

# RAZÓN Y SUBJETIVIDAD. UN COMENTARIO EN TORNO A LA «PRIMERA MEDITACIÓN» DE DESCARTES

Eduardo SUBIRATS

En la discusión filosófica sobre la constitución del sujeto racional existen dos concepciones diferenciadas y contrapuestas cuyos exponentes son el *Tractatus* de Wittgenstein y las *Meditationen* de Husserl. Bajo la misma intención crítica, que remite a la filosofía trascendental, ambos autores llegan a conclusiones opuestas a este respecto. Para Wittgenstein el sujeto del conocimiento es una ilusión lingüística y un concepto superfluo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Para Husserl el sujeto trascendental es, precisamente, aquel origen primitivo que fundamenta toda filosofía radical, es decir, científica o apodíctica. En este estudio no discutiré ninguna de estas tesis en particular, sino que más bien trataré de desarrollar un problema soslayado en ambos planteamientos. Pues tanto Wittgenstein como Husserl coinciden en un aspecto: como ilusión lingüística, la constitución del sujeto se convierte en un falso problema o en un sinsentido de las filosofías históricas; pero, como principio absoluto de toda filosofía científica, el sujeto trascendental se resiste, a su vez, a toda posible reconstrucción de su constitución epistemológica. Ambos autores coinciden así en desplazar el problema del sujeto del conocimiento fuera de los límites de la reflexión filosófica.

Consideraré con mayor detalle la teoría del *ego trascendental*, que Husserl remite directamente a las *Meditaciones* de Descartes, con el propósito de mostrar cómo la reducción fenomenológica desplaza ilegítimamente el proceso constitutivo del yo racional, el cual es, sin embargo, uno de los temas fundamentales de aquella obra.

El interés de las *Meditationen* de Husserl reside, a mi modo de ver, en haber estilizado, a partir de Descartes, un fundamento consistente de la filosofía científica o de un conocimiento apodíctico del mundo. Dicho fundamento es el *cogitare*, el yo cartesiano que Husserl hace derivar hacia las características del sujeto trascendental, o más propiamente hacia las características de una de las reconstrucciones posibles del sujeto trascendental kantiano. Husserl retrotrae a las *Meditaciones* de Descartes el «gito trascendental», en virtud del cual el *ego cogito* se convierte en último fundamento de orden científico del mundo; retrotrae a esta obra la determinación moderna del sujeto «como aquel Yo en cuya vida consciente precisamente todo el mundo y yo

mismo como objeto del mundo, como ser existente en el mundo, adquiere, por vez primera, un sentido y su validez ontológica»<sup>1</sup>.

Husserl reconstruye la noción cartesiana de la subjetividad sobre la base del concepto de *epoché*. Semejante interpretación es de suyo atrevida en la medida en que Descartes mismo no se identifica con el escepticismo clásico y que su objetivo filosófico explícito —encontrar un fundamento absoluto para la filosofía como conocimiento apodíctico— es contrario a las características elementales de una filosofía escéptica<sup>2</sup>. Las críticas a Descartes de Gassendi, Leibniz y Hume se centraron en éste, entre otros aspectos.

Husserl interpreta la *epoché* cartesiana en términos de «invalidación universal», «inhibición», «puesta fuera de juego» o «puesta entre paréntesis» de la realidad «natural» del mundo (*Aussergeltungsetzen, inhibieren, ausserspielsetzen, einklammern*, etc.)<sup>3</sup>. «A través de la *epoché* fenomenológica —escribe Husserl<sup>4</sup>— yo reduzco mi yo humano natural y mi vida anímica... a mi Yo trascendental... El mundo objetivo, que para mí es, para mí fue y será —será siempre con todos sus objetos—, agota, como decía, todo su sentido y su validez ontológica, que tiene para mí, a partir de mí mismo, de mí mismo como de aquel Yo trascendental que solamente surge de la *epoché* fenomenológico-trascendental.»

En el concepto de *epoché fenomenológica* se articula la noción clásica de *epoché* con la teoría trascendental del conocimiento. De acuerdo con aquella, la *epoché* es la «suspensión del juicio», la inhibición o «indeterminación del entendimiento» por la cual el sujeto «ni establece ni niega algo»<sup>5</sup>. Se trata precisamente del aspecto ne-

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, en: *Husserliana*, Bd. I, Haag 1963, p. 9.

<sup>2</sup> La posición de Descartes frente al escepticismo clásico es expuesta muy nítidamente en su carta al Padre Vatier de marzo de 1638: «Aunque los pirrónicos no hayan concluido nada cierto como consecuencia de sus dudas, esto no quiere decir que no lo pueda hacer. Y aquí trataré de mostrar cómo nos podemos servir de ellas para probar la existencia de Dios...». Este pasaje permitiría definir a Descartes como un pirrónico antiescéptico, es decir, como alguien que concibe la *epoché* escéptica, no en el sentido negativo de la suspensión del juicio, sino en el de la purificación a través de la negación de los contenidos y las facultades de la experiencia.

<sup>3</sup> HUSSERL, *op. cit.*, p. 60.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>5</sup> SEXTUS EMPIRICUS, *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*, ed. M. Hossenfelder, Frankfurt 1968, p. 138.

gativo que coincide con el «invalidar» (*aussergeltungsetzen*) de Husserl. Sin embargo, Husserl modifica cartesianamente el sentido escéptico de esta *epoché* para convertirla en la condición, o más bien el fundamento, de una experiencia objetiva según categorías puras del entendimiento.

La exigencia sentida por Husserl de conferir a la duda hiperbólica cartesiana el valor de un fundamento trascendental del conocimiento le permite, a su vez, eximirse del análisis del proceso de constitución del *Ego cogitans* a través de esta duda, como precisamente se expone en la «Primera Meditación» de Descartes. Ello se legitima, desde el punto de vista fenomenológico, en virtud de la separación trascendental entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. «Para mí, el Yo meditante que, estableciéndose y persistiendo en la *epoché*, se pone exclusivamente como fundamento de la validez de todos los valores y fundamentos objetivos; no existe, por tanto, ningún Yo psicológico, ningunos fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, es decir, como componentes del hombre psicológico»<sup>6</sup>.

Desde el punto de vista de la reconstrucción de las *Meditaciones* cartesianas esta argumentación se muestra, sin embargo, insostenible, en virtud de su circularidad, pues la separación entre el sujeto empírico y el sujeto intelectual, el *ego cogitans* o el «sujeto trascendental» es, precisamente, posterior y derivada de la duda hiperbólica considerada como separación o como *epoché*.

Por otra parte, Husserl se aproxima al sentido de una reconstrucción del proceso por el que en la «Primera Meditación» se constituye el *ego cogitans* a través de la duda hiperbólica a pesar de esta limitación y, por así decirlo, a espaldas de la «reducción fenomenológica». Y lo hace a través de un concepto sobre el que la fenomenología husserliana no establece ulteriores reflexiones: el concepto de pureza. Husserl escribe a este respecto: «La *epoché* es, por decirlo de otro modo, el método radical y universal a través del cual Yo me concibo como puro y con la propia vida consciente pura, en la cual y a través de la cual el conjunto del mundo objetivo es para mí, y de tal manera como precisamente es para mí»<sup>7</sup>. Semántica e históricamente el concepto de pureza está

ligado al principio cartesiano de claridad. Sin embargo, con él se alude a aquel proceso de separación de la identidad intelectual pura de la «ganga» empírica del sujeto que Descartes describe como proceso gnoseológico de la duda absoluta. Este proceso no tiene que ver con un «yo psicológico», sino que precisamente establece el hito que media entre el sujeto entero y la estilización, a partir de él, de un residuo intelectual, puro o trascendental.

Este eslabón débil de la argumentación husserliana es tanto más interesante cuanto que, desde el punto de vista de la historia del pensamiento filosófico, establece un vínculo de unión entre la teoría del conocimiento, la medicina y la religión<sup>8</sup>. En esta medida permite disolver el carácter pretendidamente originario y primitivo que Husserl confiere al *cogitare* cartesiano y restablecer, al mismo tiempo, la continuidad histórica y conceptual de la metafísica cartesiana con la tradición cultural que le precede. Ello, a su vez, pone de manifiesto como falsa la tesis, esgrimida por Descartes en nombre de la duda absoluta, de una discontinuidad o ruptura radical de su pensamiento «con las ideas recibidas»<sup>9</sup>.

El concepto de pureza o de purificación enlaza las *Meditaciones* cartesianas con un género de literatura de carácter edificante, religioso o directamente místico. Esta conexión puede reforzarse apelando a determinados aspectos formales de las mismas *Meditaciones*. Ya el mismo título de «Meditaciones» sugiere un parentesco con la literatura religiosa. Beck cita el testimonio del jesuita Gabriel Daniel que, en su sátira contra Descartes *Le Voyage du monde de Descartes*, cuenta la irónica anécdota de un padre, amigo suyo, quien para fortalecer su devoción durante la Semana Santa, se había hecho prestar un ejemplar de aquel libro: «when he saw the title of Meditations on the front page, he begged me earnestly to lend him this spiritual work in order to foster his devotion during Holy Week»<sup>10</sup>.

En 1668, refiriéndose a sus propias *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, Malebran-

<sup>6</sup> HUSSERL, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>8</sup> Cfr. a este propósito: F. MOULINER, *Le pur et l'impur dans la philosophie Grecque*, Paris.

<sup>9</sup> DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia (Méditations Métaphysiques)*, texto latino y traducción de Duc de Luynes, ed. por G. Lewis, Paris 1953. *Meditationes* p. 18.

<sup>10</sup> Citado por L.J. BECK, *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, 1965, p. 29.

che escribe asimismo a propósito de este género literario: «c'est que j'ai éprouvé que cette manière d'écrire m'édifiait, et que j'ai crû qu'elle seroit propre à édifier les autres. Je le répète, Dieu m'est témoin de ce que je dis. Et j'espère que par sa grace, de tous le Ouvrages que j'ai faits, celui-là sera le plus utile à tous ceux qui le liront dans le même esprit que je l'ai composé...»<sup>11</sup>. A su vez, en su biografía sobre Malebranche, el padre André, refiriéndose a este libro que su «forme de méditations, pour les rendre encore plus édifiantes. Il prit pour modèle S. Agustin dans ses Soliloques, qui ne sont autre chose que des entretiens avec la raison universelle»<sup>12</sup>.

Habla en favor de esta continuidad histórica del género de las meditaciones la misma división de la mencionada obra cartesiana en «jornadas», una estructura que recuerda inmediatamente los *Ejercicios* de Loyola, que Descartes conoció de cerca en su juventud. Las características mismas del discurso cartesiano apuntan también en este mismo sentido. Esta obra no apela, por así decirlo, a una comunidad de sujetos intelectuales, ni responde precisamente a la estructura de una comunicación científica. El yo de la meditación cartesiana no se confunde con el sujeto racional, sino que se recubre con la realidad personal de René y se dirige a la realidad entera de su lector. El sujeto racional es, en todo caso, aquel punto de llegada en el que culmina el intrincado itinerario de la duda cartesiana. Pero, precisamente, para que ello pueda ser así, las jornadas que esta duda atraviesa han de suponer un proceso de transformación interior, tanto del autor como del lector, que redunde de nuevo en aquella concepción general de las «meditaciones» como género edificante o libro dedicado a la iniciación espiritual.

La figura de la reflexión instaurada por los *Ejercicios* de San Ignacio puede ayudar a la comprensión de esta dimensión de las *Meditaciones* cartesianas. San Ignacio concibe los ejercicios como un proceso dialógico de la conciencia entendida como razón subjetiva y autónoma. Ejercicios quieren decir «todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operacio-

nes»<sup>13</sup>. Más adelante añade: «discurriendo y ratiocinando por sí mismo»<sup>14</sup>. A su vez, Loyola formula como objetivo de esta figura «preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina»<sup>15</sup>.

Esta proximidad, al mismo tiempo histórica y conceptual, entre ambas figuras de la reflexión, de la «meditación», no afecta ni relativiza los problemas estrictamente epistemológicos de la obra cartesiana. La experiencia que estas analogías aportan es, sin duda, pequeña o al menos no entra ni pretende entrar por la puerta grande de la filosofía, aquella de la que filósofos ilustres como Husserl o Wittgenstein se instauran como indiscutibles y sagrados guardianes. En realidad, tan sólo es mi intención sugerir una leve senda por aquellos parajes olvidados sobre los que la reflexión crítica, según aquellos autores, no tenía nada que decir. Estos parajes, obviamente alejados de los caminos reales del filosofar, dejan entreverse, no obstante, en eslabones más o menos marginales y perdidos de argumentaciones como las señaladas a propósito de Husserl, y de una manera más patente todavía en aquella intención de las *Meditaciones* que he querido llamar iniciática y edificante; es ciertamente moralizante y entraña un proceso efectivo de transubstanciación del sujeto entero, en última instancia del filósofo, en el sentido de un yo intelectual, puro y sustancialmente vacío, como más tarde, de todos modos, no dejaron de poner de manifiesto Hume o Kant.

La concepción loyoliana de las meditaciones espirituales podría aproximarse más a las metafísicas cartesianas si se recordaran algunas formulaciones cartesianas en cuanto a los objetivos estrictamente morales ligados a su empresa epistemológica. «La perfección del espíritu», según se anuncia en el *Discours*<sup>16</sup>, o «el conocimiento de Dios y de nuestra alma», programáticamente formulado en el discurso preliminar de las *Meditaciones*, son lugares literarios que también hubiesen podido ser escritos en Manresa. Pero es más importante señalar aquí aquellos momentos que

<sup>13</sup> SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, en: *Obras Completas*, Madrid, 1977, 1.<sup>a</sup> Anotación.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 2.<sup>a</sup> Anotación.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 3.<sup>a</sup> Anotación.

<sup>16</sup> DESCARTES, *Discours de la Méthode*, ed. F. Alquié. Paris 1963, p. 6.

<sup>11</sup> MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, ed. H. Gouhier y A. Robinet, Paris 1967, p. V.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

definen, precisamente en cuanto a su contenido, el proceso mismo de elevación espiritual y reflexión a través de la purificación de la *epoché* que la «Meditación Primera» expone.

Son seis los hitos que en aquel lugar recorre la experiencia de la duda cartesiana y que consideraré aquí de manera sucinta. El primero de ellos se refiere, aparentemente, a la ruptura con las opiniones recibidas<sup>17</sup>. Es el principio de hacer «tabula rasa» con el pasado, el cual caracteriza paradigmáticamente el ritual que define la misma idea de modernidad. Sin embargo, esta negación de las ideas establecidas no se confunde aquí solamente con la crítica de los ídolos y los prejuicios, sino que entraña, con ella, la supresión de lo histórico, tanto en lo que concierne a la historia de las ideas, de la cultura y la socialización, cuanto en lo que se refiere a la historia biográfica del sujeto de la reflexión filosófica.

El segundo momento de la duda expone la invalidación absoluta de la sensibilidad como momento del conocimiento filosófico y la consiguiente y tajante separación entre conocimiento sensible e inteligible. En su tercera etapa la duda hiperbólica cuestiona la validez de la imaginación en la experiencia de lo real<sup>18</sup>. Los argumentos que Descartes aduce en este sentido son triviales; no así sus consecuencias: la rígida y esquemática separación entre lo intelectual y lo no-racional, entre pensamiento e imaginación, entre vigilia y sueño, entre constitución reflexiva del conocimiento y creación, y, por ende, entre el sujeto abstracto del conocimiento y la realidad entera, sensible y emocional del sujeto individual.

El tema del genio maligno puede considerarse, pese a la radicalidad de sus consecuencias que sólo Hume fue capaz de comprender y criticar, como un grado ulterior y un hito más elevado del proceso de la duda absoluta. Su lugar está directamente emparentado con la literatura religiosa en cuanto a las connotaciones iconográficas que necesariamente tiene que sugerir. La importancia de este tránsito se deriva, por lo demás, del hecho de que en él se cuestiona cualquier contenido de la experiencia, incluso aquellos de naturaleza intelectual o lógica.

En quinto lugar y, en cierto modo, como colo-

fón a la experiencia trascendente de la duda, Descartes formula la oposición del sujeto intelectual puro, en el sentido de un puro *cogitare* vacío de cualesquiera contenidos, y el sujeto empírico. Lo hace, de manera harto curiosa, en términos morales, como una exigencia íntima, como una especie de ejercicio, de trabajo o de sacrificio intelectual. Descartes formula esta exigencia en los términos de un «engañarme a mí mismo por todos los medios», a fin de concluir en el «recto camino que lo puede conducir al conocimiento de la verdad»<sup>19</sup>. Es un sorprendente motivo que tal vez no se encuentre tan distante del postulado loyoliano del «vencerse a sí mismo», formulado precisamente en un contexto en el que trata de inclinarse al iniciando en el sentido de «hacer-nos indiferentes a todas las cosas criadas»<sup>20</sup>.

Por último, en la «Meditación Primera» se anticipa negativamente la epifanía del sujeto racional, el *ego cogitans*, como aquel residuo intelectual resultante de la suspensión y supresión de los componentes empíricos e individuales del sujeto determinado, es decir, de la negación de la memoria, de la sensibilidad y la imaginación, de la suspensión de los contenidos intelectuales y de la confrontación radical entre el sujeto intelectual y el sujeto empírico.

En el contexto de las meditaciones instituidas por los *Ejercicios* de San Ignacio, el papel correspondiente o análogo a esta cuádruple negación operada por la duda cartesiana es desempeñado por múltiples factores; así, el aislamiento, la oración o la misma invocación de una figura monádica y aislada de la conciencia. Un concepto fundamental en el sistema de aquella reflexión puede ayudarnos a completar, sin embargo, esta analogía. Se trata de las «elecciones». Para san Ignacio, las elecciones coinciden con una especie de desprendimiento del iniciando con respecto a los contenidos de su experiencia o su realidad individuales. Ellas determinan, tanto en lo interior como en lo social, el *status* epistemológico de una interioridad pura. San Ignacio las define como la «voluntad de no tener nada», es decir, como una figura de la renuncia moral. La legitimidad de semejante analogía entre un requisito explícitamente moral y la *epoché* cartesiana puede fundarse en la circunstancia de que en ningún-

<sup>17</sup> *Meditationes*, p. 18.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>20</sup> SAN IGNACIO, *op. cit.*, pp. 213 y 215.

momento parece establecer Descartes una tajante separación entre el rigor moral de la ascesis que su duda hiperbólica impone y la exigencia de apodicticidad científica que ella sustenta. La firmeza epistemológicamente fundada de un principio absoluto de la filosofía científica tiene también el carácter de una inquebrantable certidumbre moral. Al menos tiene el poder sugestivo de poner fin al estado de desconcierto, angustia y patológica turbulencia que, al comienzo de las *Meditaciones* y del *Discours* constituyen, por así decirlo, el preámbulo preepistemológico que justifica la ardua empresa cultural de la duda hiperbólica. Desde este punto de vista, el tenor de la definición loyoliana de las elecciones tampoco estaría alejado de aquella experiencia aparentemente científica: «...andando por las elecciones —escribe—, y haciendo elección de no tener nada... me hallaba con una cierta elevación y muy tranquilamente sin contradicción alguna a tener alguna cosas»<sup>21</sup>.

Transcurridos estos hitos negativos de la duda cartesiana, la figura de la reflexión establecida por las *Meditaciones* alcanzan precisamente su punto culminante en la representación intelectual de Dios. Aquellos requisitos epistemológicos de purificación que la duda precisamente satisface allí donde es asumida en toda su esforzada radicalidad, adquieren en ella su pleno sentido. Con ello las *Meditaciones* se abren precisamente a aquel diálogo del sujeto intelectual puro con el verbo universal en las que el padre André veía el objetivo último de este género literario, a la vez filosófico y edificante. En los *Ejercicios* se encuentra un concepto que describe precisamente la naturaleza de este diálogo entre el yo y la razón divina. Se trata del «coloquio». Los coloquios son aquellos períodos del proceso de ejercicio mediante y a través de los cuales el iniciando se comunica específica y directamente con el verbo eterno. Ellos comprenden todos los modos de la meditación, pero sólo en la medida en que se dirigen consciente y explícitamente a una razón infinita, cualesquiera que sean las personas sagradas que la representen<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 343.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 234.

La fenomenología de Husserl reivindicó e invocó en la filosofía cartesiana un fundamento absoluto y universal del orden racional, es decir, apodictico y universal, del mundo. Tal principio originario es el *cogitare*, el sujeto racional puro, pero en la medida en que estilizado a origen mítico y principio absoluto, Husserl cerró también las puertas a todo posible análisis genealógico de la constitución de semejante identidad fundamental y primitiva. La filosofía cartesiana y, muy particularmente, la «Meditación Primera» describen, no obstante, un proceso determinado de génesis o de transformación que comprende el tránsito de un sujeto personal, en última instancia el propio Renée, a un sujeto intelectual puro, tránsito que instaura la duda hiperbólica como aquel hilo de oro susceptible de articular precisamente su reconstrucción. Esta formación de un «yo puro» no tiene las características del rapsódico relato de una tragedia psicológica, por mucho que los variados aspectos psicológicos del sistema cartesiano no puedan desplazarse legítimamente de su teoría del conocimiento. Es preciso subrayar, una vez más, que se trata más bien de un proceso epistemológico de constitución de la subjetividad racional, y por tanto de un proceso objetivo, por cuanto en él y sólo a través de él se establece el conocimiento apodictico del objeto. Pero este proceso epistemológico entraña momentos psicológicos, morales, ascéticos o estéticos, que la interpretación crítica de la obra cartesiana sólo podría olvidar al precio de ignorar su real significado en la cultura europea de la ilustración.

Por otra parte, la reconstrucción de dicho proceso genealógico en base a analogías con el pensamiento religioso o místico no trata ni puede ilustrar una efectiva conexión histórica. Estas analogías, que pueden trazarse lo mismo con respecto a los *Ejercicios* de Loyola que con *Las Moradas* de Santa Teresa, se atienen estrictamente a la objetividad cultural de los conceptos empleados en cada caso. Su objetivo es abrir nuevas posibilidades de interpretación de la estructura del sujeto racional moderno y de su crisis, y adelantar así un paso en el camino hacia una interpretación crítica de la filosofía de la ilustración.