto que la naturaleza de los cuerpos consiste en ser úni- camente res extensa. (23)

En Ser y Tiempo el conocimiento de lo Vorhandene es, con respecto al conocimiento que por anticipado se funda en el "Schon-sein bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert" (24) , una deficiencia: "Damit Erken- nen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun- habens mit der Welt" (25).

No sólo las cosas en cuanto objetos son entendidas como "Vorhandene". También el yo en tanto "Subjekt" se de- termina ontológicamente de la misma manera: "Denn der onto- logische Begriff des Subjekts charakterisiert nich die

(22) Sein und Zeit, p. 61. Cf. Platons Lehre von der Wahr- heit.
(23) Tal como reza Principios II, 4, citado por Heidegger en Sein und Zeit, parágrafo 21 "Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie del Welt".
(24) Ibidem.
(25) Ibidem. p. 61

Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbstheit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen. Das Ich ontologisch als Subjekt bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der res cogitans" (26). El concepto de Subjekt inherente a la res cogitans es extensivo, pese a las reservas kantianas, al ich denke del idealismo trascendental (27).

En Ser y Tiempo, resumiendo, el cogito sum ha sido visto desde la perspectiva del Dasein y las referencias a Descartes o son circunstanciales o son indicaciones para tareas futuras dentro del plan general del cual Ser y Tiempo es parte. La excepción es "Die Abhebung der Analyse der Weltlichkeit gegen die Interpretation der Welt bei Descartes" (28), confrontación con Descartes que, por el lugar en que se encuentra, así como por explícita advertencia de Heidegger, constituye sólo un medio negativo para comprender la intrínseca mundanidad del Dasein: "Zu-tun-haben-mit-der- Welt" (29). La relación sujeto-objeto en la que ambos términos son "vorhandene Dinge" es una deficiencia del Zu-

(26) Sein und Zeit, p. 320

(27) En Der europäische Nihilismus como se verá más adelante, el subjekt no se concebirá como un "isoliertes Subjekt" (Sein und Zeit, p. 321) puesto que la correcta interpretación de Descartes debe hacer depender al Subjekt del "volle Wesen der Vorstellung selbst" (Nietzsche II, p. 162)

(28) Sein und Zeit, parágrafos 19, 20 y 21

(29) Ibidem, p. 61

tun-haben-mit-der-Welt, deficiencia que acusa una imprecisión sobre el sentido de substancia, sentido que en la filosofía cartesiana no se explicaría sino sólo, insuficientemente, mediante la propiedad más importante de la substancia respectiva: para la res extensa, la extensión; para la res cogitans, el pensamiento.

En un texto cronológicamente intermedio a Ser y Tiempo (1927) y Der europäische Nihilismus (1940), Die Frage nach dem Ding, correspondiente al curso de título "Grundfragen der Metaphysik" del semestre de invierno de 1935-36, Heidegger desarrolla una explicación del sentido de lo matemático, das Mathematische, μάθησις (30), que difiere de la explicación que da en Sein und Zeit del conocimiento en sentido físico-matemático: "... das Erkennen, die intellectio, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis" (31), forma fragmentada del Dasein por la cual se accede al mundo en el sentido de la extensio.

En Sein und Zeit la forma de aprehensión de los entes cuyo ser ha sido definido como extensio (el mundo) es el conocimiento en el sentido del físico-matemático. Al mundo se le dicta desde fuera su ser y la matemática es la forma

(30) Die Frage nach dem Ding, p. 53

(31) Sein und Zeit, p. 95

de conocer lo perdurablemente permanente, es decir, la substancia. Pero la matemática es aquí una "Seinart des Daseins" (32), forma del Dasein que, como intellectio, desplaza a otra forma posible de acceso a los entes: la sensatio (33). El conocimiento matemático concibe al ente como lo que siempre es, sin mutaciones: "Was seiner Seinsart nach so ist, dans es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, ist im eigentlichen Sinne. Diese Seiende ist das, was immer ist, was es ist; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, dass es den Charakter des ständigen Verbleibs hat, als remanes capax mutationum. Eigentlich ist das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was durch sie am Seiende zugänglich ist, macht dessen Sein aus". (34). Lo decisivo no es empero la matemática sino la idea de ser que se esconde en el concepto de substancialidad "(Sein = ständige Vorhandenheit)" (35): "Es ist also nicht primär die Anlehnung an eine zufällig besonders geschätzte Wissenschaft, die Mathematik, was die Ontologie der Welt bestimmt, sondern die grundsätzlich ontologische Orientierung am Sein als stän-

 (32 - 33) Sein und Zeit, p. 95 y ss.

(34 - 35) Ibidem.

diger Vorhandenheit, dessen Erfassung mathematische Erkenntnis in einem ausnehmenden Sinne genügt". (36). Mediante la matemática se pasaría por alto tanto al hombre como al mundo, dividiéndolos, matemáticamente, en res extensa y res cogitans por prescripción de la idea del ser como Vorhandenheit.

Lo peculiar de Sein und Zeit es que la matemática es una forma de ser del propio Dasein por la cual Descartes aprehendería inadecuadamente el ser del hombre y del mundo. Heidegger plantea al final del capítulo "Die hermeneutische Diskussion der cartesischen Ontologie der 'Welt'" (37) que la crítica que ha hecho de la ontología cartesiana del mundo se fundamentará filosóficamente en el conocimiento de las "wichtigste Hauptstrukturen des Daseins", conocimiento que hará posible la analítica del Dasein.

En Die Frage nach dem Ding, en cambio, la matemática no está supeditada a ser una Seinsart des Daseins por esencial que fuese. Aquí se desarrolla la tesis que en las Meditaciones Metafísicas también se pregunta por el ser del ente, es decir por la substancia, pero en una época en la cual ya desde hace un siglo lo matemático se destaca como rasgo fundamental del pensar ("Grundzug des Denkens"): "...das Mathematische will sich selbst, im Sinne seiner eigenen in-

(36) Ibidem.

(37) Sein und Zeit, parágrafo 21

neren Forderung, begründen; es will sich selbst ausdrücklich als Massstab allen Denkens herausstellen und die daraus entspringenden Regeln aufstellen. An dieser Arbeit der Besinnung auf das Mathematische in seiner grundsätzlichen Bedeutung ist Descartes wesentlich beteiligt" (38). Tal como se explicará más adelante, el yo es elevado a la calidad de subjectum eminente en razón de lo matemático y la nueva relación de conocimiento y de dominio del hombre sobre las cosas que así se fundamenta no se califica, tal como se hace en Ser y Tiempo, como la relación de un "isolier-tes Subjekt" con un mundo que le es ajeno, "... cogitationes sind vorhanden, darin ist ein ego mit vorhanden als weltlose res cogitans" (39), sino como uno de los escasos y prominentes cambios fundamentales de la "Geschichtlichkeit des Seins". Desde la perspectiva de la historicidad del Dasein (40) en Sein und Zeit se plantea la determinación del fundamento ontológico del Cogito como una de las etapas de la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología. En Die Frage nach dem Ding la perspectiva es otra. Puede verse claramente en la explicación que da

(38) Die Frage nach dem Ding, p. 78

(39) Sein und Zeit, p. 211

(40) "Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins" y "Geschichtlichkeit des Seins" son los conceptos con los que F.W. von Herrmann ("Sein und Cogitationes", p. 237) explica la diferencia del pensamiento heideggeriano de von nach der Kehre.

Heidegger del cambio de sentido de las palabras subjectum y objectum como consecuencia del cartesianismo (41): "Diese Umkehrung der Bedeutungen der Worte subjectum und objectum ist keine blosse Angelegenheit des Sprachgebrauches; es ist ein grundstürzender Wandel des Daseins, d.h. der Lichtung des Sein des Seienden, auf Grund der Herrschaft des Mathematischen. Es ist eine dem Gewöhnlichen Auge notwendig verborgene Wegstrecke der eigentlichen Geschichte, die immer die der Offenbarkeit des Sein-oder gar nichts ist" (42).

¿Qué es lo matemático y en qué medida determina al yo como subjectum absolutum inconcussum veritatis y a las cosas como objekta? Die Frage nach dem Ding contesta a esta pregunta señalando la específica diferencia de lo matemático con respecto a las otras formas del conocer en la filosofía griega e indicando las circunstancias históricas que propulsan su hegemonía en los orígenes de la Edad Moderna. Pensar matemático es aquel en el cual aprehendemos de las cosas lo que de antemano conocemos de ellas. No debe ser

(41) "Bis zu Descartes galt als 'Subjekt' jedes für sich vorhandene Ding; jetzt aber wird das 'Ich' zum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches die übrigen Dinge erst als solche sich bestimmen. Weil sie -- mathematisch -- ihre Dingheit erst durch den begründenden Bezug zum obersten Grundsatz und dessen 'Subjekt' (Ich) erhalten, sind sie wesentlich solches, was als ein anderes in Beziehung zum 'Subjekt' steht, ihm entgegenliegt als objectum. Die Dinge selbst werden zu 'Objekten' ", Die Frage nach dem Ding, p. 82

(42) Die Frage nach dem Ding, p. 82

confundido con los números. Lo numérico es matemático en un sentido que depende de lo segundo. Heidegger remite el sentido original de lo matemático a la ordenación de conceptos dentro de los que y por confrontación con los cuales los griegos distinguen lo matemático (43). Con el análisis del conocimiento de una cosa determinada, un arma, Heidegger explica que tanto el uso (ejercicio) como la producción de dicha cosa e inclusive la percepción de la misma exigen del previo conocimiento de lo que dicha cosa es: "Indem wir im voraus wissen, was eine Waffe ist, und nur so, wird uns das vorgelegte Gesehene allererst sichtbar in dem, was es ist (...). Wenn wir dies uns eigens und in bestimmter Weise zur Kenntnis bringen, dann nehmen wir etwas in die Kenntnis, was wir eigentlich schon haben. Gerade dies 'zur Kenntnis Nehmen' ist das eigentliche Wesen des Lernens, der μάθησις, die μαθήματα das sind die Dinge, sofern wir sie in die Kenntnis nehmen, als das in die Kenntnis nehmen, als was wir sie eigentlich im voraus schon kennen, den Körper als das Körperhafte, an der Pflanze das Pflanzliche, am Tier das Tierische, am Ding die Dingheit usw. Dieses eigentliche Lernen ist somit ein höchst merkwürdiges Nehmen, ein Nehmen, wobei der Nehmende nur solches nimmt, was er im Grunde schon hat" (44). Esta determina-

(43) Die Frage nach dem Ding, p. 53

(44) Ib., 56

ción de las cosas, que antecede a su percepción, explica por qué lo que diferencia a las concepciones científicas de Aristóteles y Newton (ciencia antigua y ciencia moderna) no se debe a que, como comúnmente se afirma, la ciencia moderna es una ciencia experimental y cuantitativa, menos todavía que sea una ciencia de hechos; también Aristóteles propugna el basarse en los hechos. La diferencia fundamental de las nombradas consiste en la manera por la cual, de modo diferente, los hechos son comprendidos. La comprensión matemática de los mismos en la Edad Moderna determina que los hechos puedan ser cuantificados y que la experiencia pueda transformarse en experimento. Lo matemático es, "als mente concipere, ein über die Dinge gleichsam hinwegspringender Entwurf ihrer Dingheit. Der Entwurf eröffnet erst einen Spielraum, darin die Dinge, d.h. die Tatsachen, sich zeigen" (45). El proyecto (Entwurf) de cada posición es lo determinante de la diferencia entre las concepciones físicas de Aristóteles y Newton. Heidegger explica la diferencia haciendo contrastar la esencia de la cosa natural en Aristóteles, resumida en " 'Die zur ' Natur' gehörigen und sie ausmachenden Körper sind; gemäss ihnen selbst, bewegbar hinsichtlich des Ortes' " (46), con el primero de

(45) Ib., 71

(46) Ibidem., p. 64

los axiomata sive leges motus de Newton, el cual, abreviadamente, reza: "Jeder sich selbst überlassene Körper bewegt sich geradlinig und gleichförmig" (47). Lo decisivo en la diferencia es καθ'αυτά, conforme a sí mismos, por el lado de Aristóteles y "corpus omne" para el nuevo sentido de la física. Ambas determinaciones -y no sólo la aristotélica como piensan quienes suponen hechos autónomamente independientes a toda fundamentación previa- parten de presupuestos que no han sido extraídos de las cosas (sería imposible determinar empíricamente leyes válidas para todo cuerpo o para cada cuerpo en forma especial), sino de un proyecto (Entwurf) de la cosidad diferente. Las consecuencias de estos diferentes puntos de partida son inmensas y se manifiestan en todos los ámbitos de la realidad. El proyecto es, en consonancia con esto, una concepción mental: "Mobile ... mente concipio omni secluso impedimento" dice Galileo, citado por Heidegger. Galileo sostiene la ley de la inercia, para todos los cuerpos y en contra de la experiencia sensible, en consonancia con el espíritu matemático que en la física se haría totalmente explícito más de medio siglo después con Newton.

El proyecto matemático fija de antemano aquello desde

(47) Ib., p. 66

lo cual las cosas son determinadas como tales, es decir, los ἀξιώματα. Dado que todo saber se formula en proposiciones, los ἀξιώματα son proposiciones fundamentales, Grundsätze, el plano o esquema fundamental (Grundriss), el ámbito (Bereiche): la experiencia como experimento y la medida uniforme, complementan la explicación del proyecto matemático como omnideterminante. En Die Frage nach dem Ding, "Der metaphysische Sinn des Mathematischen" es el título del subcapítulo cuya segunda parte es "Descartes: cogito sum; Ich als ausgezeichnetes subjectum". La primera parte, "Die Grundsätze: neue Freiheit, Selbstbindung und Selbstbegründung" plantea la pregunta por el fundamento metafísico de lo matemático, pregunta que, en la primera parte del subcapítulo, se divide en dos partes. En la primera se pregunta por la posición fundamental (Grundstellung) del Dasein que se muestra cuando surge el dominio de lo matemático; la segunda pregunta por el modo por el que lo matemático mismo, de acuerdo a su propio proceso interno, impulsa una determinación metafísica del Dasein. Para Heidegger, en consonancia con lo que en los estudios sobre Heidegger se conoce como la posición "von der Kehre" y "nach der Kehre", la segun

da pregunta es la más importante (48). Lo matemático opera, "... seinem eigenen inneren Zug entsprechend, " (49). En la medida en la que, tal como fue señalado, a la esencia de lo matemático corresponde la fijación de sus propios axiomas o puntos de partida, en el proyecto matemático "vollziet sich die Bindung an die in ihm selbst geforderten Grundsätze" (50), lo cual significa que la posición fundamental y nueva del Dasein que surge con el dominio de lo matemático se subordina a éste en la medida en que se orienta hacia su autofundamentación. Por otro lado, Heidegger señala que los simples métodos de la matemática, como ciencia específica, son insuficientes para explicar porqué la matemática se pudo convertir en medida de la filosofía. Es de la matemática en sentido amplio (im weiteren Sinne) de donde surgen la ciencia natural moderna, la matemática moderna y la metafísica moderna. Lo matemático destacará en primer lugar en el ámbito metafísico, en el cual lo matemático se autofunda

(48) Giro en la filosofía heideggeriana en general que von Herrmann resume así: "Massiv formuliert, können wir sagen: die Geschichtlichkeit der Seinsfrage ist in 'Sein und Zeit' noch in der Geschichtlichkeit des menschlichen Dasein verankert, während sie im Denken nach der Kehre in der Geschichtlichkeit des Seins selbst gründet"; F-W von Herrmann, "Sein und coqitatio-nes", p. 237

(49) Die Frage nach dem Ding, p. 74

(50) Ib., p. 75

mentará no sólo como norma de todo pensar, sino también como una nueva determinación del ser del ente en correspondencia con una nueva concepción de la verdad. La reflexión de lo matemático es por ello necesariamente metafísica. Heidegger rastrea en una obra temprana de Descartes, las Regulae ad directionem ingenii, su fundamental actitud filosófica, caracterizada en primer término "in der Richtung einer Grundlegung des Mathematischen und in der Richtung einer Besinnung auf die Metaphysik" (51).

En Descartes, según Die Frage nach dem Ding, no hay como comúnmente se supone un punto de partida cognoscitivo, ni tampoco un punto de vista yoico. Las Meditationes de prima philosophia son meditaciones metafísicas, no teoría del conocimiento. Metafísica, en el sentido aristotélico, es la pregunta por el ser del ente, por la substancia. Descartes se enfrenta a la tradición metafísica aristotélica, representada en su tiempo por la Escolástica tardía, premunido de un Método de clara raigambre matemática, en correspondencia con el cual la fundamentación perseguida en las Meditationes tiene el carácter de búsqueda de un principio fundamental, es decir de un axioma fundamental. El axio

(51) Ib., p. 78

ma fundamental, lo mismo que cualquier decir sobre las cosas que tenga el viso de verdad o de falsedad, debe tener, de acuerdo a una determinación muy antigua, la forma gramatical de la proposición (52). El axioma fundamental a buscarse será pues una proposición fundamental, un Grundsatz. De acuerdo a la Regla III, los axiomas fundamentales tienen que ser claros y evidentes. El Método, según la Regla IV, decide anticipadamente lo que encontramos de verdadero en las cosas; en buena cuenta decide de antemano el ser de las cosas (es por esto que las cosas exteriores, el mundo, será determinado como lo que previamente podemos decir acerca de él: es res extensa, con exclusión de los datos sensibles que provienen de las cosas).

Siguiendo el hilo de la proposición (decir algo de algo), el pensar matemático enrumba hacia la determinación de una proposición que sea absolutamente cierta. Si el conocimiento matemático se caracteriza por un tomar conocimiento de lo que ya tenemos, el pensar será absolutamente matemático cuando se piense a sí mismo. Pensándose a sí mismo durante la consecución de cualquier pensamiento, el pensar descubre la existencia absoluta de un Yo pienso. En palabras de Heidegger: "Sofern das Denken und Setzen sich so

(52) Die Frage nach dem Ding, p. 27: "Die Aussage ist also der Ort und der Sitz der Wahrheit"

auf sich selbst richtet, findet es Folgendes: Worüber auch immer und in welchem Sinne ausgesagt werden mag, jederzeit ist dieses Aussagen und Denken ein 'ich denke'. Denken ist immer als 'ich denke', ego cogito. Darin liegt: ich bin, sum; cogito, sum -ist die unmittelbar in dem Satz als solchem liegende oberste Gewissheit. Im 'ich setze' ist das 'ich' als das setzende mit- und vorgesetzt als das schon Vorliegende, als das Seiende. Sein von Seiendem bestimmt sich aus dem 'ich bin' als der Gewissheit des Setzens" (53).

En cogito sum, aquello sobre lo cual la proposición dice algo (subjectum) es el cogito. Lo que la proposición dice, sum, no ha sido tomado de otra parte, sino que es cosustancial al cogito. Se establece así la relación unilateral en la cual "yo pienso" es siempre un "yo soy". Hasta la época de Descartes cada cosa presente por sí se tomaba como sujeto y, en este sentido, es usada esta palabra en las obras de Descartes. Por ej. en la Tercera Meditación: "..., je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit,..." (54).

(53) Die Frage nach dem Ding, p. 80-81

(54) Descartes, 3a. Meditación, Ed. B. de la Pléiade, p. 286. También en la Introducción a los Principes, Ed. cit. p. 567

En la tradicional concepción de la cosa como núcleo de propiedades cambiantes, sujeto - predicado es la polaridad gramatical que corresponde a la polaridad de otros juegos de conceptos: ὑποκείμενον - συμβεβηκός; substantia - accidens; Unterlage - was immer schon mit dabei steht y Träger - Eigenschaften (55). Heidegger distingue esta significación en específica referencia a Descartes: "Denn bis zu Descartes und noch innerhalb seiner Metaphysik ist das Seiende, sofern es ein Seiendes ist, ein sub-jectum (ὑπο - κείμενον), ein von sich her Vorliegendes, das als solches zugleich seinen beständigen Eigenschaften und wechselnden Zuständen zu Grunde liegt" (56). Pero lo que Heidegger denomina el sujeto de la filosofía moderna, con la significación de fundamentum absolutum inconcussum veritatis no es un sub-jectum cualquiera, sino el principio que, como proposición fundamental matemáticamente determinada, corresponde a la preminencia de un sujeto específico, el hombre, para quien el mundo es imagen, ob-jectum: "Dass die Welt zum Bild wird, ist ein und derselbe Vorgang mit dem, dass der Mensch innerhalb des Seienden zum Subjectum wird" (57).

(55) Die Frage nach dem Ding, p. 26

(56) Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", nota 9, p. 98

(57) Ib., p. 85

Para que el mundo pueda convertirse en imagen es preciso que haya un sujeto eminente que proyecte dicha imagen. Heidegger determina la Edad Moderna como die Zeit des Weltbildes, el sujeto para el cual el mundo es imagen se auto-fundamenta en el Cogito cartesiano.

En Die Frage nach dem Ding el proyecto matemático determina el principio cogitativo (Ichsatz) como resultado de la búsqueda, intrínseca a la esencia de la mathesis, de axioma (s) eminente (s) (Grundsätze). Este proceso es independiente y anterior a la relación del pensamiento con las cosas. Antes bien, las cosas, se conocen y se determinan como tales en función del supuesto metafísico fundamental que, en la metafísica de la Edad Moderna, es esencialmente matemático. En Der europäische Nihilismus, en cambio, el Cogito es comprendido al interior de una relación de representación (Vorstellung) circunvalante, en correspondencia con la cual, cogito se entiende como cogitare y cogitare como percipere. La proposición Ego cogito (ergo) sum se traduce por "Ich denke, also bin ich", explica Heidegger. "Pienso, luego existo", sería entonces una traducción que, literalmente correcta, si es entendida como una afirmación del hecho de que "yo soy" como consecuencia del hecho de que "yo pienso", es irrelevante y no revela la correcta significación del principio cartesiano. ¿Qué es lo que Descartes quiso decir? "Was er sagen will, können wir



allerdings nur nachdenken wenn wir uns klar machen, was Descartes unter cogito, cogitare versteht" (58). Descartes, continúa Heidegger, emplea percipere como sinónimo de cogitare en lugares importantes, lo cual permite transponer el sentido de cogitare al de vorstellen enfatizando la significación del prefijo: vor-stellen, que de esta manera traduce a percipio: "etwas in Besitz nehmen, einer Sache sich bemächtigen" (59). Cogitatio, perceptio y Vorstellung tienen una doble significación: en un sentido significan percipere o vorstellen y en el otro perceptum o Vorgestelltes. El uso de 'idea' en Descartes, como sinónimo de perceptio tiene la misma doble significación. A partir de lo dicho, Heidegger interpreta la división de las ideas de la Tercera Meditación (ideae adventitiae, ideae a me ipso factae e ideae innatae) como representaciones (Vorgestellten). Si cogitare se entiende como percipere no puede faltar el perceptum, el percipere tiene que ser percibir algo, por eso al cogitare (tal como ilustran las ideas consideradas como representaciones), "das Auf-sich-zu-bringen von etwas gehört" (60).

(58) Ib., p. 150. Sin embargo Heidegger no explica como transferir la significación que corresponde a la primera persona del presente de indicativo (cogito), al infinitivo (cogitare).

(59) Heidegger, Nietzsche, tomo II, p. 151

(60) Ib., p. 152

Cogitare no es un representar cualquiera, sino un representar en el cual el representador fija las condiciones de la representación, determinando lo representado no simplemente como lo contrapuesto, sino como lo disponible; lo representado es aquello sobre lo cual quien representa tiene control indubitable: "Cogitare ist nicht nur überhaupt und unbestimmt ein Vorstellen, sondern jenes, das sich selbst unter die Bedingung stellt, dass das Zugestellte in dem was es ist und wie es ist, keinen Zweifel mehr zulässt" (61). (De esta manera puede, por ejemplo, el mundo material, reducirse a la extensión y al movimiento).

Cogitare es dubitare -continúa Heidegger- pero dubitare no debe entenderse como anteponer dudas a toda determinación posible. La comprensión correcta de dubitare se relaciona con la seguridad de lo indubitable. Cogitare es esencialmente dubitare, significa que la representación es seguridad de lo que se presenta, porque aquello que se representa está siempre en el ámbito de lo disponible en tanto calculable: "Was zum voraus und stets in dem bedenkenden Denken bedacht wird, ist dies, dass das Vorgestellte jeweils innerhalb des Kreises der berechnenden Verfügung sichergestellt ist. Dass alles cogitare wesenhaft ein dubitare ist, das sagt nicht anders als: das Vorstellen ist ein Sicher-

(61) Nietzsche, II, p. 152

stellen" (62).

A diferencia de lo sostenido en Sein und Zeit, el yo no es un "isoliertes subjekt". Tampoco es en sí mismo una representación; si así fuera, no podríamos tener clara y diferenciada conciencia de algo. Tampoco está el yo representador vagamente al lado de la representación, "Das vorstellende Ich ist vielmehr in jedem 'ich stelle vor' weit wesentlicher und notwendiger mitvorgestellt, nämlich als dasjenige, auf das zu und auf das zurück und vor das jedes Vor-gestellte hingestellt wird" (63). Para la representación no se precisa de una expresa referencia al yo representador. Antes bien, toda representación se da para un representador. Heidegger enfatiza que representador y representación no se dan nunca separadamente. La correcta interpretación de "Mit-vorgestelltsein" no consiste en concebir al yo y a la representación como objetos (Gegenstände) separados los cuales se incluirían después en la relación representadora. La previa y necesaria inclusión del ser humano representador (der vorstellende Mensch) en toda representación es la correcta interpretación de la frase de Descartes, "cogito est cogito me cogitare": "In Wahrheit will die missverständliche Rede vom Mit-vorgestelltsein des Vorstellen-

(62) Ib., p. 152

(63) Ib., p. 154

den und seines Vorstellens in allem Vorstellen gerade die wesenhafte Zugehörigkeit des Vor-stellenden zur Verfassung des Vor-stellens ausdrücken" (64). Toda representación humana conlleva un previo ponerse a sí mismo (Sich vorstellen) de la conciencia representadora, es decir, la conciencia humana es esencialmente conciencia de sí misma: "Das menschliche Bewusstsein ist wesentlich Selbstbewusstsein" (65). Sujeto, en el contexto de esta clase de representación, es lo necesariamente subyacente a las representaciones, aquello por lo cual lo percibido puede determinarse como lo contrapuesto (Gegen-stände), es decir la autoconciencia. Heidegger explica que con anterioridad a Descartes ya había sido planteado que la representación y lo representado están referidos a un yo representador. Lo decisivamente nuevo de la concepción cartesiana consiste, según Heidegger, en que el sujeto representador juega el papel de modelo o patrón de medida (Massstabsrolle) del ente que se da en la representación. Desde aquí debe entenderse la sucinta respuesta de Descartes a la pregunta de Principes I, 9: "Ce que c' est penser", "... entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser" significa que dichas manifestaciones anímicas deben ser comprendidas como lo entendido, lo querido, lo imaginado, lo sentido respec-

 (64) Ib., p. 155

(65) Ib., p. 155

tivamente, es decir, como cogitationes. Traducir dichas manifestaciones simplemente como pensamiento o formas del pensamiento (Formen des Denkens) no revelaría la particular estrutura bipolar de la representación; sólo a partir de ella se daría solución a la aparente paradoja de calificar las voliciones o las percepciones sensibles como pensamientos. Desde la proposición "cogito est cogito me cogitare" en la cual cogito ha sido entendido como cogitare, y cogitare como percipere (vorstellen), Heidegger pasa a explicar el principio "cogito sum" en el marco de la relación de representación.

Una diferencia resaltante entre los escritos Die Frage nach dem Ding y Der europäische Nihilismus consiste en que, en el primero, el pensarse a sí mismo que involucra el principio cogitativo -en cumplimiento de su carácter matemático- no deriva de una relación con las cosas; "Sein ist Vorge-stelltheit" indica una relación originaria e ineludible en el segundo. Para la posición matemática fundamental, en la que se muestra el principio cogitativo, no puede haber cosas dadas con antelación: "Allein, für die schlechthin mathematische Grundstellung kann es keine vorgegebenen Dinge geben. Der Satz kann kein beliebiger sein. Der Satz muss selbst -und gerade er- auf seinen Grund gestellt sein. Er muss ein Grundsatz, der Grundsatz schlechthin sein. Es gilt daher einen solchen Grundsatz alles Setzens zu finden

d.h. einen Satz, in dem das, worüber er etwas sagt, das subjectum (ὑποκείμενον), nicht anderswoher nur aufgenommen wird" (66).

Regresando al texto de Der europäische Nihilismus, Heidegger previene del error de comprender proposiciones filosóficamente esenciales atemporalmente, sin tener en cuenta que su significación es diferente en cada época. El principio de no-contradicción de Aristóteles por ejemplo, no trata sólo de la contradicción, sino que establece en qué sentido es entendido el ente como tal y cuál es el tipo de verdad en juego: "Der Satz (der Satz vom Widerspruch) sagt jeweils wesentlich nicht nur über den 'Widerspruch' sondern über das Seiendes als solches und über die Art der Wahrheit, in der das Seiende als solches erfahren und entworfen ist. Das gilt auch von Descartes' ego cogito-sum" (67).

La interpretación de la frase de Descartes empieza con la formulación de la misma como conclusio: "cogito, ergo sum". Heidegger hace expresa mención a la larga controversia acerca de si la frase tiene el carácter de principio intuitivo o si es la conclusión de un razonamiento. La respuesta heideggeriana es: cogito significa "ich stelle vor" y por intermedio de la representación se coloca, desde un

(66) Die Frage nach dem Ding, p. 80

(67) Nietzsche II, p. 159

principio, el yo como ente: "Ego cogito, ergo: sum; ich stelle vor, 'und darin liegt', 'darein ist durch das Vorstellen selbst schon gelegt und gestellt': ich als seiender" (68).

Cogito sum, descartada la palabra "ergo" como superflua, remitiría a una igualdad de tipo matemático, pero Heidegger, a diferencia de la posición prevaleciente en Die Frage nach dem Ding, donde el proyecto matemático en el sentido de una mathesis universalis es lo decisivo (69), afirma en Der europäische Nihilismus, que la significación de la frase "está cerca" de la de una igualdad matemática, pero la esencia de lo matemático será la metafísicamente de terminada y no viceversa: "Doch hier bleibt zu fragen: Nimmt Descartes nur eine vorhandene und geübte Erkenntnisweise der 'Mathematik' zum Vorbild für alle Erkenntnis, oder bestimmt er umgekehrt, und zwar metaphysisch, das Wesen des Mathematischen neu? Das zweite trifft zu. Deshalb müsen wir erneut versuchen, den Gehalt des Satzes näher zu be

(68) Ib., p. 161

(69) Cf. Die Frage nach dem Ding p. 78: "... das Matematische will sich selbst, im Sinne seiner eigenen inneren Forderung, begründen; es will sich selbst ausdrücklich als Massstab allen Denkens herausstellen und die daraus entspringenden Regeln aufstellen. An dieser Arbeit der Besinnung auf das Mathematische in seiner grundsätzlichen Bedeutung ist Descartes wesentlich beteiligt"; y p. 79: "Wenn das Mathematische im Sinne einer mathesis universalis das gesamte Wissen begründen und gestalten soll, dann bedarf es der Aufstellung ausgezeichneter Axiome".

stimmen, und dabei vor allem die Frage beantworten, was 'durch' diesen Satz als das subjectum gesetzt werde" (70). La alternativa no se da aquí entre la preminencia del cogito sum sobre la matemática en sentido amplio (mathesis universalis) o viceversa, sino entre la preminencia del cogito sobre "eine vorhandene und geübte Erkenntnisweise der 'Mathematik' ", pero, algunas páginas adelante, afirma Heidegger, la relación fundamentadora del cogito sobre la mathesis: "Die Sicherheit des Satzes cogito sum (ego ens cogitans) bestimmt das Wesen alles Wissens und Wissbaren, d.h. der mathesis, d.h. des mathematischen" (71).

¿Qué es lo que se determina a través de cogito sum como subjectum? Con esta pregunta regresamos al concepto tema de esta tesis. La respuesta de Heidegger que fundamenta la interpretación del cogito como subjectum o ὑποκειμενον de textos posteriores (72) a Sein und Zeit es la siguiente:

(70) Nietzsche II, ps. 161-162

(71) Ib. 164

(72) Sobre este específico punto los textos consultados son: Holzwege, nota 9 a "Die Zeit des Weltbildes"; nota 8 del mismo texto, p. 98; Die Zeit des Weltbildes, p. 81 / "Nietzsches Wort 'Gott ist tot' ", p. 220 / "Hegels Begriff der Erfahrung", p. 121-122. Carta sobre el humanismo, Traducc. A. Wagner de Reyna, Ed. U. de Chile, p. 186. ¿Qué significa pensar? Traducc. H. Kahnemann, Ed. Nova, p. 149. Introducción a la Metafísica, Traducc. E. Estiú, Ed. Nova, p. 224 y Sein und Zeit, Die Frage nach dem Ding, y Der europäische Nihilismus en las citas que oportunamente se incluyen en el trabajo.

"Ist gar dieser Satz selbst das Subjectum, das allem Zugrundeliegende? 'Cogito sum' sagt weder nur, dass ich denke, noch nur, dass ich bin, noch, dass aus der Tatsache meines Denkens meine Existenz folge. Der Satz sagt von einem Zusammenhang zwischen cogito und sum. Er sagt, dass ich als der Vorstellende bin, dass nicht nur mein Sein wesentlich durch dieses Vorstellen bestimmt ist, sondern dass mein Vorstellen als die massgebende re-praesentatio über die Präsenz jedes Vorgestellten, d.h. über die Anwesenheit des in ihm Gemeinten, d.h. über das Sein desselben als eines Seienden entscheidet. Der Satz sagt: das Vorstellen, das sich selbst wesenhaft vorgestellt ist, setzt das Sein als Vor-gestelltheit und die Wahrheit als Gewissheit. Das, worauf alles als auf den uner-schütterlichen Grund zurückverlegt wird, ist das volle Wesen der Vorstellung selbst, sofern sich aus ihm das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art dieser Massgabe bestimmen" (73).

La proposición (Satz) en cuanto principio (Grundsatz) no afirma simplemente que hay un yo que piensa, tampoco que hay un ente, yo, que existe; la inferencia que va de "pienso" a "soy" no es lo esencialmente afirmado. Lo que cogito sum significa es una peculiar relación entre cogito y sum en la representación. En la representación el ser del yo es determinado como representador (Vorstellende), correspondiéndole una re-praesentatio cuya forma de ser ente es la de lo contrapuesto en tanto matemáticamente calculable.

En Der europäische Nihilismus, cogito sum significa que "Sein ist Vorgestelltheit" (74); en "das volle Wesen der Vorstellung selbst" se determinan la esencia del ser

(73) Nietzsche II, p. 162

(74) Nietzsche II, p. 165

(das Wesen des Sein), la esencia de la verdad como certeza: "Wahrheit ist Gewissheit" (75); además de la esencia del hombre como Vorstellende y la esencia del ente contrapuesto (Vorgestellte) como Anwesenheit.

Hay también una notoria diferencia entre esta interpretación y la de Sein und Zeit. En esta obra, la determinación del yo como subjectum, significa la persistencia en el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, sustituida por la pregunta "Was ist das Seiende?" (76), la cual conlleva la específica y no originaria determinación del ser como lo presente, "das Vorhandenes", en griego οὐσία, , o más precisamente παρουσία : "Mit dem 'cogito sum' beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem 'radikalen' Anfang unbestimmt lässt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der Seinssinn des 'sum' " (77). La indeterminación del sentido del sum hace que Descartes remita dicho ser al ens creatum de la metafísica medioeval, cuyo sentido a su vez proviene de la concepción antigua de substancia, orientada por el 'mundo' o la 'naturaleza' en el sentido amplio de dichos términos. La pregunta por el sentido del ser queda en el olvido porque el Dasein tiene, con relación a la forma de ser que le es inherente, "die Tendenz, das eigene

(75) Ib., p. 170

(76) Die Zeit des Weltbildes, p. 91

(77) Sein und Zeit, p. 24

Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesenhaft ständig und zunächst verhält, aus der 'Welt' " (78). En Sein und Zeit, Heidegger es plenamente consciente que cogito sum no puede ser el punto de partida de una analítica existencial del Dasein: "Sollte das 'cogito sum' als Ausgang der existenzialen Analytik des Daseins dienen, dann bedarf es nicht nur der Umkehrung, sondern einer neuen ontologisch-phänomenalen Bewährung seines Gehalts. Die erste Aussage ist dann: 'sum' und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt. Als so Seiendes 'bin ich' in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (cogitationes) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden, Descartes dagegen sagt: cogitationes sind vorhanden, darin ist ein ego mit vorhanden als weltlose res cogitans" (79). Lo que en Sein und Zeit se plantea como hipotética posibilidad del cogito sum -siempre y cuando se cambie fundamentalmente lo que Descartes sostuvo-, es en Der europäische Nihilismus la explícita interpretación de cogito sum al interior de una relación de representación.

En la interpretación de cogito sum de Der europäische Nihilismus, el subjekt no es un Vorhandene aislado del mundo, sino la esencia del hombre determinada de la siguiente

(78) Ib., p. 15

(79) Sein und Zeit, p. 211

manera: 1. La proposición cogito sum denota la esencia íntegra de la cogitatio y la contiene. 2. Lo que puede darse como esencia del hombre debe permanecer en el ámbito de la cogitatio y determinarse sólo a través de la misma; 3. Todo cogito es cogito me cogitare; 4. En la representación es esencial la remisión de todo lo representado al representador. Por todo ello el Vorstellende puede llamarse "yo", "in einem betonten Sinne Subjekt, gleichsam das Subjekt im Subjekt, das jenige, worauf noch, innerhalb des in der Vorstellung zum-Grunde-Liegenden, alles zurückgeht". (80) Debido a ello, continúa Heidegger, Descartes puede dar a la frase cogito sum la forma sum res cogitans. El subjectum así determinado se encuadra en el ámbito de la representación, de acuerdo a los criterios arriba enumerados. En Sein und Zeit, la res cogitans cartesiana es interpretada como un sentar ontológicamente un subjectum (υποκειμενον) inmediatamente dado, lo cual significa desconocer la constitución fenomenológica del Dasein. Se exceptúa, sin embargo, la idea de un Subjekt que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica ("falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist" (81). Heidegger lleva a cabo dicha definición en Der euro-

(80) Nietzsche II, pp. 162-163

(81) Sein und Zeit, p. 46

Biblioteca de Filosofía
 Universidad de Zaragoza

päaische Nihilismus sobre la base de la interpretación de que para Descartes cogito significa cogitare y cogitare percipere, pero en Sein und Zeit se niega claramente que en el punto de partida de la metafísica cartesiana pueda darse siquiera la posibilidad de una definición tal. Antes bien, se afirma que determinando la res cogitans como fundamentum inconcussum (82), el sum del cogito queda totalmente sin elucidar (83). "Ontología inadecuada de lo substancial" (unangemessene Ontologie des Substanzialen) (84) u "ontologische Bodenlosigkeit" (85) son calificativos aplicados por Heidegger al concepto ontológico de sujeto, cuya adopción por parte de Kant significó que, a pesar de lo positivo que hay en el análisis kantiano (imposibilidad de reducir ónticamente el yo a una substancia e identificación del yo con el 'yo pienso'), el ser del yo siguiera comprendiéndose como una cosa en el sentido de Vorhandenes, "Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen". (86). En Sein und Zeit Heidegger advierte que el concepto de sujeto acusa las limitaciones de sus orígenes griegos; son las que fijan

(82) Sein und Zeit, p. 24

(83) Ib., p. 46

(84) Ib., p. 319

(85) Ib., p. 320

(86) Ib., p. 320

la determinación del ser de los entes desde un determinado modo del tiempo, el presente, como lo que se tiene ante la vista y no cambia: la substancia, uno de cuyos modos es el subjectum. Dentro de esta interpretación, la metafísica cartesiana es una de las tres importantes etapas que deberá recorrer la destrucción de la ontología (Destruktion der Geschichte der Ontologie). Tanto la res cogitans como la res extensa se plantean en contraposición a la correcta interpretación del ser humano como Dasein, a cuya esencia le corresponde un siempre ser ya en el mundo. La res cogitans, en cambio, significa la substancialización que aísla a un yo eminente del mundo, impidiéndole el acceso a los entes intramundanos, los cuales son premeditada e insuficientemente comprendidos en sentido matemático, comprensión que no responde a la originaria inclusión del Dasein en el mundo. La substancialización que Descartes hace del yo como res cogitans, convierte al ente hombre en una cosa más, diferenciada solamente por su atributo principal, consistente en la capacidad de pensar. En Die Frage nach dem Ding y más extensamente en Der europäische Nihilismus, el sentido de la metafísica cartesiana no se entiende tal como se hace en Ser y Tiempo como la inadecuada determinación del yo como subjectum en el sentido de substancia, determinación que es producto del pensamiento de un determinado filósofo, al cual se contrapone la correcta determinación de la esencia del

hombre como Dasein. En los textos del Heidegger posterior, el Dasein, como hilo conductor (nítidamente perceptible en "Der Aufriss der Abhandlung", parágrafo 8 de Sein und Zeit), cede su calidad de tal a la esencia de la metafísica y su historia, metafísica en la cual la pregunta " 'Was ist das Seiende als solches in Ganzen?' die Leitfrage aller Metaphysik bleibt" (87). Esta pregunta es esencialmente histórica y las etapas de la misma no son vistas negativamente como etapas de la destrucción de la ontología desde la perspectiva de un ente privilegiado, sino como las etapas de la historia de la ontología, la cual es a su vez, "die erste überschaubare Epoche der Seinsgeschichte" (88). El olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, que en la interpretación de cogito sum de Ser y Tiempo significa la total y expresa indeterminación, por parte de Descartes, del sentido del sum (89), no corresponde a la omisión del filósofo Descartes, sino tiene su esencia en el ocultamiento del ser mismo: "Die Vergessenheit des Seins ist kein blosses Versäumnis des philosophierenden Menschen sondern hat ihr Wesen in der Selbstverbergung des Seins" (90). La his-

(87) Nietzsche II, p. 131

(88) v. Herrmann, "Sein und cogitationes", p. 245

(89) Sein und Zeit, p. 24 y p. 94. En la segunda referencia, Heidegger cita Principes, I, 52 como prueba.

(90) v. Herrmann, Op. Cit. p. 245

toria de la ontología, primera época de la historia del ser, se caracteriza por el auto-ocultamiento del ser. La verdad como develamiento (Unverborgenheit, ἀλήθεια), del ser se mantiene en el olvido con respecto a su diferencia con la verdad como revelación (Offenbarkeit) del ente. El desocultamiento (Entbergung) del ser, a la que corresponde la desocultación (Entborgenheit) del ente, se ha abstenido hasta ahora de su propia esencia como desocultante develamiento (ent-bergende Unverborgenheit).

El ser del ente es pensado en la "einheitliche Epoche der Seins-geschichte als Seinsvergessenheit" (91) como su propio ser-ente (Seiendheit) y no como la diferencia entre su Seiendheit y la Seiendheit del ser. Este rasgo, común a toda la historia de la ontología, explica la inclusión de la posición metafísica fundamental de Descartes en la metafísica platónico-aristotélica: "Die metaphysische Grundstellung Descartes' ist geschichtlich von der platonisch-aristotelischen Metaphysik getragen und bewegt sich trotz des neuen Beginns in derselben Frage: Was ist das Seiende? (92).

Pero la historia del olvido del ser no es monótona, sino que consta de diferentes etapas, en las cuales die Seiendheit des Seienden se plantea de maneras diferentes,

(91) Ib., p. 246

(92) Die Frage nach dem Ding, nota 4, p. 91

"Eine Entscheidende Station in der Geschichte der Seinsvergessenheit bildet die Philosophie des Descartes: seine Bestimmung des Menschen als des vorstellenden Subjekts und des Seins des Seienden als der Vorgestelltheit" (93).

En contraposición al "vorstellende Subjekt" al interior de la determinación del ser como Vorgestelltheit, de la cual nos ocupamos detenidamente en la exposición de los capítulos "Das cogito Descartes' als cogito me cogitare" y "Descartes' cogito sum" de Der europäische Nihilismus, en Sein und Zeit el cogito sum de Descartes es interpretado -en contraposición al in-der-Welt-sein del Dasein que indica que no tiene ser ni puede tenerlo un sujeto sin mundo- como la arbitraria preeminencia de un sujeto aislado, cuyo sustrato ontológico es el de la substancia en el sentido aristotélico-escolástico de la misma, que Descartes asume sin modificación. En resumen, un sujeto sin mundo o un sujeto inmanente a una fundamentante relación de representación (Vorgestelltheit), mediante la cual el realismo encuentra la posibilidad de probar la existencia del mundo exterior y salvar "das an sich Seiende" (94), es la diferencia principal que con respecto al concepto de Subjectum guardan el Heidegger de la primera y el Heidegger de la segunda época.

(93) V. Herrmann, p. 246

(94) Die Zeit des Weltbildes, p. 91

En ésta el concepto de sujeto, que Heidegger atribuye al cogito sum cartesiano, juega un rol muy importante en la interpretación heideggeriana, no sólo de la filosofía moderna, sino de la Edad Moderna en su totalidad. La Edad Moderna, sostiene Heidegger, es "die Zeit des Weltbildes" y lo que hace posible que el mundo se convierta en una imagen (Bild) es precisamente la existencia de un sujeto para el cual, como el otro polo de una relación representadora, se dé el mundo como imagen: "Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seienden im Ganzen wird jetzt so genommen, dass er erst und seiend ist, sofern es durch den vorstellendherstellenden Menschen gestellt ist" (95). Pero ya antes de Descartes, indica Heidegger, se ha visto que tanto una representación cualquiera, como lo representado, se refieren a un yo representador. Lo decisivamente nuevo en Descartes sería que en la relación de representación cartesiana el representador asume el rol de medida, patrón o modelo, según el cual la representación, en su calidad de copresentada, sucede o debe suceder (96). Es por este rol, precisamente, que el yo representador tendría la calidad de fundamentum absolutum.

(95) Ib., p. 82

(96) Nietzsche II, p. 155

S E G U N D O C A P I T U L O

La interpretación de cogito sum como subjectum tiene que fundamentarse en la significación implícita del Cogito, puesto que, como se indicó al comienzo del capítulo anterior, Descartes utiliza subjectum o sujet con la significación tradicional de dicho término, y no emplea el término 'sujet' para referirse a la intuición cogito sum; ésta se substancializa como res cogitans, donde el término substancia se usa también en su significación escolástica. Pero para la interpretación de Descartes es imprescindible otorgar a la significación de los términos una importancia mucho menor a la del lugar en que dichos términos aparecen en el orden de la argumentación. (96-A). De tal manera que, entender la mención del pensamiento como res cogitans que

(96-A) "Le bloc de certitude se constituant par l'enchaînement des vérités selon l'ordre, il s'ensuit de la qu'aucune des vérités de la doctrine ne peut être justement interprétée sans référence a la place qu'elle occupe dans l'ordre", Gueroult, I, 20. Gueroult cita como referencias: Réponses aux IIes. Objections, AT-IX-121; Préface des Meditations, AT-VII-9, 10 y Ves Réponses, AT-VII-378, 379.

se hace en la Segunda Meditación en función a la significación de substancia de los Principios o del Abregé Géométrique de las Segundas Respuestas, conduciría a entender erróneamente la res cogitans como substancia prima, como substancia extricto sensu.

Es indiscutible la certera explicación heideggeriana que la metafísica de Descartes se desarrolla al interior de la significación platónico-aristotélica del ser como ουσία, , pero en el siguiente capítulo intentaré probar que el Cogito, sea tomado como la intuición cogito sum, como substancia pensante o como elemento de una relación de representación, no puede ser interpretado como fundamentum absolutum inconcussum veritatis. Esta tesis se fundamentará en la estructura matemática subyacente a la concatenación de los conceptos en las Meditaciones Metafísicas.

Quisiera, sin embargo, referirme a tres argumentos circunstanciales que prestan apoyo exterior a la tesis:

1. Si el concepto de subjectum está implícito en el cogito, la substancia pensante debe, en su significación, remitirse a υποκείμενον. Pero υποκείμενον no es la única significación de substancia, es decir de ουσία. ουσία tiene en Aristóteles por lo menos cuatro sentidos principales: "De la Substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género

parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto (ὕποκειμενον) es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra" (97). Descartados el género y el universal por la crítica al platonismo (98), restan como modos de οὐσία la esencia y el sujeto. οὐσία fué traducida originalmente al latín por Cicerón con la palabra essentia. Pero essentia fue sustituida gradualmente por substantia probablemente porque essentia era para los latinos un neologismo malsonante (99). Sin embargo la homología exacta de οὐσία en latín sería "sentia", sustantivo derivable del participio sens, sentis del verbo esse. De dicho participio derivan palabras como "ab-sens", "ab-sentis", "prae-sens" y "prae-sentia" (100). Obsérvese que la interpretación del sentido de οὐσία en Heidegger como presencia, Anwesenheit, corresponde lingüísticamente a dicha traducción y corrobora su acierto. Pero "sentia" es una traducción inexistente, en su lugar se tradujo οὐσία con substantia, siendo que substantia es el homólogo de ὑπο - κείμενον, y ὑποκείμενον

(97) Aristóteles, Metafísica, VII, 3 1028b 33. Otra relación no exactamente igual de los sentidos de se encuentra en Metafísica V 8 1017b 10-26. En la teoría de las causas, Física II 3 194b 23, la substancia o esencia es una de ellas y el sujeto o materia otra.

(98) Aristóteles, Categorías 5, 2a 13; citado por Abbagnano, Dicc. de filosofía, p. 1111

(99) García Yebra, V. Prólogo a la traducción castellana de la Metafísica, p. XXXVI

(100) Ibidem., p. XXXIV

es uno de los modos de οὐσία, no el único. "La οὐσία es, pues, οὐσία en cuanto tiene ser independiente; en cuanto sostén o soporte de otras cosas, es ὑποκείμενον,, es decir, un sujeto, una substancia. Conceptualmente, una cosa puede tener ser independiente y, por tanto, ser οὐσία, sin ser soporte de ninguna otra ni por consiguiente, ὑποκείμενον" (101).

La traducción de ὑποκείμενον en latín es subjectum, palabra que Descartes utiliza en el sentido escolástico de sostén de cualidades o determinaciones (102). Las cosas son, de acuerdo a esta significación, subjecta, en un sentido que corresponde al uso actual de la palabra objeto (103). Descartes no usa, pues, subjectum para referirse al yo, al espíritu o mens o al cogito, sino substancia, y en las definiciones o menciones que hace de "substance", el acento de la significación de substance está claramente en la significación de substance como οὐσία propiamente tal, más que en la significación de οὐσία como ὑποκείμενον = subjectum (104).

La definición de substancia de Principes I, 51: "...

-
- (101) Ibidem.
 (102) Cf. pág. 1 del Capítulo 3/Descartes, IIIa. Meditación, p. 286. Introducción a los Principios, p. 567
 (103) Cf. Die Frage nach dem Ding, p. 82 y Lalande, Vocabulario técnico y crítico de la filosofía, p. 1011
 (104) Cotéjese: a. Definición de substance del Abregé géométrique de las Respuestas Segundas; b. Cuartas Respuestas; Ed. Bridoux, p. 445; c. Principes I, 51, p. 594. Todas las citas de Descartes, salvo, indicación contraria, corresponden a la edición a cargo de André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1963

n'avoir besoin que de soi-meme" sirve a Heidegger para caracterizar el ser de la substancia en Descartes como "no-menesterosidad": "Das Sein einer 'Substanz' ist durch eine Unbedürftigkeit charakterisiert" (105). Pero la no-menesterosidad absoluta -- continúa Heidegger glosando el mismo Principio -- puede darse solamente en una ens perfectissimum, es decir en Dios. Sin desmedro de la observación de Heidegger de que pese a la diferencia 'infinita' entre la substancia finita (res cogitans o res extensa), tanto al Creador como lo creado se consideran "como entes" en Descartes (106), es evidente que en el texto de Principes I, 51, el autor no usa substance en el sentido de ὑποκείμενον. La no-menesterosidad de la substancia infinita si podría, en un segundo momento, interpretarse como fundamentum absolutum, debido a que a la suma perfección no puede faltarle ningún atributo. El concepto dirimente de la diferencia entre substancia infinita y finita y que converge en la imposibilidad de señalar a la substancia finita como fundamentum absolutum es la existencia necesaria de Dios a la que conduce el análisis de la Tercera Meditación. La idea de Dios exige, a diferencia de las ideas de las cosas limitadas, en las que está contenida solamente una existencia posible o contingente,

(105) Sein und Zeit, p. 92

(106) Ibidem

la existencia perfecta y necesaria de lo representado en esa idea (107).

2. Tal como se indicó anteriormente, el uso de sujeto para designar al yo, al pensamiento o a la capacidad de iniciativa en general, es posterior a Descartes. En este sentido el Ich denke es el sujeto para Kant, la conciencia o autoconciencia que determina toda actividad cognoscitiva (108); para dicho uso de sujeto, Kant habría tomado en cuenta el significado de la oposición entre subjetivo y objetivo de algunos autores alemanes del siglo XVIII (109). Que el uso de subjectum con esa nueva significación no se da en Descartes es una constatación que deriva del uso de dicha palabra en los textos y que, por lo demás, no es un punto de divergencia entre la interpretación heideggeriana de Descartes y las otras (110). Empero la significación implícita de la conciencia como sujeto (Vorstellender) de una relación de representación, exigiría que lo representado (Vorgestelltes) se dé como lo proyectado (ob--jectum) por

-
- (107) Principes I, 14. También II Resp. (AT, VII, 166, 14); I Resp. (AT, VII, 116, 22); a Mersenne, Mar. 1642 y Notae (AT, VII, IIa, 351, 28); citas de Villoro, La idea y el ente en la filosofía de Descartes, p. 22
- (108) Kant, Crítica de la Razón Pura, Dialéctica Trascendental, III cap. 1, citado por Abbagnano, Dicc. de Filosofía, p. 1104
- (109) Cf. Cassirer, Erkenntnisproblem, 1908, libro VII; citado por Abbagnano op.cit., p. 1098
- (110) Cf. "Die Zeit des Weltbildes", 98, ya citado

el sujeto y, puesto que el sujeto es fundamentum absolutum, únicamente como eso. Pero, de forma paralela a lo que sucede con la significación de sujeto, objeto y objetivo tienen dicha significación explícita solamente a partir de Kant (111). En Descartes, en cambio, a la entidad o al ser de la cosa representada en la idea, lo que constituye su realidad objetiva, corresponde otra objetivización: la condición de las cosas como objecta de las concepciones del entendimiento divino. Dado que las formas de dichas concepciones eran conocidas tradicionalmente como ideas, Descartes justifica el uso de idea como concepción inmediata del espíritu sobre la base de la similitud entre ideas humanas e ideas divinas (112). Las ideas del hombre tienen realidad objetiva en cuanto re-presentan a las cosas, pero las cosas mismas son llamadas objetos como representaciones del entendimiento divino por intermedio del mecanismo de la creación continua.

3. En Sein und Zeit, el sujeto, que Descartes determinaría a partir de cogito sum, es un sujeto sin mundo; las cosas se relacionan exterior e insuficientemente con él como Vorhandene, en contraposición al in-der-Welt-sein del Dasein. En Der europäische Nihilismus, en cambio, el suje-

(111) Lalande, op. cit., p. 699

(112) Respuestas a las Terceras Objeciones, pp. 407-408

to (Vorstellender) se autodetermina como tal al interior de una englobante relación de representación, y el proceso metódico por el cual el Cogito se substancializa como res cogitans en un desarrollo que conduce al conocimiento de la existencia necesaria de la substancia infinita, no es visto por Heidegger como inherente al orden de razones de la metafísica cartesiana, sino como el encubrimiento de un nuevo principio del pensar metafísico por el anterior (113). La clave de la segunda interpretación podría derivarse del concepto heideggeriano de trascendencia, implícito en la mundanidad del Dasein, "para Heidegger la trascendencia no es más que la relación con el mundo y el sujeto se identifica, por lo tanto, con tal relación" (114). Trascendencia es el in-der-Welt-sein del Dasein, "... el Dasein no es un ser-en-el-mundo porque y sólo porque exista fácticamente, sino a la inversa, sólo puede ser como existente, es decir, como Dasein, porque su constitución esencial reside en el ser-en-el-mundo." (115). Heidegger extrapolaría el concepto de trascendencia a la metafísica cartesiana, instituyendo un yo representador al interior de una relación originariamen-

(113) Nietzsche II, p. 163

(114) Abbagnano, op. cit., p. 1106, cita a Heidegger, Von Wesen des Grundes, II, como referencia.

(115) Heidegger, De la esencia del fundamento, p. 26, Ed. Monte Avila, Traducc. E. García Belsunce

te bipolar de representación: "Das, worauf alles auf den unerschütterlichen Grund zurückverlegt wird, ist das volle Wesen der Vorstellung selbst, sofern sich aus ihm das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art dieser Massgabe bestimmen." (116). Empero, en Descartes la trascendencia es otra. En Descartes es plenamente vigente la concepción cristiana de trascendencia: "... puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature?" (117). "En Descartes hay una trascendencia en sentido radical que es la trascendencia de Dios, la trascendencia del otro" (118).

(116) Nietzsche II, p. 162

(117) Tercera Meditación, p. 294

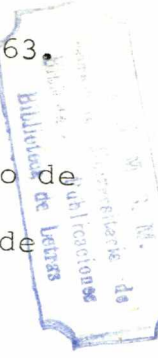
(118) Levinas E., Coloquios de Royaumont sobre Husserl, p. 128

T E R C E R C A P I T U L O

Tal como sostenemos al principio del capítulo anterior, la significación de subjectum como fundamentum absolutum inconcussum veritatis (119) pretende corresponder a la implícita significación que cogito sum (120) tiene para Descartes. Heidegger especifica, especialmente en Der europäische Nihilismus, el marco de referencia y las características de su interpretación de Descartes, a las que hacemos referencia al final del capítulo, a pesar de lo cual la interpretación no dejaría de ser errónea, si no correspondiera a la estructura de significación de la metafísica cartesiana, y si se probase que ciertos conceptos esenciales para la metafísica cartesiana y reconocidos por Heidegger como tales, conducen a la negación de la posibilidad que el cogito sum pueda ser interpretado como subjectum. Lo cual no significa que a partir de una interpretación diferente a la que Heidegger da del Cogito deba necesariamente

 (119) Die Zeit des Weltbildes, p. 98; Die Frage nach dem Ding, p. 80; también Sein und Zeit, p. 24

(120) La proposición cartesiana es "Cogito, ergo sum" o "Ego cogito, ego existo". La transliteración de Heidegger es ya, pues, por sí misma, una interpretación.



cuestionarse el rol del concepto de sujeto en el ámbito de la totalidad de la Edad Moderna, tal como Schulz procede en El Dios de la Metafísica Moderna (120').

Cogito debe entenderse como cogitare -explica Heidegger- porque la otra opción sería entender que del hecho que pienso deduzco el hecho que existo, con lo cual logro la tranquilidad y alegría de saber que mi existencia ha sido, de ese modo, "probada". Heidegger añade, con razón, que para llegar a esa prueba no era necesaria la intervención de un pensador de la talla de Descartes (121). Entender Cogito como cogitare y cogitare como percipere, respondería a lo que la filosofía cartesiana realmente significa. El desarrollo de esa interpretación ha sido el tema del primer capítulo. En este lugar es preciso plantearse las

(120') Walter Schulz sostiene que a diferencia del concepto medioeval-escolástico de Dios, para el cual la divinidad es el grado supremo de una única jerarquía del ser, en Nicolás de Cusa, Dios es definido como intelligere y en Descartes como pura fuerza volitiva, rasgos que determinan a Dios como sujeto en sentido moderno. A diferencia de lo que Heidegger sostiene en "Die Zeit des Weltbildes", Dios y no el hombre "es el verdadero sujeto que determina y sostiene al mundo en su totalidad, inclusive el hombre" (pág.11). Si bien el ser en el sentido de Heidegger ya no es un dios, "no cabe la menor duda de que este ser es la radicalización de lo que en el pensamiento del Cusano se llama Dios" (pág. 28). El Dasein heideggeriano, finito, se diferencia de una nueva forma de trascendencia, y ésta, a pesar de no poder ser un Dios óntico supremo, "está en la misma relación con el Dasein, que el Dios de Descartes con la res cogitans: en ambos casos la finitud es comprendida nuevamente a partir de su medida opuesta"; El Dios de la Metafísica Moderna, p. 49.

(121) Nietzsche II, p. 150

siguientes preguntas: 1. ¿Cogito sum, entendido como "prueba" de que existo, es la única interpretación alternativa a la de Heidegger? 2. ¿Corresponde la interpretación heideggeriana al sentido implícito de la metafísica de Descartes? 3. ¿No ha eliminado Heidegger en su interpretación elementos que son imprescindibles en la metafísica cartesiana debido a su carácter matemático? 4. ¿Es el orden de los elementos de la metafísica de Descartes modificable? Trataremos de darles respuesta al hilo de la argumentación heideggeriana, para lo cual, en atención al tema del fundamentum absolutum, dividiremos la interpretación heideggeriana en 5 puntos: 1. La significación de cogito sum ha sido extraída de una previa relación general de representación. Lo indican claramente la equiparación de los conceptos cogito = cogitare = percipere (122) con la que se da inicio a la interpretación. Para subrayar lo dicho: "Das, worauf alles auf den unerschütterlichen Grund zurückverlegt wird, ist das volle Wesen der Vorstellung selbst, sofern sich aus ihr das Wesen des Seins und der Wahrheit, aber auch das Wesen des Menschen als des Vorstellenden und die Art diese Massgabe bestimmen" (123). 2. El subjectum así determinado es independiente a la substancialización llevada a cabo por Descartes en la Segunda Meditación, "je ne

 (122) Ib., pp. 150-151

(123) Ib., p. 162

suis donc, précisément parlant qu'une chose qui pense" (124). Antes bien, la interpretación de cogito sum como res cogitans hace del hombre literalmente una cosa pensante, "ein denkendes Ding" es decir "ein vorhandener Gegenstand" cuya propiedad de "pensar" sería simplemente su rasgo específico diferenciador con las otras cosas (125). Heidegger no considera que en el orden de razones, la Segunda Meditación se aboca a una substancialización que tiene, como puede verse al principio de la Tercera Meditación, serias restricciones. 3. La condición de ser subjectum absolutum, que constituye la esencia del hombre, se vería encubierta por el propio Descartes cuando éste entiende "ajena e insuficientemente" la res cogitans como res finita, la que dentro del lenguaje de la Escolástica depende de la substancia infinita. Desde la perspectiva heideggeriana, por el contrario, el cogito, en calidad de subjectum absolutum, es el fundamento último del conocimiento. 4. La seguridad inherente a la proposición cogito sum, en el sentido de fundamentum absolutum, determinaría la esencia de lo conocido y de lo cognoscible, es decir la esencia de la mathesis: "Die Sicherheit des Satzes cogito sum (ego ens cogitans) bestimmt das Wesen alles Wissens und Wissbaren, d. h. der mathesis, d.h. des Mathematischen" (126). 5. Con

(124) Segunda Meditación, p. 277

(125) Nietzsche II, p. 163

(126) Ib., p. 164, también ps. 161-162

la esencia del hombre determinada como res cogitans (punto 2), dependiente de la substancia infinita (punto 3), se tendría un ejemplo clarísimo del encubrimiento de un nuevo comienzo del pensar metafísico por medio del pensar metafísico anterior (126'). Heidegger indica seguidamente que "Die geschichtliche Besinnung auf das eigentliche Fragen dagegen (gegen eine historische Berichterstattung) muss darauf dringen, der von Descartes selbst gewollten Sinn seiner Sätze und Begriffe zu denken, selbst wenn es dazu nötig sein sollte, seine eigenen Aussagen in eine andere 'Sprache' zu übersetzen" (127). La "geschichtliche Besinnung" guía la argumentación que Heidegger emprende en Der europäische Nihilismus y en los otros libros oportunamente mencionados (especialmente "Die Zeit des Weltbildes").

Pasemos a la discusión de dichos puntos. Con respecto al primero, en las Meditaciones Metafísicas, Descartes utiliza en efecto percipere como sinónimo de cogitare. No es sin embargo el único sinónimo empleado. Para referirse a la relación entre el yo pensante y las ideas, Descartes usa (términos tomados únicamente de las Meditaciones) "yo

(126') "Wir haben hier das greifbarste Beispiel für die Überlagerung eines neuen Beginns des metaphysischen Denkens durch das bisherige." ; Nietzsche, II p. 163

(127) Ib. pp. 163-164

formo, construyo, aprehendo, encuentro, extraigo, o noto las ideas, éstas se presentan a mi, y mi mente las mira" (128). Descartes utiliza percepción, percepción inmediata y concepción como sinónimos: "Dans cette première connaissance (Je suis certain que je suis une chose qui pense), il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais; ..." (Tercera Meditación, p. 284) "Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées" (Abregé géométrique, p. 390. "..., que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit..." (Terceras Respuestas, p. 407). Lo que está fuera de toda duda es que la percepción o concepción de una idea no implica la verdad de la realidad objetiva de dicha idea. Para que la percepción clara y distinta de la realidad objetiva de una idea sea indubitadamente verdadera, se precisa, en Descartes, de la existencia de Dios, lo que puede entenderse al hilo de las Meditaciones ubicando el lugar preciso en el que se enuncia el Cogito. En la Primera Meditación Descartes trata, según reza el subtítulo, "Des choses que l'on peut révoquer en doute". De acuerdo al presupuesto matemá-

(128) Kenny, A., Descartes. A Study of his Philosophie, citado por Hierro Pescador, La Teoría de las ideas innatas en Chomsky, p. 68. Kenny cita AT-VII, 54, 56, 57, 63, 64, 73 y 75 como referencia.

tico no será preciso dudar de todas las opiniones o conocimientos que se consideraban como verdaderos, sino solamente de los principios en los cuales se apoyan, puesto que, cuestionado el principio --y para ello de acuerdo al primer precepto del Método, es suficiente el menor resquicio de duda-- las opiniones que sobre él se funden dejan de ser matemáticamente ciertas. El proceso de la duda conduce del cuestionamiento de la verdad de las percepciones sensibles, descartada por la inexactitud y ambigüedad ocasionalmente comprobadas de los datos sensoriales, al cuestionamiento de verdades, tales como las verdades matemáticas o las nociones simples, cuya verdad intrínseca no se cuestiona, pero sí su valor objetivo, es decir la necesidad de que dichas nociones o ideas comunes tengan una existencia independiente a la del pensar (129). Para poner en duda dichas nociones será preciso introducir la hipótesis de la existencia de un Genio Maligno, quien puede hacernos creer que dichas relaciones corresponden a las cosas, no siendo ése el caso.

Por otro lado, si las ideas por intermedio de las cuales se lleva a cabo una percepción cualquiera, incluidas las percepciones sensibles, son tomadas sólo en su realidad material, no pueden, de acuerdo a la Tercera Meditación, ser falsas: "Maintenant, pour ce qui concerne les idées,

(129) Gueroult, M., Descartes selon l'ordre des raisons, Tomo II, p. 310

si ont les considère seulement en elles, et qu'on ne les rapporte point á quelque autre chose, elles ne peuvent, á proprement parler, être fausses; car soit que j'imagine une chévre ou une chimére, il n'est pas moins vrais que j'imagine l'une que l'otre" (130). Pero, la interpretación heideggeriana de cogito como cogitare no se limita a considerar a las ideas sólo en su realidad material, sino que, entendiendolas ideas como Vor-gestellte (131), se sobrepasa la "realidad objetiva de la idea" en el preciso sentido cartesiano: ("Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée en tant que cette entité est dans l'idée;" (132)). Al término de la Primera Meditación se ha recusado la realidad objetiva de todas las ideas, no sólo de las que representan cosas materiales, sino también el valor objetivo de las nociones simples. Descartes, en el tercer párrafo de la Segunda Meditación lo resume así: "Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de menson-

(130) Tercera Meditación, p. 282

(131) "Seindheit besagt jetzt Vor-gestelltheit des vorstellenden Subjekts. Das bedeutet keineswegs, das Seiende sei eine 'blosse Vorstellung' und diese ein Vorkommnis im menschlichen 'Bewusstsein', so dass alles Seiende in das luftige Gebilde blosser Gedanken sich verflüchtige. Descartes hat so wenig wie später Kant jemals daran gezweifelt, dass das Seiende und als seind Festgestellte in sich und von sich aus wirklich sei". Nietzsche II, p. 169

(132) Secondes responses, Abregé géométrique, p. 390. También Tercera Meditación, p. 289

ges me représente; je pens n'avoir aucun sens; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain" (133). La radicalización de la Duda impide plantear en este lugar de la cadena de razones una relación de representación. Sin embargo, como consecuencia del proceso por el cual el correlato real de las ideas -más allá de su realidad como representaciones- es puesto en tela de juicio, se obtiene la certeza de que la realidad material de dichas ideas exige la existencia necesaria del ente que duda. El Genio Maligno, aún en el caso extremo de que engañe al ente que duda con respecto a la naturaleza de su ser, no puede conseguir que éste no sea en tanto que duda, es decir, en tanto que piensa: "Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose" (134). El Cogito es la primera certeza con valor objetivo con anterioridad a cualquier relación de representación. En el lugar --para la metafísica cartesiana, debido a su carácter matemático, es esencial el lugar en el que unos conocimientos se entroncan con

(133) Segunda Meditación, p. 274

(134) Segunda Meditación, p. 275

otros-- del orden de razones en el que el Cogito aparece, no puede entenderse como cogitare, puesto que la peculiaridad del cogito sum consiste en que lo que se piensa y afirma con esa proposición es solamente la constatación, simultánea al pensamiento, de la existencia de quien piensa. En la experiencia del pensar, la noción común (como tal des provista de valor objetivo) "pour penser il faut être" indica que un pensar dado es inconcebible como inexistente. Cogitare en cambio, y más claramente si se identifica cogitare con percipere, plantea la relación del representador y lo representado, cuyo sentido y validez tiene otro carácter y es posterior dentro del orden de conceptos cartesiano. En Sein und Zeit, Heidegger caracterizó al cogito sum como un sujeto que se priva de su ineludible e intrínseca relación con el mundo. Esta interpretación corresponde efectivamente al texto de las Meditaciones Metafísicas, debido a que el proyecto matemático exige derivar la certeza del primer conocimiento firme del ámbito de la realidad material de las ideas, prescindiendo de su realidad objetiva. En Der europäische Nihilismus, en cambio, interpretando cogito como percipere, se proporciona al sujeto pensante una intrínseca e ineludible relación con las cosas externas

(135), hasta cierto punto similar a la que en Sein und Zeit, el Dasein, in-der-Welt-sein, guarda con el mundo, relación que Descartes explícitamente niega (no como inexistente, si no como dudosa), en razón de que el proyecto matemático no tolera la intromisión de verdades de facto anteriores al Cogito.

Con respecto al segundo punto, Heidegger no objeta el concepto de res cogitans, siempre y cuando el mismo designe al sujeto (Vorstellende) inmanente a la relación de representación. Cuando el sujeto es entendido independientemente a la representación, deviene la cosificación del sujeto, la res cogitans pasa a designar al hombre como "ein vorhandener Gegenstand" (136). Pero en Descartes, res cogitans designa, efectivamente, exclusivamente a la substancia pensante, con prescindencia total del mundo físico (res extensa), del cual las ideas son imágenes; sin embargo la res cogitans, en la Segunda Meditación, no es aún una substancia a la cual se pueda atribuir existencia como vorhandener

(135) "Das Vorstellen und der Vorstellende sind im menschlichen Vorstellen mit-vorgestellt, besagt in Wahrheit nicht, das Ich und sein Vorstellen seien gleichsam ausserhalb des Vorstellens auch noch, als weitere Gegenstände dieses Vorstellens, angetroffen und dann nachträglich in den Umkreis des Vorgestellten einbezogen. In Wahrheit will die missverständliche Rede vom Mit-vorgestelltsein des vorstellenden und seines Vorstellens in allem Vorstellen gerade die wesenhafte Zugehörigkeit des Vorstellenden zur Verfassung des Vorstellens ausdrücken", Nietzsche II, p. 155

(136) Nietzsche II, p. 163

Gegenstand. El Cogito, primera certeza del orden de razones, no es suficiente por sí solo para afirmar su existencia objetiva como naturaleza. La certeza del quid (existencia) es condición necesaria pero no suficiente para la certeza del quod (naturaleza). La realidad objetiva de las representaciones ha sido eliminada (poniéndola en duda) sólo provisoriamente, puesto que determinada la verdad del "Ego cogito, ego existo", en la Segunda Meditación, en la Tercera se emprende el análisis de las ideas con el fin de determinar si alguna de ellas tiene un valor objetivo, es decir una existencia, clara y distintamente inobjetable.

En la Tercera Meditación, Descartes hace una clasificación de los pensamientos en dos géneros principales: pensamientos que son "como imágenes de las cosas" a los cuales con exclusividad les corresponde el nombre de ideas y, por otro lado, las voluntades y los juicios. Estos últimos por el hecho de ser acciones tienen una estructura compleja, puesto que suman la idea de la cosa hacia la cual la acción está dirigida a la acción misma. La diferencia específica de los pensamientos que son ideas es la de ser "comme les images de choses" (137). Pero, además de la clasificación de las ideas en innatas, adventicias y hechas (a me ipso factae) que Heidegger reproduce (138) y que efectivamente

(137) Tercera Meditación, Ed. La Pléiade, p. 286

(138) Nietzsche II, p. 151

corresponde a una de las formas de entender las ideas: en atención a su probable correlato real, se establece en la misma Meditación otra división de las ideas: "... , si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte; mais, les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres" (139).

Las ideas, consideradas simplemente como "modos de pensar" son, pues, indiferentes e iguales, indiferencia e igualdad que, referidas a la verdad como certeza, significan que en tanto no se pretenda remitir las ideas a las cosas, es decir, en tanto las ideas no sean consideradas como imágenes de las mismas, no pueden ser falsas.

Resumiendo lo expuesto sobre Descartes, tenemos que los pensamientos pueden dividirse en varios géneros: ideas, voluntades y juicios. De ellos sólo las ideas son, en tanto imágenes o representaciones, susceptibles de verdad o falsedad. Verdad significa, de acuerdo a la definición escolástica vigente en Descartes, *adaequatio intellectus et rei* y las ideas, consideradas sólo en tanto modos de pen-

sar, no presumen su adecuación con ninguna res; antes bien tienen una realidad intrínseca, "réalité matérielle", diferente a la realidad objetiva de la idea, la que depende de la realidad formal del ente que la idea re-presenta: "Que si on les (les idées) considerait, non pas en tant qu'elles représentent une chose ou une autre, mais seulement comme étant des opérations de l'entendement, on pourrait bien a la vérité dire qu'elles seraient prises matériellement" (140). "Realidad formal" tiene a su vez la significación de realidad actual en contraposición a realidad potencial, en el sentido aristotélico-escolástico del binomio potencia-acto: "Et enfin je comprends fort bien que l'être objectif d'une idée ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel a proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel" (141).

Lo pertinente en el orden de razones no es la fijación de cogito sum como res cogitans en el sentido de una substancia autónoma, sino la determinación del 1er. eslabón de la cadena de razones que, aunque denominado substancia (en un primer sentido epistemológico que sólo después de la prueba de la existencia de Dios puede afirmarse como

 (140) Descartes, Quatrièmes Réponses, AT-IX-180, citado por Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, p. 204

(141) Tercera Meditación, p. 296

substancia con valor objetivo), dista de ser el fundamentum absolutum o principio primero sobre el cual pueda erigirse la metafísica cartesiana. Por otra parte, la conceptualización del pensar como cosa (142), es inevitable en la medida en que la metafísica de Descartes (circunstancia señalada repetidas veces por el propio Heidegger (143)), se rige por la determinación del ser como lo presente, οὐσία, substancia. Pero no siendo en Descartes el uso de substancia unívoco (substancia en el pleno sentido del término sólo es Dios (Principes I, 13), la substancialización del pensar debe entenderse como conocimiento progresivo, gradual, de la res cogitans, la cual no es, en la Segunda Meditación, ni siquiera substancia de 2º grado. Lo será --con valor real, objetivo = existente-- sólo después de probada la existencia de Dios en la 3a. Meditación.

Lo que nos interesa explicar, con relación al punto 3. (pág. 64) y en general con respecto al esclarecimiento de cuál es el ente o principio de la metafísica cartesiana que podría ser interpretado como subjectum absolutum, es que el Cogito, ya sea entendido como intuición apodíctica, como res cogitans o como sujeto de una relación de representación, es el primer eslabón de la cadena de razones condu-

(142) Segunda Meditación, p. 277

(143) Por ej. en Sein und Zeit, p.26; Die Zeit des Weltbildes, p. 91

centes a lo inobjetablemente cierto, pero no es el fundamen-
tum absolutum.

Wahrheit es Gewissheit (144) es efectivamente el cri-
terio de verdad en Descartes. Se presenta ya en las Regulae
en la definición de intuición (145). Corresponde a lo que
Descartes enuncia explícitamente como primer precepto del
Método: "Le premier était de ne recevoir jamais aucune cho-
se pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle;
c'est-a-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la
prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes juge-
ments que ce qui se présenterait si clairement et si distinc-
tément a mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le
mettre en doute" (146). En la cuarta parte del Discurso,
tomando la evidencia de "je pense, donc je suis" como mode-
lo, Descartes establece la claridad y la distinción como
norma general de la verdad: "Et ayant remarqué qu'il n'y a
rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure
que je dis la vérité, sinon que je vois tres clairement que,
pour penser, il faut être, je jugeai que je pouvais prendre
pour regle générale, que les choses que nous concevons fort
clairement et fort distinctement sont toutes vraies, ..." (147).
En el segundo párrafo de la Tercera Meditación, co-

(144) Nietzsche II, p. 170

(145) Regulae, AT-X-368, Ed. de la Pléiade, p. 43

(146) Discurso del Método, Ed. La Pléiade, p. 137

(147) Ib., p. 148

mo preámbulo a la investigación de conocimientos que no sean simplemente modos de pensar, Descartes reitera en los mismos términos la norma general de la cuarta parte del Discurso: "Et partant il me semble que déja je puis établir pour regle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies" (148).

En el primer precepto del Discurso se establece que lo que se presenta clara y distintamente al espíritu está subordinado a "que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute". La Duda metódica es un concepto fundamental en la metafísica cartesiana. En el proceso de cuestionamiento de los conocimientos que constituye las Meditaciones, la Duda se hará cada vez más exigente en la aprobación de lo que se conoce clara y distintamente. Este proceso de radicalización corresponde a la búsqueda de un principio indubitable para todo conocimiento. Dicho principio, alcanzado en la Segunda Meditación es "Je suis, j'existe", cuya percepción clara y distinta, por ende su certeza, escapa a la Duda radicalizada como Duda hiperbólica o metafísica mediante la ficción del Genio Maligno.

Se nos plantea ahora la pregunta crucial de si el principio cogito sum es el fundamentum absolutum a partir

U. N. M. S. M.
Dirección General de Publicaciones
Biblioteca de Teología

del cual pueda fundamentarse el conocimiento en general. Una respuesta afirmativa parece desprenderse en los párrafos del Discurso y las Meditaciones citados, debido precisamente a que, en ambos textos, la "règle générale" que se postula está inmediatamente precedida por el principio cogitativo. La interpretación heideggeriana de Der europäische Nihilismus coincide con esa respuesta. A la pregunta de cómo se determina en la metafísica cartesiana la esencia de la verdad, Heidegger explica que "veritas est adaequatio intellectus et rei" es un rasgo esencial a toda determinación metafísica de la verdad. La diferenciación depende de lo que en cada caso se tome como res (Seiende), como intellectus (Erkenntnis) y como adaequatio (Übereinstimmung):

"Das Erkennen als percipere und cogitare im Sinne Descartes' hat seine Auszeichnung darin, dass es nur dasjenige als eine Erkenntnis zulässt, was durch das Vorstellen dem Subjekt als unbezweifelbar zu-gestellt und als so Gestelltes jederzeit wieder errechenbar ist. Auch für Descartes richtet sich das Erkennen nach dem Seienden, aber als Seiendes gilt dabei nur, was in der Weise des gekennzeichneten Vor- und Sichzustellens sichergestellt ist. Ein Seiendes ist nur jenes, dessen das Subjekt im Sinne seines Vorstellens sicher sein kann. Das Wahre ist nur das Gesicherte, das Gewisse. Wahrheit ist Gewissheit, für welche Gewissheit entscheidend bleibt, dass in ihr jeweils der Mensch als

Subjekt seiner selbst gewiss und sicher ist" (149). El Cogito interpretado como cogitare y cogitare como percipere ha conducido a Heidegger a determinar la esencia de la verdad en Descartes como Gewissheit, es decir como certeza inherente a la representación que los conocimientos (léase percepciones) claros y distintos tienen para un sujeto que no representa algo dado exteriormente y con independencia, sino que, en su calidad de absoluto, el subjectum determina el modo del ser del ente; objeto de la representación.

Pero la "regla general" del Discurso y la Tercera Meditación que nos autoriza a tomar por cierto lo que sea conocido clara y distintamente, se ve limitada a considerar como evidente, no la realidad de las cosas externas, sino solamente las ideas que tenemos de ellas: "Or qu'est-ce que je concevais clairement et distinctement en elles (en las cosas apercibidas por intermedio de mis sentidos) ? Certes rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses se présentaient à mon esprit. (...) Mais il a avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'a cause de l'habitude que j'avais a la croire, je pensais apercevoir tres clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi, d'ou procédaient ces idées, et ausquelles elles étaient tout a

 (149) Nietzsche II, p. 169-170

fait semblables. Et c'était en cela que je me trompais; ou, si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement" (150).

La razón por la cuál debo dudar de la realidad objetiva de las ideas depende de la vigencia no interrumpida de la Duda en cumplimiento del primer precepto del Método. ¿Pero no se ha alcanzado en la Segunda Meditación, en la evidencia de cogito sum, un conocimiento indubitable que, como tal, terminaría con la Duda? El Cogito es, evidentemente, una verdad absoluta y como tal puede servir de modelo para la enunciación de otros conocimientos. Las verdades matemáticas tanto en cuanto son pensamientos, son indubitables. Pero la Duda, imposibilitada de cuestionar los principios matemáticos o las nociones comunes en su verdad intrínseca, no deja de cuestionar la aplicación que pueda hacerse de dichos principios para el conocimiento de la realidad externa. Los principios son incuestionables en sí mismos y las ideas no consideradas en su valor objetivo, sino únicamente como modos de pensar no pueden, hablando con propiedad, ser falsas; "car soit que j' imagine une chevre ou une chimere, il n'est pas moins vrai que j' imagine

l'une que l'autre" (151). En el entendimiento puro no cabe la posibilidad de error: "Car par l'entendement seul je n'assure ni je nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or, en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification" (152). La verdad o falsedad se presenta cuando la voluntad me impulsa a emitir un juicio, mediante el cual atribuyo o niego un contenido exterior a una idea. Dentro de los géneros del pensamiento, las ideas y las voluntades o afecciones no pueden ser falsas, pero los juicios sí: "Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi; car certainement, si je considérais seulement les idées..." (153). Bajo la férula del Genio Maligno, la dubitabilidad es el carácter común a todos los juicios en el comienzo de la Tercera Meditación, inclusive aquel por el cual afirmo la existencia del mundo. En los juicios las ideas son atribuidas a las cosas externas; su realidad objetiva consiste en ser re-presentaciones de las mismas y, como representaciones,

(151) Tercera Meditación, p. 286

(152) Cuarta Meditación, p. 304

(153) Tercera Meditación, p. 287

susceptibles de duda. El mismo cogito sum, no cuando constituye la simple afirmación de la existencia de un yo que piensa, sino cuando se formula como el juicio por el cual "je me représente moi même à moi même" (154) no escapa a la duda. En la verdad del Cogito anterior a toda representación, ya sea de otras cosas o de sí mismo, se ve claramente porque la certeza de cogito sum no puede ser interpretada a partir de una relación de representación (Vorstellung).

En el nivel del Cogito en el orden de razones, la certeza de su existencia (quod) tiene un valor subjetivo y objetivo, puesto que para la misma es suficiente la relación unilateral establecida por el principio "pour penser il faut être". La certeza de la naturaleza (quid) del Cogito tiene solamente un valor subjetivo, porque la Duda impide equiparar lo que es cierto para el pensamiento con lo que es cierto, objetivamente, para las cosas (155). El conocimiento de mi naturaleza mediante el cual determino, por ejemplo, que la imaginación y la percepción sensible no son modos esenciales del pensamiento, o que el espíritu está sustancialmente separado del cuerpo (156), puede establecer

- (154) Descartes, AT-IX, p. 34, citado por Gueroult, op. cit., p. 155. El texto de la ed. de Bridoux es otro: "Or entre ces idées, outre celle qui me représente à moi-même,..." El sentido es, sin embargo, el mismo y puede corroborarse por AT, IX, p. 28 (Ed. Bridoux, p. 285-286).
- (155) Gueroult, op. cit., tomo I, p. 87
- (156) Segunda Meditación, p. 277 y 276, respectivamente.

estas distinciones como válidas para el conocimiento que tengo de la res cogitans, pero no automáticamente válidas para la res cogitans en sí. En tanto subsiste la posibilidad de engaño por parte del Genio Maligno, no puedo estar seguro ni siquiera de la existencia de un mundo exterior al de mi propia existencia. El Genio puede hacerme creer que existe una realidad sensible donde sólo hay espejismos o ilusiones preparados para hacerme errar. Para salir del solipscismo al cual he sido conducido por el rigor de la Duda, será preciso establecer, o simplemente que la realidad objetiva de mis ideas corresponde a cosas exteriores en ellas representadas, abandonando la búsqueda de un criterio de verdad, o probar que existe Dios y que no es tramposo: "car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose" (157).

El proceso por el cual se clasifican los pensamientos en géneros, se determina en cuál de ellos los pensamientos son susceptibles de verdad o falsedad, se elige las ideas consideradas como imágenes o cuadros, se descarta las representaciones que pueden estar formal o eminentemente en la substancia pensante, hasta llegar a una idea, la de Dios, cuya realidad objetiva es tal, que rebasa la

posibilidad de haber sido creada por mí, no es otro que el de la prosecución del orden de razones: "Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrai trouver après, ..." (158).

Cassirer explica que para escapar "al círculo en el que el 'cogito' nos encierra", es preciso para Descartes partir del mundo de la conciencia: "Hay que descubrir dentro del mundo de la conciencia una idea que lleve en sí, directamente, la garantía de la existencia objetiva de su contenido; hay que encontrar un concepto en el que se fundan inseparablemente la entidad y la realidad, la esencia y la existencia. Es, pues, un problema fundamental del conocimiento mismo el que nos conduce al concepto de Dios" (159).

Sólo la substancia infinita garantiza la verdad objetiva de los conocimientos claros y distintos y la verdad objetiva de la res cogitans, porque la constantación intuitiva y temporalmente instantánea de mi propia existencia es evidente solamente en el momento en que la pienso.

(158) Tercera Meditación, p. 286

(159) Cassirer, El problema del conocimiento, tomo I, p. 498

(159'). Pero, como "... je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché a une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vrai; lorsque je cesse de considerer les raisons qui m'ont obligé a la juger telle, il peut arriver pendant ce temp-là que d'autres raisons se présentent a moi, lesquelles me feraient aisement changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu" (160). No es la utilización externa y doctrinaria del lenguaje de la Escolástica lo que lleva a Descartes a la prueba de la existencia de Dios, sino la exigencia intrínseca al proyecto matemático en cumplimiento del cual se aspira a un fundamento inconmo

(159') Descartes (en carta a Regius) afirma: "En segundo lugar, (Regius y Emilius) dicen: que la verdad de los axiomas entendidos clara y distintamente es manifiesta por sí misma; lo que concedo, siempre que se entiendan clara y distintamente, porque nuestra inteligencia es de tal naturaleza que no puede sino asentir a las cosas entendidas claramente; pero como a menudo recordamos las conclusiones deducidas de tales premisas, aunque no atendamos a esas mismas premisas, digo entonces que si no conociéramos a Dios podríamos imaginar que son inciertas, aun cuando recordemos que han sido deducidas de principios claros; porque ciertamente acaso somos de tal naturaleza que nos engañemos, incluso en las más evidentes; y, por consiguiente, ni siquiera entonces, cuando las dedujimos de estos principios, hemos tenido ciencia, sino sólo persuasión."; A. Regius, 24/5/1640

(160) Quinta Meditación, p. 315

vible. Descartes no denomina dicho fundamento del ser y el conocer subjectum, sino substancia infinita, pero la metafísica cartesiana no rechazaría que Dios sea considerado como el fundamentum absolutum inconcussum veritatis. También en el Discurso (161), en los Principios (Principes I, 13) al igual como en las Respuestas a las Objeciones o en la correspondencia se sostiene la tesis que ninguna verdad es posible si no se apoya en la existencia de Dios. Pero, si bien Descartes utiliza la terminología escolástica, la prueba de la existencia de Dios de la III Meditación es muy diferente a la de la Escolástica tardía contemporánea a Descartes: "Es difícil imaginarse hasta qué punto esta tesis debió parecer paradójica a los contemporáneos de Descartes: la escolástica fundamenta la afirmación de la existencia de Dios en la de las cosas sensibles, desde donde se remonta hasta Dios como de un efecto a una causa; por vía inversa, el neoplatonismo parte de una intuición del principio divino para ir desde Dios como causa hasta las cosas como efecto de tal causa. El pensamiento de Descartes escapa, sin embargo, a esta aparente alternativa, y las dos primeras etapas de su metafísica demuestran la imposibilidad de cada una de estas vías: la duda metódica, al demostrar que no hay ninguna

certeza en las cosas sensibles, ni aún en las matemáticas, impide ir de las cosas a Dios; la teoría de las verdades eternas prohíbe derivar de Dios, como modelo, la esencia de las cosas." (162). En Descartes, llega a decir Alquié, Dios se probaría a sí mismo su existencia: "L'homme n'a pas l'idée de Dieu, il est l'idée de Dieu" (162').

En cuanto al fundamento de la verdad, hemos visto que los conceptos generales, por ej. las ideas de cosa, verdad, pensamiento, sustancia, duración, número, etc., son ideas que, consideradas en su realidad material, no pueden ser falsas. Por otro lado, las nociones comunes, por ejemplo el principio de identidad o el del tercio excluido, o aquel por el cual las cosas iguales a otras son iguales entre sí, son ideas que no han sido cuestionadas por la Duda en su verdad intrínseca. Probada la existencia de Dios queda eliminada la posibilidad de que el valor objetivo de estas ideas sea incierto, siempre que se respete la condición de claridad y distinción que toda certeza debe involucrar. Pero la certeza por sí sola, es condición necesaria pero no suficiente para la verdad. Solo Dios podrá garantizar el valor objetivo de los conocimientos, es decir la verdad de las representaciones. En veritas est adaequatio intellectus et rei, la definición de verdad, a-

(162) Brehier, Historia de la filosofía, p. 556

(162') Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, p. 236

plicada a Descartes, debe efectivamente identificar rei con representación (Vorgestelltes) (163), pero en Descartes, como hemos visto, se precisa de una garantía que trasciende la esfera de esa certeza. Limitándose a ella, Wahrheit ist Gewissheit en Descartes significaría solamente certeza de la realidad material de las ideas.

Por otro lado, si el sujeto de la representación fuera el subjectum absolutum, tendría que fijar soberanamente las condiciones para la misma, pero esto no sucede así. Las nociones comunes e ideas matemáticas dependen del Cogito en la medida en que son pensamientos, pero su verdad intrínseca, independientemente a la consideración de si dichas ideas son verdades eternas o no (164), no puede entenderse como fundamentada en el Cogito. Un claro ejemplo es el principio de no-contradicción, cuya independencia del Cogito es señalada por el propio Heidegger (165).

Tampoco parece corresponder a la metafísica cartesiana que el ente en su totalidad sea solamente todo lo representado o representable (Vor-gestelltheit) por y para un sujeto representador (166). Si bien Heidegger aclara, que

(163) Nietzsche II, p. 169

(164) Gueroult, Op. cit. Tomo I, p. 24 hace notar que la doctrina de las verdades eternas no figura ni en las Meditaciones ni en los otros tratados.

(165) Heidegger, Die Frage nach dem Ding, p. 82-83. En el desarrollo del punto 4 me referiré explícitamente a este punto.

(166) Nietzsche II, páginas 169 y 172

con ello no quiere indicar que las representaciones sean sólo imágenes en el aire (luftige Gebilde) y que en Descartes hay ciertamente entes reales (166'); cuando indica que "Für Descartes besagt Seiendheit: Vorgestelltheit durch und für das Subjekt" (167), o más concisamente, "Sein ist Vorgestelltheit" (168), Heidegger se refiere al incuestionable primer rol del conocimiento del mundo en sentido matemático como res extensa. Pero la radicalidad de dichas afirmaciones, derivadas de la interpretación del Cogito como una originaria relación de representación, no toma en cuenta que, de acuerdo al orden matemático por el que se rige la metafísica de Descartes, tanto el Cogito como las ideas innatas y la idea de Dios son anteriores a toda relación de representación; antes bien las representaciones no son posibles sin las ideas y nociones comunes que fijan las condiciones para las mismas. Por otro lado, la certeza de una percepción clara y distinta no agota toda la realidad de la cosa. La distinción real (a diferencia de la modal) por la cual entendemos que dos cosas son distintas una de otra (169), no requiere que conozcamos las cosas

 (166') Ib., p. 169

(167) Ibidem p. 172

(168) Ibidem p. 165

(169) Secondes Réponses, Définition X, p. 391; también Premieres Réponses, p. 359

completamente, sino que las conozcamos como completas (170). Conocer una cosa como completa es poder concebirla clara y distintamente, habiendo negado de ella todo el resto. Pero dicho conocimiento no implica que la cosa percibida esté enteramente en la percepción. Por el contrario, el conocimiento nunca puede estar seguro de que conoce alguna cosa en su totalidad: "Connaître complètement une chose peut sans doute être parfois possible, mais il m'est toujours impossible de savoir que cette connaissance est complete, car ma puissance de connaître devrait égaler la puissance infinie de Dieu pour que je puisse être certain que 'Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose que ce que mon entendement connaît' " (171).

En cuanto al punto 4 de la pág. 65, la preminencia de las nociones comunes y la imposibilidad de que sean representaciones subordinadas a un sujeto representador, se explican en un texto del propio Heidegger sobre el principio de no contradicción. En Die Frage nach dem Ding se especifica que un principio matemático (matematische Grundsatz) cuya proyección sea el ser del ente en general, no

(170) Gueroult, op. cit., p. 84

(171) Gueroult, op. cit., Tomo I, p. 84. La cita de Descartes es de Réponses aux IV es Objections, AT VII, p. 220. Gueroult cita sin transcribir también AT, V, p. 151 y AT VII, p. 129, añadiendo: "Descartes doute même que quelqu'un puisse jamais saisir tout ce qu'il y a d'intelligible dans une chose quelconque, 'si petite qu'elle soit'", Ves. Réponses, AT VII, p. 365

tolera nada que sea dado con anterioridad a él, pero que si algo se da con anterioridad es la proposición (Satz) como tal, en el sentido de pensamiento enunciativo. Esto hace que si bien el principio supremo (oberste Grundsatz) sea el principio proporcionalmente enunciado del yo (Ichsatz), su condición de proposición exige que lo que en ella se predique del sujeto debe ser algo que está en el sujeto y no lo contrario a lo que está en el sujeto; es decir, lo dicho del sujeto, debe evitar siempre la contradicción. Por esto en el cogito sum en cuanto principio fundamental (Grundsatz) enunciado en forma de proposición (Satz), está compuesto el principio de no-contradicción: "Im Satz als Satz, und demgemäss im obersten Grundsatz als Ichsatz, ist gleichursprünglich der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch (kurz: Satz vom Widerspruch) als gültig mitgesetzt" (172). Desde otra perspectiva, Gueroult sostiene la preminencia de la verdad intrínseca a la noción común "Pour penser il faut être": "Il n'y a pas de droit sans ligne, mais existe-t-il une droit et une ligne? Je l'ignore. Il n'y a pas de pensée sans être, mais existe-t-il une pensée et un être? Avant le Cogito je l'ignore. Ce qu'il y a de sûr, c'est que s'il existe une droite, il existe nécessairement de l'être. Mais cette existence, il

 (172) Die Frage nach dem Ding, p. 83

faut, en ce qui concerne l'etendue, qu'elle me soit garantie, et en ce qui concerne la pensée qu'elle me soit donée, et ici rien ne peut suppléer au fait ou a l'acte qui me la donne. Ce qu'il y a de sûr aussi, c'est que cette existence ne saurait se tirer de cette notion préalable, mais qu' inversement, cette notion, je ne pourrais certes pas la tirer dans sa nécessité, du fait brut de l'existence donnée" (173).

"Widerspruchssatz" en Heidegger o "notion préalable" en Gueroult señalan, pues, la existencia de nociones o verdades previas --son las "notions simples" (174) de Descartes-- que no son otra cosa sino manifestaciones del proyecto matemático, "mathematische Entwurf" (175), al que se subordina la filosofía cartesiana: "... das Mathematische will sich selbst, im Sinne seiner eigenen inneren Forderung, begründen; es will sich selbst ausdrücklich als Masstab allen Denkens herausstellen und die daraus entspringenden Regeln aufstellen. An dieser Arbeit der Besinnung auf das Mathematische in seiner grundsätzlichen Bedeutung ist Des-

(173) Gueroult, Op. cit., p. 310, tomo II

(174) Principes, I, 10

(175) Die Frage nach dem Ding, p. 75

cartes wesentlich beteiligt" (176).

A diferencia de la interpretación de Der europäische Nihilismus, en Die Frage nach dem Ding, la certeza de cogito sum no determina la certeza de la mathesis sino viceversa. Por otra parte en Die Frage nach dem Ding no se explica el Cogito desde la perspectiva de una relación de representación (177), sino como cumplimiento del proyecto matemático (178), lo que a nuestro juicio sí corresponde al orden de razones de la metafísica cartesiana. Pero en Die Frage nach dem Ding también se interpreta el Cogito, en su formulación como principio (Grundsatz), como fundamentum absolutum inconcussum veritatis, interpretación que extralimitando la certeza del Cogito fuera de la de ser certeza de su propia existencia, es incongruente con la determinación de la razón como principio supremo del saber matemático: "Diese, die Vernunft, wird jetzt mit dem 'cogito sum' ausdrücklich und gemäss ihrer eigenen Forderung als erster Grund alles Wissens und als Leitfaden aller Bestimmung der Dinge überhaupt gesetzt" (179). Pero en

(176) Ib., p. 78

(177) "Diese Sätze (el Ichsatz y el Widerspruchssatz) entspringen aus blosser Vernunft, rein aus ihr, ohne Zuhilfenahme des Bezugs auf Vorgegebenes. Sie sind ein reines Sich-selbst-geben dessen, was das Denken in seinem Wesen schon in sich hat", Die Frage nach dem Ding, p. 84

(178) Die Frage nach dem Ding, pags. 80-81

(179) Ib., p. 82

la filosofía cartesiana la determinación de las cosas, como hemos visto anteriormente, los principios matemáticos requieren, debido a las exigencias intrínsecas al orden de razones, de la garantía divina. Esta puede entenderse, en contraposición a la veracidad de la naturaleza, *veracitas naturae*, en Bacon: "This doctrine (the doctrine that truth is manifest) is at the heart of the teaching of both Descartes and Bacon. Descartes based his optimistic epistemology on the important theory of the veracitas dei. What we clearly and distinctly see to be true must indeed be true; for otherwise God would be deceiving us. Thus the truthfulness of God must make truth manifest" (180).

Por otro lado la razón, ratio, cuya significación remite Heidegger al *lógos* aristotélico, es en Descartes el "bon sens" de la primera frase del Discurso, la "nature intellectuelle" del resumen que antecede a las Meditaciones metafísicas, la cual para Descartes es la misma en Dios y el hombre: "En s'arretant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire et, si j'ose ainsi parler, intuitive de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et, limi-

(180) Popper, On Sources of Knowledge and Ignorance, Oxford Uni. press, p. 175

tée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine" (181).

Con respecto al último punto de la página 65, en el desarrollo del punto tercero se ha mostrado cómo la dependencia de la res cogitans de la substancia infinita no es una concesión —como tal exterior y ajena— de Descartes a la metafísica medioeval, sino la estricta consecuencia del orden de razones. En ello se fundamenta esta tesis para afirmar que el Cogito considerado como fundamentum absolutum es incompatible con la estructura de las Meditaciones Metafísicas y para criticar la interpretación heideggeriana del Cogito, especialmente la de Der europäische Nihilismus. Es preciso mencionar, sin embargo, que el marco de referencia por el cual se rige la interpretación heideggeriana de Descartes se atiene a la diferencia entre "geschichtliche Bessinnung" e "historische Berichterstattung", la cual se encuentra ya en Sein und Zeit como contraposición entre Geschichtlichkeit e Historizität (182). La investigación historiográfica (historische) se rige por el texto, pero se guía por las diferencias superficiales. La geschichtliche Bessinnung se guía en cambio por los escasos cambios fundamentales, los que significan el tránsito de

(181) Descartes, lettre à Silhon, mars 1637, citado por Gueroult, Op. cit. p. 59

(182) Sein und Zeit, p. 20

una posición general metafísica a otra (183). Heidegger explica la diferencia con respecto a la relación entre Descartes y Nietzsche, "...die historisch, d.h. von aussen her zu verzeichnende Verschiedenheit der metaphysischen Grundstellung von Descartes und Nietzsche für die geschichtliche, d.h. auf Wesensentscheidungen hinausdenkende Besinnung das schärfste Anzeichen für die Selbigkeit in Wesentlichen ist" (184). Desde la perspectiva de la geschichtliche Besinnung se entiende porqué la posición metafísica fundamental de Nietzsche es asimilable a la de Descartes, a diferencia de la que subyace a la frase de Protágoras. La problemática inherente a esas consideraciones rebasa con mucho los alcances de esta tesis. En Sein und Zeit Heidegger se abstiene expresamente de tratar el tema de la res cogitans, por ello nos hemos limitado en este capítulo a cuestionar los textos en los que se argumenta explícitamente sobre el Cogito: Die Frage nach dem Ding y especialmente Der europäische Nihilismus, desde la perspectiva del orden de razones cartesiano, aceptando el riesgo que el esclarecimiento del sentido del mismo al interior de la estructura conceptual de las Meditaciones Metafísicas pueda

(183) Die Geschichte der Dingfrage tiene por ejemplo sólo tres etapas, desde la filosofía griega hasta Kant. Die Frage nach dem Ding, ps. 83-84

(184) Nietzsche II, ps. 149-150

ser calificado, heideggerianamente, como "historische Berichterstattung".

De hecho la preminencia del hombre como sujeto es tardía con respecto a la preminencia de Dios en los primeros cartesianos o post-cartesianos, Malebranche, Spinoza, Leibniz. La interpretación heideggeriana entronca directamente con Hegel, "der einzige Denker des Abendlandes, der die Geschichte des Denkens denkend erfahren hat, ist Hegel" (185). Refiriéndose a Descartes, Hegel afirma: "El 'yo pienso' envuelve directamente mi propio ser; y esto es, nos dice Descartes, el fundamento absoluto de toda filosofía. La determinación del ser se haya contenida en mi yo; y esta conexión misma es lo primero. El pensar como ser y el ser como pensar es mi certeza, mi yo; en el famoso Cogito, ergo sum se contienen, pues, inseparablemente unidos, el pensamiento y el ser" (186). Una referencia que apunta directamente hacia la interpretación de la res cogitans como sujeto es la siguiente: "Para Hegel el yo espiritual de la autoconciencia debe ser concebido no como una substan-

(185) Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", en Holzwege, p. 298

(186) Hegel, Lecciones sobre la historia de la filosofía, Tomo III, p. 261

cia sino como un sujeto..." (187).

El tema de la tesis ha sido solamente mostrar que en Descartes el hombre no puede ser considerado como el *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. Que de hecho haya sido tomado como tal en una época posterior --que explicaría el rol de primera importancia que juega el concepto de *subjectum* en "Die Zeit des Weltbildes"-- no es una circunstancia que atañe al lugar y al rol que el Cogito tiene en la metafísica cartesiana. Nos preguntamos por ello si la "traducción a otro 'idioma' de las aseveraciones cartesianas" (188) que Heidegger emprende, especialmente en Der europäische Nihilismus, no son transgresiones del orden matemático inherente a la esencia de la metafísica de Descartes.

-
- (187) Findlay J.N. Reexamen de Hegel, p. 34. Cf. Bloch, Ernst, El pensamiento de Hegel, p. 298; e Hippolite, Jean, Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, p. 10
- (188) Nietzsche II, p. 163-164

CONSIDERACIONES FINALES

1. En Ser y Tiempo, en razón del orden de la investigación programada, no se encuentra un tratamiento sistemático del tema del Cogito. Pero las referencias explícitas al mismo convergen en contrastar una supuesta deficiencia óntica de la res cogitans, la que constituiría un sujeto indebidamente separado del mundo, con el Dasein heideggeriano. La analítica existencial no se ocupa directamente aquí con el Cogito, sino con la res extensa, como un medio negativo para que se comprenda la intrínseca mundanidad del Dasein: "Zu-tun-haben-mit-der-Welt". La aparente pretensión cartesiana de erigir al Cogito en calidad de sujeto acusa esta deficiencia. Heidegger insiste por otro lado en que la determinación del concepto de Cogito (Cogito, ergo sum) no ha cuestionado el carácter ontológico que le corresponde. La pregunta por el ser no se ha planteado con la originalidad que un presupuesto fundamental exigiría. El ser de la cogitatio se inscribe en la ontología medioeval.

2. En Der europäische Nihilismus, que es un texto de la segunda etapa de Heidegger, encontramos una apreciación

sistemática del sentido del Cogito. El marco de intelección ya no es la confrontación de la res cogitans con el Dasein, sino que la metafísica cartesiana en su totalidad es presentada como una de las etapas fundamentales de la historia del ser (Geschichtlichkeit des Seins). Desde esta perspectiva Heidegger examina el texto de las Meditaciones Metafísicas para plantear que la significación del Cogito se inscribe en una relación de representación que engloba tanto al objeto como al sujeto de la misma. El sujeto cartesiano recuperaría de esta manera el mundo, del cual había sido privado en la apreciación de Ser y Tiempo, y su status ontológico no se rige ya por la ontología medioeval; su ser se determina a partir de la representación: "Sein ist Vorgestelltheit", pero la interpretación heideggeriana --tal como creo haber probado en el tercer capítulo-- disloca el marco conceptual tergiversando la argumentación cartesiana aun más radicalmente que las hasta cierto punto convencionales referencias de Ser y Tiempo. Cabe mencionar que el artículo "Die Zeit des Weltbildes", que desarrolla el tema del mundo considerado como imagen proyectada por un sujeto privilegiado, se ubica en la perspectiva de interpretación de Der europäische Nihilismus.

3. Entre Ser y Tiempo y Der europäische Nihilismus, que corresponden a épocas claramente diferenciadas de la

filosofía heideggeriana se ubica La pregunta por la cosa, donde Heidegger desarrolla una explicación que partiendo del orden explanado en las Reglas para la Dirección del Espíritu constituye, a mi entender, una interpretación parcialmente correcta del significado del Cogito. La argumentación matemática es aquí el único canal para la explicación de la res cogitans. Pero el examen heideggeriano se detiene en el principio cogitativo y no analiza ni critica la continuación de la argumentación de las Meditaciones Metafísicas que conducen por la vía de la Duda Metódica a la prueba de la existencia de Dios en la Tercera Meditación, condición necesaria para el conocimiento del mundo que anula la posibilidad que se considere al Cogito como fundamentum absolutum inconcussum veritatis.

4. Esta tesis pretende probar que la interpretación emprendida en Der europäische Nihilismus es incorrecta, porque el orden matemático postula al Cogito con anterioridad a cualquier relación de representación. La certeza meramente instantánea del Cogito requerirá a su vez de la garantía divina para la certeza de las percepciones. Por esto el Cogito no puede autofundamentar un sujeto que sea el fundamento absoluto de la verdad. El Cogito no puede ser considerado en calidad de fundamentum absolutum inconcussum veritatis.

5. En los textos cartesianos no se emplea el término 'sujeto' para referirse al yo, al espíritu o mens o a la res cogitans, sino 'substancia'. Descartes emplea 'sujeto' con el sentido escolástico de sostén de cualidades o determinaciones, siendo este término aplicable a todas las cosas que cumplan con esta condición. El empleo de 'sujeto' para designar específicamente al ente humano es posterior a Descartes.

6. A diferencia de la supuesta autonomía de una mente autárquicamente representadora de objetos, en la filosofía cartesiana esta objetivización está subordinada a una objetivización proyectada por Dios y constituida por las ideas innatas. La intelección del sujeto humano en calidad de fundamento irrestricto de las representaciones es posterior a Descartes.

7. En Der europäische Nihilismus Heidegger extrapola el sentido de trascendencia --que para el Dasein no es sino su existir en el mundo-- a la relación de representación, anulando de esta manera la trascendencia de Dios, a la que Descartes accede por la vía de la Duda Metódica. Pero esto queda invalidado al probarse la inexistencia de una relación originaria de representación subyacente al Cogito.

B I B L I O G R A F I A

1. Obras de Heidegger

Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 1977; décimo-cuarta edición.

Ser y Tiempo; Traducción de José Gaos, México, 1962

Die Frage nach dem Ding, M. Niemeyer Verlag, 1975; segunda edición

La pregunta por la cosa, Buenos Aires, 1975. Traducc. de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay

"Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege; V. Klostermann, quinta edición, 1972.

"La época de la imagen del mundo"; Traducc. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, 1960

Der europäische Nihilismus, en Nietzsche, Neske Verlag, 1961

"Vom Wesen der Wahrheit", en Wegmarken, V. Klostermann, segunda edición, 1949

"De la esencia de la verdad", en Ser, verdad y fundamento; Traducc. de Eduardo García Belsunce, Caracas, 1968. Traducción de la primera edición en Martin Heidegger, de Carlos Astrada; Buenos Aires, 1970

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 1971

Doctrina de la verdad según Platón; Traducc. de J.D. García Bacca. Edición de la Universidad de Chile, sin fecha

Carta sobre el humanismo; Traducc. de Alberto Wagner de Reyna. Edición de la Universidad de Chile, sin fecha.

¿Qué significa pensar? Traducción de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires, 1964

Introducción a la metafísica. Traducc. de Emilio Estiú. Bs. As., 1959.

2. Obras de Descartes

Oeuvres, Ed. Adam y Tannery. Ed. J. Vrin, Paris, 1973,
Tomos VII y IX

Oeuvres et lettres; introductions, chronologie, bibliographie et notes par André Bridoux; Bibliothèque de la Pléiade; Galimard, 1963

Obras filosóficas; Introducción de Etienne Gilson; versión española de Manuel de la Revilla. Ed. Ateneo, Bs.As. 1945

Obras Escogidas; Selección, prólogo y notas de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Editorial Sudamericana, Bs.As. 1967

3. Obras de consulta

Alquié, Ferdinand; La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. PUF, Paris, 1950

Astrada, Carlos; Martin Heidegger; Juárez Editor; Bs.As. 1970

Arias Azpiazu, J.M.; La certeza del yo dubitante en la filosofía pre-kantiana; Ed. Guadarrama, Madrid, 1971

Ayer, A.J.; El concepto de persona; Seix Barral, Barcelona, 1969

Beaufret, J.; "Remarques sur Descartes", en Dialogue avec Heidegger, tomo II, p. 28; Les éditions de minuit, 1973

Cassirer, Ernst; "Descartes", en El Problema del Conocimiento, Tomo I, p. 447; Fondo de Cultura Económica, México, 1974

----- Descartes, Corneille et Christine de Suède;
J. Vrin, Paris, 1942

-----; Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento; Emecé editores, Bs. As., 1951

Chomsky, Noam; Cartesian Linguistics. Harper and Row P., Nueva York, 1966

-----; "Recent contributions to the theory of innate ideas", en Synthese 17; D. Reidel Publ. Dordrecht, 1967

De Waelhens, A.; "Sobre el inconsciente y el pensamiento filosófico". En El inconsciente (Coloquio de Bonneval, 1960) págs. 401-416. Siglo XXI México, 1970

- Frankfurt, Demons, dreamers and madmen, the defense of reason in Descartes's Meditations
- Fronzizi, Risiere; Substancia y función en el problema del yo. Ed. Losada, Bs. As., 1952
- García Yebra, Valentín; Prólogo a la traducción de la Metafísica de Aristóteles. Ed. Gredos, Madrid, 1970
- Gueroult, M. ; Descartes selon l'ordre des raisons; Aubier, Paris, 1953
- Gilson, E.; Index Scolastico-cartésien; Ed. Burt Franklin, Nueva York, sin fecha
- ; Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du systeme cartésien; J.Vrin, Paris, 1951
- Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie; Tomo III. F. Frommann Verlag, Stuttgart, 1965
- Hierro Pescador, J. "La doctrina cartesiana de las ideas innatas", en La teoría de las ideas innatas en Chomsky; p. 66; Ed. Labor, 1976
- Heimsoeth, Heinz; La metafísica moderna; Revista de Occidente, Madrid, 1966
- Herrmann, von Friedrich-Wilhelm; "Sein und Cogitationes"; Zu Heideggers Descartes-Kritik, en Durchblicke; V. Klostermann Verlag.
- Husserl, Edmundo; La filosofía como ciencia estricta; Ed. Nova, Bs. As., 1973
- ; Meditaciones Cartesianas; Traducc. y prólogo de José Gaos, El Colegio de México, 1942
- Jaspers, Karl; Descartes y la filosofía; Ed. La Pléyade, Bs. As., 1973
- Kolakowski, Leszek; El racionalismo como ideología : Ed. Ariel, Barcelona, 1970
- Löwith, Karl; Heidegger, Denker in dürftiger Zeit; Ed. Vandenhoeck & Ruprecht; Gotinga, 1960
- Labastida, Jaime; Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx; Siglo XXI editores, 1976
- Lucas, J.R., Putnam, H. y otros; Mentes y máquinas; UNAM, México, 1970
- Llubes, Pedro; "Descartes y el argumento sobre la existencia", en Revista venezolana de filosofía 2; Universidad Simón Bolívar, 1975

- Maritain, J.; "El conflicto de la esencia y la existencia en la filosofía cartesiana"; en De Bergson a Sto. Tomás de Aquino; pp. 189-198; Bs.As., 1967
- ; El sueño de Descartes; Biblioteca Nueva, Bs. As., 1956
- Merleau-Ponty, Maurice; Fenomenología de la percepción; México, 1957
- Mizrachi, F., Notas al Traité des Passions; Union Générale d'Editions, Paris, 1965
- Nietzsche, "Los espejismos del Cogito", en En torno a la voluntad de poder, p. 60; Ed. Península, 1973
- Ortega y Gasset, "El 'modo de pensar' cartesiano"; en La idea de principio en Leibniz; Obras Completas, Tomo VIII, p. 316
- Popper, "On the sources of knowledge and of ignorance", en Studies in Philosophy, p. 169; Oxford University Press, 1966
- Pöggeler, Otto; Der Denkweg Martin Heideggers; Neske Verlag, 1963
- Revel, J.F. "Descartes inutile et incertain", estudio preliminar a la edición del Discours de la Méthode de Le Livre de Poche, Paris, 1976
- ; "Galileo y Descartes", en Las ideas de nuestro tiempo; Bs.As., 1973
- Rodis-Lewis, Genevieve; Le probleme de l'inconscient et le cartésianisme; PUF, Paris, 1950
- ; Descartes y el racionalismo; Barcelona, 1971
- Ricoeur, Paul; "El consciente y el inconsciente"; en El Inconsciente (Coloquio de Bonneval, 1960) pp. 440-454; México, 1970
- Ryle, Gilbert; El concepto de lo mental; Ed. Paidós; Bs. As., 1967
- Sartre, J.P.; El Ser y la Nada; Ed. Losada, Bs.As., 1966
- ; "La libertad cartesiana"; En El hombre y las cosas; Pags. 232-247; Ed. Losada, Bs.As., 1968
- Russo Delgado, José; El hombre y la pregunta por el ser; Estudio de Ser y Tiempo de Martin Heidegger; Ed. UNMSM, 1963
- Scholz, H. "Ueber das cogito, ergo sum", en Mathesis Uni-

versalis p. 75; Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt, 1969

- ; "Augustinus und Descartes"; Ibidem
- ; "Der Gottesgedanke in der Mathematik"; Ibidem
- Schulz, W. ; El Dios de la metafísica moderna; Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1961
- ; "Philosophie als Bewegung zum Unendlichen. Zur geschichtlichen Entwicklung der Metaphysik der Innerlichkeit von Augustin bis zum Deutschen Idealismus", en Philosophie in der veränderten Welt, p. 253; Neske Verlag, 1972
- Schopenhauer, "La filosofía de los modernos"; en Fragmentos sobre la historia de la filosofía; Ed. Aguilar, 1973
- Vial Larrain, Juan de Dios; "La teoría metafísica"; en Revista de filosofía de la Universidad de Chile, volumen 12; Números 1 y 2; Santiago de Chile, 1965.
- Villanueva, E. "Acerca de la tesis filosófica del pensamiento en relación con la tesis del lenguaje de Renato Descartes", en Dianoia, 1976; México.
- ; "El dualismo substancial de Renato Descartes"; en Dianoia, 1977, México
- Villoro, L. ; La idea y el ente en la filosofía de Descartes; Fondo de Cultura Económica, México, 1965
- Wahl, Jean; Du role de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes; J. Vrin, Paris, 1933
- ; "Los juicios de Husserl sobre Descartes y Locke"; En Husserl; Cahiers de Royaumont, 1957; Ed. Paidós, Bs. As., 1968
- ; "Exemple d'une regle inconnue: le verbe 'Etre' chez Descartes"; En Descartes; Cahiers de Royaumont.
- Wisser, Richard; "El preguntar como camino del pensar"; En Responsabilidad y cambio histórico, p. 329; Ed. Sudamericana, Bs. As., 1970