

LA COSA CARTESIANA O EL SENTIDO DE UN RETORNO A DESCARTES EN FILOSOFÍA

Germán Darío Vélez

I. La experiencia de la meditación

Si hay un sentido del "retorno a..." en filosofía dicho sentido es el que ha sido precisado en el título "Destrucción de la historia de la ontología"(1) y que se entiende así: ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella, siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser. La meta de un retorno semejante es la repetición de las experiencias originales en las que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante. Aquí también es prudente dejar abierta la cuestión de si es posible repetir tales experiencias.

Pero la experiencia fundamental, la que cada uno puede hacer, a la que cada uno puede sustraerse también, es la de la interrogación por lo cual se pone a sí mismo en cuestión. Es la experiencia de ponerse fundamentalmente en cuestión, de vacilar en el paso de la pregunta, de comenzar a oscilar allí donde creía ser el que era. Si es o no una experiencia es algo que depende del modo radical en que la interrogación ponga en jaque el saber. Como entrar por primera vez en una habitación oscura dice Miller (2). Lo cual me hace pensar en una oscilación mortificante, la del péndulo en un calabozo de Toledo. El período de la oscilación acerca la vida de un hombre al filo que va a partirla por la mitad, un pacto con las ratas lo salva en el momento en que la cuchilla está rozándole el vientre, pero lo rodea la tiniebla de una noche eterna, y no sabe, de allí en más, que pasará.

En este sentido, una experiencia no es sino aquello que no se sabe cómo se desarrollará después. Una elaboración de la epistemología intenta destacar ese carácter de la experiencia, a nombre del saber, se entiende, pero siguiendo la contravía de la falsación como camino que avanza porque elimina las piedras y tapa los baches. Sin embargo, el experimento de la ciencia moderna es fundamentalmente un correlato del saber que se ha condensado en las leyes, y como tal correlato sostiene un carácter programático y bien cercado, manteniendo, no obstante, el carácter conjetural o hipotético de la ley para la cual se ha dispuesto. El experimento de la ciencia es en el saber, si bien cada científico, en tanto sujeto de la ciencia, podrá inventar la maquinaria de su experiencia en los márgenes del saber, los de la ciencia anormal, marcando su nivel y el de su experiencia según el modo en que lo entiende Heidegger (3), a saber, como capacidad de *experimentar* una crisis de sus conceptos fundamentales.



En la crisis, el espacio que se abre entre la investigación y su objeto, en la vacilación de la relación entre ambos, puede aparecer el científico, puntual y evanescente, no como agente del saber sino como puesto de orejas a la verdad, experimentando una crisis del saber. Un modo de esa experiencia crítica es la meditación. La meditación es la que el ser es siempre lo más digno de ser cuestionado al mismo tiempo que aquello en donde encuentra la mayor resistencia. Un retorno en filosofía a las experiencias fundamentales se ofrece ahora bajo la forma de un retorno a las meditaciones primeras, a las *Meditationes de prima philosophia* (4) como reza el título de la obra fundamental de Descartes.

II. La cosa piensa por sí misma

El desfiladero de la duda se le ofreció a René Descartes, después del primer día, como una caída en aguas tan profundas, que le fue imposible apoyar los pies en el fondo o nadar para sostenerse en la superficie. Hay que decir que no tenía pies para apoyarse ni cabeza que asomar a la superficie, el cuerpo y las mismas aguas profundas en las que imaginaba haber caído sólo existían como palabras que sostenían la metáfora de la experiencia de la duda, sin que pudiesen, más allá de ese reducido estatuto hacer referencia a nada real. En cambio, lo único indubitable había estado allí desde el comienzo, su meditación, a la que llamó coloquio (5), conversación, *entretien* que mantenía consigo mismo.

La experiencia de la conversación meditativa, sometida al rigor de la duda supone una reducción paulatina de lo que puede decirse, de aquello sobre lo cual hablar, esfuerzo que se revela como condición del decir verdad. Allí la meditación es el lugar de ser que se abre provisionalmente mientras sostiene la pregunta por lo existente; es, allí donde mantiene a raya lo existente como una opinión o un saber dudoso, y eso no se hace sino enfrentando las mayores resistencias, las de la duda sobre la duda. Entonces, ¿alcanzaran las trabajosas vigiliias de la duda a procurar alguna luz para conocer la verdad, o no serán bastantes a iluminar por entero las tinieblas de las dificultades que se han promovido? (6) Así da fin a la primera conversación e inicio al segundo coloquio.

La palabra que parte desde la duda interpela a la opinión pero se dirige a la verdad. En esa conversación la palabra regresa como duda sobre la duda, en los momentos en que la resistencia se hace más patente. Quien habla se detiene, y bajo el efecto de la resistencia piensa: yo dudo, y mientras me persuado de que las opiniones son dudosas, dudo también de mí, lo cual hace que en este inquietante coloquio no solo me persuada de la falsedad de las opiniones sino que termine casi persuadido por la opinión de que debo dudar de dudar de ella, la interrogación de media vuelta y me enfrenta, cosa que no esperaba, que no sabía que iba a pasar. Por lo cual vuelvo a decir que en una experiencia como esta no sabe uno como se desarrollará después. Pero una cosa, en suma hay de cierto, que allí en la duda, y todavía más en la resistencia, ocupo una parcela en el ser que sostengo mediante la palabra

persuasora en la experiencia meditativa: la proposición "yo soy, yo existo", es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncie o la conciba en mi espíritu (7). Y allí es donde el nivel del pensamiento sujeta provisionalmente el de mi existencia, porque es cierto que soy mientras piense y para ser justos con lo que René Descartes olvidó acabándolo de decir, también mientras hable, so pena de tener que explicar cómo se habla sin tener boca, es decir insistiendo en que hablar es hablar a alguien y que para ello ya me he asegurado un lugar en el coloquio meditativo, el de la persuasión.

Si se me pregunta ahora qué soy no quisiera ir demasiado lejos, pues suponiendo que haya puesto en el fondo, no los pies que no tengo, sino sólo la cosa, la cosa pensante, será esa cosa la única a que tenga derecho ser. Soy pues, en el fondo, una cosa pensante. Vaya respuesta. La verdad es escasa, y en este caso decepcionante. Lo cual me hace pensar en la decepción de Sócrates, doblemente decepcionado, porque a nombre de la verdad esperaba la muerte en una cárcel de Atenas, recordando un tiempo en el que había esperado mucho de Anaxágoras quien sostenía una doctrina según la cual el *nous*, espíritu o pensamiento, era la causa primera del movimiento, pero que a la hora de explicar por qué estaba él, Sócrates, allí sentado en el camastro, esperando la cicuta, apelaba a unos principios completamente otros diciendo que ello se debía a que tenía un cuerpo hecho de huesos compuestos principalmente de hueso pero también de otros elementos en proporciones mucho menores que lo sostenían en esa posición, sentado sobre el camastro, etc.. Muy bien podía ser esa la causa, pero justamente porque no estaba allí Aristóteles para que le sirviera de consuelo, demostrando que causa se dice de múltiples maneras, y que entre un finalismo de principio y un mecanicismo de realización todavía cabe considerar la materia y la forma.

No se arriesga la vida por una causa tan pobre ni por tan poca cosa. La cosa pide ser desbastada.

III. El desbaste de la cosa

El desbaste de la cosa cartesiana, ¿diremos que ha concluido con un paralogismo de la razón pura? ¿O acaso con la ciencia de la experiencia de la conciencia, en donde desaparece como sujeto de una certeza para dejar el campo libre al trabajo del espíritu? Si en el campo de la filosofía ese desbaste ha tomado la dirección de la descosificación, no es para construir una respuesta más acorde a nuestros intereses a la pregunta "¿quién soy?" Sino para delimitar precisamente el campo al cual se suscribió desde un comienzo el discurso: al campo del método para encontrar la verdad en las ciencias.

Cuando el discurso toma la vía crítica efectivamente desbasta la cosa pensante, dejando como resto un Yo = X, del que los intentos de objetivación son la puerta falsa por la que sale la *psicología rationalis*, que tomando la cosa en su estatuto de sustancia, le adhieren como un



saber asegurado, todos los predicados de la metafísica acerca de la sustancia, es decir, del *hypokeimenon* aristotélico: que el yo objetivado constituye un ser subsistente o sustancia, que el yo pensante es una sustancia simple, que implica una identidad personal por la que entendemos la conciencia de la identidad de la propia sustancia a través de todos sus cambios de estado, y finalmente que es posible tener conciencia de sí mismo prescindiendo de las cosas exteriores, o que es posible existir solamente en cuanto ser pensante sin constituir un ser humano (8).

La cosa pensante sometida a crítica da como resultado un sujeto del pensamiento lógicamente simple, idéntico a sí mismo, distinto de las cosas concebidas por el pensamiento; sujeto ópticamente contrapuesto al yo en cuanto objeto de la psicología racional, que en esa objetivación constituye un ser subsistente o sustancia simple con una identidad personal, consciente de sí mismo, existiendo sólo en cuanto pensante. Aquí ubica Kant (9) el malentendido de la psicología racional, el modo particular en que prestó sus oídos al coloquio cartesiano, tomando la unidad de conciencia, que sirve de base a las categorías, por intuición del sujeto en cuanto objeto, aplicándole la categoría de sustancia. "Pienso luego existo" es una proposición empírica, pero indeterminada respecto de cualquier clase de intuición, puesto que el "yo pienso" no nos es dado como objeto, sino sólo como ese sujeto que es el sujeto de la ciencia: Por medio de este yo, o él, o ello (cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el más mínimo concepto por separado (10).

En este sentido, la crítica pone un límite a lo que puedo conocer en cuanto a la cosa pensante, límite rebasado por la psicología racional, que se servía de la categoría de sustancia, inherente a la determinación de la cosa, para sostener la imposibilidad de una descomposición o de una extinción del alma humana considerada como sustancia simple. Kant, más prudente, advierte cómo el alma puede morir, no por descomposición o extinción, sino por desfallecimiento, solucionando la contradicción del paso del ser al no ser en un tiempo igual a cero.

Este desbaste de la cosa muestra al final su rendimiento, es decir, su rendimiento para la ciencia, lo cual, en cierto modo, nos deja más lejos de lo que estábamos al iniciar la experiencia. Kant recomienda abandonar la exaltada y estéril especulación en torno a nosotros mismos y aplicarnos al fecundo uso práctico de la razón. Sin las categorías de sustancia y de causa poco de nosotros podemos conocer, si entendemos por tal conocimiento, la forma en que la ciencia aborda sus objetos, donde precisamente esas categorías faltan porque no hay un objeto de la intuición que nos sea dado. La cosa pensante no es un objeto de conocimiento sino el sujeto de todo conocimiento posible, incognoscible él en sí mismo. Esa cosa es un noúmeno para la razón pura. Pero, ¿será que el tribunal de la razón pura ha dejado también, como la psicología racional, algunas evidencias inexploradas, ha malinterpretado el coloquio meditativo o no ha puesto



suficientemente la cosa en el banquillo? Algo hay de cierto en esto: el "yo pienso" de la razón pura, si bien es el producto del desbaste óptico de la cosa cartesiana por medio de una discusión con la *psicología rationalis*, ontológicamente sigue entendiéndola bajo el modo de la metafísica tradicional. Y entonces, puesto que hasta ahora no se la ha dejado hablar, ¿no convendría darle la palabra? Pero la razón pura no puede darle la palabra a lo que sólo piensa, y a lo que sólo toma un lugar en el ser en cuanto piensa. Razón por la cual, no le damos la palabra sin incurrir en cierta impureza: la de suponer que aquello que no aparece sino anudado al pensamiento, puede aparecer por fuera de él, hablando: Yo, la cosa pensante, soy donde no pienso, a condición de no reducirme a ser sujeto trascendental de los pensamientos = x = sujeto de la ciencia. ¿Quién habla aquí? ¿Puede hablar y hacerlo de modo semejante la cosa cartesiana? ¿O será que estamos admitiendo, sin que medie en el protocolo del coloquio el mensaje de invitación correspondiente a los usos de la palabra en filosofía, es decir, el acuerdo en torno a lo mismo, y el respeto de las leyes de la lógica? ¿Se nos ha colado una cosa otra, escondida bajo las faldas de la palabra?

IV. Una última cosa

Puesto en movimiento por el impulso de un retorno a las experiencias en las que se ganaron las determinaciones fundamentales del ser, normativas en adelante, se emprende un movimiento que choca contra una decepción que aún no ha sido suficientemente meditada: soy una cosa que piensa. Y una cosa que piensa es una cosa que duda sobre las opiniones y sobre la duda misma, que quiere encontrar algo cierto como punto de partida que asegure el saber, que no quiere ser engañado, que afirma, que niega y también que siente; una cosa que piensa es una cosa que entra en coloquio consigo misma. Pero lo de cosa nos ha parecido muy basto, y queriendo encontrar el modo por el cual la experiencia en la que nos sometemos a tantas incertidumbres diera un rendimiento más de nuestro gusto, hemos tomado los senderos de la razón pura, creyendo que al ingresar en el seguro camino de la ciencia la cosa podría adquirir densidad y precisión, no precisamente volumen, pero sí algo de brillo. Y en qué termina convertida la cosa, ya lo sabemos, en una x , de la que nada podemos saber, mucho menos si es inmortal como prometía la *psicología rationalis*, porque no nos es dada como objeto de la experiencia. Lo penoso de esa experiencia no es ni siquiera ver la cosa que somos reducida a una letra, sino más bien la advertencia kantiana de no poner esa letra en ningún texto, ni el de la sustancia ni el de la causa, de no objetivarla, pues así pura, simple, idéntica y separada es como mejor sirve a su amo.

El camino se cierra, el coloquio meditativo amenaza con concluir, y Kant nos sugiere abandonar conversaciones tan estériles. ¿Cómo hemos de responderle, suponiendo que aún tengamos tiempo para hacerlo? Hay que responder como es debido, con las mismas palabras y las mismas acusaciones con las que él le cerró la puerta a los de la psicología metafísica: que aún su desbaste de la cosa no se salva de recaer en la metafísica empleando

el "concepto" de sujeto en el mismo sentido en que puede rastreárselo hasta la ontología antigua, esto es, como *hypokeimenon*, empleando de ese modo para abordar la pregunta por el ser del hombre las categorías con las que desde hace veinte siglos se comenzó a pensar el ser de las cosas del mundo, aparato conceptual que ha revelado sus insuficiencias para convertirse en el lenguaje en el que hable la experiencia de que aquí se trata.

Volvemos entonces al "retorno a..." anunciado desde el comienzo con una indicación de Heidegger (11): Con el "cogito sum" pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo "radical" es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del "sum"*. El "retorno a...", bajo la forma de una destrucción de la historia de la ontología, reclama, en primer lugar, una determinación del sentido del ser del soy, que como cosa pensante, piense hasta el final la cosa como sustancia, lo cual quiere decir, en su restitución a lo que debe a la ontología antigua, ponerla en relación con el tiempo como horizonte desde el cual se comprendió el ser.

El sentido del ser que impera en la cosa cartesiana ¿es uno que no le da tiempo para hablar? ¿o qué no puede escuchar lo que dice? ¿Y en qué escena aparecería esa cosa que la ciencia no puede oír? En los márgenes de la ciencia tiene lugar otra representación. Por lo cual hacemos la experiencia del retorno, para destacar lo impensado en la cosa pensante, para pensarla de otro modo, para pensar lo que no la deja hablar, encontrando más bien una cosa otra que habla y que se la puede escuchar allí donde la ciencia se hace la sorda. Su nombre, ahora podemos decirlo, es *la Cosa freudiana*.

Una proposición cierra este coloquio meditativo: la cosa cartesiana encubre la cosa freudiana, razón por la cual en el psicoanálisis se opera sobre el sujeto de la ciencia = x, de modo que en esa operación la cosa otra emerja; y no se la busca, porque sólo aparece allí donde la ciencia nada quisiera encontrar.

Notas

1. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México, F.C.E., 1986. P.30.
2. MILLER, J.-A. *Lógicas de la vida amorosa*. Bs.As. Manantial, 1996. P. 6
3. HEIDEGGER, Martin. Op. Cit., p. 19.
4. DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alfaguara, 1977.
5. En la tercera meditación, al comienzo, dice: "et ainsi m'entretenant seulement moi-même..." que Vidal Peña traduce como: « de este modo, *en coloquio* sólo conmigo... »
6. DESCARTES, René. Op. Cit., p.21.
7. Ibid., p.24
8. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1993. P. B407 – B410.



9. Ibid., p. B421-B422.
10. Ibid., p. A 346 B 403.
11. HEIDEGGER, Martin, Op. Cit., p.34.

Bibliografía

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alfaguara, 1977.

FREUD, SIGMUND. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México, F.C.E., 1986.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1993.

MILLER, J.-A. *Lógicas de la vida amorosa*. Bs.As. Manantial, 1996.

LACAN, JACQUES. *Escritos I*. México, Siglo Veintiuno, 1997.

