

## Las desconstrucciones del sujeto cartesiano\*

*François Vallaeys*

*Escuela Superior "Antonio Ruiz de Montoya"*

Cuando se me pidió participar de este homenaje a Descartes, pensé que el gran maestro me disculparía, 400 años después, de querer cortarle la cabeza, puesto que esa manía de disminuirle el tamaño al rey, nosotros los franceses, la tenemos finalmente todos; y Descartes, en su momento, no temió hacerlo con los escolásticos. Pero estas ganas de homicidio se acompañan de un sentimiento de culpa -quizás un poco de nostalgia- cuando se trata de matar a Descartes. Es como si fuera matar a su padre, luego tener la certeza de seguir formando parte de él, mantenerlo en vida en su propia vida, a pesar de querer eliminarlo. Todos nosotros tenemos algo de postmoderno (sin querer definir el término) pero somos modernos. Por lo tanto, queremos de algún modo superar el mundo de Descartes, pero reconociéndonos como hijos de Descartes. En cierto sentido, nuestros problemas de identidad en cuanto sujetos del fin del segundo milenio se comprenden en las relaciones conflictivas que tenemos con nuestro padre cartesiano.

Que Descartes sea el padre de la filosofía moderna, no es negable, incluso reconociendo sus deudas frente a sus predecesores. Hegel no

---

\* Texto inspirado, debido a su carácter pedagógico, en el excelente trabajo de síntesis realizado por Ouzoulias, André, *La conscience*, París: Ediciones Quintette, 1995.

deja ninguna duda al respecto: “René Descartes es un héroe del pensamiento, que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora de nuevo al descubierto al cabo de mil años. Jamás se podría insistir bastante ni exponer con la suficiente amplitud la acción ejercida por este hombre sobre su tiempo y sobre el desarrollo de la filosofía en general”<sup>1</sup>.

Sin embargo, que la filosofía del sujeto que caracteriza la modernidad, la *filosofía del cogito*, haya entrado en crisis, tampoco es negable. En su mismo corazón, la filosofía fundada en el autopensamiento de una conciencia soberana está atacada por todas partes, a tal punto que la sola consideración de Marx, Nietzsche y Freud, los tres “maestros de la sospecha”, hace decir al filósofo Paul Ricoeur: “El filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que Nietzsche y Marx; los tres se levantan ante él como los protagonistas de la sospecha, los desenmascaradores. Un nuevo problema ha nacido: aquel de la mentira de la conciencia, de la conciencia como mentira; este problema no puede quedarse como problema particular, entre otros, porque lo que está puesto en duda de manera general y radical, es lo que nos aparece a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo, el fundamento, el origen mismo de todo significado, quiero decir: la conciencia”<sup>2</sup>.

Hablar hoy del “sujeto” es asumir el reto de pensarlo a partir de —y también a pesar de— Marx, Nietzsche y Freud, que deconstruyeron, cada uno a su manera, las ilusiones de un sujeto plenamente consciente de sí, transparente a sí mismo, tal como la modernidad lo había promovido. Luego, hablar hoy del “sujeto”, es pensarlo contra Descartes, haciéndole caso más al “genio maligno” que organiza las mentiras de la conciencia, que al “héroe” de la certeza del *cogito*.

Pero veamos primero por qué Descartes es un “héroe”:

### 1. La revolución cartesiana

Como lo dice Hegel, Descartes ha dado a la filosofía moderna su verdadero suelo, fondo, *Grund*, razón: la autoconciencia, la conciencia

---

<sup>1</sup> Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de W. Roces, México: F.C.E., 1979, t. III, p. 254.

<sup>2</sup> Ricoeur, P., *Le conflit des interpretations*, París: Seuil, 1969, p. 101.

de sí, empieza a constituir el verdadero fundamento inquebrantable del pensar, define la racionalidad en su procedimiento y contenido.

El *cogito* nos da un principio para toda verdad y reconocimiento de nuestra libertad. No debemos confundir la promoción cartesiana de la conciencia con una introspección del yo psicológico. El “yo pienso, yo soy” no es una experiencia empírica de una intimidad subjetiva, personal. Se trata más bien de una completa revolución en filosofía, que encuentra por primera vez —dejando de lado al problema del origen augustiniano o no del *cogito*— en el “yo pienso” un punto de apoyo arquimédico, totalmente estable, “cierto e indudable” dice Descartes, sobre el cual se podrá construir todo el conocimiento verdadero humano. Descartes inaugura las “filosofías del sujeto”: la reflexión de la conciencia sobre sus pensamientos se vuelve con él el método propio de la filosofía. No existe la verdad ni la libertad, sino desde la perspectiva y para un sujeto consciente, sin el cual nada tiene sentido.

Se trata realmente de una revolución que designa el verdadero nacimiento del pensamiento moderno. En efecto, a pesar de toda la evolución que San Agustín y el protestantismo habían concebido para importar el individuo consciente en el corazón de la fe cristiana, la filosofía seguía encontrando en Dios su fundamento, su certeza, su punto de apoyo arquimédico. Y en cuanto a la filosofía antigua, a pesar del famoso “conócete a ti mismo”, nunca los griegos habían considerado a la conciencia como campo filosófico, origen del sentido. El pensamiento griego pregunta por el hombre desde una perspectiva meramente naturalista. Es el orden cósmico que permite definir al hombre.

Con Descartes, el hombre ya no se observa y define desde el exterior —punto de vista de la naturaleza o de Dios—, es la interioridad de la conciencia subjetiva que fundamenta la objetividad del conocimiento. Las “meditaciones metafísicas”, a través de la duda metódica, emprenden un cambio radical de perspectiva acerca de la verdad. El carácter verdadero o falso de las representaciones no depende de una medida exterior a ellas, sino del reconocimiento de que son representaciones, es decir eventos mentales conocidos de una conciencia, una “cosa que piensa”. Descartes reduce toda representación a la subjetividad consciente, condición de posibilidad de toda representación. Luego, el “yo pienso”, cual sea su contenido, es universal y necesario, fuera de toda duda posible. Y es el buen método de organización de las representaciones

lo que dará la clave de la verdad para desarrollar todos los conocimientos posibles a partir del punto arquimédico del *cogito*.

En cierto sentido, podemos decir que Descartes inventa al sujeto, como esta espontaneidad cierta y transparente a sí misma, fundamento, campo y origen del sentido, dueño de sí y posible dueño del mundo; porque Descartes libera al sujeto de su dependencia y sumisión al orden cósmico pre-existente y a Dios. El mundo moderno va a organizarse en “cadenas de razones”, a partir de esta certeza primordial, la certeza de sí de la conciencia subjetiva. Y Descartes es un “héroe” porque da al sujeto moderno la fuerza y la solidez para enfrentar un mundo que la nueva ciencia había pulverizado en su orden permanente. En efecto, el nuevo mundo moderno se abre a partir de una desestructuración del orden cosmológico, jerarquizado, centrado en la tierra y la criatura humana, inteligible en Dios creador. El mundo moderno, es aquél de Pascal: este silencio de los espacios infinitos —infinito grande e infinito pequeño— donde ya no hay centro, ni sentido en sí pre-concebido para el hombre, hombre que se descubre perdido en este infinito, pobre centro del mundo, no en cuanto preferido de Dios, fin de la creación, sino en cuanto “conciencia” del vacío del cosmos y de su lugar en él. El hombre de Pascal es “cañita que piensa” en un universo infinito sin centro, e incommensurable. El hombre de “Descartes-héroe” es esta misma conciencia que se levanta como algo más cierto y evidente que el todo —más cierto que Dios todavía—, y que puede reivindicar por eso el derecho a ser señor de la verdad y la naturaleza. El héroe cartesiano salva el sentido del sujeto en un mundo hostil, heliocéntrico e infinito. Si la naturaleza no tiene centro, si Dios mismo no puede ser el centro, el sujeto va a asumir este reto. En este sentido, es evidente que somos y perduramos como los hijos de Descartes. Pero ahora, ya no creemos más en nuestro padre-héroe.

## 2. Las desconstrucciones del sujeto cartesiano

¿Qué se le reprocha al sujeto cartesiano? Casi todo: a nivel práctico, de ser un arrogante señor y propietario de la naturaleza, sin consideración por el “Otro”, sea éste ecológico, se trate del propio cuerpo, o del otro hombre, limitado y negado por el individualismo del *cogito* cartesiano. A nivel teórico, se le reprocha: 1) La confusión entre certeza y co-

nocimiento. Descartes cree encontrar en la certeza del “yo pienso” el conocimiento del Yo como cosa, substancia real. 2) La identificación entre pensamiento y conciencia, que impide la posibilidad de un pensamiento inconsciente, luego que lo inconsciente tenga un significado intrínseco. 3) El solipsismo metódico, es decir la tesis de la posibilidad de pensar por sí sólo, sin la presuposición transcendentamente necesaria de una comunidad de comunicación, una pluralidad de conciencias. Descartes instituye la conciencia como casualidad auto-centrada, incondicionada, substancialmente diferente de todo, condenándola a una soledad radical.

Esta doble reducción del pensamiento a la conciencia y de la conciencia a una substancia real será el blanco de todas las críticas postcartesianas modernas y contemporáneas. Lo que llamamos las desconstrucciones del sujeto cartesiano nos parece históricamente ligado a dos corrientes filosóficas: la tradición de la filosofía trascendental y fenomenológica (Kant y Husserl) que, conservando el carácter fundador del *cogito*, han “des-substancializado” el sujeto cartesiano; la tradición de las filosofías del espíritu (Spinoza, Hegel) que han “descentrado” la conciencia de su posición fundadora del sentido para hacer de ella un mero momento de un absoluto distinto de ella.

### 2.1 *La des-substancialización del cogito*

La revolución cartesiana se detiene a medio camino. Cosificando a la conciencia como substancia pensante, Descartes no puede recuperar ni la racionalidad del conocimiento del mundo fuera de la conciencia, ni la relación entre conocimiento y ser, sino reintroduciendo a Dios como garante de la racionalidad. La legislación de la conciencia depende de una constitución objetiva anterior y distinta, la creación divina como verdadero fundamento de la verdad.

Para evitar recaer en una filosofía naturalista, hay que terminar la revolución emprendida por Descartes y fundamentar totalmente la objetividad del conocimiento a partir de la estructura del pensamiento. Kant es el verdadero actor de la revolución del *cogito* cartesiano. A través de su propia “revolución copernicana”, él demuestra cómo la legitimidad del conocimiento puede asegurarse a partir de la misma estructura categorial de la subjetividad, perfectamente ligada al mundo percibido, puesto que define y condiciona la misma objetividad del pensar. El problema de la unión sujeto-objeto cae con la autoconsti-

tución de la relación fenomenal como objetividad para, y gracias a, la subjetividad trascendental.

Sin embargo, en la realización kantiana del proyecto cartesiano se derrumba la identificación de la conciencia con una substancia pensante: el “yo pienso” de Kant es una mera regla formal lógica de unión sintética de la diversidad intuida. Como poder de unificación, el “yo pienso” no constituye ningún Yo como substancia. Tal como la cosa en sí, fuera de su percepción fenomenal, queda perfectamente desconocida, el yo en sí, fuera de su percepción fenomenal en el tiempo, es un “x” para la conciencia. Condición de aparición de los fenómenos, la conciencia no puede ser ella misma un fenómeno. La conciencia moderna ha perdido su alma, su existir como substancia en sí transparente y presente a sí misma. Por eso, Kant transporta la problemática del sujeto del campo ontológico al campo moral. Es como fin en sí moral y sujeto de deber que el sujeto kantiano puede readquirir un contenido significativo como persona.

La fenomenología de Husserl y de sus seguidores no hará sino confirmar este proceso de des-substancialización de la conciencia como intencionalidad sin interioridad. “Toda conciencia es conciencia de algo” significa, según Sartre, la imposibilidad de concebir la conciencia como un interior cerrado: “Cuando la conciencia trata de retomarse, de coincidir por fin con ella misma, a puertas cerradas, en su mismidad bien caliente, se suprime a sí misma”. No existe una cosa que piensa sino cosas pensadas según intenciones variadas en diversos horizontes.

En conclusión, las filosofías trascendental y fenomenológica cumplen con el propósito de Descartes de hacer del pensamiento el principio supremo, a costa de una des-substancialización del sujeto.

## 2.2 *La descentración del sentido*

La otra tradición postcartesiana desarrollada por Spinoza y Hegel trata al contrario de criticar radicalmente al proyecto cartesiano de hacer de la conciencia una posición fundadora e incondicionada de todo sentido, conocimiento, razón. Frente a la inmediatez del autoconocimiento de la conciencia como presencia a sí misma de una *res cogitans* soberana, Spinoza y Hegel hacen de la conciencia un mero fenómeno, un momento no original, relativo, mediado, que se trata de reflexionar a partir de un absoluto espiritual distinto de ella.

Spinoza ataca la concepción cartesiana de Dios como creador infinito de sustancias finitas. Tal teoría de la transcendencia divina es un antropomorfismo —la creación pensada como la producción final—, algo contradictorio, puesto que el Dios infinito se ve limitado por sus criaturas finitas. Al contrario, la única idea clara de Dios es aquella de un ser inminente e infinito, absoluto, eterno y silencioso, perfectamente indiferente a los hombres. Desde luego, el pensamiento y la extensión no pueden ser concebidas como sustancias finitas, sino sólo como atributos de la única sustancia divina que se confunde con la naturaleza. La conciencia no puede ser atributo de una sustancia pensante distinta de Dios. No existe ninguna alma sustancia, sino hombres concretos que son partes finitas de la sustancia divina. El monismo panteísta de Spinoza descentra totalmente el origen subjetivo del conocimiento y el pensamiento. El pensamiento no está fuera del determinismo natural, luego no existe ningún sujeto propio del pensar, ningún “yo” que piensa. El pensamiento piensa.

Con Hegel, la crítica del *cogito* cartesiano, en la “dialéctica del amo y el esclavo”, es motivo de un nuevo cambio radical: la conciencia aparece por primera vez como fenómeno social. La conciencia es un momento subjetivo pero todavía incompleto, contradictorio y negativo del espíritu.

La conciencia no es el espíritu absoluto, sino su ilusorio negativo, el momento del “por sí” que el trabajo histórico hacia el Estado moderno supera. La posición del “yo soy” es ante todo una negación del otro, pero que necesita del otro para ser reconocido como “yo soy”. El otro es el lugar del enunciado del “yo soy”. Luego cada conciencia se encuentra como excluida de sí misma, definida como el otro del otro, lo que hace que el *cogito* no sea el momento originario sino la pluralidad de las conciencias y el “yo soy” del individuo concreto desaparece en el transcurso del proceso cultural histórico donde se constituye como yo universal.

### 3. *¿Estallido del sujeto?*

El doble movimiento de des-sustancialización del sujeto y de descentración del sentido, cumplido por la filosofía moderna postcartesiana, ha permitido alcanzar dos resultados relevantes para la problemática de la conciencia subjetiva:

- *La fenomenalidad de la realidad*. No existe realidad en sí, sino caminos intencionales que hacen aparecer la realidad (fenomenal) desde puntos de vista diferenciados. El propio sujeto puede ser intencionado según puntos de vista epistemológicos diversos. Sólo la conciencia trascendental, constitutiva de la posibilidad de la aparición del mundo fenomenal, no constituye un fenómeno, pero es de por sí vacía, formal, y no permite ningún conocimiento antropológico.

- *La fenomenalización del sujeto*. La conciencia individual no es ningún punto arquimédico inmediato, soberano, autónomo y transparente a sí mismo (autoconsciente), sino un fenómeno, proceso mediado socialmente y dependiente de su génesis de por sí inconsciente. El conocimiento de sí pasa por el recorrido de los procesos genéticos de la conciencia.

Este doble movimiento de la filosofía moderna logró hacer estallar el *cogito* cartesiano como evidencia, certeza, y fundamento de la verdad. Nietzsche escribe: “Seamos más prudentes que Descartes que se quedó en la trampa de las palabras. *Cogito*, para decir la verdad, es una sola palabra, pero su sentido es complejo. En este famoso *cogito*, hay 1: algo piensa; 2: creo que soy yo quien piensa; 3: pero admitiendo incluso que este segundo punto no sea cierto, puesto que es una creencia, el primer punto: algo piensa, también contiene una creencia, aquella que “pensar” sea una actividad a la cual es necesario imaginar un *sujeto*, sea sólo un “algo”; y el *ergo sum* no significa más que eso. Pero es la creencia en la gramática, suponemos “cosas” y sus “actividades”, y estamos ya bien lejos de la certeza inmediata”<sup>3</sup>.

Esta radical sospecha del “yo pienso” marca nuestra época como aquella que puede preguntar: ¿Quién habla cuando digo “yo”? Sin encontrar necesariamente una respuesta evidente e inmediata. El tiempo de la ingenuidad del yo incondicionado y autónomo se acabó. Creo que casi todos los filósofos podrían estar de acuerdo hoy con lo que dice Francis Jacques: “Hay que pensar la subjetividad como otra cosa que la pura presencia de sí de una conciencia soberana”<sup>4</sup>. Otra cosa, de acuerdo, pero, ¿qué cosa?

El panorama actual de determinación de la conciencia y subjetividad por las diversas disciplinas científicas deja la impresión de que la noción

---

<sup>3</sup> Nietzsche, F., *Voluntad de poder* § 98.

<sup>4</sup> Jacques, F., *Différence et subjectivité*, París: Aubier-Montaigne, 1982, p. 236.



misma de conciencia ha estallado. La des-substancialización del *cogito* y la descentración del pensamiento han hecho que una “ciencia del alma”, concebida como introspección de la conciencia por sí misma, se vuelva un callejón sin salida. Luego, todos los caminos se abren para hacer del *cogito* un “objeto” de análisis científico.

El fenómeno de la conciencia, desde un “punto de vista positivista”, tiene que ser reducido a un hecho psico-biológico. Aquí entran todas las ciencias como el “behaviorismo” o la “neurobiología” que intentan liquidar el sujeto psicológico y explicar la conciencia como epifenómeno del sistema nervioso. El mismo reduccionismo se observa en “el estructuralismo y la sociología”, que, sin abolir la conciencia, operan una transferencia hacia la organización social de los contenidos de conciencia individual. Otra vez se trata de liquidar al sujeto psicológico, haciendo de la conciencia un fenómeno social cuyo funcionamiento estructural es de por sí inconsciente, la conciencia individual apareciendo como un efecto de la estructura cultural, social, profunda, que se constituye en sistemas simbólicos de producción de los modos de vida reales. En el “estructuralismo”, se reconoce tanto una tradición kantiana de la estructuración categorial de la realidad como una tradición hegeliana de la producción del individuo como negatividad en el proceso global de la cultura. Salvo que el *a priori* ya no se encuentre en la estructura del sujeto trascendental, sino en la sociedad, y el movimiento global no tiene ninguna orientación teleológica hacia la realización del Espíritu en la historia.

Por supuesto, el reduccionismo positivista no resiste a un análisis crítico de sus propias condiciones de posibilidad. Es una mera ilusión autocontradictoria el hecho de querer practicar una ciencia del hombre sin incluir en su reflexión la posibilidad de la reflexión. El positivista que pretende poder obviar la conciencia hermenéutica se parece al político que dice no hacer ninguna elección política, sino sólo someterse a la necesidad de los enfoques técnicos, como si esto no fuera una elección política que no quiere confesarse. Como dice Merleau-Ponty, “si el hombre fuera una cosa entre las cosas, no podría conocer a ninguna, puesto que estaría encerrado en sus límites, como esta silla o esta mesa”. Existe una contradicción irrebasable en el hecho de querer solamente ciencias positivas y considerar la conciencia — esta peculiar descentración del hombre de sí mismo para su interpretación hermenéutica— como una ilusión reducible.

Sin embargo, el movimiento general del siglo XX converge en rebasar las estructuras de la subjetividad en las estructuras de la significación, considerando estas últimas como un proceso no individual sino intersubjetivo, por su mayor parte inconsciente y, sin embargo, necesario a la aparición de una conciencia. Estas estructuras pueden ser designadas como lingüísticas, del mundo de la vida, de la precomprensión comunitaria del mundo, del inconsciente, del modo de producción, etc; son sistemas simbólicos que determinan la conciencia desde el lugar donde ella no está.

Frente a este inconsciente lingüístico, psicológico, somático, social, cultural, la actitud positivista de reducción y supresión de la conciencia constituye un callejón sin salida. Mucho más interesante resulta la perspectiva de lo que Habermas llama “las ciencias críticas”, cuyo objetivo es determinar las alineaciones del sujeto en vista de su emancipación, o de lo que Ricoeur llama la “hermenéutica de la sospecha”, cuyos modelos son los trabajos de Marx, Nietzsche y Freud. Practicar el método crítico de la sospecha acerca de las ilusiones de la conciencia, tan dispuesta a resubstancializarse y considerarse como autónoma y soberana, no sólo significa desenmascarar la falsa conciencia, como ideología, mentira y resentimiento o síntoma neurótico; también significa promover una conciencia liberada de sus ilusiones, promover una praxis social no alienada, aumentar el poder de vida del ser humano, mejorar la vida cotidiana y las relaciones con el entorno del paciente. Sospechando las ilusiones de un pretendido ser-consciente, la hermenéutica crítica, en vista de la emancipación, quiere desarrollar un volverse-consciente.

“Pienso luego soy”, decía Descartes. La reconstrucción progresiva de este lema permite a Lacan reformular el *cogito* de la siguiente manera: “Donde estoy, no pienso; donde pienso, no estoy”. Tal desgarramiento esencial entre el ser y la conciencia, fija la definición del sujeto contemporáneo no como una substancia, tampoco como algo imposible, sino como algo que “debe ser”, un deber moral de autoconstitución del yo a través de la superación de un ello alienador. “Donde ello estaba, yo debo advenir”, dice Freud. Superando al “ello” *pasado* que nos prohíbe ser sujeto en primera persona, el “yo” constituye nuestro *futuro*, finalidad moral. Y somos en el *presente*, este esfuerzo, este movimiento hacia la realización de nosotros mismos.