

Siempre soy

Para una filosofía crítica del sujeto

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Coordinadores

SIEMPRE SOY
PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DEL SUJETO

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone
(coords.)



Siempre soy : para una filosofía crítica del sujeto / Gustavo Salerno... [et al.] ;
coordinación general de Gustavo Salerno ; Eduardo Assalone. - 1a ed.
-Mar del Plata : EUDEM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8410-27-2

I. Filosofía. I. Salerno, Gustavo, coord. II. Assalone, Eduardo, coord.
CDD 199.82

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

ISBN: 978-987-8410-27-2

Este libro fue evaluado por el Dr. Adrián Bertorello

Primera edición digital: mayo 2021

© 2021, Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

© 2021, EUDEM

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata
3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

Arte y Diagramación: Luciano Alem y Rocío Magnani

Diseño de tapa: Agustina Cosulich



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Prefacio	11
Breve noticia de los autores	15
Parte I: El contexto histórico de emergencia del concepto de sujeto	23
Capítulo 1: Orígenes y problemas de la filosofía	23
1. La pregunta y la multiplicidad (o: las preguntas y las multiplicidades)	23
<i>Excursus</i> : tras una definición	31
2. Aristóteles: la substancia y el poder	38
Bibliografía	48
Capítulo 2: Sujeto, identidad y causalidad en el Medioevo	49
1. Introducción	49
2. Cómo llegamos a Descartes	51
3. El problema de la identidad: David Hume y Agustín de Hipona	60
4. El problema de la causalidad en Guillermo de Ockham y David Hume	66
5. Conclusión: sujeto centrado/descentrado	70
Bibliografía	73
Capítulo 3: Criterios históricos de lo moderno: interpretaciones de un proceso con múltiples significados	73
Introducción	73
1. Filosofía y modernidad	79
2. Modernidad y cronología	82
Conclusión	85
Bibliografía	87
Parte II: El sujeto en la filosofía moderna	89
Capítulo 4: Descartes: de camino al sujeto	91
Introducción	91
1. El contexto histórico de la obra de Descartes	92
2. Contexto intelectual de la obra de Descartes	97

3. El dualismo de la acción y el juicio	102
Bibliografía	106
Capítulo 5: Hume: ¿De qué hablamos cuando hablamos del yo?	109
1. El problema del yo y algunas precisiones metodológicas	109
2. Los cimientos del empirismo	115
3. De cómo llegamos a la idea de yo	118
4. Algunos problemas del planteo humeano del yo y unas palabras finales	126
Bibliografía	129
Capítulo 6: El proyecto crítico kantiano	131
1. La “filosofía crítica” de Kant	131
2. La reflexión trascendental	133
3. Lo incondicionado	134
4. Un espacio para la moral	137
5. Defensa de la libertad	140
6. La libertad como destino	142
7. El límite crítico como restricción y posibilitación	143
Abreviaturas	147
Bibliografía	147
Capítulo 7: Panorama de la ética kantiana	149
Introducción	149
1. La conciencia moral y las exigencias incondicionadas de la razón	151
2. El deber y las inclinaciones	155
3. Los tipos de imperativos	162
4. Caracterización conceptual general de la ética kantiana	167
Abreviaturas	171
Bibliografía	171
Capítulo 8: Una aproximación al pensar hegeliano	173
Introducción	173
1. La idea de sistema filosófico en Hegel	175
2. El proyecto de la <i>Fenomenología del espíritu</i>	183
Conclusión	187
Bibliografía	190
Capítulo 9: Hegel: autoconciencia y reconocimiento	193
1. Lo verdadero es el todo: “lo Absoluto”	193

2. La <i>Fenomenología</i> como “devenir del saber”	197
3. El lugar de la autoconciencia en la estructura dialéctica de la <i>Fenomenología</i>	199
4. La dialéctica de las autoconciencias	202
5. La dialéctica de señorío y servidumbre	210
Conclusión	223
Bibliografía	225
Parte III: La crítica del sujeto en la filosofía contemporánea	229
Capítulo 10: El problema de la alienación en el joven Marx	231
1. Un comienzo posible	231
2. Los <i>Manuscritos económico-filosóficos de 1844</i>	234
3. El problema de la alienación	241
4. Sobre las formas de alienación	248
Bibliografía	253
Capítulo 11: El diagnóstico a martillo diapasón. Algunas señalizaciones para leer a Nietzsche	255
Introducción	255
1. Genealogía de la verdad	257
2. Los cuatro grandes errores	258
3. La voluntad de poder	261
Conclusión	262
Bibliografía	265
Capítulo 12: La analítica de la co-existencia de Heidegger. Una introducción	267
1. La crítica a la “metafísica de la subjetividad”	268
2. El hombre como co-ex-sistencia. Una introducción a su analítica	274
3. <i>Excursus</i>	303
Bibliografía	307
Capítulo 13: Foucault: de la crítica del sujeto al <i>cuidado de sí</i>	311
Introducción	311
1. Foucault y la psicología: relaciones ambivalentes	311
2. Crítica del sujeto y estructuralismo	315

3. Interpretación y hermenéutica	317
4. Algo más que arqueología: cómo llegamos a ser quienes somos	320
Conclusión	322
Bibliografía	324
Parte IV: El sujeto en la filosofía y la psicología de la actualidad	327
Capítulo 14: La subjetividad desde un lugar de enunciación latinoamericano. Fisuras de la modernidad eurocéntrica	329
1. Introducción	329
2. Filosofía de la liberación: del <i>ego conquiro</i> a la filosofía de la periferia	330
3. El giro descolonial: el lado oscuro de la modernidad	337
4. Los aportes de Eduardo Grüner: el sujeto fracturado	343
Bibliografía	355
Capítulo 15: De la igualdad a la(s) diferencia(s): perspectivas feministas sobre la subjetividad	359
Introducción	359
1. Crítica feminista al sujeto abstracto y universal de la modernidad	360
2. Simone de Beauvoir y el feminismo de la igualdad: ¿Las mujeres también somos sujetos?	362
3. El feminismo de la diferencia: Mujer, otra subjetividad	366
4. ¿Quiénes somos las mujeres? ¿Quién es un sujeto?: Antiesencialismo y el devenir sujetos generizados	371
Conclusión	379
Bibliografía	381
Capítulo 16: Sobre angustia y deseo. Resonancias entre Hegel, Heidegger y Lacan	385
Introducción	385
1. Angustia, muerte y posibilidad	386
2. Con Hegel: goce, deseo y trabajo formativo	389
3. Con Heidegger. El deseo entre añoranza y propiedad	393
4. Ecos, reflejos y problemas	395
Bibliografía	397

Capítulo 17: La resonancia de Immanuel Kant en el devenir de las teorizaciones constructivistas	399
Introducción	399
1. El giro reflexivo kantiano	400
2. El constructivismo	402
3. Concepción del cambio personal en los procesos terapéuticos desde la visión constructivista	404
Conclusiones	407
Bibliografía	409

CAPÍTULO 4

Descartes: de camino al sujeto

Gustavo Salerno y Eduardo Assalone

Introducción

La filiación de Descartes con la filosofía de la modernidad puede ser objeto de una argumentación; más problemático es sostener –como se hace en algunas introducciones al pensador muy descuidadas– que fue el “padre” de la misma. ¿Cómo podría, en efecto, comprobarse esa paternidad, bajo qué parámetros, de acuerdo a cuáles competencias históricas y clínicas? Lo adecuado parece consistir en sostener que “el pensamiento moderno madura en Descartes” (Frondizi, 1991: 7): de este modo, antes de situarlo como gestor de un tiempo histórico se lo considera un fruto del mismo (es decir, se reconoce lo que podríamos considerar como un contexto de aparición), e incluso como uno de los modos en que ese mismo tiempo histórico puede ser identificado y concebido (o sea, no se niega que los contextos se singularizan parcialmente por las personas que los transitan). Debemos señalar entonces los *contextos* de aparición de la filosofía cartesiana para poder comprender su novedad y su poderosa influencia en el pensamiento posterior a ella. Hablamos de contextos en plural porque, junto al momento histórico, es conveniente identificar también el contexto intelectual, esto es, los problemas teóricos y los interlocutores directos e indirectos de la obra de Descartes.

Una breve contextualización histórica, cuyo fin es poner de relieve ciertos rasgos generales de la filosofía cartesiana, es desarrollada en el primer apartado de este capítulo. Le sigue la presentación de su “contexto intelectual”, puntualmente de la influencia de Aristóteles recibida de su educación jesuítica (que lo llevará a pensar al yo como substancia), y de la confrontación de Descartes con respecto a un

cierto escepticismo radical de su época, utilizando para esa confrontación el arma no menos escéptica de la duda. Por último, en el tercer apartado del capítulo, destacamos una forma de dualismo entre la acción y el juicio, el cual surge en la filosofía cartesiana, toda vez que el filósofo se permite ejercer la duda universal en el ámbito de la teoría, sin estar disponible para él la duda en el ámbito práctico. La “moral provisional” y su conclusión, la reafirmación del camino del filósofo, serán las respuestas cartesianas ante este problema práctico.

1. El contexto histórico de la obra de Descartes

1.1. El refugio de la conciencia

Descartes nace en Francia en 1596 y muere en Suecia en 1650. Entre los siglos XVI y XVII Francia fue el epicentro de una serie de tensiones sociales y religiosas que producirán, no sin grandes costos, una relativa pacificación hacia fines del siglo XVI; una pacificación que será a su vez el mayor sostén del nuevo Estado que aparece en Europa por entonces, el Estado “absolutista” (cf. Anderson, 1974). Las denominadas “guerras de religión”, en las cuales se enfrentaron protestantes y católicos, fueron superadas en Francia por medio de la promulgación del “Edicto de Nantes”,⁴ de 1598, firmado por el rey Enrique IV. Este edicto daba fin a la guerra civil por motivos religiosos y les reconocía a todos los ciudadanos franceses –incluidos los protestantes o “hugonotes”– la “libertad de conciencia”, la facultad de ejercer libremente su pensamiento en materia religiosa. Si bien el poder del Estado se volvía cada vez mayor y se concentraba más y más en la figura del monarca, éste último cedía un espacio a los súbditos para que ejercieran su libertad de alguna manera. Claro que esta libertad era una libertad de pensamiento y restringida a la esfera privada. El monarca era soberano en el espacio público; el ciudadano, en el espacio privado. Como explica Reinhart Koselleck:⁵

4 Disponible en: http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_12.

5 Cabe aclarar que la siguiente cita de Koselleck refiere directamente al contexto histórico de la obra de Thomas Hobbes (1588-1679), no de Descartes. No obstante,

Mientras [el hombre] cumpla, como súbdito, con sus deberes de obediencia, el soberano se desinteresará de su vida privada. Aquí radica, como se mostrará más adelante, el punto de arranque específico de la Ilustración. Esta viene a llenar aquella laguna dejada en blanco por el Estado absolutista para poner fin a la guerra civil. La necesidad de implantar una paz duradera impulsa al Estado a otorgar al individuo un ámbito interior que menoscaba tan poco la decisión del soberano que, por el contrario, se torna intangible para ésta. El hecho de que el ámbito interior haya de ser políticamente indiferente resulta constitutivo para el Estado si éste quiere conservar su forma política. [...] El Estado creó un orden nuevo, pero luego –de modo auténticamente histórico– convirtiéndose en víctima de este mismo orden (1965:69).

La despolitización de la esfera privada y la concomitante “privatización” de las disputas religiosas fueron condiciones necesarias para el establecimiento de una paz duradera que, de no haberse dado, hubiera hecho imposible la consolidación del nuevo Estado. Sin embargo, esa (en apariencia) inofensiva libertad de conciencia fue el germen de la Ilustración que veremos recién en todo su desarrollo en el siglo posterior y que en gran medida propició, desde la crítica, la disolución del antiguo régimen absolutista y la institución del Estado republicano moderno.

Como veremos, uno de los máximos exponentes intelectuales de la Ilustración fue Immanuel Kant. Descartes al comienzo del proceso de Ilustración (o de la Modernidad), y Kant en su apogeo, se convierten en extremos de una relación siempre conflictiva entre el pensamiento libre y el espacio público. Tanto Descartes como Kant produjeron su obra en contextos desfavorables para el pensamiento libre. Descartes tuvo que abrirse paso entre modestas libertades de

consideramos válida la cita para comprender la filosofía cartesiana porque Hobbes y Descartes fueron contemporáneos, e incluso discutieron sobre cuestiones de filosofía. Véase: “Terceras Objeciones hechas por un célebre filósofo inglés, con las respuestas del autor” en: Descartes, 1977: 139 y ss. Por supuesto que las respuestas que cada uno dio en sus obras a los problemas comunes de su época son diferentes, no sólo porque partían de principios distintos, sino también porque sus tradiciones intelectuales y políticas (la inglesa y la francesa) eran divergentes.

conciencia y grandes amenazas para la ciencia.⁶ Kant, por su parte, tuvo que lidiar con el despotismo ilustrado que, si bien dejaba espacio para el libre razonamiento, demandaba a la vez una obediencia estricta. Pero los diferencia el modo según el cual sus obras se relacionan con el espacio público: si para Descartes la conciencia es una suerte de garantía para el libre pensamiento y el ámbito privado, un refugio; para Kant, por el contrario, el razonamiento libre se ejerce específicamente en la esfera pública, en calidad de “docto”, “maestro” o especialista, pero no en la esfera privada que, para él, contiene las instituciones educativas, gubernamentales, religiosas, etc. en las que actuamos en calidad de “funcionarios”.

1.2. Entre la radicalidad y el pacifismo: el método

Es probable que la vinculación de Descartes con la filosofía de la Ilustración que realizamos en el apartado anterior deje la impresión de que este filósofo era un pensador revolucionario en sentido literal. A ello se suma el hecho que se subraya con asiduidad de la condición “revolucionaria”, “radical” e incluso “beligerante” del pensamiento de Descartes (por cierto, profundizando así las sugerencias que en tal sentido ofrece el propio filósofo en alguno de sus textos). Sin embargo, el perfil filosófico de este pensador es por demás complejo. En él convive la radicalidad del pensamiento con cierto “pacifismo” intelectual. En la breve y lúcida semblanza intelectual que ha realizado Sloterdijk⁷ sobre Descartes es rescatada una dimensión singular de su producción. Sloterdijk matiza la caracterización habitual del filósofo francés como revolucionario señalando lo siguiente:

6 Recordemos que Galileo había sido condenado en 1633 por la Iglesia Católica y que Descartes sufrió la censura eclesiástica de varias de sus obras, catalogadas en el *Index* de los libros prohibidos.

7 Peter Sloterdijk (1948-) es un filósofo alemán contemporáneo, autor, entre otros, de *Crítica de la razón cínica* (Madrid, Siruela, 2003), *Esferas* (Madrid, Siruela, 2003/2004), *Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger* (Madrid, Akal, 2011) y *Temperamentos filosóficos* (v. Bibliografía), obra este última a la que estamos aludiendo en nuestro texto.

No existe acaso en la historia del pensamiento otro autor en el que la palabra «método» esté cargada de tantas *promesas* como en Descartes. En los sonidos armónicos de este nuevo pensamiento de precisión resuenan, claramente perceptibles, las *vibraciones pacifistas*; está a favor de la seguridad en uno mismo y de la solidaridad, de la generosidad y del espíritu emprendedor del individuo (2011: 51; subrayados nuestros).

El camino (μετ-οδός [léase: *met-odos*]) promete un nuevo fundamento, cierto e indubitable, y es verdad que en esa novedad el método puede postularse como “revolucionario”. Pero, frente a la tradición vigente, Descartes “combate” con talante pacifista. Ante las posiciones dogmatizadas, anquilosadas y arrogantes, especialmente provenientes de la fe y de los catedráticos de la universidad, el filósofo procede con la tranquilidad que brinda el hecho de haber encontrado un camino seguro hacia la verdad. Y contra lo que el propio Descartes da a entender por su enunciación autorreferencial (por ejemplo, en el mismísimo *Discurso*),⁸ su método es, además de pacífico, fundamentalmente democrático: cualquier ser dotado de razón o buen sentido (“la cosa mejor repartida del mundo”), y dispuesto a desprenderse del criterio de autoridad, puede acceder a lo que los espíritus más brillantes alcanzan.⁹ De este modo, creemos, también se hace lugar a la pacificación y democratización del mundo: éste ya no contiene, en principio, misterios o regiones inaccesibles, pues –al menos tendencialmente– está por completo al alcance de quien se ubica en él como investigador dotado de razón (*cf.* Caimi, 2009: XI).

En relación al modo de acceder a la verdad, el método cartesiano forma parte de una filosofía del presente que hace lugar a auténticos hallazgos y revisiones de los resultados. Habiendo abierto el campo en que se aplica, el método no es –como el silogismo– el redescubri-

8 “Así, no es mi propósito enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino sólo hacer ver de qué manera he tratado de conducir la mía” (Descartes, 1980a: 137).

9 Recuérdese el programa cartesiano anunciado en el subtítulo del *Discurso del método*, a saber: *Para bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, solidario de la obra póstuma *Reglas para la dirección del espíritu* (Descartes, 1959. Edición latina: Descartes, 1908).

miento de lo que ya se sabía, ni la mera demostración de ello. Volvamos al significado literal del término: el método es ante todo una *vía* (*odos*) de acceso, un recorrido que se hace *según* (*met*) dicho camino. Ya esto indica lo que se quiere evitar por todos los medios: la precipitación o el atajo, y la prevención o el quietismo. Es desde el presente de quien cumple los preceptos, y en tanto los cumple, que la verdad puede ser encontrada.

Sin embargo, a pesar de lo que destacamos antes, por un momento Sloterdijk hace de nuestro filósofo un “revolucionario”: esto ocurre cuando afirma que “el fenómeno histórico-teórico de Descartes señala una *radical reforma* monetaria de la razón. En una época de una inflación galopante del discurso –desatado por desenfundados mecanismos alegóricos y por excrecencias de los juegos de palabras de los teólogos–, Descartes creó un nuevo criterio de valor para los discursos sensatos, cimentados en el patrón oro de la *evidencia*” (Sloterdijk, 2011:52; subrayados nuestros). Si lo que en los párrafos anteriores señalamos es correcto, tendremos que oír en lo que acabamos de citar un “radicalismo pacífico”, equivalente a un decidido y arriesgado abandono de las comprobaciones y las demostraciones tradicionales, al uso, en favor de lo que la propia razón es capaz por sí misma. También sobresale en lo dicho otro aspecto significativo, podríamos decir, de tipo “económico”: los preceptos a seguir como investigador de la verdad no son infinitos; ni siquiera muchos: apenas cuatro, que están interconectados y que son interdependientes (en el sentido de que uno continúa a otro, o es la condición de posibilidad de otro, y, al mismo tiempo, si se descuida tal o cual se echan a perder todos los demás).¹

Eso a lo que resulta metódicamente posible acceder es *lo evidente*, o sea, incluir en el propio juicio sólo aquello que se presenta de modo claro y distinto. Evidencia es, justamente, claridad y distinción. La “radicalidad” cartesiana consiste en haber indicado que la evidencia

1 A modo de ejemplo: decimos que hay interconexión en el sentido de que para cumplir con una síntesis (reunión, composición) es preciso que antes se haya realizado un análisis (división, separación); decimos que hay interdependencia porque, como muestra palmariamente el precepto que exige revisiones profundas, sin éstas queda estéril todo lo realizado anteriormente.

es tanto una posibilidad como una tarea a realizar por medio de un arma que, si bien empleamos de modo diverso, todos poseemos (la razón o buen sentido). Así interpretamos la idea –también planteada por Sloterdijk en el mismo lugar– de que Descartes simboliza el triunfo de los ingenieros sobre los teólogos.

2. Contexto intelectual de la obra de Descartes

2.1. El *ego* cartesiano y la influencia de Aristóteles: el sujeto como cosa

Rápidamente apuntaremos, siguiendo a Gadamer, en qué puede consistir una de las mayores peculiaridades introducidas por la filosofía de Descartes en relación al *sujeto*. Citaremos un pasaje que, aunque extenso, es claro al respecto. Para enriquecer esta lectura es preciso recordar lo que ya se apuntara en la segunda parte del capítulo “Orígenes y problemas de la filosofía” (sección subtitulada: “Aristóteles: la substancia y el poder”). Gadamer² dice:

Aquello que imprimió su sello a la palabra “subiectum” y al concepto de subjetividad, y que a todos nos parece natural, fue que “sujeto” quiere decir algo así como *referencia a sí mismo, reflexividad, yo. A la palabra griega a partir de la cual fue traducido, “hypokeimenon”, no se le nota nada de esto*. Esta palabra significa “eso que se encuentra por debajo”. Con este significado aparece en la física y metafísica aristotélica, ofreciendo en estos contextos una vasta poshistoria latina como “substantia” o “subiectum”. Ambas palabras son traducciones latinas de “hypokeimenon”, que es eso y que se refiere a eso que resiste invariable el cambio en toda transformación. Aristóteles introduce este concepto pensando en la naturaleza [...]. Consecuentemente, hay que preguntarse cómo a partir de esta orientación fundamental el concepto moderno de sujeto y de subjetividad pudo orientarse hacia lo que ahora le es propio.

2 Hans-Georg Gadamer (1900-2002) es un filósofo alemán reconocido especialmente por una renovación de la filosofía hermenéutica contemporánea, tarea inspirada en la tradición socrático-platónica y en Martin Heidegger (1898-1976). Sobresale como obra destacada a este respecto *Verdad y método* (Gadamer, 2003).

La respuesta está clara. Se produjo a través de la definición cartesiana del “cogito me cogitare” [pienso mis pensamientos (y, al pensarlos, me pienso)]... A ella se le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras, resistente a todas las dudas... mientras piense, piense lo que piense. Es, como quien dice, la sustancia de todas nuestras representaciones. A partir de aquí se desarrolló el concepto de subjetividad. Fue Kant el que entronizó después definitivamente la palabra y el concepto desde el momento en que situó la función de la subjetividad en la síntesis trascendental de la apercepción, que debe poder acompañar todas nuestras representaciones, a las cuales aquella confiere unidad. De la misma manera en que en la naturaleza los estados o procesos de cambio tienen lugar sobre lo que permanece invariable, así también el cambio de las representaciones descansa sobre el hecho de que pertenecen a un *yo permanente*. Este es el marco histórico-conceptual dentro del que se produjo el *paso de la sustancia hacia el sujeto*.

Con ello, la estructura de la *reflexividad* pasa a constituir el núcleo central de la filosofía. Por lo que se refiere a la formación de la palabra, reflexión y reflexividad se deriva de la expresión latina “reflexio”, término bien conocido en el ámbito de la óptica y de la reflexión especular (Gadamer, 1998: 12-13; subrayados nuestros).

Las meditaciones de Descartes contienen sigilosos desplazamientos desde la pregunta *quién es* (el que duda) a la cuestión sobre *qué es* (el que duda). El sigilo quiere decir que se trata de algo no avisado, no explícito. Lo primero –*quién es*– resulta claro: es el *ego* (yo). Ahora bien, cuando Descartes pasa a caracterizarlo privilegia esta determinación: “una sustancia cuya esencia íntegra o naturaleza sólo consiste en pensar” (*une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*) (Descartes, 1980a: 160. Texto original: Descartes, 1902: 33). Esta caracterización ya no es un “quién”, sino el *qué* de aquel *ego*. De tal modo otorga al *ego* la permanencia señalada por Gadamer. Con ello a partir de Descartes la sustancia “se vuelve” humana, pues Aristóteles refería el término meta-físico *hypokeimenon* a la física, es

decir, a la naturaleza. Correspondientemente, con Descartes el yo se convierte en una substancia o cosa (o sea, se cosifica).³

La particularidad que Descartes adjudica a esta cosa o sustancia es la reflexividad, algo que sólo puede tener el *ego*. Sólo un yo está en condiciones de establecer una relación consigo mismo (y hasta podría decirse: si algo establece una relación consigo mismo, entonces ese algo es un yo). Pero ese yo, en tanto cosa o substancia, queda impregnado inevitablemente de los caracteres que Aristóteles daba al *hypokeimenon*. Entre ellos, dos son sobre todo relevantes para ser postulados de un *ego*: su independencia y su separación. La autonomía que así se adjudica al *ego* tiene un alto costo: la escisión de cada *ego* respecto del otro (*alter*) *ego*. El resultado del camino introspectivo y reflexivo (por el que me cercioro de que mientras dudo pienso, y de que si pienso entonces existo) es el camino *propio*, de cada *ego*. Ya la claridad y la distinción (notas constitutivas de la evidencia) arrastran el lastre de tener que dar cuenta cómo, una vez alcanzadas, ellas pueden ser comunicadas y compartidas. La caracterización del *ego* como substancia en Descartes remite, en definitiva, de doble manera hacia atrás: por una parte –y como señalamos– a la filosofía aristotélica, y por otra parte hacia la cuestión de Dios.⁴

Recuérdese: de un modo rotundo, la *filosofía primera* aristotélica dice que la *sustancia* es “lo que puede subsistir por sí o separadamente

3 La apelación al modo de pensar de Aristóteles puede ser explicada por más de una causa. Entre estas, señalamos una de orden biográfico-formativo. En tiempos de Descartes –y aún antes–, la filosofía de Aristóteles era *el* pensamiento de referencia de cualquier estudio formalizado (escuelas y universidades). Descartes ingresó a la edad de diez años al colegio de La Flèche (Francia): “La filosofía que se enseñaba en La Fèche, como en las demás instituciones jesuíticas se basaba en Aristóteles y en Santo Tomás. El curso de filosofía que siguió Descartes duraba tres años y comprendía lógica, física, metafísica y matemática. En el primer año se estudiaban los escritos de lógica de Aristóteles... En el segundo año se estudiaba física y matemática...; en tercer año la *Metafísica* de Aristóteles [...]. Durante sus estudios en La Flèche y aun posteriormente, Descartes no conoció los escritos de los filósofos contemporáneos. De ahí la escasa referencia a sus coetáneos y a los predecesores inmediatos” (Fronidizi, 1991: pp. 7-8).

4 Por cierto, Dios en Descartes ya no es un mero objeto de fe sino una *idea*. Aun así, y precisamente por ello, hay que evaluar en qué lugar es colocada dicha idea en el conjunto de la argumentación filosófica cartesiana.

del resto” (y éste es uno de los motivos por lo que ella es *sujeto* último de toda predicación). La *filosofía primera* cartesiana⁵ coloca en ese horizonte conceptual un ente particular: el *ego* o sujeto substancial, por lo que el problema del solipsismo (*solus*=solo; *ipse*=yo) resulta inevitable.

Lo que hace un momento llamamos remisión “hacia atrás” no es un juicio de valor. Sólo nos interesa destacar con esa expresión el hecho de que al volver a Aristóteles (o, al menos, al utilizar la filosofía aristotélica tal como llegó disponible a su presente) para pensar al hombre, Descartes privilegió la metafísica de aquél. Sin embargo –esto ya lo sabemos– cuando Aristóteles reflexionó sobre el ser del hombre lo hizo desde “filosofías segundas”, como la ética y la política, es decir, de acuerdo a ciencias prácticas que destacaban la naturaleza comunitaria y lingüística del hombre, es decir, su inclusión *ya siempre* en un medio colectivo.

Como veremos a lo largo de este libro, la concepción cartesiana de un sujeto substancial será una referencia constante, explícita e implícita. La filosofía moderna, haya o no comenzado con Descartes, encuentra en él un marco interpretativo a partir del cual y contra el cual posicionarse. En nuestro recorrido subsiguiente (desde Kant y Hegel hasta Foucault, pasando por Marx, Nietzsche y Heidegger) veremos disputar el sentido de lo que sea el sujeto ante la comprensión heredada que lo concibe como *substantia cogitans*.

2.2. La duda como método: respuesta a los escépticos

Uno de los rasgos más característicos de la filosofía cartesiana es el lugar destacado que le confiere a la duda. *La duda misma es el método*, el procedimiento por el cual llegamos a lo indudable o evidente, y por

⁵ Fundamentalmente expuesta en las *Meditaciones metafísicas*, cuyo título completo es: *Meditaciones sobre filosofía primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre* (Descartes, 1980b. Primera edición de 1641, en latín: Descartes, 1904a. Primera edición en francés, de 1647: Descartes, 1904b), y en *Los principios de la filosofía* (Descartes, 2002. Primera edición de 1644, en latín: Descartes, 1905. Primera edición en francés, de 1647: Descartes, 1904c).

ello se habla de “duda metódica” cuando se quiere explicar el rol que ella desempeña en la argumentación cartesiana. Dudando llegamos a la verdad. Esto es especialmente novedoso en la historia de la filosofía, pues tradicionalmente las posiciones se distinguían entre aquellos que creían posible acceder a un conocimiento verdadero e irrefutable (luego denominados “dogmáticos”), y aquellos que, por el contrario, o bien dudaban (“suspendían el juicio”, no podían determinar con seguridad la verdad o la falsedad de una proposición), o bien negaban el conocimiento e incluso la realidad misma (los “escépticos”). La novedad cartesiana radica en la forma de su argumentación: la duda escéptica es el camino para el conocimiento verdadero e indudable de los “dogmáticos”. La duda no es más enemiga de la verdad, sino su principal aliada.

Frente al dogmatismo escolástico que tenía su sede en la mayoría de las universidades dependientes de la Iglesia Católica, un dogmatismo exacerbado por la sumisión de la razón a la fe y de la filosofía a la teología, Descartes se comportó, en la medida de sus posibilidades, como un verdadero racionalista en el sentido más contestatario de la palabra. La razón, no la fe, era el instrumento principal para conocer lo verdadero. Esto no significaba menoscabar la fe, sino, por el contrario, poder alcanzar las verdades de la teología (que Dios existe, que el alma es inmortal, etc.) *a través* de la razón y no *contra* ella.⁶ A su vez frente al escepticismo, en el otro extremo del espectro, Descartes entiende que esa misma razón nos permite acceder a conocimientos indubitables, evidentes. Es probablemente contra esta corriente de pensamiento, puntualmente contra el escepticismo “libertino”, ateo, muy en boga en Francia en la época de Descartes,⁷ que este filósofo

6 Como veremos en el trabajo “El proyecto crítico y moral kantiano” es esta pretensión racionalista la que Kant cuestiona en la *Crítica de la razón pura*. En la época de Kant, la filosofía cartesiana había llegado a ser la corriente hegemónica en la Europa continental y, a través de las escuelas de Leibniz y Wolff había adquirido la forma de un nuevo dogmatismo metafísico.

7 Es probable que Descartes tuviera en mente la obra de uno de los principales exponentes del escepticismo libertino o “libertinismo erudito”, a saber, François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) (*cf.* Bahr, 2010). En el resto del apartado seguimos esta interpretación sugerida por Fernando Bahr en el artículo citado.

diseñó su principal estrategia argumental: la duda metódica, universal (porque debe aplicarse a todo pretendido conocimiento) e “hiperbólica” o exagerada (porque debemos dudar incluso de aquellos conocimientos que no nos provocan dudas espontáneamente, y que incluso no creemos que puedan ser dudosos en ningún contexto).

El método cartesiano parece haber sido hecho con la finalidad de desarticular incluso al escéptico más extremo, porque obliga a éste a dudar, no a tomar como válido un conocimiento cualquiera (cosa que un escéptico radical no haría), y porque incluso lo lleva a reconocer que no duda exactamente de *todo*, ya que de él mismo, de su propia existencia, no duda (ni puede dudar con sentido). Descartes combate al escéptico con sus propias armas, las de la duda. Incluso radicaliza el dudar, pues lo lleva más lejos de lo que cualquier escéptico había hecho hasta entonces: duda incluso de sí mismo, de *quien* duda. Por esta vía llega Descartes a su primera verdad o al primer principio de su filosofía: pienso, luego existo. Nuestra propia existencia se evidencia cuando pensamos, incluso cuando dudamos, pues la duda es una forma de ejercer el pensamiento. Si dudamos, hay “algo”, una cosa, que está dudando. De este modo, al radicalizar el método escéptico de la duda, Descartes acaba refutando al escepticismo. Y lo hace de un modo tal que ni el escéptico más extremo lo puede refutar. Porque incluso el acto de refutar supone un “algo” existente que refuta. Si quiere refutar a Descartes, el escéptico primero debe reconocer que él mismo existe, y en ese reconocimiento se encuentra la primera evidencia que Descartes quería probar: “yo existo”.⁸

3. El dualismo de la acción y el juicio

Mientras Descartes lleva adelante su método para alcanzar la verdad, es decir, mientras se permite poner en duda todo lo que creía cono-

8 Véase también por este mismo razonamiento el hecho de que la duda es *metódica*. En su punto extremo, (exagerado, “hiperbólico”), por el camino de la duda se llega a una relativización de nuestra existencia; pero en esto se esconde, paradójicamente, lo que ya no es relativizable: que, en tanto que dudo pienso, y si pienso existo. Es necesario –“al menos una vez en la vida”, dice Descartes– hacer la experiencia de un cuestionamiento profundo de lo que consideramos menos dudoso y controvertido.

cer (tanto el saber de los sentidos como el saber racional), él, como individuo, sigue actuando; tiene una vida práctica. El filósofo puede poner en duda todo; puede “suspender el juicio” con respecto a cualquier conocimiento teórico. Pero nadie puede suspender la acción, pues mientras existe, actúa. Dejar de actuar, incluso, es una decisión práctica. Por ejemplo, dejar de estudiar o dejar de vivir en un país determinado. En verdad no dejamos de actuar en esos casos, sino que cambiamos un curso de acción por otro: decidimos dejar de estudiar y en adelante ocupamos el tiempo antes dedicado al estudio haciendo otras tareas; decidimos dejar de vivir en un país y comenzamos a vivir en otro, etc. Actuamos siempre y decidimos siempre, incluso cuando preferiríamos no actuar o no decidir. Ese es el caso de Descartes en la etapa inicial de su camino filosófico. Aún no ha llegado a ninguna verdad indubitable pero sin embargo debe seguir actuando. Si por él fuera, no actuaría, porque no conoce con total seguridad lo verdadero y, por tanto, tampoco conoce lo correcto. Pero la inacción no es una opción. *Tiene que actuar* y sin embargo no sabe todavía *cómo* actuar. La “moral provisional” es la respuesta para este problema práctico: ¿cómo actuar de la mejor manera posible cuando no podemos evitar actuar y cuando no sabemos todavía qué es lo correcto? A este respecto, Descartes sostiene:

[...] como antes de comenzar a reconstruir la casa en que se vive no es suficiente destruirla y hacer provisión de materiales y de arquitectos o ejercitarse a sí mismo en la arquitectura y, además, haber trazado cuidadosamente el proyecto, sino que también es necesario haberse provisto de alguna otra donde se pueda *estar alojado cómodamente mientras se trabaja*, así, *con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios* y de no dejar de vivir de allí en adelante lo más felizmente que pudiera, me formé una *moral provisional* que sólo consistía en tres o cuatro máximas [...] (Descartes, 1980a: 152; subrayados nuestros).

Acción y juicio se muestran como esferas escindidas del hombre: las largas y esforzadas meditaciones en torno a la correcta dirección de nuestro espíritu competen, según se ve, a la conducción de la vida teórica. Pero a Descartes no se le escapa que, entretanto hallamos los resultados de nuestra reflexión cognitiva, somos asimismo *seres*

prácticos que deben desenvolverse y resolverse. Creemos que en ese “asimismo” se puede verificar un cierto “dualismo”.⁹ Cuando de actuar se trata, Descartes es explícito sobre lo que –al menos provisionalmente– hay que hacer. Esas máximas, consideradas *in abstracto*, traen consigo: conservadurismo (sobre todo en la primera respecto de las leyes, las costumbres y la religión del país en que se vive); probabilismo (especialmente destacada en la segunda, como criterio de orientación antes opiniones disputadas); y fatalismo (subrayada en la tercera, donde se sugiere cambiar los propios deseos antes que la fortuna o el destino). De acuerdo a esta triple consideración podría sostenerse que Descartes desanda el camino de la novedad científica y de la propia modernidad que parecía surgir en sus consideraciones sobre el “punto arquimédico” de la filosofía.

Pero las cosas no son tan simples. Descartes agrega una “conclusión” que resulta de tales máximas y que consiste en la *autoafirmación del camino del filósofo*. En efecto, luego de haber inspeccionado todas las actividades posibles a los que se dedican los hombres, elige “continuar en la misma en que estaba, es decir, dedicar toda mi vida al cultivo de mi razón y progresar todo cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad siguiendo el método que me había prescrito” (*ibid.*: 155-156). Esto tiene una doble consecuencia. En principio, de ese modo parece que llegan a compatibilizarse la acción (*praxis*) y el juicio (*theoria*), quienes antes se mostraban como ámbitos separados. No obstante –es lo segundo que queremos señalar– la misma compatibilización vuelve a remitir al problema del solipsismo, en el sentido de que la vida práctica –en la que las leyes, las costumbres, las opiniones, etc., no dejan estar solo al *ego*– se ajusta a máximas *provisionales*,¹⁰

9 Subrayamos: se trata de una interpretación (la que, por cierto, tratamos de plantear mediante argumentos). Descartes no dice en ningún lugar que sea “dualista”. Que, a pesar de esto, se pueda sostener que lo es supone una cierta forma de leer el material, que pretende no limitarse ni al resumen ni a la repetición del mismo.

10 La postura cartesiana es un representante singular de lo que Maliandi (2004) llama “paradigma de la provisionalidad” en la aplicación de normas. El filósofo argentino aclara: “este paradigma [...] se opone al rigorismo [al que nos referiremos luego al considerar algunos aspectos de la ética de Kant], ya que enfatiza la flexibilidad del principio. Aquí se parte de la fundamentación de un principio (o varios), pero se lo maleabiliza en cuanto a sus posibilidades (y particularmente en cuanto a

es decir, a las que se sigue *mientras* se trabaja de acuerdo al método que orienta el juicio de la propia razón. Para decir esto de otro modo: lo que Descartes llama “la ciencia que se encuentra en el gran libro del mundo” culmina subordinándose, al parecer, a “la ciencia que se encuentra en mí”.

Volvamos por un instante a lo que destacaba Gadamer en relación de Descartes: el sujeto comporta reflexividad, referencia a sí mismo, relación conciente; el sujeto es todo esto al ser un yo. A nosotros puede resultarnos muy conocido todo esto, y hasta trivial. Sin embargo, estamos localizando un punto de inflexión en el pensamiento filosófico que puede servir para enriquecer una genealogía o una historia del concepto *yo* tal como lo ha concebido y lo concibe la psicología.

Reflexividad, mismidad y conciencia son, como se sigue de lo que pudimos plantear, productos de la razón. Sin ella no hay retorno o vuelta hacia sí, por lo que debe decirse que sin ella no hay yo. La de-mostración racional es un requisito para adoptar un determinado conocimiento como verdadero. No podemos decirles a Uds.: “estamos muy ciertos de que existimos porque en estos momentos sentimos que ello es así”. Nuestra certeza no se funda en el sentimiento, sino en nuestra re-presentación clara y distinta.

Como veremos inmediatamente, no faltaron críticas al planteo cartesiano. Algunas de ellas fueron, además de contemporáneas, muy agudas. En casos, lo que se cuestionaba no era uno u otro principio más o menos marginal del edificio filosófico de Descartes, sino que se atacaba al conjunto de éste. Tendremos ocasión de repasar una de esas críticas encendidas y lúcidas de la mano de David Hume. Nos referimos concretamente a la crítica que Hume desde un empirismo coherente hará a la idea del yo como algo idéntico y permanente. Es importante tomar conocimiento de esta recepción, pues, además de ser valiosa en sí misma, contribuye a aclarar mejor –por contraste– las posiciones de ambos filósofos.

su obligatoriedad) de aplicación. El ejemplo clásico está en la ‘moral provisional’ cartesiana, que establece algunas normas básicas que han de aplicarse transitoriamente, mientras se busca una evidencia en el plano metafísico (entendiéndose que luego, cuando se dispusiera de esa evidencia, podrían dejar de aplicarse)” (*ibid.*: 181-182).

Bibliografía

- ABBAGNANO, N. (1994). *Historia de la filosofía*, vol. 2 (“La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII”). Barcelona, Hora,
- ANDERSON, P. (1974). *Lineages of the Absolutist State*. London, NLB. Versión en español: ANDERSON, P. *El Estado absolutista*. México: Siglo XXI, 15ª. edición, 1998.
- BAHR, F. (2010). “Los escépticos modernos y la génesis del *cogito* cartesiano”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 36(1) (Otoño 2010), pp. 59-85.
- CAIMI, M. (2009). “Introducción. Noticia sobre la filosofía de Descartes”, en: Descartes, R., *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue, pp. VII-CXLII.
- DESCARTES, R. (1902). *Discourse de la Méthode & Essais*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VI. Paris : Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1904a). *Meditationes de Prima Philosophia*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VII. Paris : Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1904b). *Meditations Metaphysiques*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. IX. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1904c). *Les Principes de la Philosophie*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. IX. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1905). *Principia Philosophiæ*, en : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. VIII. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1908). *Regulæ ad directionem ingenii*, en: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, vol. X. Paris: Léopold Cerf.
- DESCARTES, R. (1959). *Reglas para la dirección del espíritu*, en: Id. *Dos opúsculos*. México: UNAM.
- DESCARTES, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.
- DESCARTES, R. (1980a). *Discurso del método*, en: DESCARTES, R. *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Charcas, 2da. edición.

- DESCARTES, R. (1980b). *Meditaciones Metafísicas*, en: DESCARTES, R., *Obras escogidas*, trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires: Charcas, 2da. edición.
- DESCARTES, R. (2002). *Los principios de la filosofía*, trad. Guillermo Quintas. Barcelona: Pérez Galdós.
- FRONDIZI, R. (1991). *Descartes*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- GADAMER, H.-G. (1998). “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona”, en: Id. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, pp. 11-25.
- GADAMER, H.-G. (2003). *Verdad y Método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 10ª edición. Original: 1960.
- KOSELLECK, R. (1965). *Crítica y crisis del mundo burgués*, trad. Rafael de la Vega. Madrid: Rialp.
- MALIANDI, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos, 3ª edición corregida y aumentada.
- SLOTERDIJK, P. (2011). *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. Madrid: Siruela.