

## INTRODUCCIÓN

*“Unde pro certo statuerunt, judicia humanum captum  
Deorum longissime superare:...”*

*B. Spinoza\**

Descartes fundador de la filosofía moderna, iniciador de la cultura de los tiempos modernos - (“*mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an*”). El homenaje ruidoso, hecho por Hegel está citado por doquier y celebrado, como si se tratara de un peán en honor del Apolo de la filosofía. “Sólo ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que iniciaremos con Cartesio... Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa, y gritar, al fin, como el navegante después de una larga travesía por turbulentos mares: Tierra!”. La hipótesis forjada por Hegel floreció hasta el punto de arrastrar consigo la convicción de numerosos historiadores de la metafísica moderna a mediados del siglo XIX. Pero hoy en día no estamos tan seguros de

poder definir con la misma facilidad que Hegel en qué consisten los tiempos y el pensamiento modernos. “El término *moderno*, ¿tiene en general algún sentido? Siempre se es moderno, en toda época, cuando uno piensa poco más o menos como sus contemporáneos y de forma un poco distinta que sus maestros... *Nos moderni*, decía ya Roger Bacon... ¿No es en general vano querer establecer en la continuidad del devenir histórico unas divisiones cualesquiera? La discontinuidad que con ello se introduce, ¿no es artificial y facticia?”<sup>1</sup>.

A partir de Descartes la historia de la metafísica moderna podría pensarse como la historia de un progreso continuo que va determinando el carácter unívoco de la conciencia de sí autónoma. Pero no podría afirmarse que ésta sea la posición propia del pensamiento cartesiano. Si “la filosofía del mundo nuevo” – Hegel -, “la autonomía del espíritu fundado en la claridad del pensamiento” – Dilthey -, el cogito entendido como “*fundamentum inconcussum*” y la ontología del “*subjectum*” - Heidegger - se acogen con toda razón a cierto sentimiento sobre el poder del pensamiento racional, no podemos olvidar que Descartes nunca creyó poder fundamentar la certidumbre únicamente en el espíritu humano, cuya perfección pone muy en duda. No podemos olvidar que la trascendencia divina constituye el respaldo de la subjetividad finita del hombre. Se trata de un Dios filosófico que determina y sostiene tanto al mundo como al hombre. La ley de la metafísica cartesiana consiste en aprehender la subjetividad y en mantener su tensión interna con la trascendencia, con el Dios creador de las verdades eternas.

Solo, echado en medio de un mundo concebido como una máquina y regido por un Dios dotado él mismo de propiedades mecánicas - constancia en la operación, eficiencia pura, indiferencia en cuanto a los resultados, posibilidad infinita -, el hombre del siglo XVII habita un mundo en el que ya no se siente como en su casa. Máquina, el mundo funciona, mas carece de sentido puesto que está sometido en su ser y en su devenir a la indiferencia del Dios que lo produce. Con un Dios tal no hay familiaridad posible. Tan pronto como se trata de las relaciones personales entre Dios y el hombre, Descartes remite el asunto a los teólogos. Dios, según lo que el filósofo puede saber, no frecuenta el mundo haciendo señas a su creatura, lo produce en la indiferencia, y el mundo que aprehende Descartes ya es lo que

será en adelante la suerte histórica de la humanidad moderna; ya es, en tanto que obra de este Dios nuevo, el puro despliegue de una potencia insensata.

De ser-en-el-mundo, el hombre pasa a estar en un mundo insensato, es decir, el sujeto-para-un-mundo del que es preciso desconfiar. El rechazo de la *physis*, de la física tradicional con sus formas sustanciales, es indisociable de una crítica del fundamento sensible del conocimiento, en tanto que éste no es sino la ilusión infantil de aquellos que identifican la verdadera realidad del mundo con la experiencia inmediata que hacen de su presencia familiar. Una vez puesto a distancia, escindido, el mundo pierde su familiaridad, su sentido, y deviene el horizonte inseguro donde se confunden, como lo advierte Descartes en el primer capítulo de *El Mundo o el Tratado de la Luz*, “nuestros sentimientos y las cosas que los producen”. De fuente de realidad y de verdad donde todas las cosas, y el hombre es una cosa, se ajustan a un orden tranquilizador, la *physis* pasa a ser una realidad derivada de una operación indiferente a los efectos que produce libremente, de una potencia insensata. Realidad derivada, o *natura*, en la que el hombre pierde su consonancia originaria con la totalidad de los entes para perderse en un infinito donde los signos no remiten más que al misterio de la creación y, por ende, a un inseguro pensamiento de la separación. Realidad derivada y verdad derivada, mundo escindido y pensamiento de la separación, re-presentación de un mundo extraño y angustiante, imperiosa necesidad de evidencia que le garantiza al hombre una seguridad ontológica, la de ser parte del mundo - y no solamente de participar del mundo -, todo ello merece el calificativo de *subjetividad moderna*, en tanto que a partir del momento en que el hombre deja de identificar la realidad verdadera del mundo, es decir, la verdad del mundo, con la experiencia inmediata que hace del mundo, es decir, la verdad del hombre, el hombre pasa de ser el destinatario de la verdad a ser el *sujeto* desde donde la verdad se origina.

Al no poder encontrar en este nuevo mundo sin profundidad imaginaria el secreto de su naturaleza y de su destino, el hombre se vuelve hacia sí mismo a la búsqueda de las seguridades necesarias para vivir. La nueva relación del hombre con el mundo genera angustia, temor, vacilación e inseguridad. Respuesta a esta inseguridad, el mecanicismo señala el paso de una experiencia del mundo a una ciencia de la materia. Y es en este paso de una *experiencia vivida del*

*mundo a una ciencia observada de la materia* donde se constituye la conciencia del individuo moderno. Lejos de ser primera, de estar en el comienzo, la subjetividad razonante nace de una *re-presentación* del mundo, de una *imago mundi* -"imago mundi nova, imago nulla" -, de la puesta a distancia de un mundo relegado en el elemento de una materia inerte y sin profundidad, y que no le brinda al hombre ninguna seguridad ontológica. A la inversa de la conciencia tradicional que reconoce en el orden - *recibido* - del mundo finalidades que le son ausentes y armonías que no lo son, la conciencia moderna conoce el mundo por lo que es; pero a la inversa también de la conciencia tradicional que se reconocía en el mundo para afirmarse, la conciencia moderna se prohíbe la experiencia del mundo que observa a distancia, cuyos efectos sorprendentes desconoce, y donde ella misma se disuelve poco a poco.

Con el *Cogito* se impone en la cultura Moderna el ideal -racionalista- de evidencia, es decir, la necesidad según la cual el sujeto precisa de certeza para vivir y validar su saber, porque se encuentra siempre al inicio en un estado en el que carece de seguridad, en el que la certeza *le hace falta*. Al igual que el paseante extraviado en un bosque, el sujeto moderno es un hombre amenazado y solo. Ahora, esta soledad y esta amenaza lejos de ser accidentales son esenciales y constitutivas de la subjetividad Moderna. De hecho, esta falta, esta carencia, es consubstancial al *misterio indescifrable de la creación* que envuelve el origen, la naturaleza y el destino de un hombre "moderno" y de un mundo nuevo creado por el Dios nominalista del primer artículo del Credo. El mundo deja de ser inmediatamente inteligible para un pensamiento ordenado - *noûs*. El ideal de evidencia que se impone en la cultura moderna, se impone para un sujeto cuya *ratio* y *evidencia* - *certeza* nacen de un pensamiento de la separación, como urgencias de re-organización, como equivalentes nostálgicos de lo que ahora hace falta, como necesidad vital de una afirmación que ya no se puede hacer. Si, en efecto, la *ratio* Moderna tiene la obligación existencial de reconstruir la totalidad fragmentada, se trata ahora de una *ratio* caída, una *ratio* filosófica que ha perdido la capacidad antigua de una visión noética de la totalidad del ser, capacidad que hereda la fe, y que se queda tan sólo con verdades relativas. Separado de la verdad por la operación creadora de un Dios omnipotente, la urgencia de re-organización del saber impuesta por la necesidad de vivir lleva

al hombre Moderno a reconstruir la unidad perdida partiendo no del mundo, sino de la actualidad del hecho mental, personal, humano, consciente, es decir, a partir de pensamientos siempre amenazados por las sollicitaciones de un mundo inauténtico. Con el fin de no enajenar su ser verdadero en el elemento de una exterioridad de la que hay que desconfiar, el hombre pasa así de ser el destinatario de la verdad a ser el *subjectum* desde donde se originan verdades relativas, es decir, la verdad subjetivizada por la prueba íntima que de ella hace el sujeto necesitado de certeza, es decir, de seguridad. Entonces, lo que el sujeto ya no se atreve a decir porque ya no está seguro de ella, busca su equivalente en un orden del discurso donde la verdad sería posible sin comportar el menor riesgo de locura. Ahora, el problema radica en averiguar acerca de la existencia de este orden del discurso: ¿existe tal orden? Es con esta pregunta como se singulariza la modernidad del racionalismo clásico, modernidad de la que no hemos salido todavía, pese a lo que dicen los promotores de la llamada postmodernidad.

Si la cuestión que se hace de sí mismo el hombre separado del mundo desde el cual se comprendía hasta el siglo XIII es, en tanto que pregunta acerca de su naturaleza, una cuestión que se dirige a la vez a su esencia —la de ser una *res cogitans*— y a lo que fundamenta su existir— Dios—, es porque la pregunta acerca de la esencia del hombre no podría contentarse con una respuesta que la identifica con un existir radicalmente contingente e inestable, puesto que es otorgado por un Dios omnipotente, por una voluntad arbitraria y no por una inteligencia ordenadora. En efecto, al derrumbarse el cosmos medieval del siglo XIII se derrumba la concepción del mundo como orden natural, orden del ser, es decir, la visión de un mundo *desde el cual* el hombre se comprende al concebir un mundo a partir de las ideas que pertenecen al entendimiento divino y le sirven de modelo. Si es lícito afirmar que la modernidad de Descartes pertenece a la misma configuración epistemológica en la que el discurso filosófico crea una nueva idea de Dios, es porque la modernidad de Descartes es inseparable de la epistémé de la representación, ahí donde la idea pasa de ser un modelo a ser el contenido representativo del pensamiento. Conciencia de los pensamientos -y no de las cosas, aunque sí sabe que se refiere a una cosa - la idea es, en tanto que contenido *re-presentativo* del pensamiento, la expresión de la nueva situación del hombre en el mundo, de la dualidad *natura - mens* en la que el

ser de la naturaleza es un objeto de representación, es decir, lo que ya no está presente inmediatamente sino que se vuelve presente mediante el pensamiento con su contenido representativo de ideas. El hombre se re-presenta lo que no sólo no está presente sino lo que se vive como un otro inquietante y mudo que aparece como el lugar del engaño divino, como posiblemente irracional, un mundo del cual desaparecieron las causas finales y, por ende, cualquier significación, el mundo de las máquinas, un mundo que funciona no de acuerdo al plan de una Inteligencia divina y que la razón humana *iluminada* entiende, sino de acuerdo con una voluntad divina cuyos designios escapan al entendimiento humano. Al hacer hincapié en la *existencia* del *ego* pensante - *ego sum, ego existo* -, la formulación del *Cogito* en las *Meditaciones* destaca la *finitud* del pensamiento de un *ego* creado y, por tanto *determinado* por un otro que no es él y que fundamenta mi pensar, aunque el pensamiento humano es incapaz de comprender lo que lo fundamenta. Y es esta impotencia en la que se encuentra la *res cogitans* de fundarse a sí misma en el poder-pensar del sujeto humano desligado del orden del ser lo que obliga al *ego que existe* a poner por encima de la subjetividad reconocida como finita - el *ego* es un *sum* que existe, es decir, que ha recibido la existencia, el *esse* - la nueva idea de Dios, un Dios concebido por el pensamiento humano, re-presentado, donde el “re” es el signo interpretado de la distancia entre el ser de la naturaleza y el ser del hombre, donde el “re” traduce la necesidad de inventar un orden - no presencia - a causa del incomprensible misterio que rodea la creación de un mundo fragmentado. Concebido en el espíritu humano como el poder incomprensible sustentador del pensar humano - y no como poder sustentador del orden del ser - idea mediante la cual el hombre toma conciencia de la finitud de su pensamiento, el Dios de Descartes introduce el concepto filosófico de *trascendencia*, del *otro* de la subjetividad humana y que la subjetividad humana debe *postular* para poder comprenderse a sí misma.

A diferencia del pesimismo radical del siglo XIV, Descartes encara con optimismo el reto de buscar el equivalente de lo que ya no es en un *orden del discurso* en el que la verdad sería posible y garantizada. Tal orden, en efecto, existe y es a Descartes a quien le corresponde llevar a cabo la misión que él se encomendó de reconstruir con la ayuda de su *ratio* la totalidad fragmentada y de suplir con la ayuda del *método*

la pérdida de inteligibilidad del mundo. Ya que el hombre Moderno no puede encontrar este orden en el mundo, tiene que inventarlo a partir del *Cogito*, es decir, a partir del hecho de que hay pensamientos y que estos pensamientos son las *cogitationes* de un sujeto que existe, que vive. Ahora, al proclamar la indubitabilidad de la intimidad del sujeto pensante, el *Cogito* también anuncia la desaparición del sujeto. Sabemos que el *cogito, ergo sum* es la afirmación de la existencia de un sujeto - *ego sum, ego existo* - cuya *ratio* no le puede proporcionar la seguridad ontológica que exige la conducta de la vida y la validez del saber. Ahora, si su angustia lo lleva a la duda, su victoria racional sobre el escepticismo nunca lo llevará a ocupar de nuevo un lugar privilegiado en el mundo – cósmos -, sino un lugar intermedio entre la subjetividad determinada de las percepciones sensibles, de los prejuicios, de las inclinaciones y pasiones, y la subjetividad determinante de Dios. Aun con la seguridad que le brinda la garantía ontológica del fundamento al fin encontrado, el hombre Moderno nunca será lo que fue, él mismo, ya que su identidad lleva desde el inicio el sello indeleble y trágico de la distancia, de la extrañeza, de la *alteridad*. En los límites de su modernidad, el sujeto Moderno no afirma nunca; asiente a la evidencia de algo que no es él, la Razón, la Historia, el Determinismo universal, es decir, cualquier generalidad.

**NOTAS**

- \* “De ahí que afirmaran como cosa cierta que los juicios de los dioses superan con mucho la comprensión de los hombres”, *Ética*, Primera parte, Apéndice, SPINOZA. B., *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetbuchhandlung (1925), 1972, vol. II, p. 79, LL. 29-31.
1. A.Koyré, “La pensée moderne” en, *Études d’histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p.16.