

El problema del *Ego* cartesiano en Martin Heidegger: una hermenéutica crítica del modelo de subjetividad cartesiano

José Luis Ucha Serrano. Universidad de Sevilla (España)

Recibido 05/08/2023

Resumen

En este artículo realizamos una meditación acerca de la subjetividad. La subjetividad a la manera pensada por Descartes fue criticada por Martin Heidegger durante sus primeros años de actividad filosófica, y se encuentra madurada en el tratado de *Ser y tiempo*. Si nuestra filosofía se presenta como una crítica a la Modernidad, nuestra crítica a la subjetividad moderna tiene que enfrentarse a la filosofía cartesiana. En primer lugar realizaremos una aproximación al problema desde *La hermenéutica del sujeto* de Foucault. Revisaremos tras ello cómo se fraguó la subjetividad cartesiana y cómo se autolimitó a sí misma. Estudiaremos las aportaciones de Heidegger para criticar a Descartes en sus primeros años. Con su ayuda trataremos de demostrar cómo la subjetividad moderna es un producto artificial que viene motivado por la inquietud del mundo que, precisamente, Descartes pretendía superar con su filosofía. A modo de conclusión y de propuesta introduciremos los planteamientos de Jean Paul Sartre en *El ser y la nada* en los que la subjetividad es comprendida desde una óptica no moderna, al estar en realidad fundada en el otro.

Palabras clave: René Descartes, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, subjetividad, crítica a la Modernidad.

Abstract

The problem of cartesian *Ego* in Martin Heidegger: Critical hermeneutics of modern subjectivity

In this paper we will meditate about subjectivity. The way Descartes thought subjectivity was critiqued by Martin Heidegger in his early years and it is matured in the treatise of *Being and time*. If our philosophy appears as a critic to modernity, our critic to modern subjectivity must confront cartesian philosophy. Firstly, we will approximate to the problem from *Hermeneutics of subject* by Foucault. After this, we are going to revise how cartesian subjectivity was set and how it limited itself. We will study Heidegger's contribution for critiquing Descartes in his early years. With his help we will try to demonstrate how modern subjectivity is an artificial product motivated by concern about the world, which in fact Descartes tried to overcome with his philosophy. As a conclusion and proposal, we will introduce Jean Paul Sartre's thoughts in *Being and nothingness*, in which subjectivity isn't comprehended from a modern optic, being based in the other.

Key words: René Descartes, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Subjectivity, Modernity critique.

El problema del *Ego* cartesiano en Martin Heidegger: una hermenéutica crítica del modelo de subjetividad cartesiano

José Luis Ucha Serrano. Universidad de Sevilla (España)

Recibido 16/08/2023

Y, a fuerza de ser yo, duermo y olvido que existo.
Álvaro de Campos¹

§ 1. Introducción: *re-hermenéutica* del sujeto

Martin Heidegger acababa *Ser y tiempo* preguntándose: «¿Hay algún camino (*Weg*) que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser?» (*SyT*, 449). Es sabido que el proyecto hacia el que el pensar de Heidegger apuntaba en los años de *Ser y tiempo* nunca llegó a ser consumado. En el decenio sucesor a la publicación del tratado, el pensamiento de Heidegger realiza un *giro*², una *Kehre* tras la cual su filosofía comienza a ser una cuestión, justamente, de caminos. Con cierto romanticismo podríamos avistar ese giro al preguntarse por el camino ya al final de su gran tratado. Las primeras palabras que encuentra uno en el volumen de los *Holzwege* son las siguientes:

«*Holz*» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque.

En el bosque hay caminos [«*Wege*»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holzwege*» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»].

Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia.

Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque. [Heidegger, 2021: 9]

Entendamos hoy a la filosofía como un asunto de caminos. Hoy pensaremos por el camino medio oculto por la naturaleza que se pierde en el bosque, en la cuestión de la

¹ La traducción es mía.

² No entraremos aquí en el minutaje preciso de ese giro, aunque sea de sumo interés.

subjetividad. El abordaje que nuestra investigación pretende es de carácter hermenéutico y caminante. Un camino puede ser andado varias veces, recorrido con muchos ánimos y distintos ritmos. La subjetividad ha sido meditada por muchos pensadores y de muchas formas distintas; los caminos del pensar sobre el sujeto, del ser humano, de su caracterización, de su singularidad... se nos antojan inabarcables. Si asumimos una actitud hermenéutica, nos daremos cuenta de que no basta con recorrer el bosque una vez, pues en un primer paseo habremos omitido sentidos y matices de interés. El plexo con el que nuestro camino empieza es, a su vez autodenominado hermenéutico, pues nuestra referencia para empezar a discutir acerca de lo que es el sujeto y cómo ha devenido la concepción de este la tomaremos del curso impartido en el Collège de France en el año 1982 por Michel Foucault: *La hermenéutica del sujeto*.

En este curso Foucault tiene como objeto de estudio las relaciones entre el sujeto y la verdad. La noción a partir de la que su tesis gravita será la llamada *inquietud de sí mismo*, «*souci de soi-même*», expresión que viene a traducir la compleja expresión griega de la ἐπίμελεια ἑαυτοῦ. Esta ha estado a su vez estrechamente vinculada al cuasi legendario mandato délfico: γνωθι σεαυτόν (Foucault, 2005: 14-15). La manera en la que estas ideas aterrizan en el mundo de la filosofía es mediante la figura de Sócrates, siendo la aleación entre la ἐπίμελεια ἑαυτοῦ y el γνωθι σεαυτόν un asunto distintivamente socrático. Desde Sócrates —y, sobre todo, siempre en tonalidad socrática— la tradición filosófica no dejó de entender a estos dos conceptos como un par indivisible, y diremos, mal y pronto, que esto siguió así durante la larga Edad Media. El *conocimiento de sí mismo* estaba desde Sócrates hermanado de manera férrea con la *inquietud de sí mismo*, no entendiéndose ambas como cosas separadas.

Sin embargo, hay un momento en la historia este matrimonio entre la ἐπίμελεια ἑαυτοῦ y el γνωθι σεαυτόν en el que el estado de las cosas se altera. Este es designado por Foucault como el *momento cartesiano* (Foucault, 2005: 29-30), el *moment cartésien*. Lo que en Descartes trastorna el estado de las cosas es que la fundación de la filosofía, la piedra angular de esta, su punto de partida, se encuentra en la evidencia dada en la conciencia. A partir de este momento, el devenir de la relación entre la ἐπίμελεια ἑαυτοῦ y el γνωθι σεαυτόν cambiará. El momento cartesiano podría ser definido como aquel instante en el que la filosofía desautorizó la inquietud de sí como requisito en la

búsqueda de la verdad, en favor de la enfatización del conocimiento de sí, dejándose asimismo de entender el conocimiento de sí como una cuestión relativa al cuidado, al afecto, a lo moral... El sujeto que se sitúa tras el momento cartesiano ya se desprende del cuidado de sí en su búsqueda por el conocimiento, por la verdad. «El filósofo —dice el de Poitiers— es capaz de reconocer en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella» (Foucault, 2005: 33).

Si el filósofo, en busca de la verdad, había asumido la aleación entre la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* y el *γνωθι σεαυτόν* este momento cartesiano divorcia a estos conceptos griegos. Ahora el filósofo llega a la verdad mediante el conocimiento, y no el cuidado, de sí mismo. En nuestro camino en busca de la subjetividad, hemos encontrado esta luz en un camino que empezamos a recorrer. Hemos dado ya con la clave de cómo es el sujeto, de cómo se hace la filosofía en la época posterior al momento cartesiano, en la Época Moderna. Lejos de seguir hacia delante, aprovechemos ahora esta luz para revisar la filosofía de Descartes e inspeccionar de manera crítica este divorcio con el que se inaugura el modelo de la subjetividad moderna.

§ 2. La artificiosa subjetividad cartesiana: el *Cogito* como Golem

¿Cómo se ha llegado a la subjetividad cartesiana? ¿cómo se llega a la subjetividad moderna? Hay una figura en la tradición judía que puede servirnos para pensar en lo que vamos a formular en los próximos párrafos. Se trata de la figura del Golem. Sin pretender que esto sea un ejercicio de erudición sobre los símbolos judíos, usaremos la figura del Golem para explicar nuestra posición sobre la subjetividad en Descartes, pues somos conscientes de la epopeya hermenéutica que toda interpretación instruida de los textos sagrados judíos supone.

En el poemario *El otro*, el mismo, Borges incluye su célebre poema «El Golem» (Borges, 2020: 195-197). En él se narra la famosa leyenda judía de la criatura Golem, poniéndose de manifiesto en el poema que «los artificios del hombre / no tienen fin (2020: 195)». El relato cuenta la historia de cómo el rabino de Praga creó una figura a partir del barro que llegó a adquirir conciencia. En el poema, Borges hace referencia directa a Scholem, el cual a su vez, remite sus conocimientos sobre esta criatura a Meyrink. El rabino de Praga, según recoge la obra (Meyrink, 1972), ayudándose de los

métodos de la Cábala, creó un hombre artificial para que lo ayudase con sus tareas —barrer la sinagoga, tocar las campanas...—, sin embargo, no salió un hombre auténtico, sino un hombre artificial (1972: 52). La forma de vida del Golem se basaba en vegetar de «modo rudo y semiinconsciente (1972: 52)».

Vamos a intentar demostrar cómo existe una pasmosa simetría entre el Golem y el hombre resultante del modelo de subjetividad cartesiano, a saber: ante un momento de crisis, repleto de problemas por resolver, se crea desde el pensamiento abstracto una figura artificial, que si bien a primera vista puede resultar similar a nosotros, una vez *eche a andar* veremos como nada tiene que ver con lo que realmente somos. Decimos así, que la vida resultante tras el *Ego cogito, ergo sum*, no es sino una existencia vegetal y semiinconsciente³.

Bien podría la primera parte del *Discurso del método* venir editada en un alarmante marco de color rojo y adornada por señales luminosas que nos indicasen que estamos ante una amenaza. Las primeras páginas de la obra no son sino una compilación de los riesgos a los que estamos expuestos a la hora de buscar la verdad. Descartes nos ofrece un *método* con el que ha tenido un medio para aumentar su conocimiento (Descartes, 2018: 29), expondrá en el discurso el camino que él siguió (2018: 30), pudiendo este ser interpretado como una fábula⁴ (2018: 31). Advirtiendo de la falibilidad y los peligros conducentes al error a los que estamos expuestos, se tomará Descartes «la libertad de juzgar a todos los demás a partir de mí mismo, y de pensar que no había doctrina en el mundo que fuese tal como antes se me había hecho esperar (2018: 33)». Ante un camino pedregoso, repleto de acechantes amenazas, Descartes nos provee de una serie de armas, más bien, de una *armadura*, para que podamos alcanzar ese conocimiento *claro et distincto* del que hablaremos.

En la segunda parte del *Discurso*, encontramos todo un elogio de lo que hoy llamaremos ingeniería. Habla Descartes de «esas ciudades antiguas que, al no haber sido al principio sino aldeas, se han convertido, por la sucesión del tiempo, en grandes ciudades, están habitualmente tan mal acompasadas, en comparación con esas plazas regulares que un ingeniero traza en un llano según su fantasía» (Descartes, 2018: 46). Al modo de un ingeniero, sería mejor, según Descartes, conducir su vida no sobre

³ Usamos el antónimo de consciente lejos de su concepción moderna.

⁴ Un ejemplo a seguir.

viejos fundamentos, sino sobre aquellos que hubiese ajustado al rasero de la razón (2018:50). El francés decide rasurar toda mala hierba que profane ese llano en el que trazar una plaza regular. Para esta empresa, Descartes asegurará su objetivo con estos celebérrimos cuatro preceptos:

El más importante es el primero, el que dice «no tomar cosa alguna por verdadera, a no ser que conociese de manera evidente que era tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, que no tomará por verdadero nada que no se le presente como tal, así como el rechazo en sus juicios a aquello que no se presente tan clara y distintamente a su razón que no tuviese motivo para dudar» (Descartes, 2018: 58). El segundo consiste en dividir las dificultades, desgajarlas en tantos trozos como sea necesario, el tercero en conducir los pensamientos desde lo más simple hasta lo más complejo y el cuarto en la realización de enumeraciones copiosas, guardándose de toda posible omisión (2018: 58-59). Convencido de su éxito Descartes confiesa que cada vez iba percibiendo más neta y distintamente todos los objetos (2018: 63).

Descartes acaba encontrando en su camino, en el que rechazaba todo lo falso, que si alguien estaba rechazando aquello que encontraba como falso, era necesario que ese alguien fuese alguna cosa verdadera. La certeza de que *Ego cogito, ergo sum* se le dio como tan cierta y segura que ni siquiera las más extravagantes e hiperbólicas críticas escépticas eran capaces de quebrantarla (Descartes, 2018: 83), no existió lanza tan afilada capaz de penetrar tal coraza. Esta fortaleza inexpugnable lo es por los dos lados, es una *Janus bifrons*, inexpugnable por la entrada y por la salida. Si bien los escépticos poco podrán rebatir, ¿cómo abandonamos este solitario bastión en el que ahora nos encontramos? ¿cómo burlamos las defensas, el foso, los espinosos caminos? Lo cierto es que la fortaleza la hemos construido nosotros mismos y ahora, de algún modo nos encontramos atrapados en ella.

El Golem es una criatura creada de manera artificial para resolver los problemas de la sinagoga, sin embargo, nunca dejará de ser una criatura artificial y jamás podrá aspirar a una existencia como la nuestra, sino a una *vegetativa* y *semiinconsciente*. Del mismo modo, el hombre del *cogito*, el *homo cogitans*, es una criatura (respetando las etimologías) en el sentido de que *ha sido creado*, para resolver los problemas de la existencia, las inseguridades, las indeterminaciones, a *lo que estamos y podemos estar expuestos...* y lo más espantoso es que jamás podrá aspirar a una existencia auténtica.

Si queremos aspirar a una filosofía acerca de la vida misma y no a una simulación debemos partir de manera directa de la experiencia fáctica de la vida, dice Heidegger: «el que el yo experienciante y lo experienciado no se puedan separar hasta que sean arrancados unos de otros como cosas distintas (Heidegger, 2006b: 40)». Con Descartes nos hemos construido alrededor una muralla de la que ahora somos presos, como cantan los versos de *Murallas*, de C. P. Cavafis (2021:98):

Sin compasión y sin pudor, sin miramientos
alzaron a mi alrededor murallas imponentes.

Y ahora estoy aquí, cercado e impotente.
No pienso más. Este destino roe mi pensamiento;

porque tenía que hacer fuera aún mucha labor.
¿Cómo no sentí nada cuando el muro construyeron?

Pero ruido alguno nunca oí de los obreros.
Sin darme cuenta me han aislado del mundo exterior.

§ 3. La exigente *res cogitans* y la empobrecida *res extensa*. Descartes en *Ser y tiempo*

El periodo que tiene lugar desde su tesis de habilitación sobre Duns Scoto en 1915 y hasta la aparición en 1927 del tratado de *Ser y tiempo*, fue menudo pensado como un *hiato* en la trayectoria de Heidegger, al menos como una etapa meditativa. Afortunadamente, la publicación póstuma de sus cursos y conferencias nos posibilita entender *Ser y tiempo* como una gran síntesis de diversas influencias: el neokantismo, una toma de distancia frente su formación católica, el criticismo con la fenomenología husserliana, el interés por una filosofía de la vida, la lectura de Dilthey, de Aristóteles... (Gabás Pallás y Adrián Escudero, 2011).

La confrontación directa entre René Descartes y Martin Heidegger pasa por una profunda discusión filosófica que Heidegger pone en pie en *Introducción a la investigación fenomenológica* (1922). El sentido de la pregunta por el sentido del ser en general, como es sabido, es la gran inquietud de estos primeros años de Heidegger. La complejidad de la pregunta exige una ardua preparación, siendo posible que no

podamos formular propiamente la pregunta desde ciertos lugares. Como en la *Divina comedia* Virgilio no puede ser el acompañante de Dante en el Paraíso, es posible que de la mano de Descartes no podamos aspirar a una pregunta seria por el sentido del ser. Descartes expresó en la primera (2011: 165-167) y la sexta (2011: 206-208) de las *Meditationes de prima philosophia*, que pretendía plantear y resolver el problema de aquello que podemos entender como conocimiento *claro y distinto* de la mente y del mundo —respectivamente. Un conocimiento claro es aquel que:

[...] es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos. Es distinto aquel conocimiento que es en modo tal separado y distinto de todos los otros que sólo comprende en sí lo que manifiestamente aparece a *quien lo considera como es preciso*. [Descartes, 1987: 48]

El ser que podemos deducir del modelo de subjetividad cartesiano es una reducción del ser genuino al angosto *esse certum*. Se reduce en Descartes y en sus *Meditationes* lo ente en su totalidad a *aquello que se me da como verdadero (claro et distincto)*. Si bien en el planteamiento cartesiano no damos con una búsqueda del sentido del ser, sí que nos acabamos topando con una imposición del *esse certum* como el ser absoluto. El modo de investigación emprendido por Descartes taponaba, obstruye, toda posibilidad de ida hacia *las cosas mismas*. Descartes está profundamente determinado por la ontología escolástica (Heidegger, 2006a: 252), a pesar de presentarse a sí mismo como un superador de lo previo. En su conferencia «El concepto de tiempo», Heidegger expresó que el *Dasein* está caracterizado por el hecho de ser-en-el-mundo, que la vida humana no requiere de una hazaña habilidosa para llegar al mundo (Heidegger, 2011: 36), sino que pertenecer al mundo nos constituye —ya— antes siquiera de pensarlo, o mejor dicho: *de haberlo podido llegar a pensar*. La discusión con Descartes se encuentra madurada en *Ser y tiempo*.

Para realizar una crítica Heidegger se pregunta: ¿cuál es la concepción del ser que encontramos en la obra de Descartes? ¿Desde qué concepción del ser se piensan sujeto y mundo en su obra? Aclara Heidegger: «El término para el ser de un ente que es en sí mismo es la *substantia*. Esta expresión mienta tanto el ser del ente que es sustancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente mismo: *una sustancia*» (SyT, 111). El modo en el

que desde la ontología clásica se accede a la sustancia es el atributo, siendo el atributo de la *res extensa* (el mundo) la *extensio*. A su vez, hemos de aclarar que por sustancia debe ser entendido aquello que por sí mismo se sostiene: que no necesita de nada más para ser. La idea de ser que vemos en Descartes se caracteriza por una no-necesidad (*Unbedürftigkeit*) (*SyT*, 113). Podríamos discutirle a Descartes que su definición de sustancia es incompatible con su propia teoría, pues en realidad, aquel ente que no necesita de nadie más para existir únicamente podría ser Dios:

Todo ente que no es Dios, es *ens creatum*. Entre estos dos entes hay una diferencia «infinita» de ser; y sin embargo, consideramos tanto a lo creado como al creador como *entes*. Empleamos, pues, el término con tal amplitud que su sentido abarca una diferencia «infinita». Y así podemos, con cierto derecho, llamar sustancia también al ente creado. Es cierto que si se lo considera en relación con Dios, el ente creado está necesitado de producción y conservación; pero, dentro de la región del ente creado, del «mundo», en el sentido del *ens creatum*, hay entes que en relación con la producción y conservación creadas «no están necesitados de otros entes». Tales sustancias son dos: la *res cogitans* y la *res extensa*. [*SyT*, 114]

Si volvemos la mirada al camino recorrido y recordamos la fragua de la subjetividad, ¿acaso podemos llamar de verdad sustancia a la *res cogitans*? Ese Golem, ese escudo creado para liberarnos de la duda no es sino un desdoblamiento, una costilla que nos hemos quitado para hacer frente a una facticidad que tan espinosa se antoja. ¿No está en realidad la búsqueda y a su vez la llegada al *cogito* motivada por una inquietud previa? ¿No proviene esta inquietud, este desasosiego al menos de un mundo? No hay un *cogito ergo sum*, sin una inquietud previa, sin un *querer cuidar de sí previo*. Al igual que con el Golem hablábamos de un modo de existir vegetativo y semiinconsciente, la existencia a la que aspiramos con este modelo también se encuentra profundamente limitada por sí misma. Basta con echar una mirada al mundo en el que se inscribe esa subjetividad.

Heidegger entiende que la idea de mundo como *res extensa* que vemos en Descartes ofrece una determinación ontológica errada del mundo y sus fundamentos nos llevan a *pasar por alto* el fenómeno del mundo como el del ser de los entes a la mano que en él comparecen (*SyT*, 116). Cuando es el *homo cogitans* el que construye el mundo, el mundo se encuentra determinado por las posibilidades y las determinaciones ontológicas que este impone en su interpretación; en cambio, si entendemos al *Dasein*

como un ente que ya está en el mundo antes de una épica gesta dialéctica en la que debe dar consigo mismo hallándose como sustancia, estamos ante una situación distinta.

Heidegger señala el fetichismo por parte de Descartes por el conocimiento matemático, a saber: «aquel modo de aprehensión del ente que puede estar en todo momento cierto de poseer en forma segura el ser del ente aprehendido en él. Lo que por su modo de ser es tal que se conforma a las exigencias del ser que es accesible en el conocimiento matemático, *es* en sentido propio (*SyT*, 117)». Aquello que se ajusta a la regla, aquello que está presente y que podemos medir es aquello que *es*. El mundo se va viendo recortado y reducido a la representación que de él nos hacemos. No es que la ontología cartesiana esté plagada del recurso y la referencia a la matemática, sino la actitud de exigencia y regulación con el mundo, que sí es cumplida gracias al conocimiento matemático (*SyT*, 117), no se trata de un fetichismo por lo matemático, sino más bien de una fijación por la seguridad:

Descartes agudizó el estrechamiento de la pregunta por el mundo a la pregunta por la cosidad natural considerada como el ente primeramente accesible dentro del mundo. Consolidó la opinión de que el *conocimiento* óntico presuntamente más riguroso de un ente sería también la vía de acceso al ser primario del ente descubierto en este conocimiento. [*SyT*, 121]

¿Pero es realmente esto una ruptura radical? ¿Acaso es tal el *momento cartesiano* que supone un antes y un después categórico en la historia de la filosofía? La idolatría con lo cartesiano que hará a algunos pensar que los años deben ser contados a partir del *cogito, ergo sum*, entiende que en Descartes se ha producido una inversión total de la filosofía que le precedió. Esos años de oscuridad desde la muerte de Aristóteles hasta Descartes son por muchos entendidos como vacíos. Y sí, en Descartes se realizó un giro hacia el sujeto, como estamos viendo, un giro hacia el sujeto en el que no se meditó propiamente el ser del sujeto. Si somos honestos con la historia de la filosofía, los conceptos de la ontología de Descartes son en realidad típicamente medievales, propios de santo Tomás, Duns Scoto o Francisco Suárez. La idea de que Descartes supone un antes y un después radical es en realidad neokantiana (Heidegger, 2000: 161). En el curso del semestre de verano del año 1927 Heidegger determina lo decisivo en Descartes:

Lo decisivo [en Descartes] consiste en que no sólo los viejos problemas metafísicos continuaron tratados junto a los nuevos problemas, sino que precisamente los nuevos problemas planteados fueron planteados y tratados sobre el fundamento de los antiguos: que, por tanto, considerado fundamentalmente en términos ontológicos, no existió el giro filosófico de la filosofía moderna. Por el contrario, gracias a este giro, gracias a este comienzo crítico supuestamente nuevo de la filosofía en Descartes, se aceptó la ontología tradicional. Gracias a este nuevo comienzo pretendidamente crítico, la metafísica antigua se convirtió en dogmatismo, lo que, en ese sentido, no había sido anteriormente; es decir, llegó a ser un modo de pensamiento que intentó, con la ayuda de los conceptos ontológicos tradicionales, alcanzar un conocimiento óntico positivo de Dios, del alma y de la naturaleza. [Heidegger, 2000: 161]

Aquel momento cartesiano del que hablaba en su curso Michel Foucault es ahora contemplado ahora con sospecha porque ¿qué ha sucedido en Descartes realmente con el cuidado de sí, con la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*?, ¿ha sido dejada de lado?, ¿fue olvidada, o más bien omitida?, ¿podemos siquiera acaso dejar de cuidar de nosotros mismos?, ¿y si en Descartes en lugar de haberse superado el cuidado de sí mismo en favor del conocimiento de sí mismo no se ha hecho sino omitir el propio cuidado, actuando como si no operase? El cuidado es nuestro modo de trato con el mundo (*SyT*, 210-211), y no podemos al filosofar dejar de contar con la experiencia fáctica de la vida. Heidegger lo expresa así:

Yo mismo no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias ni como conglomerado de actos y procesos, ni siquiera como algo yoico-objetual cualquiera en un sentido bien delimitado, sino en *aquello que yo realizo, padezco*, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia, etc. *Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado de lo demás; por el contrario*, estoy siempre sujeto al mundo circundante. [Heidegger, 2006b: 44]

Podemos pretender que no cuidamos el mundo, pretender que no existe *peligro*, pero esa actitud sólo pone de manifiesto la pulsión de seguridad que siente el hombre de la Modernidad. El hombre teme tanto al mundo que lo reduce a lo cierto, a lo que se le da como verdadero. Se trata de un arma de doble filo, una mentira doble: ni el mundo es la *res extensa* ni el hombre es la *res cogitans*. Las consecuencias de afirmar esto que hemos negado son terribles.

§ 4. Más acá del *cogito*. Hacia la tensión sartreana y de vuelta al mundo

Heidegger no fue el único en pensar la Modernidad en términos críticos. Filósofos de distintas índoles, numerosos enfoques y posturas diametralmente dispares formularon un discurso crítico con este periodo que, como es comúnmente aceptado, inauguró René Descartes. Si bien nos costaría pensar en nombres como Adorno, Foucault o Nietzsche comiendo en la misma mesa; es posible que una crítica a la Modernidad filosófica sea motivo de reunión de estos grandes pensadores. Lejos de situarnos en posturas reaccionarias, nuestra crítica a la Modernidad va más allá de posturas políticas, más allá de cuestiones que llamaríamos sociales⁵, pues la formularemos en un tono más profundo. En el texto del año 1946, «¿Para qué poetas?»⁶ advertía Heidegger del momento en el que el mundo se reduzca a lo pensado, reduciéndose este al *ens certum*, la determinación del ser como algo permanente que aparece en Descartes:

Esto permanente debe su presencia a un poner, cuya actividad pertenece a la *res cogitans*, esto es, a la conciencia. La esfera de la objetividad de los objetos permanece dentro de la conciencia. Lo invisible propio de lo objetivo pertenece al interior de la inmanencia de la conciencia. [Heidegger, 2021: 227]

Si asumimos con autenticidad que *Cogito, ergo sum* no nos queda demasiado para afirmar que *res sunt quia ego cogito*, las cosas son en tanto pensadas por mí.

En las últimas páginas de *Las palabras y las cosas* Foucault planteó que el paso del «pienso» al «soy» tenía lugar bajo la luz de la evidencia, en un discurso dominado por la pretensión de articular uno en otro lo que uno se representa y lo que es (2010: 325). El *cogito* cartesiano, por seguir leyéndolo en óptica foucaultiana, era incontestable en sus propios términos. Era capaz de poner de acuerdo toda la episteme de la era de su formulación. No podía este ser cuestionado en tanto cumplía con extremo rigor las exigencias de la episteme clásica. Basta con ver, como analiza Foucault en su obra,

⁵ Aunque, ciertamente, tengan que ver. Cosa de la que hoy no nos ocuparemos.

⁶ El volumen de *Caminos de bosque* se trata de una compilación de varios textos de Heidegger de entre 1935 y 1946. En él se incluyen textos que estamos citando como «¿Para qué poetas?», así como «La época de la imagen del mundo».

cómo una vez cambiado el paradigma epistémico, ya no resultaba tan claro esto del *cogito* (2010: 335-336):

El hombre es un modo de ser tal que en él se funda esta dimensión siempre abierta, jamás delimitada de una vez por todas, sino indefinidamente recorrida, que va desde una parte de sí mismo que no reflexiona dentro de un *cogito* al acto de pensar por medio del cual la recobra, y que, a la inversa, va de esta pura aprehensión a la obstrucción empírica, al amontonamiento desordenado de los contenidos, al encumbramiento de las experiencias que escapan a ellas misma, a todo el horizonte silencioso que se da en la extensión arenosa de lo no pensado. [Foucault, 2010: 336]

El *cogito* en su primer sentido cartesiano es reformulado y adaptado a las exigencias epistémicas de la época clásica. El *cogito* responde y co-responde a las exigencias concretas de una época así como lo hace un Golem con los problemas de una sinagoga. Además, tiene la virtud (o vicio) de haber adquirido la apariencia de haber superado a su tiempo, a sus exigencias por haberlas sometido al análisis radical. El *cogito* se presenta a sí mismo por encima de las exigencias de su tiempo, lo cual lo hace mucho más anclado a su propio tiempo de lo que en la época pudiera parecer. El hombre de la subjetividad cartesiana se encuentra en una situación propia de un Golem. Las exigencias que cumple son las de una episteme concreta y ni siquiera en el momento de su formulación pudo ser asumido con totalidad. Sujeto y Golem son *mutatis mutandis* una y la misma cosa en tanto son una figura creada para la satisfacción de una exigencia. La satisfacción de una exigencia queda anticuada en el momento en el que después de haber bebido nos vuelve a entrar sed.

Tras haber dicho que las formulaciones filosóficas se encuentran determinadas por las exigencias epistémicas de un tiempo, pudiera parecer que todo con lo que siga mi discurso sólo cumple unas exigencias epistémicas determinadas. Y tampoco haría falta un riguroso y foucaultiano ejercicio arqueológico, basta con ser conscientes de que este artículo tiene que acabar, y que la dignidad retórica que hemos de tener como filósofos nos exige algún tipo de conclusión. Para ello, voy a servirme de la propuesta de formación de la subjetividad presente en Jean Paul Sartre, en *El ser y la nada*.

El genio literario que supone Sartre nos invita a pensar en nosotros mismos a partir de la noción del prójimo. Para ello realiza un interesante análisis fenomenológico de la

vergüenza. La vergüenza es siempre vergüenza *ante alguien* (Sartre, 1976: 291). En palabras del francés:

Acabo de hacer un gesto desmañado o vulgar: este gesto se me pega, yo no lo juzgo ni lo censuro, simplemente lo vivo, lo realizo en el modo del para-sí. Pero he aquí que de pronto levanto la cabeza: alguien estaba allí y me ha visto. Realizo de pronto toda la vulgaridad de mi gesto, y tengo vergüenza. Por cierto, mi vergüenza no es reflexiva, pues la presencia del prójimo a mi conciencia, así sea a la manera de un catalizador, es incompatible con la actitud reflexiva: en el campo de mi reflexión no puedo encontrar jamás sino la conciencia que es mía. Y el prójimo es mediador indispensable entre mí y mí mismo: tengo vergüenza de mí tal como me aparezca al prójimo. Y, por la aparición misma de un prójimo, estoy en condiciones de formular un juicio sobre mí mismo como sobre un objeto, pues al prójimo me aparezco como objeto. [Sartre, 1976: 291-292]

Uno no es nunca a solas. No se tiene vergüenza a solas, no se es guapo a solas, no se es listo a solas, en general: uno no es-a-solas. El prójimo es en realidad lo que me constituye, no la autopercepción que tenga de mí ni una evidencia dada a la conciencia. El prójimo no es solamente aquel al que yo veo, sino que es *el que me ve* (Sartre, 1976: 299). El prójimo aparece como la negación de mi experiencia, se sitúa en constante tensión conmigo. Se produce al tener la experiencia del otro una situación de tensión continua, de esfuerzo por determinar como objeto al sujeto que me niega la subjetividad y me determina como objeto (1976: 300). En Descartes esta tensión se reprimió, se redujo al otro, a todo lo otro que el mundo constituye, decapitando la tensión y tratándola como objeto. Quizá el problema de Sartre sea seguir dicotomizando la cuestión entre sujeto y objeto, pero no es con una concepción sólida de la subjetividad con lo que nos queremos quedar. Lo interesante en Sartre es haber puesto de relieve esta lucha que se da entre nosotros por no convertirnos en objeto del otro.

Hemos sido capaces de liberarnos de un modelo concreto de subjetividad. Rechazamos la subjetividad de la Modernidad y sus devenires por ser esta incompatible con la facticidad; por haber sido formulada y pensada en busca de la omisión de la inquietud. Ahora estamos en un lugar previo al de la formulación del *cogito*, estamos ante un modo no-moderno de preguntar. Pero, por encima de todo, estamos ante esos peligros de los que Descartes nos advertía al principio de este camino. Estamos siendo mirados por el otro, en pugna continua con él y con los otros.

En definitiva, al habernos liberado de la subjetividad cartesiana, por acabar con palabras del filósofo de la Selva Negra, hemos saltado al suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños, siendo sorprendente que tengamos que saltar al suelo en el que propiamente estamos (Heidegger, 2010: 35), dejando atrás al Golem que el hombre moderno fue.

Bibliografía

- Borges, J. L. (2020), *Poesía completa*. Barcelona, Debolsillo.
- Cavafis, C. P. (2021), *Poesía completa* (edición de Anna Pothitou y Rafael Herrera). Madrid, Visor. Colección Visor de Poesía.
- Descartes, R. (2018), *Discurso del método* (ed. trilingüe de Pedro Lomba). Madrid, Trotta
- Descartes, R. (2011), *Meditaciones metafísicas* (trad. Jorge Aurelio Díaz). Madrid, Gredos.
- Descartes, R. (1987), *Los principios de la filosofía* (trad. Nicole Ooms). México D. F., UNAM.
- Foucault, M. (2010), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. Elsa Cecilia Frost). México D. F., Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005), *La hermenéutica del sujeto* (trad. Horacio Pons). Madrid, Akal.
- Gabás Pallás R. y Adrián Escudero, J. (2011), «Prólogo» en M. Heidegger, *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta, pp. 11-17.
- Heidegger, M. (2021), *Caminos de bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2018), *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera C.). Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2011), *El concepto de tiempo* (trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero). Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2010), *¿Qué significa pensar?* (trad. Raúl Gabás Pallás). Madrid, Trotta.
- Heidegger, M. (2006a), *Introducción a la investigación fenomenológica* (trad. Juan José García Norro). Madrid, Síntesis.
- Heidegger, M. (2006b), *Introducción a la fenomenología de la religión* (trad. Jorge Uscatescu). México D. F., FCE.
- Heidegger, M. (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (trad. Juan José García Norro). Madrid, Trotta.
- Meyrink, G. (1972), *El Golem* (trad. Celia Ungría y Alfonso Ungría). Barcelona, Tusquets.
- Sartre, J. P. (1976), *El ser y la nada* (trad. Juan Valmar). Buenos Aires, Losada.