

EN BUSCA DEL SUJETO MODERNO

IN SEARCH OF MODERN SUBJECT

Francisco José Presta

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

franciscojosepresta@yahoo.com.ar

Resumen

El presente artículo intenta a modo de itinerario filosófico recorrer la transición que el *cogito* moderno despliega en vías a su fundamentación epistemológica con el objeto de analizar la influencia del hallazgo de Descartes en el pensamiento filosófico posterior.

Palabras Claves: fenomenología, método, sujeto moderno, sujeto trascendental.

Abstract

This article tries to explore itinerary philosophical mode transition unfolds the modern *cogito* in process of epistemological foundation of it, in order to analyze the influence of the discovery of Descartes in the subsequent philosophical thought.

Keywords: phenomenology, method, modern subject, transcendental subject.

1. Introducción.

La fecha de 1637¹ representa gran importancia para la filosofía en cuanto punto

¹ Cf. Descartes, *Obras Escogidas*, traducción y notas de Ezequiel De Olaso, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967. Esta publicación sobre las obras de Descartes nos parece particularmente importante porque contiene fragmentos o notas sueltas que si bien no anuncian la intención de Descartes de publicar una obra con ellos, si contienen detalles importantes, tal como el hallazgo del *método* ya desde su juventud. En efecto, en anotaciones que llevan por título *Experiencias* Descartes escribe: "En el año 1620 he comenzado a comprender el fundamento de la invención admirable", y también en otro escrito aunque no sabemos si posterior o anterior a su obra Descartes escribe: "El 10 de noviembre de 1619, como estaba lleno de entusiasmo y descubriera los fundamentos de una ciencia admirable...". Como es sabido, la palabra *entusiasmo* significa "lleno de Dios" lo que avala aún más la idea de que Descartes es un pensador auténticamente metafísico y no un científico.

de ruptura que anuncia nuevos y desconocidos destinos para el pensamiento. René Descartes debido a una especie de iluminación repentina de conciencia logra hallar el camino a partir del cual el conocimiento del mundo externo adquiere su fundamento en las inmediaciones de un *sujeto* pensante. De hecho, la fórmula *cogito-ergo-sum* concluida en su *Discurso del Método* (1637), como decimos, revela el fundamento del conocimiento en la inmensa dimensión introspectiva del *sujeto* moderno y con ello, comienza una nueva página en la historia de la filosofía que implica la existencia humana a partir de la actividad pensante. Sin embargo, sin exagerar el alcance de las fórmulas cartesianas quizá sea muy conveniente abstenernos de emitir juicios erróneos sobre su filosofía, para devolverle el colorido de un pensador del siglo XVII, porque, aún en la actualidad la figura del “Padre de la filosofía moderna” nos es en diversos aspectos oscura.

No nos interesan los temas relativos a la biografía de Descartes, pero podemos señalar un solo aspecto de relieve que nos permita hacer más nítido su espíritu. Aunque su educación haya transcurrido en el famoso colegio jesuita de La Fletche, por lo que Descartes recibió una educación clásica combinada con elementos escolásticos, no es posible omitir que el filósofo escribió bajo la estela de la Ilustración francesa, porque sin ser propiamente un ilustrado, Descartes compartió el gusto por la filosofía moral que sus contemporáneos profesaban, pues el alma, que era el verdadero objeto de estudio del “gran francés”, piensa, vive y es sostenida por la presencia de Dios en el hombre, una creencia de su época más que una conclusión de su filosofía. Sin embargo, como es sabido, Descartes publicó casi toda su obra en el extranjero, por lo que su influencia en Francia durante el transcurso del siglo XVII ha sido escasa en comparación con los moralistas protegidos por la corte de Luis XIV que ocupaban claramente el primer plano de la escena pública. En efecto, el exponente máximo del cartesianismo en Francia durante el siglo XVII fue el padre Nicolás Malebranche, lo que demuestra que el cartesianismo era receptado más en el seno eclesiástico y no tanto en ambientes científicos, y siempre de modo aislado, con polémicas sueltas que no ocupaban en modo alguno el lugar de grandes discusiones públicas, pues la Academia francesa fundada por Richelieu en 1635 no tenía aun el control literario sobre la publicidad que ejercerá en el siglo XVIII cuando la Ilustración francesa

revestida del monopolio del saber enciclopédico se convierta en un auténtico poder moral y público², inexistente en la época de Descartes.

La obra de Malebranche presenta una exposición de la metafísica cartesiana en su más puro contenido. En sus *Investigaciones sobre la verdad* (1674), el lector podrá encontrar la travesía íntima del alma que se extiende sobre los objetos del mundo externo, siendo ella misma quién les da en todo momento vida. Se evidencia así la primacía fundamental de la *Introspección* como método para adquirir el verdadero conocimiento que otorga “presencia” al mundo, siendo el alma misma la que evidencia en todo momento el mundo para sí, un mundo que se aparece al alma con independencia de su existencia externa, la que presenta ya, indicios de la más absurda realidad sin el halito del espíritu que la dota de ser. Sin embargo, por nuestra parte sólo analizamos el tránsito que efectúa el *cogito* moderno en relación con la epistemología, por lo que la metafísica cartesiana es secundaria para nuestros propósitos, aunque si es necesario acentuar por estos motivos que Descartes fue un pensador auténticamente metafísico, siendo el primero en aventurarse a estudiar los confines del alma a partir del método trazado.

Ahora bien, en la evolución posterior de la Ilustración francesa, la moral, es decir el análisis del alma, escapa de la intimidad de las intrigas cortesanas para aparecer en los primeros planos de la escena pública de Francia. Voltaire, convertido en la máxima figura de la Ilustración francesa del siglo XVIII, si bien continúa la tradición moral detonada por el talante ilustrado, lo hace a la luz del avance experimentado por las ciencias, por lo que las referencias a Descartes en su obra solo tienen el fin de evocar los argumentos más vulnerables de su metafísica para reivindicar las ciencias, siendo lícito suponer que el cartesianismo estaba completamente abatido y sólo la posteridad lo reivindica, tal como veremos. De hecho, el eje central de nuestros presentes motivos aquí, trata de esclarecer la figura de Descartes en relación con su descubrimiento del *cogito* pero a la luz de reivindicaciones posteriores, y para ello es necesario ir directamente a las fuentes y no a posibles comentadores, por lo que abordaremos brevemente los filósofos más significativos en el tránsito que efectúa el *cogito* tratando de hacer visible al lector la evolución y

² Cf. J., Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1994.

consecuente disolución epistemológica del mismo. Plantear por nuestra parte una búsqueda del *sujeto* moderno a modo de título, responde efectivamente a que en nuestros días su concepción se halla completamente en crisis o en trance de disolución.

2. El *cogito* y la Ilustración francesa.

La publicación del *Discurso del método* (1637) representa una obra clave para la evolución de la filosofía moderna, no tanto por su contenido al que seguramente en nuestros días encontraríamos sumamente desabrido, sino, porque representa la primera obra moderna que intentó *organizar* el inmenso material respecto al conocimiento del mundo externo en base a la actividad lógica e interna al pensamiento, cuyo problema epistemológico para Descartes era sin duda que resultaba imposible hacer pie sobre una base sólida en la cual asentar el fundamento de las creencias, por lo que Descartes descubre un camino (método) capaz de dirigir al *sujeto* hacia la “verdad” en las ciencias, es decir a la justificación de sus creencias, siempre y cuando no se extravíe del mismo. Asimismo diremos que si bien no es posible extraer conclusiones sobre el éxito de Descartes en su empresa de establecer *reglas* para la dirección del pensamiento, si es posible afirmar que en principio tiene mayor prioridad para el filósofo el interior del alma por sobre la realidad externa del mundo en lo referente a la fundamentación del conocimiento humano, pero que no es posible escindir ambos extremos en su obra, ni mucho menos desvincularla de un trasfondo metafísico realista sustentado en Dios, tal como hizo el pensamiento filosófico posterior. Así en palabras de Descartes presentamos la caracterización del *cogito* moderno, de la que tenemos que subrayar que el filósofo, si bien *distingue* el alma del cuerpo, jamás admite un abismo infranqueable que las separe, por el contrario, la comunión entre el alma y el cuerpo ofrece las garantías necesarias para abrazar la creencia en la existencia de Dios para el hombre: “De manera que este yo, es decir el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo e incluso que es más fácil de conocer que él y que aunque él no existiera ella no dejaría de ser todo lo que es. Después de esto consideré en general lo que se requiere de una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de encontrar una que sabía que era así, pensé que también debía saber en qué consiste esta certeza. Y habiendo notado que en todo esto: pienso, luego soy, no hay nada que me

asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgue que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, pero que sólo hay alguna dificultad en notar bien cuáles son las que concebimos distintamente. Después de lo cual, reflexionando en aquello de que dudaba y en que, por consiguiente, mi ser no era completamente perfecto, pues veía claramente que conocer era una perfección superior a dudar, quise indagar de dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo, y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese, en efecto, más perfecta³. De la cita precedente es conveniente analizar algunas cuestiones preliminares para evitar confusiones. En primer lugar Descartes se encuentra aun bajo la sombra de la Escolástica, principalmente porque confiere existencia al alma sin suponer un cuerpo, idea bien conocida y que puede ser rastreada en la recepción aristotélica de la Alta Edad Media árabe, siendo Avicena un claro antecedente. Además, de clara procedencia Escolástica es también el “hecho” de que si el entendimiento concibe la *creencia* en un ser más perfecto, una *creencia* tan natural al entendimiento humano que no podría ser puesta en duda para Descartes, necesariamente ha de existir, porque resultaría imposible que el entendimiento pueda concebir una creencia como tal, sin que exista de algún modo, lo que recuerda el argumento ontológico sobre la existencia de Dios presente en el *Proslogium* de San Anselmo y que el filósofo francés debió haber conocido debido a su educación. En segundo lugar, Descartes si bien encuentra el acceso a fundamentar el conocimiento verdadero de modo más sencillo y natural en el alma que en los sentidos externos, inmediatamente relega el *dudar* a un segundo plano en relación al *conocer* tomando como medida una escala de valor que jerarquiza en el alma la *certeza* por sobre la *duda* según grados aproximados de ser, cuya evidencia está representada por la claridad de su razonamiento en función de ello, lo que convierte su fórmula en un *principio* auténticamente metafísico direccionado a mostrar finalmente la subsunción de Dios como causa existencial del mundo en posteriores obras como las *Meditaciones Metafísicas* (1641). Téngase a bien considerar que el *dudar* forma parte de una cuestión *metódica* que Descartes está siempre dispuesto a desechar, ya que su gran lucha es contra el Escepticismo,

³ Descartes, (1967) pp. 160-161.

introducido en Francia por la traducción de las obras de Pirrón realizadas por Michael de Montaigne en los albores del Renacimiento, tal como es sabido.

Ahora bien, el *cogito* cartesiano que implica una primacía cognoscitiva del alma por sobre la existencia del mundo externo basada en datos provenientes de los sentidos, está teñido de un colorido estrictamente moral, y por ello mismo decidido a mostrar el fundamento de las creencias humanas, que vuelve problemático afirmar de él su condición axiomática con la que dar curso a una programación científica en base a la actividad conciente. En efecto, la vinculación por parte del pensamiento filosófico posterior a Descartes, a un contenido científico del *cogito* en base a reconstruir de manera cada vez más pronunciada una subjetividad *pura* que omitiría la existencia del mundo externo en sus valuaciones, lesiona la oriunda emergencia metafísica del *cogito* cartesiano, convirtiendo en anacrónicas las reivindicaciones posteriores que hacen del *cogito* un axioma de la conciencia con el que fundamentar la filosofía como una ciencia.

Detengámonos por el momento en la importancia que tiene la figura de Voltaire en el tránsito del *sujeto* cartesiano porque la depuración de la *razón* que Voltaire efectúa principalmente en sus obras históricas, implica la existencia de una vía distinta a la experimentada por la revitalización del cartesianismo a partir de Kant, que es muy importante tenerla presente porque disminuye considerablemente la creencia en el criterio a partir del cual la filosofía en su evolución posterior tenga que continuar necesariamente el camino de la *Introspección* fundamental de la conciencia para convertirse en ciencia, omitiendo la importancia de la evolución histórica del mundo como condicionante decisivo respecto a la objetividad del saber conciente atendido a la lógica del pensamiento. En la obra de Voltaire se da una innegable *inflexión* epistemológica del *cogito* cartesiano en cuanto fundamento del conocimiento del mundo externo, que no puede pasar desapercibida para el pensamiento filosófico posterior que intente una reconstrucción histórica más integral de la recepción cartesiana, que no puede evocar ya sólo a los filósofos cartesianos.

Voltaire conoce la obra de Newton, lo que no es un hecho menor. La enorme tensión de conciencia que otrora acosaba a Descartes en sus solitarias meditaciones sobre el *sujeto*, dónde a partir de la centralidad que éste adquiriría como fundamento del conocimiento del mundo dimensionaba desmesuradamente la importancia del hombre en detrimento de la importancia histórica del mundo, en manos de Voltaire dicha tensión se relaja

inmensamente casi al punto de desaparecer, porque la obra de Newton (y en este sentido hay que remarcar que el “Padre de la física moderna” goza de una fama póstuma que no puede adjudicársele a los posteriores autores de las ciencias) no fue para Voltaire solamente importante para la situación epistemológica de la física, sino también y en mayor medida para el horizonte cognoscitivo del *pensamiento* humano. El sistema gravitatorio de Newton, al imponer ciertos límites insoslayables a la Experiencia física del hombre moderno, tuvo un fuerte impacto en las coordenadas del pensamiento humano en función de ellas, y éste es el sentido filosófico de la obra de Voltaire tras la apología de Newton, cuya claridad en las ciencias trae consigo claridad para el pensamiento racional en función de ellas. La trama volteriana representa un progreso respecto a la *Superstición* en las ciencias, ya que la *Superstición* implica siempre un grado de certeza no demostrable en la Experiencia, y por esa razón Voltaire elogia la obra de Newton destinada a depurar los extravíos del cartesianismo. En el *Siglo de Luis XIV (1756)* expone los límites del cartesianismo que ya se encuentra absolutamente desactualizado respecto al avance que experimentó la Ilustración en el siglo XVIII y que tal como atestigua la obra de Voltaire el cartesianismo permanecía olvidado y superado en Francia: “El canciller Bacon vislumbró el camino que se podía seguir; Galileo había descubierto las leyes de la caída de los cuerpos; Torricelli empezaba a conocer el peso del aire que nos rodea; se habían hecho algunas experiencias en Magdeburgo. Aparte de esos débiles ensayos, todas las escuelas permanecían en el error y el mundo en la ignorancia. *Entonces apareció Descartes, e hizo lo contrario de lo que debía hacer; en vez de estudiar la naturaleza trató de imaginarla. (...) Un hombre que desdeño las experiencias, que no citó jamás a Galileo, que quería construir sin materiales, no podía levantar más que un edificio imaginario. Lo que tenía de novelesco fue aceptado y las pocas verdades mezcladas a sus quimeras fueron al principio combatidas. Pero al fin ese poco de verdad se difundió con la ayuda del método que introdujo: porque antes de él no había hilo que guiara en ese laberinto, y, por lo menos Descartes encontró uno, del cual se sirvieron los demás después que él se perdió. Ya era mucho destruir las quimeras del peripatetismo, aunque fuera mediante otras quimeras. Estos dos fantasmas se combatieron mutuamente y cayeron uno después del otro,*

*elevándose, por último, la razón sobre sus ruinas*⁴. Como decimos, los juicios de Voltaire en relación con la filosofía cartesiana tienen que leerse a la luz de los avances científicos realizados por Newton, y por este motivo la Ilustración francesa comienza a desplazar las polémicas morales suscitadas por la metafísica en base a los criterios y motivos de Dios para con el hombre y el mundo, para exaltar ahora la importancia que las ciencias tienen para la *civilización* entre los hombres. La “auto-compresión” que el hombre moderno tiene sobre su propio pensamiento atendido a la actividad del mundo externo en base a la física de Newton, comienza a mostrar su propio peso existencial independientemente de la centralidad pensante de un *sujeto* que lo condiciona, al que se intenta desvincular como fundamento de un andamiaje metafísico, lo que lógicamente rebajaba las pretensiones epistemológicas fundamentales del cartesianismo y el manejo arbitrario de la *razón* que pretendía. Así, nos retrotraernos primeramente para clarificar cómo la influencia de Newton deja atrás el *cogito* como elemento fundamental en el campo científico según Voltaire, y luego mostrar asimismo cómo la obra de Newton motiva posteriormente la restauración del *sujeto* moderno en la obra de Kant, quién fue el gran *reivindicador* del cartesianismo en Europa.

Newton publicó los *Principios matemáticos de la filosofía natural* en 1687 por lo que Descartes fallecido en 1650 no llegó a conocer su magna obra. Descartes jamás concibió entonces la idea de una Experiencia regida sólo por fuerzas físicas que actúan extrínsecamente a un objeto, sino que, siendo aún un excelentísimo creyente mantiene muy firme la fe en Dios como causa motriz del mundo. En contraposición a Descartes, Newton al final de los *Principios matemáticos de la filosofía natural* ofrece su imagen de Dios que es muy importante reconstruirla aquí, porque representa una versión distinta del *animismo* que venía imperando desde la Antigüedad clásica hasta cristalizar en la Escolástica en su afán de explicar el ordenamiento del Universo y de sus movimientos a partir de un impulso anímico que Dios ejerce sobre sí mismo: “Tan elegante combinación de Sol, planetas y cometas sólo pudo tener origen en la inteligencia y poder de un ente inteligente y poderoso. (...) Y para que los sistemas de estrellas fijas no caigan por la gravedad uno sobre otro, él los habría colocado a inmensas distancias uno de otro. *Él lo rige todo, no como*

⁴ Voltaire (1954) pp. 354 -355. Las cursivas son nuestras.

alma del mundo, sino como dueño de todos. Y por su dominio, suele ser llamado señor dios. Pues dios es una palabra relativa y está en relación con los siervos: y deidad es la dominación de dios, no sobre su propio cuerpo, como creen aquellos para quienes dios es el alma del mundo, sino sobre los siervos⁵. Para Newton, el hombre no era siervo de Dios por pecado, sino por estar sometido a la fuerza de gravedad que constriñe su cuerpo sin posibles resistencias, siendo un sometimiento absolutamente pacífico y silencioso que nada tiene en común con las fervientes polémicas suscitadas por la metafísica entre los hombres, y por ello mismo Voltaire entiende que la física de Newton colabora con la Ilustración.

Ahora bien, la primera reivindicación importante del *cogito* cartesiano la realizó Kant, tras la segura lectura de la obra de Newton que parecía condenarlo al olvido. Así, el filósofo de Königsberg al dar nueva vida al *sujeto* cartesiano evidencia cómo a partir de éste resurgimiento, que implica dotar al *cogito* de *potencial causal* sobre el mundo, la filosofía posterior tenga que convertirse necesariamente en un instrumento al servicio de la epistemología moderna si aspira a ser una ciencia, lo que anuncia claramente el solipsismo en que incurrió la fenomenología en su afán de programar la subjetividad pura como una ciencia.

En efecto, Kant aún manteniendo la posición de Newton frente a una Experiencia regida sólo por leyes gravitatorias, retoma la polémica en torno al conocimiento humano desatada por los filósofos modernos a partir de Descartes que habían proporcionado el lenguaje y los temas relacionados con las posibilidades cognoscentes del *sujeto*. Por razones de espacio, no podemos reproducir la totalidad de la polémica, pero sí señalar la importante influencia de Hume y de su “escepticismo moderado” como transición al método crítico de Kant, que será un tránsito decisivo para la elaboración de su nueva ontología, que separará por un abismo infranqueable la actividad “suprasensible” de la actividad de los fenómenos, restaurando la importancia epistemológica del *sujeto* que implica dotarlo nuevamente de *potencial causal* respecto a la realidad ontológica del mundo externo. En un capítulo de *Crítica del Juicio* (1780) titulado: “De cómo la facultad de juzgar enlaza las legislaciones del Entendimiento y de la Razón”, Kant *separa* absolutamente las

⁵ Newton, (1987) p. 782. Las cursivas son nuestras.

configuraciones del alma respecto de las del cuerpo (Existencia) en su conocida división entre el noúmeno y el fenómeno, dejando atrás para siempre la ontología cartesiana: “El entendimiento es legislador a priori para la naturaleza como objeto de los sentidos, para un conocimiento teórico de ella en una posible experiencia. La razón es legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, para un conocimiento absoluto-práctico. *La jurisdicción del concepto de naturaleza, regida por una de las dos legislaciones y la del concepto de libertad, regida por la otra, se encuentran totalmente separadas por el gran abismo que media entre lo suprasensible y los fenómenos, a pesar de todas las influencias mutuas que pretendan tener entre sí (cada cual según sus leyes fundamentales)*”⁶.

Como es sabido, en el “escepticismo moderado” de Hume, sólo la facultad de la *imaginación* era capaz de sostener la creencia en la existencia *distinta y continua* de los cuerpos ante las perplejidades en que caía la razón en el análisis *causal* del conocimiento del mundo externo. Así, en la explicación *causal* del movimiento de los cuerpos allende a la Experiencia sensible, retomando el famoso ejemplo de las bolas de billar que formula Hume en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1740), se explica sólo por el auxilio de la facultad de la *imaginación* que es una facultad del Entendimiento humano susceptible de *enlazar*, según el filósofo escocés, las diferentes representaciones en el espacio en función de las diversas sucesiones en el tiempo de los movimientos que efectuaban las bolas de billar sobre la mesa.

En efecto, Kant tras conocer las explicaciones del movimiento ofrecidas por la física de Newton basadas en un Espacio absolutamente desprovisto de toda intervención metafísica respecto a los movimientos ocurridos en él, y conociendo además el empirismo de Hume, deduce que sólo un *sujeto* trascendental a los fenómenos físicos puede ser la condición necesaria y suficiente de que la bola (A) ponga en movimiento tras su colisión con la bola (B) a una tercera bola (C), pues, ¿Quién *enlaza* los continuos movimientos que efectuaban las bolas de billar sobre la mesa?, se pregunta Kant, demostrando que el *principio de causalidad* a diferencia de lo sostenido por Hume no se origina en la Experiencia empírica del *sujeto* expectante a los fenómenos, sino antes, siendo para Kant el *principio de causalidad* un conocimiento *sintético a*

⁶ Kant, E., (1961), p. 39. Las cursivas son nuestras.

priori restaurando nuevamente el papel rector del *cogito* sobre la Naturaleza (reino de la Experiencia sensible) y con ello la esperanza de fundar las verdaderas posibilidades científicas de la metafísica moderna⁷.

En realidad, las bases para estructurar la filosofía a partir de una concepción de ciencia programática en base a la noción del *cogito* no fue una idea de Descartes, sino de Kant. Descartes mantenía bastante a raya la filosofía (conocimiento verdadero) del contacto con las ciencias (conocimiento universal) y aún conserva a los motivos filosóficos como asunto esencial del espíritu humano y por ende de su relajada y tranquila meditación individual. Autores de un talante más existencialista como Kierkegaard nos recuerdan que Descartes jamás concibió el proyecto de hacer de la filosofía una ciencia en base a la actividad del *cogito*, porque aun tiene el ideario cartesiano según Kierkegaard motivos sumamente individuales y de carácter absolutamente moral, que le devuelve a Descartes el colorido de un pensador del siglo XVII, en efecto nos dice de él: "No tocó a rebato ni impuso la obligación de dudar, pues Descartes era un pensador apacible y solitario y no un vocinglero vigilante nocturno; con la mayor de las modestias afirmó que su método sólo tenía importancia para él mismo y que en buena parte era resultado de sus intentos de salir de la confusión en la que le habían sumido sus conocimientos anteriores: Que nadie piense que yo estoy tratando aquí de proponer un método valedero para todos en lo referente a usar rectamente de su razón, pues sólo llevo el propósito de exponer el método que he seguido personalmente (...) Tan pronto como acabé esos estudios, al término de los cuales y según la costumbre uno pasa a engrosar las filas de los doctos, comencé a pensar de manera muy diferente; pues advertí estar sumido en tantas dudas y errores que me pareció que todos mis esfuerzos por instruirme sólo me habían servido para hacerme descubrir más y más mi ignorancia. (Disertatio de méthodo, págs. 2 y

⁷ Cf. el trabajo introductorio a la reedición castellana de la *Critica de la razón pura* de 1883, realizado por el neokantiano Kuno Fischer y titulado *Historia de los orígenes de la filosofía crítica*, que expone la evolución del pensamiento kantiano a partir de la polémica en torno al conocimiento del mundo externo desatada por los filósofos modernos, con especial mención a la influencia de Hume. Actualmente aquella edición de 1883 se halla agotada, pero fue reeditada por Editorial Lozada, Buenos Aires, 1973, en la que el lector puede encontrar nuevamente el trabajo de Kuno Fischer del que nos hemos valido para exponer la mayor parte de las ideas referidas a Kant para el presente trabajo.

3).⁸ Pero en Kant, y en este aspecto sus proyectos superan ampliamente a la modernidad de Descartes, la filosofía tiene ahora el deber universal de revelar el incorrecto uso de la *razón*, y ya desde las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura* (1781) intenta vincular fuertemente la filosofía con el proceder epistemológico de las ciencias naturales en su afán de constituirse como el “restaurador” de la metafísica como ciencia, tras el hallazgo del *sujeto trascendental*. En este sentido, no es casual que Kant altere la etimología clásica de la filosofía conveniente para su nueva tarea crítica llamando “madre de todas las ciencias” a la metafísica. Así, en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781) refiriéndose a la metafísica Kant escribe: “La arena de estas discusiones sin fin es la metafísica. *Hubo un tiempo que se la llamo reina de todas las ciencias*, y si la intención se toma como cosa ya hecha, es manifiesto que por la extraordinaria importancia del objeto de que se trataba, con justicia mereció tan glorioso nombre”.⁹

Desde Kant, se invierte, en el sentido de una verdadera revolución epistemológica denominada “giro copernicano” que tiene a la base un atentado contra la metafísica realista de Descartes, la posibilidad de conducir el análisis sobre el mundo externo hacia el solipsismo, ya que la conciencia actuando como vínculo con la actividad trascendental del *sujeto* pretende condicionar *causalmente* al mundo debido decididamente a su *carácter indubitable* que se presenta como la posibilidad de satisfacer las exigencias científicas de lo absolutamente *necesario* tras su descubrimiento: “Porque caracteriza a todo conocimiento que deba valer *a priori*, el querer que se tenga por absolutamente necesario: y todavía más ocurre esto con una determinación de los conocimiento puro *a priori* que debe servir de medida y, por consiguiente, también de ejemplo a toda certeza apodíctica (filosófica).¹⁰ A diferencia de Descartes, para quién el carácter apodíctico del *cogito* era tal, sólo en virtud de contemplar a la Existencia como condición *sine qua non* del mismo, Kant sitúa ya el carácter apodíctico únicamente en la *razón pura* sin referencias necesarias y explícitas a la Existencia, siendo en realidad su correlato, concepto que va atenuándose considerablemente en el desarrollo de la filosofía crítica

⁸ Kierkegaard, (1994) p. 4.

⁹ Kant, (1973) P. 119. Las cursivas son nuestras.

¹⁰ Kant, (1973) P. 123.

impulsada por Kant hasta conducir el tránsito del *cogito* hacia el solipsismo. Llegamos así, a una nueva interpretación del *sujeto* cartesiano marcada por la impronta kantiana, cuya influencia en el siglo XX será grande, sobre todo en Husserl, fundador de la fenomenología trascendental.

Preludio a la disolución

Husserl heredero de la tradición kantiana interpreta el *cogito* como actividad *apodíctica* de la conciencia humana decidida a negar el carácter autónomo y existencial del mundo externo en sus valuaciones. En *Meditaciones cartesianas* (1931) una obra de plena madurez, Husserl se define como un neocartesiano, aun cuando por lo demás, tenga que reducir al polvo casi todo el contenido de la obra de Descartes, dado que lo único que quiere mantener en pie es la axiomática de la actividad lógica de la conciencia garantizada por el *cogito*. Esta obra que anuncia desvincular la filosofía de Descartes de su urdimbre metafísica para acentuar su carácter científico en vistas de que el *cogito* remite la inferencia causal del mundo externo a sí mismo, conduce evidentemente al solipsismo, una conclusión imposible para el *cogito* cartesiano. Así en la Introducción a ésta obra, cuyo atractivo subtítulo reza “Las meditaciones de Descartes como prototipo de la autoreflexión filosófica” Husserl escribe lo siguiente explicándose a cerca de sus “motivos cartesianos” para con su método fenomenológico: “Pues ha sido el más grande pensador de Francia, René Descartes, quien, con sus *Meditaciones*, ha dado nuevo impulso a la fenomenología. El estudio de esa obra ha contribuido de un modo muy directo a transformar la fenomenología, que ya estaba desarrollándose, en una nueva forma de la filosofía trascendental. De acuerdo con ello, casi se le podría llamar neocartesianismo, aunque la fenomenología_ precisamente por desarrollar radicalmente motivos cartesianos_ en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el contenido doctrinal de la filosofía cartesiana. [...] *Todo principiante en filosofía conoce el notable curso de pensamiento de las Meditaciones. Tengamos presente su idea directriz. Su meta es una completa reforma de la filosofía en una ciencia de una fundamentación absoluta.* Pues según él, éstas sólo son miembros no independientes de la única ciencia universal, que es la filosofía. Sólo dentro de la unidad sistemática de la filosofía pueden aquellas llegar a ser auténticas ciencias. [...] se necesita, por tanto, una reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía, entendida como unidad universal de

las ciencias en la unidad de dicha fundamentación absoluta. En Descartes, esta exigencia de reconstrucción se traduce en una filosofía subjetivamente orientada¹¹. Ahora bien, el concepto *trascendental*, totalmente ausente en la obra cartesiana, acerca a Husserl en realidad a Kant y no a Descartes. Además, como es sabido, para Descartes las dubitaciones del *cogito* son auxiliadas sólo por la presencia de Dios en el entendimiento humano, al que se hace presente de modo existencial, por ello Descartes en un realista metafísico, para garantizar la claridad y distinción de las *ideas* las que, como hemos visto, presentan mayor jerarquía las más claras sobre las más difusas en relación al ser, precisamente para evitar el solipsismo al que el *sujeto* se vería siempre amenazado ante los acosos de sus dubitaciones y que lo conducirían asimismo al vacío existencial sin el auxilio de Dios, siendo por este motivo Descartes un pensador auténticamente metafísico. Recordemos que para Descartes, puesto que las ideas presentes en el entendimiento son innatas, el *cogito* no tiene específicamente un rol activo ante ellas, en cambio a partir de Kant con la introducción de su método crítico, el *sujeto trascendental* cumple un papel mucho más activo y fundamental puesto que esta llamado a realizar que el *principio de causalidad* sea posible en la Experiencia.

Mas adelante Husserl agrega ya consideraciones decisivas que impactan directamente en sus motivos filosóficos, independientemente de su adherencia a los motivos cartesianos respecto a la filosofía, que insistimos jamás fueron los de hacer de la filosofía una ciencia porque Descartes es un pensador auténticamente metafísico que nunca hubiese podido trascender por sus aportes a la ciencia en modo alguno, debido a que la física de Newton dejó atrás para siempre al cartesianismo, tal como vimos a partir de la lectura ilustrada de Voltaire. En efecto, Husserl anuncia ya el carácter solipsista que configura su fenomenología trascendental en aras de fundar como una ciencia la subjetividad *pura*, y muestra así el estadio final que efectúa el *cogito* a partir de Kant, que ha disociado decisivamente el carácter trascendental del carácter empírico del *sujeto* en su conocida distinción entre Noúmeno y Fenómeno, posibilitando la vía hacia el solipsismo. Husserl si bien mantiene el *cogito* como axioma indubitable de la actividad conciente, su reducción fenomenológica acentúa la divergencia con Kant negando el carácter nouménico del *sujeto*

¹¹ Husserl, (2002) pp. 3,4. Las cursivas son nuestras.

trascendental, para reubicarlo en las inmediaciones de la conciencia fenoménica como el único ámbito donde poder realizarse y así, proyectar el solipsismo característico de su metodología negando la realidad autónoma del mundo externo: "Con este método, la certeza de la experiencia sensible en que es dado el mundo en la vida natural, no resiste la crítica. *Así pues, en este estadio inicial, el ser del mundo tiene que quedar fuera de validez*. El que medita se mantiene sólo a sí mismo, en cuanto ego puro de sus cogitaciones, como siendo absolutamente indubitable, como insuprimible aun cuando no existiera el mundo. *El ego así reducido realiza entonces una suerte de filosofar solipsista; busca caminos apodóticamente ciertos que permitan inferir, dentro de su pura interioridad, una exterioridad objetiva*"¹². Se ubica así nuevamente y cada vez con más pronunciado empeño, en el *ego trascendental* la centralidad fundante de la ciencia fenomenológica que omite en sus análisis la autonomía existencial del mundo externo, una consecuencia desglosada sólo a partir del método crítico de Kant, que convirtió la Existencia del mundo externo en un correlato del *sujeto trascendental* poseedor del *principio de causalidad* de toda Experiencia posible, y no de la metafísica cartesiana.

Ahora bien, la disolución del *cogito* cartesiano sólo podía ocurrir con la irrupción científica del análisis sobre "lo Inconsciente" debido principalmente a que el análisis de los contenidos de conciencia habían conducido al *cogito* hacia el solipsismo a partir de la obra de Husserl, evidenciando un tránsito obturado para garantizar objetividad en la actividad científica tras la negación del carácter autónomo y existencial del mundo externo. Nos abstendremos de todos modos en subrayar una posible ingenuidad de Husserl en su proyecto de hacer de la subjetividad pura una ciencia, tal como criticó en su día Habermas en *Ciencia y Técnica como ideología* (1968) donde el representante de la Escuela de Fráncfort destroza la médula espinal del proyecto Husserliano alegando que la contemplación desinteresada de las ideas puras característica del nuevo empeño del *cogito* en la obra de Husserl, es imposible por estar atravesada por

¹² E. Husserl, *ibídem*, p. 6. Las cursivas son nuestras. En el año 1929 Husserl realizó una conferencia sobre fenomenología trascendental en La Sorbona, precisamente en el Anfiteatro Descartes, de las que surgieron las *Meditaciones cartesianas*, siendo por lo tanto una obra de plena madurez. Para mayores referencias confrontar la Introducción que hace Husserl a ésta obra, porque contiene una vinculación explícita del *cogito* cartesiano únicamente a su actividad indubitable sin referencias a la Existencia.

una forma de dominación que se remonta a la época clásica traducida como “ascesis” cuya negación del mundo formaría parte precisamente de su poder de dominación. Por este motivo, sólo nos limitamos a señalar el tránsito que efectúa el *cogito* acentuando divergencias epistemológicas, sobre todo en relación a Descartes, para devolverle el tono apacible de un pensador del siglo XVII.

En efecto, Sartre, continuador de la fenomenología trascendental de Husserl con su obra *El Ser y la Nada* (1943) mantiene vigente el curso natural del *cogito* en su proyección a partir de Kant, y adhiere un nuevo elemento analítico a la ciencia fenomenológica, la *nada*, que si bien forma parte de la conciencia humana haciéndose presente a la misma en cuanto a que es una “negatividad latente” que condiciona el ser fenoménico de la misma, y que se revela principalmente por el carácter *inesencial* que la caracteriza, sólo se presenta en cuanto a que es *trans-fenoménica* a la conciencia: “Lo que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia de conciencia. Pero es menester que esta conciencia de ser conciencia se cualifique, en cierta manera, y no puede cualificarse como intuición revelante; sino, no es nada. Pero una intuición revelante implica algo revelado. La subjetividad absoluta no puede constituirse sino frente a algo revelado; la inmanencia no puede definirse sino en la captación de algo trascendente. Se creará encontrar aquí algo así como un eco de la refutación kantiana del idealismo problemático. Pero más bien ha de pensarse en Descartes. Estamos aquí en el plano del ser, no en el del conocimiento; no se trata de mostrar que los fenómenos del sentido interno implican la existencia de fenómenos objetivos y espaciales, sino que la conciencia implica en su ser un ser no-consiente y transfenoménico”¹³. La interpretación de Sartre respecto a la psiquis como actividad incesante de la conciencia debido a las exigencias *indubitables* del *cogito* heredadas de Husserl y extraídas del método crítico de Kant, no ha dimensionado la importancia fundamental de la irrupción de “*lo Inconsciente*” en el proceso analítico fundamental, al que no se llega, en efecto, por vías directas del análisis eidético de la conciencia a voluntad de un *sujeto* que actuaría como centralidad fundante y mediadora, porque “*lo Inconsciente*” jamás es la “no-conciencia” y deviene por vías absolutamente distintas que complican una indagación causal

¹³ Sartre, (1966) p. 31. Las cursivas son nuestras.

estrictamente consciente a partir de la actividad del *cogito*. Nuevamente las referencias de elementos transfenomenicos a la actividad del *cogito* susceptibles de ser integradas en una fundamentación científica, acercan a Sartre a Kant y no a Descartes.

3. La disolución final.

Por último, queremos destacar cómo la disolución del *sujeto* moderno corre paralela a las vías transitivas de la fenomenología cuyo criterio científico fue dominante en los ámbitos académicos hasta mediados del siglo XX, y aunque aconteció de un modo marginal al mismo, es importante detenernos brevemente en ella para contrastar una divergencia epistemológica fundamental¹⁴. Nos referimos principalmente a Freud, quién ha sido el primer autor en dar una teoría de “*lo Inconsciente*” lo suficientemente sólida para transfigurarlo en una entidad científica, aunque también merecen incluirse bajo la misma importancia los trabajos de Carl Jung al respecto, aun cuando su aporte teórico a la constitución de “*lo Inconsciente*” sea pronunciadamente más abierto que los realizados por Freud, tal como es sabido. En efecto, el tránsito efectuado por el *sujeto* moderno venía desarrollándose por las vías *directas* del análisis de la conciencia humana y por ello mismo, la exigencia apodíctica del *cogito* en su afán de otorgar validez científica a la filosofía desde Kant, obligaba a los posteriores pensadores influenciados por ésta corriente de pensamiento a que el análisis sólo se lleve a cabo en un plano estrictamente conciente y a voluntad por parte del *sujeto* cognoscente. Sin embargo, los aportes a la teoría de “*lo Inconsciente*” ofrecidos por Freud desde la *Interpretación de los sueños* (1900) implican evadir el plano conciente en cuanto a la fundamentación del conocimiento por parte de un *sujeto*, aventurando un nuevo campo de análisis que esta actualmente en emergencia, por lo que hemos de contentarnos aquí sólo con aproximarnos:” Los conceptos “energía psíquica” y “descarga” y el manejo de la energía psíquica como una cantidad son familiares a mi pensamiento desde que he comenzado a considerar filosóficamente los hechos de la Psicopatología. Ya en mi interpretación de los sueños (1900) he intentado

¹⁴ Cf. Eduardo Rabossi, *La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico*, Editorial América Latina, Buenos Aires, 1982.

estatur, de acuerdo con la idea de Lipps¹⁵, *los procesos psíquicos inconscientes en sí, y no los contenidos de la conciencia, como lo psíquicamente eficiente*¹⁶.

Desde la *Interpretación de los sueños* Freud explica cómo a partir del análisis onírico es posible un acceso a estadios primitivos de una humanidad pasada que sobrevive en tanto que *imperfecciones* psíquicas presentes en la vigilia, y en este sentido se hermana con la postura de Nietzsche de incorporar, ya desde la publicación de su primer obra independiente en materia filosófica *Humano demasiado humano* (1878), el aspecto *prehistórico* de la psiquis al análisis causal del conocimiento del mundo externo, lo que conduce evidentemente a las vías de la disolución del *cogito*, en cuanto entidad fija y centralizada en sí misma que operaba como fundamento del conocimiento del mundo. Por supuesto, no nos interesan los motivos de Freud para con la psicología en general ni mucho menos su teoría del psicoanálisis, sino sólo remarcar cómo su obra está en eterna deuda con los aportes marginales que realizó la filosofía de Nietzsche a la teoría de “*lo Inconsciente*” cambiando radicalmente el curso de la epistemología clásica detonada por Descartes: “Sospechamos ya cuán acertada es la opinión de Nietzsche de que “el sueño continua un estado primitivo de la Humanidad, al que apenas podemos llegar por un camino directo”, y esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato”¹⁷.

¹⁵ Theodor Lipps, (1851-1914) Filósofo y Psicólogo alemán, husserliano. Freud se refiere a su obra *Beitrag zur Aesthetik* (1898) en la que aborda el tema de la Estética y que constituye una gran referencia para Freud en su propia elaboración de “*lo Inconsciente*”.

¹⁶ Freud, (2008) P. 130. En esta misma obra, se agrega una nota al pie de Freud que no podemos permitirnos no incluirla aquí, puesto que refuerzan la divergencia epistemológica introducida por Freud: “Cf. El capítulo VII del citado libro de Lipps y el del mismo número en mi *interpretación de los sueños*. “Resulta, pues, válido el siguiente principio general: los factores de la vida psíquica no son los contenidos de la conciencia, sino los procesos psíquicos inconscientes en sí. La labor de la psicología, si no quiere limitarse a descubrir tan sólo contenidos de conciencia, consistirá en deducir de la constitución de estos y de su concepción temporal la naturaleza de tales procesos inconscientes. La Psicología tiene que ser una teoría de estos procesos. Mas tal Psicología hallará en seguida, que existen varias cualidades de tales procesos que no aparecen representadas en los correspondientes contenidos de conciencia”. (Lipps, *Loc. Cit.* Pág. 123).

¹⁷ Freud, (1918), p. 679.

La evolución histórica de la conciencia, evidenciada por una reconstrucción genealógica del *sujeto* antitética al planteo general iniciado por Descartes y harto extensivo a la fenomenología dominante del siglo XX en su afán de mantener al *cogito* como causa fundamental¹⁸ del mundo, es reemplazada por el estudio de la entidad de “*lo Inconsciente*”, adherida a la evolución histórica del mundo que ofrece garantías de objetividad científica sin necesariamente recurrir a las exigencias apodícticas del *cogito* cartesiano para fundamentarlas. Como indicamos, la emergencia de un nuevo campo de análisis genealógico del *sujeto*, implica abandonar a la conciencia como habitáculo natural del *cogito*, para dejar lugar a la emergencia de “*lo Inconsciente*” en el planteo fundamental del conocimiento científico, lo que no consigue su forma acabada sino a partir de la obra de Freud, donde el *cogito* sufre una disolución fundamental que no se agota por las vías del análisis directo de la conciencia del *sujeto* como había detonado Descartes, sino que se diluye eventualmente por la irrupción de “*lo Inconsciente*” en tanto y en cuanto que es una irrupción que implica un *proceso* más extendido, complejo, plural y generoso con la *evolución histórica* de la conciencia y no ya con su *evolución pura* basada en la subjetividad, que se logra abstraer a un enfoque plenamente causal y unilateral del análisis del *cogito* y que abre una nueva vía de acceso al ser, aun no transitada en sus posibilidades últimas.

Bibliografía

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

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

¹⁸ Cf. Giuliano Campioni, “El viaje a Cosmópolis del señor Nietzsche” en Giuliano Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*, Editorial El cuenco de plata, Buenos Aires, 2004. Específicamente este capítulo es muy importante porque muestra la desintegración del *sujeto clásico* como unidad fundamental (*cogito ergo sum*) tal como se la encuentra en Descartes y también se desarticula el *sujeto* como principio (*a priori*) tal como se encuentra en Kant, para exhibirlo en realidad como resultado de múltiples afecciones somáticas (*existenciales*) en íntima relación con “*lo Inconsciente*” como irrupción fundamental.

- Descartes, R., *Discurso del método*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
- Descartes, R., *Discurso del método*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
- Descartes, R., *Obras Escogidas*, traducción y notas de Ezequiel De Olosó, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
- Freud, S., *El chiste y su relación con lo Inconsciente: tres ensayos para una teoría sexual*, Editorial Aguilar, Buenos Aires, 2008.
- Freud, S., *La interpretación de los sueños*, Editorial Biblioteca Nueva, 1918.
- Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1984.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1994.
- Husserl, E., *Filosofía primera (1923-24)*, Editorial Norma S. A., Barcelona, 1998.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Editorial Tecnos, Madrid, 2002.
- Kant, E., *Crítica de la razón pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1973.
- Kant, E., *Crítica del Juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961.
- Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Editorial Altaya, S. A., Barcelona, 1994.
- Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Libro II y III, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Rabossi, E., *La mente, el cuerpo y la concepción freudiana de lo psíquico*, Editorial América Latina, Buenos Aires, 1982.
- Sartre, J., P., *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Editorial Altaya, Barcelona, 1966.
- Voltaire, *El Siglo de Luis XIV*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954

