

FILOSOFÍA DEL INCONSCIENTE

Javier Molina Ureta*
Sociedad Peruana de Filosofía

Recibido: 1 de setiembre de 2007

Revisado: 5 de setiembre de 2007

Aceptado: 14 de setiembre de 2007

RESUMEN

Se desarrollan reflexiones acerca del concepto de inconsciente en la tradición filosófica, particularmente aquella que se manifestó en el idealismo alemán y sus proyecciones en el pensamiento romántico de Federico Schelling y en Arturo Schopenhauer.

Palabras clave: Percepción, consciencia, autoconsciencia, sentir, razón, razón suficiente, voluntad, naturaleza, ciencia, filosofía trascendental.

ABSTRACT

Reflections develop brings over of the concept of unconsciously in the philosophical tradition, particularly that one that demonstrated in the German idealism and his projections in Federico Schelling's romantic thought and in Arturo Schopenhauer.

Key words: Perception, conscience, autoconscience, to feel, reason, sufficient reason, will, nature, science, transcendental philosophy.

Primera parte

Se podría perseguir el concepto de 'inconsciente' en la reflexión filosófica anterior a los tiempos modernos, tanto en la antigüedad como en la Edad Media. Sin embargo las referencias a tales épocas la haremos sólo de modo tangencial. Nuestro principal interés radica en el seguimiento de ese concepto a partir del siglo XVII, siglo considerado como el siglo en donde se consolida una nueva manera de hacer filosofía.

Si seguimos la exposición llevada a cabo por Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831) en sus *Conferencias sobre la Historia de la Filosofía*, publicadas en tres tomos, la primera edición en 1833-36, define a Descartes como el autor que demarca el desarrollo de la filosofía moderna. Cito: "René Descartes es realmente el verdadero iniciador de la filosofía moderna, en tanto que ella eleva a principio el pensar". (Hegel, 1975, p. 123). Esta perspectiva, que ha logrado tener mucha aceptación, conduce a que debido a este nuevo impulso dado por Descartes, el inconsciente como tema filosófico pase a segundo plano. En la medida que la filosofía de Descartes coloca la consciencia pensante como punto central tanto del autoconocimiento, como del conocimiento del mundo, necesariamente excluye el inconsciente como factor cognitivo. En su obra publicada en 1644 y que lleva por título *Renati Descartes Principia philosophiae*, traducida al francés en 1647, leemos: "Mediante la palabra pensar (*cogitatio*) entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello" (Descartes, 1995, p. 26). De esto resulta imposible que se hable de un pensar inconsciente. Estas ideas fueron acogidas por Locke, llegando a las mismas conclusiones con algunos matices de diferenciación. Cito:

Yo no afirmo que no exista un alma en un hombre porque no sea consciente de ella mientras duermo; pero sí digo que en ningún momento puede pensar despierto o dormido, sin ser sensible de ello. Este ser sensible no es necesario respecto a alguna cosa,

con excepción de nuestros pensamientos, para los que es y será siempre necesario, en tanto que no podamos pensar sin tener consciencia de que pensamos (Locke, 1980, p. 170 s.).

El dualismo cartesiano puede comprenderse desde esta perspectiva, en el sentido de que el pensar, perteneciente a lo que Descartes denomina 'cosa pensante' (*res cogitans*) se diferencia por completo del cuerpo que lo lleva (*res extensa*), teniendo la facultad, siempre, de actuar en actos conscientes. De aquí se desprende la diferencia esencial entre el ser humano, con su consciencia y su actividad consciente, de un lado, y el animal, carente de ello, por otro lado. Cito:

Examinando las funciones que, a consecuencia de esto, podrían hallarse en este cuerpo, encontré exactamente todas las que pueden existir en nosotros sin que en ellas pensemos y sin que, por tanto, contribuya en nada nuestra alma, es decir, aquella parte distinta del cuerpo de la que se ha dicho anteriormente que su naturaleza es sólo pensar, funciones que son las mismas que nos asemejan a los animales irracionales. Pero no pude encontrar ninguna de aquellas otras que, por depender del pensamiento, son las únicas que nos pertenecen en cuanto hombres; las cuales las encontraba yo en seguida si suponía que Dios creó un alma racional y la añadió al cuerpo de cierta manera que yo describía (Descartes, 1984, p. 27).

En oposición a Descartes, Leibniz (1646-1716), en un sentido más amplio incluye también en el pensar las 'percepciones insensibles' o 'pequeñas percepciones'. Siguiendo el planteamiento de Leibniz, percepciones no conscientes operan en nuestro entendimiento y participan de nuestro conocimiento y de nuestro mundo de experiencias. Cito:

Estas pequeñas percepciones tienen por sus efectos mayor eficacia de lo que se piensa. Ellas producen ese no sé qué, esos gustos, esas imágenes de las cualidades que tienen los sentidos, claras en conjunto, pero confusas en sus partes, esas infinitas percepciones que provocan en nosotros los cuerpos que nos

* jmolina@web.de

rodean, esa conexión que cada ser tiene con el resto del universo (Leibniz, 1977, pp. 148 ss.).

De esta forma Leibniz incluye formas de conocimiento, en donde nuestra consciencia no recibe sino percepciones difusas, oscuras, que no pertenecen a una actividad propiamente de nuestra consciencia. Leibniz limita la cuestión de elementos no conscientes en nuestra actividad cognoscitiva a la medición gradual de nuestras percepciones, es decir, a una cuestión cuantitativa, si bien las consecuencias que de allí se logra, tienen proyecciones que se integran tanto a su filosofía como a su metodología. Cito:

Acaso convendría añadir que también las bestias tienen percepción, sin que por ello sea necesario que tengan pensamiento, es decir, que tengan reflexión o algo similar. También nosotros tenemos pequeñas percepciones de las cuales no nos apercebimos en nuestro estado actual. Ciertamente es que podríamos apercebirnos y reflexionar sobre ellas, si no lo impidiese su enorme cantidad, que divide nuestro espíritu, o si no estuviesen difuminadas, o mejor, oscurecidas por otras mayores (Leibniz, *Loc. cit.*).

Segunda parte

En el pensamiento de Kant no se ocultan ciertas simpatías hacia los planteamientos desarrollados por Leibniz, particularmente aquellos pertenecientes al periodo pre-crítico. Así, en su obra de 1763, *Ensayo de introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía*, leemos:

“Se esconde algo grande, y muy acertado, según mi parecer, en los pensamientos del señor Leibniz: El alma comprende todo el universo con sus facultades representativas, si bien resulta claro sólo una partícula de esas representaciones” (Kant, 1903 ss. Tomo II, p. 199).

Kant en su *Crítica de la razón pura*, cuya primera edición data de 1781, en el párrafo titulado “De los conceptos puros del entendimiento o categorías, leemos:

“Es la Síntesis en general, como próximamente veremos, la simple obra de la imaginación, es decir, una función ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento de nada, función de la cual rara vez tenemos conciencia” (Kant, *Ibid.* Tomo III, B 103, trad. tomada de José del Perojo).

El interés de Kant por hallar un principio unitario a las facultades diversas que posee el ser humano continuará a lo largo de la obra filosófica de Kant. En el apéndice a la dialéctica trascendental de su “Crítica de la razón pura” leemos:

Una máxima lógica ordena que al principio se reduzca todo lo posible esa aparente diversidad descubriendo por comparación

la oculta identidad y examinando si la imaginación asociada a la conciencia no será memoria, ingenio, discriminación y aún acaso entendimiento y razón. La idea de una *facultad fundamental*, aunque la lógica no nos diga de ella si la hay, es por lo menos el problema de una representación sistemática de la multiplicidad de las facultades. El principio racional lógico exige que se logre esa unidad hasta donde sea posible, y cuanto más idénticos se encuentren entre sí los fenómenos de una y otra facultad, tanto más probable resultará que no sean más que distintas manifestaciones de una misma facultad, que puede denominarse (relativamente) su *facultad fundamental* (Kant, *Ibid.* Tomo III, B 677, trad. tomada de José Rovira Armengol).

Es importante señalar la distinción metódica que establece Kant en su filosofía, entre, por un lado, su programa crítico y, por otro, el doctrinal. La obra de Kant está esencialmente vinculada a su filosofía crítica, la que oficialmente culminó en 1790 con su obra *Crítica de la facultad de juzgar*. De las tres obras de este periodo, ciertamente es su *Crítica de la razón pura* la más rica en contenidos y proyecciones del conjunto de su obra. Kant responde a su célebre pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano señalando que éste posee dos fuentes principales que son la sensibilidad intuitiva y el entendimiento intelectual. El primero es ordenado por las reglas dictadas por el segundo, dándose necesariamente un vínculo entre ambas, de donde resulta nuestro conocimiento, visto por Kant como representaciones, fenómenos, objetos. La razón cumple una función de ordenar y regular a nuestro entendimiento. Puesto que nuestro entendimiento es capaz de objetivar aquello que es dado por nuestras facultades sensibles, no es posible representarse objetos fuera de esos límites. De aquí nace la diferencia entre Kant y la tradición filosófica anterior a él, denominada metafísica racional o filosofía dogmática, quienes atribuían a la razón la facultad de corresponder en sus representaciones de los objetos, modos verdaderos no sólo formalmente, sino también materialmente.

La razón por tanto, siguiendo a Kant, regula los límites de nuestro entendimiento, y para ello la razón contribuye a no traspasar los márgenes fenoménicos del conocimiento que podamos adquirir de la realidad. Pese a que Kant reconoce que nuestro conocimiento de las cosas es un conocimiento condicionado por nuestras propias facultades, sin embargo dentro de las facultades humanas también se da el preguntarse por lo incondicionado, ubicado en la esfera de las esencias o noumen, y que no pertenece al mundo fenoménico. Esta dimensión noumenal ha estado siempre presente en la reflexión teórica del ser humano, y Kant las emparenta con las “ideas” vistas en un sentido platónico, si bien no del modo tal como se integra en la filosofía del filósofo ateniense. Kant va a sostener, todavía inmerso en su filosofía crítica, que la razón es capaz de postular ciertos conceptos que rebasan el mundo de los fenómenos, pero que su método crítico no permite sino desarrollarlos mediante argumentaciones dialécticas, en donde,

finalmente se reconoce la imposibilidad de la mente humana de alcanzar conclusiones propias a tales cuestiones. Por eso los argumentos dialécticos se expresan en paralogismos, antinomias, y no pasan de ser demostraciones negativas, contradictorias, o que se contradicen.

Al margen de un seguimiento más puntual de lo que contienen las quinientas páginas de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, y volviendo a nuestro tema, es conveniente resaltar que la metafísica implícita del planteamiento kantiano, contiene una concepción, según la cual el ser humano está facultado a ordenar el mundo, las cosas que lo rodean, de un modo incompleto, y que la realidad lo lleva a buscar respuestas a preguntas que finalmente puede, mediante la razón, avanzar en sus pretensiones de respuesta, no de modo constitutivo, sino sólo de un modo regulativo. En el pensamiento de Kant, el ser humano se halla inmerso en una realidad que sólo puede aproximarse a conocer mediante verdades aparentes, o lo que él denomina mediante una lógica aparente (*Logik des Scheins*). Cito:

el uso trascendental de la razón no tiene valor objetivo, no perteneciendo por consiguiente a la lógica de la verdad, es decir, a la analítica, sino que como lógica de la apariencia, exige, bajo el nombre de dialéctica trascendental, un lugar especial en el edificio escolástico (Kant, *Ibid.* Tomo III, B 170).

Un componente especulativo acompañará siempre la filosofía kantiana y no lo alejará de sus pensamientos, hasta el final de sus días. Desde diferentes perspectivas los autores que veremos a continuación tienen en Kant su punto de partida.

Tercera parte

Federico Guillermo José Schelling (1775-1854), un autor que temprano despertó a la producción filosófica, publicó en el año 1800 su obra *Sistema de idealismo trascendental*. Su idea de sistema, encuentra su base en la obra kantiana *Crítica de la facultad de juzgar*.

De la obra de Kant extrae Schelling dos ideas que subyacen a su sistema: primeramente, que la facultad del juicio estético, propio del genio, hace devenir naturaleza una obra de arte, la que es realizada libremente; en segundo lugar, y como resultado de la facultad del juzgar teleológico, la naturaleza orgánica deviene libre, en la medida que ella realiza ideas. En el centro de la concepción de sistema de Schelling se halla el demostrar una identidad subyacente de dos realidades, por un lado la inteligencia, la cual es libre, y el universo o la naturaleza, la cual se eleva a ser vista más allá de lo que se supone que es: productividad limitada.

Schelling establece una diferencia entre el yo y la autoconsciencia. La autoconsciencia es vista por Schelling como intuición intelectual originaria, y entendida como absolutamente libre, ahí donde se entrelazan lo libre y lo necesario. El 'yo' es más bien

limitado, reconocido por la observación de los propios actos; es decir, lo reconocemos en lo que nos confronta, por tanto, desde su negatividad. Desde esta perspectiva, las sensaciones se explican como un acto del limitarse. Todo ello requiere de un condicionante: la consciencia, es decir, la existencia de una consciencia previamente. La sensación propiamente no ingresa en la consciencia, sino que más bien, el fundamento de una sensación se halla en una consciencia que, dejando su ser propio, penetra en algo que no es ella... y asumimos entonces la consciencia de un fenómeno llamado sentir.

Es por tanto necesario explicar previamente cómo se da el tránsito de lo sentido con el que siente, problema que, explícitamente, afirma Schelling, es ignorado por el empirismo, y cuyo tema es de suma importancia para una filosofía trascendental. Richard Kroner resume el pensamiento de Schelling del siguiente modo: "Los sensualistas nunca ven el problema, porque olvidan que el sentir es una actividad del 'yo', lo sentido, un producto de esta actividad, porque ellos desdeñan la relación de lo sentido hacia el 'yo', esto es, el acto del sentir: esta relación ya es trascendental, y en ella se esconde todo el problema cognitivo (y no primeramente relacionarla al objeto de la experiencia" (Kroner, Richard (1977) Tomo II, p. p. 88 s.)

En el verso de César Vallejo, extraído del poema *traspíe entre dos estrellas*, leemos,

Amado sea el niño, que cae y aún llora
y el hombre que ha caído y ya no llora

Lo dolido o lo sentido, y su relación con un pre-disponerse constitutivo del ser humano, como ser que siente, nos llevaría a ver una continuidad de ese ser dolido, y, siguiendo el universo de Vallejo, en su poema "Voy a hablar de la esperanza", cuando dice, "Hoy sufro suceda lo que suceda. Hoy sufro solamente". Pero volvamos a Schelling.

Su planteamiento que reside en establecer una relación entre el 'yo' y la 'consciencia', ese paralelismo entre naturaleza e inteligencia, lleva al autor a no encontrar la respuesta, ni en la cuestión trascendental, que es la respuesta dada por Fichte, ni tampoco en una filosofía de la naturaleza. Más bien plantea Schelling una filosofía trascendental, entendida como ciencia que comprenda a ambos componentes.

Más allá de seguir el programa expuesto por Schelling en su sistema, debemos aquí ceñirnos al lugar que corresponde el inconsciente en su sistema.

Desde la perspectiva de que la filosofía trascendental no se resuelve en un hallar la correspondencia entre el 'yo-soy' y el 'hay cosas fuera de mí', establece Schelling que el objetivar es hacer consciente aquello de lo que no se tenía consciencia (podría ser un 'caer en la cuenta'), es decir, incorporar en mi subjetividad aquello que establezco objetivamente. Desde esta

perspectiva, lo inconsciente es lo que, existiendo, aún no ha ingresado a mi consciencia, constituye por tanto una realidad, la cual establece una constante relación con mi 'yo'.

¿Cómo opera el paso de lo no-consciente a mi consciencia? Schelling responde, mediante un acto libre que pertenece al ámbito de la intuición, ya que lo que objetivamos, algo que sucede en una acción libre, justamente se da en el ejercicio de una libertad que no está sujeta al proceso mismo del objetivar; según Schelling, el hecho de que esa acción libre es independiente, se constituye en fenómeno intuitivo, no derivado o demostrado.

La cuestión a resolver es, cómo ingresa a nuestro 'yo', como objeto, aquello que era no-consciente, a nuestra consciencia, más allá de caracterizarlo como de acciones libres, más allá de verlo como el punto del que somos capaces de señalar. El surrealismo de André Bretón postuló un modo de hacer poesía mediante aquello que denominó 'escritura automática'. Desde el planteamiento de Schelling, ese método resultaría insuficiente, pues tal método supone de suyo entender el misterio mismo de la producción poética, y reducirlo a mecanismo procesal. No hemos llegado a entender el momento de la creación poética como hoy podemos entender el encender un auto. El tema nos remitiría tal vez al concepto estampado por Baltasar Gracián, aquél que denomina del 'despejo', concepto también cercano al de 'lucidez'.

Cuarta parte

Por último, en la filosofía de Schopenhauer ingresa el concepto de voluntad dentro de los temas ejes de su filosofía. Schopenhauer concibe la voluntad como fundamento o principio de la realidad. Ella no se integra al principio de razón que da la explicación de las cosas, ni constituye un elemento al interior de nuestras representaciones intuitivas de espacialidad, temporalidad, así como tampoco a las de causalidad. La voluntad constituye pues, un principio carente de fundamento y por tanto es no racional, es decir, no integrado a principios racionales. Cuando en nosotros se da la voluntad, e incluso nos conducimos voluntariamente hacia algo, ahí se da una manifestación de la voluntad incorporada a nuestra consciencia y conocimiento. Toda la realidad y sus componentes, que se nos manifiesta de modo fenoménico, pueden ser descritos por nosotros, explicados de acuerdo a su aparición y en relación a cómo aparecen, explicados igualmente por las leyes de que disponemos para el estudio de los fenómenos (las leyes de espacialidad, temporalidad y causalidad); sin embargo no llegamos a explicar la razón que supone su aparición. Podemos, por ejemplo, describir y llegar a determinar explicaciones causales del magnetismo, lo que no podemos explicar es lo que es magnetismo. Podemos clasificar los movimientos de los cuerpos sobre la base de ciertas fuerzas motrices, pero no podemos determinar cuál es la fuerza subyacente a todo movimiento. Según Schopenhauer, debemos permanecer en el

antiguo reconocimiento de la presencia de cualidades ocultas. En todo esto hay una crítica implícita a la ingenuidad de la ciencia de su tiempo, que creía encontrar las respuestas a los orígenes de las leyes naturales, incluidas las que explican la vida. De ese modo Schopenhauer se reconoce explícitamente el pertenecer a la tradición del pensamiento romántico, particularmente de aquella inaugurada por Schelling. Cito:

El principio directivo del gran sistema zoológico que en este siglo han producido los franceses y se advierte del modo más completo en la anatomía comparada como *l'unité de plan, l'uniformité de l'élément* anatomique. Encontrarle ha sido el objeto principal y el más loable esfuerzo de los filósofos de la naturaleza de la escuela de Schelling, que en este punto han prestado excelentes servicios, salvo en los casos en que su afán de buscar analogías en la naturaleza degenera en juegos de ingenio superficiales. Pero con razón han invocado aquel parentesco general o aire de familia aún en las ideas de la naturaleza inorgánica, por ejemplo: entre electricidad y magnetismo, cuya identidad fue comprobada más tarde, entre la afinidad química y la gravedad, etc. (Schopenhauer, 1983. p. 122).

De este modo Schopenhauer integra a la forma de responder preguntas referidas a la naturaleza una perspectiva especulativa.

En lo concerniente al ser humano Schopenhauer establece, según lo dicho, una voluntad consciente, basada en conocimientos, y una voluntad desconocida, pero igualmente actuante, que se manifiesta en el carácter, en el modo cómo individualmente se expresan las motivaciones. Cito:

El carácter de cada hombre en particular, en tanto es completamente individual y no está comprendido en la especie, puede ser considerado como una idea especial, correspondiente a una objetivación característica de la voluntad. Este acto sería entonces su carácter inteligible, y su carácter empírico el fenómeno del mismo. El carácter empírico está fundamentalmente determinado por el inteligible, que es voluntad, voluntad sin razón, o sea no subordinada como cosa en sí al principio de razón (la forma del fenómeno). (Schopenhauer, *Ibid.*, p. 133).

En otro pasaje precisa aún más Schopenhauer su idea:

Pues en el hombre la individualidad surge poderosamente; cada uno de nosotros tiene su propio carácter; por lo que el mismo motivo no obra con igual fuerza en todos y las mil circunstancias concomitantes que entran en la esfera del conocimiento del individuo, pero permanecen desconocidas de los demás, modifican su efecto, por lo que el acto no se determina solamente por el motivo, pues falta el otro factor: el conocimiento exacto del carácter individual y del conocimiento que a éste acompaña (Schopenhauer *Ibid.* p. 113).

El ser humano participa, como los animales, de un actuar según un querer vivir, que es lo común de los seres vivos. Ciertamente

se da un conflicto al interior de cada individuo entre una voluntad subyacente en él, y el modo cómo él, con su inteligencia, ve la realidad fenoménica, e intenta vivir.

Schopenhauer expresa su parentesco con algunos pensamientos presocráticos. Él cita explícitamente a Empédocles, remitiéndose por ejemplo, al texto de Aristóteles en su *Metafísica*, página 1000 b1, donde dice: “Pues si el odio no estuviera en las cosas, todas serían una, como dice Empédocles” (Schopenhauer, *Ibid.* P. 125). Al mismo tiempo se contrapone a Anaxágoras, a quien considera su directo antípoda entre los filósofos (Schopenhauer, 2004, Tomo II, p. 349).

Referente a su crítica a la concepción materialista mecanicista, cito:

La teoría de los átomos de Demócrito, la de los torbellinos de Descartes, la física mecánica de Lesage, que hacia fines del siglo XVIII trató de explicar tanto las afinidades químicas como la gravitación mecánica, por el choque y la presión, como puede verse en el Lucrecio Newtoniano, donde se halla expuesta esta doctrina. También Reil, al considerar la forma y la composición, como causa de la vida animal, tendía a lo mismo. Por último, en esa misma concepción está inspirado el grosero naturalismo que, resucitado a mediados del siglo XIX y creyéndose original por ignorancia, empieza por negar estúpidamente las fuerzas vitales, pretende explicar los fenómenos de la vida por las fuerzas físicas y químicas, y éstas, a su vez, por la acción química de la materia, por la posición, la figura y el movimiento de unos átomos soñados, queriendo reducir de este modo todas las fuerzas de la materia al choque y contra choque, como si estos fueran “cosas en sí”. Según esto, la luz sería la vibración mecánica u ondulación de un éter imaginario postulado a este fin, que al llegar a la retina golpearía en ella, como en un tambor, de modo que 483 billones de golpes por segundo darían el rojo, 727 billones el violeta, etc. etc. El daltonismo consistiría en que el enfermo no podría contar los golpes. ¿verdad? (Schopenhauer, 1983, p. 107).

Fuentes esenciales del planteamiento de Schopenhauer son Platón y Kant. Referido a Platón cito:

Entiendo, pues por idea cada uno de los grados determinados y fijos de objetivación de la voluntad en cuanto ésta es cosa en sí y, por tanto, ajena a la multiplicidad, grados que son con respecto a las cosas individuales, como sus eternas formas o modelos. Diógenes Laercio nos da la fórmula más breve y concisa de aquel célebre dogma platónico, *Platón enseña que las ideas están en cierto modo en la naturaleza como modelos, pero el resto de las cosas están respecto a ellas sólo de modo comparativo y como sus imitaciones* (Schopenhauer, *Ibid.* p. 112).

Schopenhauer vincula ese principio de voluntad de vida con las Ideas platónicas las cuales explican al universo. El principio de voluntad de vida resulta para el ser humano inalcanzable e incomprensible, siendo, pese a ello, fundamento de las cosas, colocándose (como las ideas) por encima de las cosas. Por otro lado, de Kant incorpora su teoría de las ‘cosas en sí’. Las ‘cosas

en sí’ no se explican sino dentro del mundo de las esencias, y por lo tanto no participan de las leyes explicativas del mundo de los fenómenos.

Resulta propio del pensamiento de Schopenhauer el considerar la voluntad como un principio de vida que se manifiesta tanto en el mundo inorgánico como en el orgánico, comprendiendo este último a la vida vegetativa, animal y humana. De aquí surge en Schopenhauer la diferencia de lo que él denomina ‘causalismo’ o interés por descubrir las causas de las cosas, y filosofía de la naturaleza, entendida en resumidas cuentas como quehacer especulativo, propio de la filosofía. Cito:

Cuando la aitiología, en vez de servir de auxiliar a la filosofía y suministrarle ejemplo para sus doctrinas, cree ser su fin, ir reduciendo todas las fuerzas elementales, excepto una sola, la más general de todas, por ejemplo, la impenetrabilidad, que se figura comprender claramente y trata de reducir violentamente a ella todas las demás, se sustrae a sus verdaderos principios y en vez de proporcionarnos la verdad nos induce al error (Schopenhauer, *Ibid.* p. 120 s.).

Esta reivindicación, que consiste en una vuelta al sentido del quehacer filosófico, lo coloca como un crítico de su tiempo, marcado por el desarrollo de las ciencias exactas y el desarrollo del naturalismo, o explicación total de la naturaleza desde el estudio de los fenómenos. Esta crítica la hará explícita Schopenhauer. Cito:

La filosofía, en cambio, considera exclusivamente en todas partes, por tanto también en la naturaleza, lo general; las fuerzas elementales son su objeto y reconoce en ellas los diferentes grados de objetivación de la voluntad, la cual es la esencia interior, el en sí de este mundo, que desprovisto de esta esencia no será más que una mera representación del sujeto (Schopenhauer, *Loc. cit.*).

REFERENCIAS

- Descartes, R. (1984). *Discurso del método*. México: Editorial Porrúa.
- Descartes, R. (1995). *Los Principios de la Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Kant, I. (1902..) *Akademie Ausgabe*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Kroner, R. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Hay traducción al español de esta importante obra)

Leibniz (1977). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.

Locke, J. (1980). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.

Schelling, F. (1927). *Schellings Werke*. München: Becks Verlagsbuchhandlung.

Schopenhauer, A. (1983). *El mundo como voluntad y representación*. México: Editorial Porrúa.

Schopenhauer, A. (2004) *Sämtliche Werke* (5 Tomos). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.