



## El Concepto de “Sujeto” en Aristóteles y Descartes

Ulises Rodríguez

### Introducción a modo de prólogo

Por lo pronto, y para cualquiera que no tenga la más mínima idea de filosofía, sea lo que fuere eso de “sujeto”, es de pensar que ello mismo tendrá una función en Aristóteles y otra en Descartes. Puede que sean las mismas funciones en uno y otro, o puede que no, nos limitamos, empero, a decir que, de suyo cada una juega una función.

Habremos de tener presente –y, aquí, ya sí que se presupone una mínima idea de lo que estamos tratando- la “filosofía” de cada autor y ver qué caracterización da sobre el concepto a comparar, por lo tanto y como elemental regla de sobriedad metódica, no supondremos tesis alguna sobre ese concepto, y por consiguiente no afirmaremos, ni tampoco negaremos el que se dé una continuación entre los usos respectivos de “sujeto”.

De lo primero que daremos cuenta es de la lectura de toda la obra aristotélica, y como resultado de ella, la elección de un texto muy sintomático, el *De Interpretatione*, qué características tiene lo veremos con su estudio.

Lo mismo vale para la lectura de la obra cartesiana, pero aquí no nos hemos podemos ceñir a un único texto, por considerar que la obra de Descartes es, en el fondo, una única obra publicada en “capítulos”, cuyos “capítulos” más relevantes serían *Discurso del Método*, *Meditaciones de Prima Philosophia* y *Principia Philosophae*.

Procederemos, por lo tanto, de un modo un tanto diferente con ambos autores, en el caso de Aristóteles el método adoptado es el que podríamos indicar por comentario de texto, esto es, lectura línea a línea –si fuere relevante para nuestro tema- del análisis efectuado en el texto; en el caso de Descartes, hemos adoptado el procedimiento de presentación de su análisis, esto es comentario global a toda su obra –si fuere relevante para nuestro tema-

Establecido el qué, hemos de establecer el cómo. Lo primero que quedó claro es que este trabajo se enmarca dentro de un cierto quehacer que recibe el nombre de filosofía. ¿Qué es lo que entendemos por filosofía?

La filosofía la definiremos al modo de lo que significa la *theoría*<sup>1</sup>, esta es la actividad o actitud del *theorós*, y éste es quien está en el juego, pero lo está como viniendo de fuera, siendo este venir de fuera condición de que se pueda hacer relevante el juego mismo; esto, en el fondo es algo terrible, incluso inquietante, que

---

<sup>1</sup> Vid. Heródoto, *Historia* I, 30

causa asombro (*thaûma*<sup>2</sup>), puesto que es un estar fuera de aquello a lo cual siempre ya se pertenece.

*Theoría* es un estar que conserva cierta distancia con respecto "en" lo que se está, una participación que, sin embargo, no se deja absorber en aquello en lo que se participa, eso es ciertamente el más radical estar y el más radical participar. Uno juega un determinado juego; si uno está totalmente dentro del juego, entonces no lo percibe como tal, simplemente lo juega sin saber qué juego está jugando, ni siquiera que está jugando algún juego. Saber qué está uno haciendo, o poder siquiera preguntarse tal cosa, comporta una distancia o independencia con respecto a eso que se está haciendo.

Este excursus se traduce en el presente trabajo en el siguiente corolario: si hoy "sujeto" desempeña el papel que desempeña es porque es la traducción de *hypokeímenon*, pero lo que desempeña en Aristóteles no es, ni con mucho, el papel del sujeto del discurso, o del "dicente" del discurso (de qué o de quién se trata); pero que *hypokeímenon* llegue a designar el sujeto, tampoco se debe a un cambio externo en la significación de la palabra, sino que, por así decir, es el *hypokeímenon* mismo lo que llega a ser el "sujeto". Y esto es lo que hemos pretendido responder, en qué modo, de qué manera *hypokeímenon* da origen a "sujeto."

## 1. Aristóteles

### 1.1. De Interpretatione

Aristóteles pretende realizar un cierto análisis fenomenológico con el que pretende encontrar algo. Algo que implícitamente estamos reconociendo siempre y que, de suyo, le pertenece el pasar desapercibido; puesto que a lo que siempre ya de antemano se da no le corresponde el ser objeto de mención, de análisis.

Después de unas breves líneas, diríamos nosotros a modo de breve introducción, se deja patente que de lo que se trata es de "establecer qué es"<sup>3</sup> una serie de cosas que se lanzan sin mayor preámbulo, entre esas cosas van primero dos, precisamente dos y luego el resto. Una vez establecido el "plan de trabajo", se comienza el análisis<sup>4</sup>. El mismo Aristóteles establece que entre "lo escrito", "lo en la voz" y "lo en el alma", hay una relación que es designada mediante la palabra *sýmbolon*. Y, a su vez, entre "lo en el alma" y "las cosas" hay otro tipo de relación.

La relación entre "lo en el alma" y "las cosas" es de otra índole y requiere otro tipo de atención. La palabra con la que se especifica tal relación es que lo que hay en el alma son *homoíamata* de cosas. Empecemos por hacer notar que el texto llama cosas (*prágmata*) aquello respecto a lo cual "lo <que hay> en el alma" tiene la relación dicha y nunca trata el alma como una delimitación de lo ente<sup>5</sup>, de las cosas, no se dice las cosas que hay en mi alma, o las cosas que hay en el alma y las cosas a secas. Ello concierne con el significado de la palabra, pues, en efecto *homoíoma* de una cosa no es otra cosa que "se parezca" a la primera, sino que es presencia de la misma cosa, presencia derivada o secundaria, pero de lo mismo. No se realiza una distinción entre el alma y las cosas, no se habla, pues de lo que pertenece al alma y de lo que no le pertenece, no hay una distinción entre lo físico y lo mental; no se habla del alma (o mente, o espíritu o como quiera que se le llame) como una delimitación de lo ente. El

<sup>2</sup> Vid. Platón, *Teeteto*, 155c8

<sup>3</sup> *De Interpretatione*, 1, 16a1ss (en adelante *DI*)

<sup>4</sup> *DI* 1, 16a3-4

<sup>5</sup> Sobre el significado de esta palabra y otras colindantes, *vid. infra*. nota 18

contenido de mi persona, incluso de mí mismo es, ni más ni menos, todo el contenido de las cosas que hay. Si empiezo a quitar de "mí", personas o todo aquello que es presencia de otras cosas, al final no quedará absolutamente nada; es por esto que mi alma no es ningún recinto de nada. Por lo tanto establecemos el alma como un modo de presencia de lo ente, tú y yo no somos distintas cosas sino distintos modos de presencia de lo mismo.

Mediante la relación *symbolon* espera valerse para poner de manifiesto cierta estructura. No es que la estructura lo sea precisamente de lo que hay en la voz y de lo que hay en el alma y no, en cambio de, v.g., algo así como las cosas; es sólo que la mencionada relación, hace de hilo conductor para descubrir la estructura. Se trata de algo así como el que haya en general cosas, y el que algo en general comparezca, la presencia en general de algo.

"Tanto como en el alma como en la voz, algunas veces hay un contenido sin que haya *alethés è pseûdos* y otras veces hay lo uno o lo otro"<sup>6</sup>. En otro momento (posterior) del texto el propio Aristóteles nos dice: "Como quiera que es posible, tanto aseverar que no se da lo que se da, como aseverar que se da lo que no se da, cabría negar todo lo que uno afirmara y afirmar todo lo que uno negara; así que es evidente que a toda afirmación se le opone una negación y a toda negación una afirmación"<sup>7</sup>. Aristóteles está fundamentando la noción de que sea lo que fuere la verdad<sup>8</sup>, ésta no se daría si no hubiera su contrario, a saber, la falsedad, y ello porque al poner de manifiesto algo podemos decir que sí o que no se da, algún tipo de alternativa, una alternativa entre *alethés è pseûdos*<sup>9</sup>.

Entendemos *alétheia* como desencubrimiento y su contrario *pseûdos* como encubrimiento, puesto que no habría la posibilidad del des-encubrir sino hubiera la posibilidad de permanecer oculto, la posibilidad del encubrimiento. "Es verdadero (=desencubridor) decir algo acerca de algo, en cambio no es verdadero (=encubridor) decir lo que no es"<sup>10</sup>. Cuando digo, digo ni más ni menos que lo que digo; lo que no digo, simplemente no lo digo: por lo tanto digo lo que digo, y así por definición no puedo equivocarme; la posibilidad del error, y por lo tanto del acierto sólo tiene lugar si al decir mismo le son inherentes dos niveles, si de algo se dice algo, si algo se dice como algo, de modo que yo pueda estar diciendo lo uno como lo otro, o lo otro como lo uno; si yo llamo a Crátilo, Sócrates; tomar el lápiz para comérmelo, en lugar de escribir con él; que lo uno aparezca como lo otro, a la posibilidad de verdad, o sea, de verdad-

<sup>6</sup> *DI* 1, 16a8-10

<sup>7</sup> *DI* 6, 17a25-34 (trad. de M. Candel)

<sup>8</sup> Como un estadio anterior a la fundamentación de un contrario para la verdad leemos el *Crátilo* de Platón

<sup>9</sup> Nuestras traducciones convencionales son "verdad" y "falsedad", por "convencionales" entiendo que no son incorrectas traducciones, simplemente que son "traducciones". De hecho todas las traducciones, son "traducciones a secas". Lo que creo que se debería distinguir es traducir de entender. La traducción no comporta de suyo el entender, puesto que al traducir estamos trasladando una serie de sintagmas a sus correspondientes en otra lengua. Estamos presuponiendo que esta "correspondencia" es algo que efectivamente se da. Y me parece que es mucho presuponer, habría que estudiar caso por caso para establecer, en qué manera ello se da. En el caso que nos (pre)ocupa, el griego antiguo, tal correspondencia no se da. El por qué no es así es uno de los temas implícitos en este trabajo. Para que el lector sepa qué es lo que digo al decir "entender", nada mejor que para muestra un botón: y dejando patente que no es un ejercicio de etimología y aunque si bien sea cierto que la *a1-*del principio es un prefijo de negación o de rechazo (*a* privativa) y que la raíz *leth-* es la "raíz" de *lanthano*, "permanecer oculto", decimos que aunque etimológicamente no fuese así, seguiría siendo cierto que la estructura de la palabra la integra en un sistema de formación de palabras vivo en griego antiguo; sincrónicamente la palabra se analiza por sí sola, con independencia de cuál sea su etimología, y se analiza precisamente según los elementos que acabamos de indicar.

<sup>10</sup> *DI*, 11,21a18-32

error, es inherente algo que, formulado como cosa del decir, es el que haya a la vez e inseparablemente, como una estructura dual inherente al decir mismo, por una parte el designar o referirse-a, por otra el caracterizar, o referirse-como.

El texto emplea dos términos de la lengua común para designar al referirse-a y el referirse-como: *ónoma* y *rhêma*, el "de qué" y "el qué": la articulación dual que siempre hay.

Cuando simplemente formulamos algo, eso de entrada es sólo una de las dos partes. Al decir "hombre" o "caprociervo", o incluso "niño listo", estamos tratando de *onómata*, no hay ningún *rhêmata* puesto que éstos dichos por sí mismos son *onómata*<sup>11</sup>, éstos por sí mismos no constituyen propiamente decir, puesto que todavía no afirmamos ni negamos nada, no hay verdad ni falsedad hasta que se añade "si es o no es"<sup>12</sup>.

El *rhêma* añadirá esa significación de si "es o no es", así el carácter propio del *rhêma*, el carácter –con permiso del lector y de Kant- "puro" del *rhêma* es el ser (*eínai*) ; por lo tanto si hay *rhêma*, sin necesidad de especificar cuál, entonces ya estamos diciendo algo que indica verdad o falsedad.

"*rhêma* es signo de aquellas cosas que son dichas acerca de otro" (*katà tinós*)<sup>13</sup>, lo específico del *rhêma* es este caer sobre. Algo –qué- (*rhêma*) sobre algo –de qué- (*ónoma*), el *rhêma* acontece o cae sobre algo, sobre el *ónoma*.

La propia articulación tiene un carácter disimétrico, puesto que al decir que al *rhêma* le es inherente este caer sobre, ya le presuponemos una cierta anterioridad con respecto el *ónoma*, puesto que si no, no podría caer sobre. Pero ojo, el *ónoma* es lo que es porque pertenece a la estructura dual descrita. Si hay *ónoma* es porque está a la espera de un *rhêma*, pero a la vez y por ello mismo no hay *onómata* en sí mismos, sino a la "espera" de algún *rhêma* que caiga sobre ellos.

"(*rhêma* es signo de aquellas cosas) que tienen lugar a propósito de un *hypokeímenon*"<sup>14</sup>. El *rhêma* implicará un caer sobre algo que está ya ahí, que está ahí delante, ese algo es el *ónoma*, si algo cae sobre algo, si uno cae sobre otro, significa que ese otro tiene que estar dado ya; pero aún no es nada si no se cae sobre él, uno y otro son dos momentos diferentes pero totalmente inseparables, del mismo modo que un significante y un significado son distintos, pero al mismo tiempo indiscernibles el uno sin el otro.

Aristóteles nos vuelve a repetir que cuando falta el *rhêma* falta el es o no es<sup>15</sup>, y llama ser al significado del *rhêma* por sí mismo. "Ser" es el *rhêma* puro, es decir la articulación dual misma, es las dos caras a la vez. El *rhêma* se implica tanto a sí mismo como al *ónoma*.

"En efecto el ser o no ser no es significativo de la cosa ni siquiera en el caso de digas *tò ón solo*"<sup>16</sup>, quiere decir por sí mismo, *tò ón* no tiene ningún significado, no es ningún *quid* "pues él mismo no es nada, sino que simplemente significa además"<sup>17</sup>. "Ser" no tiene significado propio, sino que significa además. El significado propio de ser es conjunto vacío, es la articulación dual misma, no significa otra cosa sino que además, significa *ti katà tinós*

<sup>11</sup> *DI*, 3, 16b19

<sup>12</sup> *DI*, 1, 16a15

<sup>13</sup> *DI*, 3, 16b7

<sup>14</sup> *DI*, 3, 16b8

<sup>15</sup> *DI*, 3, 16b20

<sup>16</sup> *DI*, 3, 16b21

<sup>17</sup> *DI*, 3, 16b22

## 1.2. La Ontología

Llegados a la aparición de *tò ón*, el ser<sup>18</sup>, indicar que hemos seguido una línea argumentativa que expresa cierto análisis fenomenológico, con el que Aristóteles pretende encontrar algo, algo que implícitamente estamos reconociendo siempre: lo que siempre hay. Llegamos pues a un modo de señalar lo que buscábamos, una manera de señalar con algún contenido a lo siempre ya supuesto, hemos llegado a algo así como la articulación dual misma, ese algo bastante significativo, es una palabra que al mismo tiempo ha adquirido un significado en el mismo proceso, en el mismo análisis; la palabra encontrada, lo ha sido por una vía que le ha dado un significado propio. No es una palabra colocada *ad hoc*, sino que del mismo análisis efectuado en el texto y del que nosotros hemos sido espectadores privilegiados, surge tanto la palabra misma<sup>19</sup> como su significado.

En este texto se llega a la conclusión de que "el ser" es un nombre adecuado para aquello que siempre ya se está suponiendo. Y si "el ser" es el nombre adecuado es porque no es la mera cópula; "mera" cópula lo es para nosotros, pero no para Aristóteles; cópula sí, pero no "mera". Se sirve de ese contenido léxico que sirve para designar su problema, basándose en que en la cópula no hay nada, pero para que tenga sentido el problema del ser es de suponer que es más que la mera cópula. Hay que examinar el *factum* fenomenológicamente de la cópula.

En las anteriores apariciones de ser<sup>20</sup>, Aristóteles no había empleado la forma del participio en uso absoluto, había empleado el infinitivo (*einai é mē*)<sup>21</sup> o bien el presente (*esti é mē*)<sup>22</sup>, no es pues hasta el final del análisis, cuando se usa el participio mencionado, al final de todo el proceso, por y a través de él se presenta el carácter o condición de ser: *tò ón*.

Hemos seguido un hilo conductor para encontrar un nombre adecuado a eso que siempre dejamos atrás, reconocer relevancia a aquello que siempre ya está aconteciendo, en lo que siempre ya se está, que por eso mismo siempre ha quedado atrás, lo que Aristóteles nos está diciendo es que el nombre de es *tò ón* y por qué lo

<sup>18</sup> ¿Qué entendemos por eso de *tò ón*?, se trata del participio presente singular neutro del verbo que significa ser, en griego *eimí*. El neutro singular de un adjetivo indica el carácter o condición de algo, en este caso de ser. Por ejemplo de bello, el carácter o condición de bello es la belleza; así lo bello sería el conjunto de las cosas bellas. El carácter o condición de ser, no puede ser, en primer lugar "lo...", porque en castellano el artículo "lo" no es un artículo neutro como el *to* griego; es más en castellano no hay artículo neutro, sólo tenemos masculino (el) y femenino (la), "lo" es un artículo indefinido, por eso con "lo ente" nos referimos al conjunto de las cosas que son, que hay, sin especificar ni género ni número de ellas. En segundo lugar "... ente"; *ens* fue otra traducción latina *ad hoc* para *tò ón*, como el latín carece de artículos se ahorraron el buscárselo, aquí el problema es la traducción *ad hoc*, que si bien a los latinos les decía algo, puesto que buscaron *ex professo* ese algo, a nosotros no nos dice absolutamente nada, y lo que es peor si nos dice, nos dice algo con una carga semánticamente muy fuerte, puesto que su uso está muy influenciado por toda la Escolástica, y encima no designa el carácter de ser.

Si hiciéramos un poco de traducción ficción, podríamos traducir por algo así como "la seidad", como el carácter o condición de ser, pero antes que inventar neologismos, sin mucha base filológica, preferimos traducir por "el ser". Por lo tanto optamos por las siguientes traducciones: *einai*, el verbo "ser"; *tò ón* (el carácter o condición de ser) "el ser"; *tà ónta* (el conjunto de las cosas que son), "lo ente".

<sup>19</sup> No me refiero tanto a que Aristóteles invente la palabra, sino que del mismo análisis efectuado en el texto surge el significado preciso de *tò ón*

<sup>20</sup> Cf., *supra*, notas 10 y 13

<sup>21</sup> Vid. nota anterior

<sup>22</sup> *Ibid.*

es. Nos está explicando por qué en Aristóteles en su conjunto el problema es *tò ón* o puede formularse como *tí tò ón*<sup>23</sup> o como *tò òn hêi ón*<sup>24</sup>; cosa que no se encuentra explicada en ninguna otra parte que en el análisis, efectuado en el *De Interpretatione*

Exponer por qué es problema se llama *tò ón* es fundamentar la noción de "ontología", es explicar por qué hay y en qué consiste "el problema ontológico". Y es precisamente en el texto comentado donde se da sentido a la noción misma de "ontología", se fundamenta el problema ontológico como problema. El reconocimiento de *tò ón* como lo siempre ya en juego sea el de la articulación dual como lo en todo caso ya operante debe, en cuanto a la presunta licitud de distinguir una "verdad del enunciado" y una "verdad ontológica", introducir al menos los siguientes fundamentos de duda, que ni *tò ón* es otra cosa que *tí katá tinós* ni lo designado en este último giro es el enunciado; segundo, que la articulación dual resultó ser exigida por la relevancia de la "verdad", esto es, por la posibilidad de su contrario, sin que en ningún momento la argumentación fuese de tal índole que excluyese la alternativa en la cosa misma ni la alojase en alguna otra parte ni siquiera obligase a plantear la cuestión de si lo uno o lo otro.

## 2. Tránsito de la cuestión: de Aristóteles a Descartes (o del *hypokeímenon* al *cogito*)

La articulación dual no es el enunciado. En Aristóteles, la articulación dual no es el interpretando, sino el modelo interpretativo; es el modo como se interpreta, el modelo de acuerdo con el cual se interpreta, no es ella misma lo que se interpreta. La articulación dual, "algo <1> de algo <2>", o "algo <2> como algo <1>", significaba tanto que algo <1> acontece por lo que se refiere a algo <2>, o que de algo <2> sabemos o decimos algo <1> y que tanto el acontecer como el saber como el decir deben entenderse al modo de reconocimiento de la cosa, al modo de andar con las cosas, o habérselas con, la articulación dual es el modo de reinterpretar el juego que, de todas formas, ya se está jugando.

El que esta interpretación, de lo siempre ya supuesto, se dé efectivamente en Aristóteles, el que lo siempre ya supuesto se haga relevante, cuando le pertenece el pasar desapercibido, puesto que es siempre lo obvio, lo que simplemente hay, el que esto ocurra significa su pérdida; esto es, el suelo que siempre ya se está pisando sólo deviene relevante en su pérdida, el juego que siempre ya se está jugando sólo se juega radicalmente en el desarraigo con respecto a él. La articulación dual no será el enunciado mientras no se quede "sola" sin su interpretando; cuando se quede "sola", ella misma será la cuestión a la que referir si sí o si no, la verdad o la falsedad, el acierto o el error, pero entonces ya no será articulación, no será "interpretación" dual, porque ya no será modelo interpretativo, sino que se convertirá en interpretando, ya no habrá propiamente *ónoma* y *rhêma*, sino "sujeto" y "predicado" como las partes del enunciado.

Y esto ocurrirá justo después de Aristóteles, lo que denominaremos el Helenismo<sup>25</sup>, cuando la interpretación dual haya cumplido su papel como modelo interpretativo -un papel que será el primero y en tanto que al hacer relevante aquello que le pertenece el pasar desapercibido será también el último-. Entonces quedará el enunciado como cuestión donde tiene lugar la alternativa de válido y no válido, de

<sup>23</sup> Vid *Metaphysica*, VII, 2, 1028b4

<sup>24</sup> Vid *Ibid.* IV, 1, 1003a21

<sup>25</sup> Cf. En general la exposición al respecto en Martínez Marzoa (1995), esp., pp. 151ss y (2000) pp. 220-261

verdadero y falso. Queda así pues la base remota para que, si tiempo después se llega a plantear de nuevo, con pretensión de hacerlo no en dependencia –como en el Helenismo-, sino desde la raíz, pero sin duda en y desde la situación dada, la cuestión de cuál es y cómo el juego que siempre se está jugando, ese nuevo planteamiento haya de entender como tal juego no otra cosa que la legitimidad o ilegitimidad del enunciado. Y esto será precisamente la Modernidad<sup>26</sup>.

### 3. Lectura de Descartes

#### 3.1. *Opera (quasi)omnia.*

Descartes asumirá el reto de un nuevo comienzo, partiendo de la situación previa: es en el enunciado y no en otra parte donde hay cuestión, donde hay alternativa. Descartes intentará reasumir de nuevo la misma cuestión filosófica desde el principio. La pregunta a la que intentará responder será “¿en qué consiste la legitimidad del enunciado?”.

Lo primero en Descartes es preguntarse en qué consiste la legitimidad de afirmar algo, esto es, cuándo, por qué, bajo qué condiciones, estamos legitimados para decir algo de algo, o que algo es algo. La legitimidad consiste en la “certeza”, y ésta a su vez consiste en la indubitabilidad, la imposibilidad absoluta de dudar. Decir que algo es algo, es una verdad, pero sólo digo verdad de aquello que me es imposible dudar. La cuestión no es si alguien puede dudar o no, la cuestión de la duda es más profunda, no es si la cosa en cuestión puede ser puesta en duda, sino si ello mismo en sí mismo es dudable en términos absolutos.

Descartes se referirá a algo que está en la cultura dada, la verdad de las matemáticas –la matematización de las ciencias, sería otro aspecto de la “modernización” a la que venimos aludiendo-, nadie puede poner en duda jamás que dos más tres son cinco, ni soñando<sup>27</sup> mi mente puede pensar que sean cuatro. Con la imposibilidad de la duda está buscando algo de este tipo, una verdad de la cual puede tener certeza absoluta.

Es imposible albergar ninguna duda con respecto a la verdad de las matemáticas, puesto que son inmutables y eternas. La matemática es pues del entendimiento, y entendimiento significa aquí el proceder puro de la mente según su propia ley, así lo que nunca podría ocurrir es que me imaginara un triángulo con dos ángulos rectos, aunque estuviera loco o alucinando, ello sería totalmente imposible.

Por lo tanto lo que yo intuyo clara y distintamente, es decir, con la imposibilidad absoluta de dudar, lo percibo en mí mismo, en mi entendimiento. Para remitir todo conocimiento a la certeza, Descartes somete todo a la prueba de la duda, a la duda metódica universal<sup>28</sup>, que consiste en dejar fuera (en considerar falso) todo aquello de lo que no sea absolutamente imposible dudar.

Esta duda efectivamente la proyectará en términos absolutos, y dudará absolutamente de todo, no tiene memoria, ni sentidos, ni cuerpo, ni... No hay nada en

<sup>26</sup> Cf. La exposición en general en Martínez Marzoa (1994), y en particular sobre Leibniz, *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*, Visor, Madrid, 1991, sobre Kant, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992; sobre Hegel, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Visor, Madrid, 1995

<sup>27</sup> *Meditaciones Metafísicas* (en adelante *MM*), “Meditación II”, pp. 23 yss.

<sup>28</sup> *Discurso del Método* (en adelante *DM*), “Segunda Parte”, pp.. 77yss.

la "realidad", ni mundo, ni cielos, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos. Pero, ¿estaré persuadido de que yo no soy tampoco? Si he logrado dudar de mí mismo, quiere decir que aun no sabiendo qué soy, sí puedo decir que soy. La única proposición verdadera será "yo soy", puesta que es la única de la cual puedo tener certeza absoluta : yo puedo decir algo de algo con completa certeza, a saber, de mí mismo que yo soy.

Al menos en principio, y por lo que a nosotros respecta, lo único absolutamente cierto de lo que yo pienso es que yo lo pienso; de lo que percibo clara y distintamente es absolutamente cierto que lo percibo clara y distintamente (por lo tanto, ello mismo es absolutamente cierto, pero esta certeza absoluta es algo que tiene lugar en el proceder de la mente); de lo que percibo oscura y/o confusamente, es absolutamente cierto que hay una percepción oscura y/o confusa (por lo tanto, que ello mismo es no absolutamente cierto). La mente misma es el ámbito de toda verdad (y por lo tanto de toda no-verdad). Podría pensarse que con esto, de toda la "realidad" Descartes dejara fuera todo excepto un solo ente: el "yo pienso", la mente. Pero no es cierto que Descartes recorte de este modo el ámbito de la realidad; por el contrario, Descartes con su duda metódica, no disminuye en nada el contenido de lo real; porque todo lo que pensamos está en nuestro pensamiento, y, como presente en el pensamiento resiste absolutamente a la duda; por lo tanto, la amplitud de contenido de lo ente no ha cambiado, lo que ha cambiado es el sentido en que es, en que es ente. Lo ente ha quedado reducido al contenido de la mente, pero esta reducción no afecta al contenido de lo ente, sino al sentido de "ser"; es el "ser" el que consiste en el proceder de la mente.

En la mente concebida ahora como el ámbito de lo ente en cuanto tal, no como un ente determinado, reaparece todo lo ente, incluso aquellas distinciones de las que podría suponerse a primera vista que requieren la noción de una realidad extramental:

La distinción entre lo verdadero y lo falso; porque ahora lo verdadero es lo que la mente percibe clara y distintamente; lo no verdadero (lo incierto) es lo que no responde a ese criterio.

La distinción entre "lo interior" y "lo exterior", porque la mente percibe en sí misma lo matemático, que es "exterior", no porque se lo atribuya a una realidad substantiva extramental, sino por su mismo contenido mental, porque es extensión, y la extensión es la exterioridad misma. En cambio, la percepción de que yo pienso algo, es la percepción de algo "interior". La distinción entre lo exterior y lo interior reside en la mente misma; ésta ya no es la "interioridad" como una parte de lo ente, sino el ámbito de lo ente mismo en cuanto tal; y la "exterioridad" ya no es extramental, sino la extensión como ley de la mente misma.

### 3.2. La Filosofía

Desde el momento en que se nos habla de algo que tiene lugar en el proceder de la mente y que, sin embargo, no es "de la mente" en sentido óptico, sino que es la certeza, y por lo tanto, la verdad de aquello de lo que se trate, están entrando en escena una serie de cosas que necesitarán tiempo para plasmarse terminológica y doctrinalmente, que por lo tanto, en esto dos sentidos, terminológico y doctrinal no están en Descartes, pero que propiamente es en Descartes y a partir de él donde empiezan a estar y que a continuación señalamos.

Al plantearse la cuestión filosófica, la cuestión del ser, como cuestión de la legitimidad del enunciado, se está contemplando el enunciado desde un punto de vista radicalmente distinto del de cualquier cuestión referente a cómo ocurre el enunciado en cuanto proceso que tiene lugar en determinado ente (llámese "la mente" o "el



hombre" o "el *cogito*", etc.). La cuestión de la legitimidad (*quaestio iuris*) es radicalmente distinta de cualquier cuestión referente a si se produce o no y a cómo se produce (*quaestio facti*) el enunciado. Contemplar el proceder de la mente no desde el punto de vista de la *quaestio facti* sino desde la *quaestio iuris*, esto es no como hecho sino como aquello en lo que tiene lugar la legitimidad o validez (*ius*), dará lugar en virtud de lo que empieza con Descartes a lo que habíamos denominado la Modernidad.

Habíamos adelantado que la palabra "sujeto" era la traducción adoptada para *hypokeímenon*; significa en principio el "de qué", de qué cosa se trata del enunciado, aquello que "es algo", que "es...": lo ente, cualquier ente. Una vez que hemos introducido la noción de "la mente considerada desde del punto de vista de la *quaestio iuris*", esto es, no como un ente determinado, sino como aquello en lo que tiene lugar la validez, la legitimidad, el ser, ocurre que, además de cada enunciado tenga su "sujeto", que es A, B o C, toda validez de un enunciado tiene lugar en y es cosa de un cierto *subiectum* que lo es no de este o aquel enunciado, sino del enunciado como tal, o sea que está ya de antemano (*sub-iectum*) en todo "algo es algo"; por eso la palabra "sujeto" acabará refiriéndose no sólo ni en primer lugar al sujeto de cada enunciado, sino también y en especial a la mente, yo, etc. Correspondientemente, dado que la palabra *objectum* significa, en el mismo latín de la traducción anterior, lo representado en cuanto tal ("lo puesto enfrente"), la introducción del punto de vista de la *quaestio iuris* conduce a considerar no sólo lo *de facto* representado, o sea, lo dotado de legitimidad o validez, y esto es por definición lo ente; de aquí que "objeto" acabará significando ente o cosa.

El radicalmente nuevo planteamiento cartesiano estará terminológica y doctrinalmente establecido en Kant, en su Crítica de la Razón Pura, "yo, en cuanto ser pensante, soy el *sujeto* absoluto de todos mis juicios posibles"<sup>29</sup>. Y a partir de él (y de Descartes) podremos entender a Hegel<sup>30</sup> cuando designe su cometido omniabarcante a partir de la no-diferencia hasta llegar al todo, desde un ente, a un ente uno-todo.

## Conclusión a modo de epílogo

Habíamos tratado en el caso de Aristóteles de la articulación dual, el algo de algo ponía de manifiesto la cosa, el ente, la articulación en sí misma desencubría la cosa, la verdad de cosa. Algo es algo, ponía de manifiesto el ser de la cosa, "la cosa es...", y entonces se especificaba el modo de ser de esa cosa en cuestión, había quedado claro que lo que siempre se daba ahí de antemano, el *hypokeímenon*, era lo que siempre había, lo que siempre se daba, puesto que cada cosa poseía un carácter de irreductibilidad, cada cosa es lo que es, y no podía ser reducido a otra cosa; por ello mismo cuando se procedía a realizar una investigación sobre cualquier cosa, tal investigación tomaba el carácter de un tipo de investigación ontológica, puesto que el plano óntico, el que la cosa sea, era lo obvio. Se procedía entonces a preguntarse en qué consiste el ser, puesto lo que la cosa es, ya estaba claro, la cosa es lo que es.

En la misma articulación dual, algo <1> como algo <2>, algo<2> de algo <1> o algo<1> es algo <2>, el algo <1> era siempre lo ente, la cosa, esta y aquella y la otra...; esto es el "y" como irreductibilidad de la cosa, nunca podía ocurrir que la cosa se redujera a otra cosa, puesto que en el algo <2>, se precisaba el modo de ser de la cosa, se precisaba en qué modo es la cosa, en qué consiste el ser para la cosa.

<sup>29</sup> Kant. *Crítica de la Razón Pura* A348 (trad. cast. de Pedro Ribas. Madrid, 1998, pg. )

<sup>30</sup> Hegel. *Introducción a la Fenomenología del Espíritu*

En Descartes, en cambio, la verdad ya no era referida a la cosa en sí misma, sino que la verdad del enunciado residía en la adecuación o no adecuación a lo que ya de antemano está ahí, y aquí el *hypokeímenon* se convierte en *subiectum* del enunciado, al decir algo no se ponía de manifiesto la cosa, sino se ponía de manifiesto el *ego sum*, y esto decíamos no significaba una reducción de lo ente, sino un cambio de lugar del es, del modo en que se dice es. El plano ontológico se escindía del enunciado y pasaba a un paso previo, al *subiectum*, en él residía la verdad o no verdad del enunciado como tal, y el enunciado considerado en sí mismo, era una simple conexión entre el "sujeto" y el "predicado", o entre sujeto y objeto, los cuales eran ambos entes, se pasaba de una caracterización de un ente a otro ente, se perdía sí la irreductibilidad, al ser igual un ente a otro ente. El "es" moderno tendrá carácter reductivo, de reducción de un ente a otro ente.

Al decir algo de algo, se ponía de manifiesto la cosa; con Descartes se pone de manifiesto uno mismo, el dicente del enunciado, y el enunciado queda como residuo de las cosas, sujeto y objeto o sujeto y predicado quedarán como cosas. Todas las cosas, todo lo ente reaparecerá en el único ser que queda, a saber yo, el cogito.

Pero Descartes, dando paso a toda la Modernidad, salvará un único ámbito ontológico, del ser de las cosas, el yo; en cambio las cosas poseerán una diferencia cualitativa, así en efecto hallará tres tipos de entes, la infinitud, la finitud cogitante y la finitud extensa. Y son tipos de ente, y no ámbitos de lo ente puesto que lo que pertenece a un tipo no puede pertenecer a otro, en cambio con ámbitos de lo ente, ontológico, por lo que las cosas son, al pertenecer a uno no significa no pertenecer a otro.

La pregunta que salta a la vista es, si ha resguardado un ámbito de lo ente, en virtud del cual todas las cosas son lo que son, ¿cómo vuelve a aparecer, ahora como un tipo de ente? En realidad esta es una de tantas contradicciones internas del pensamiento de Descartes, que no es el momento de discutir aquí.

Descartes abre pues la idea de que hay realmente un ente determinado, el cogito, el sujeto, en virtud del cual todo es, se abre paso al subjetivismo, todo lo ente está sujeto al *ego sum*.

Descartes abre paso a la reducción ontológica, los entes ya no son lo que son, porque en sí mismos no son nada, sino que son únicamente en mí, pero yo a la vez, soy también un ente, una cosa. La diferencia entre mi pensamiento y los cuerpos, reside en que yo soy cogitante, pero los dos somos finitos, y la diferencia con Dios está en esa misma finitud, Dios es in-finito, es decir Dios es una cosa.

Descartes al hacer relevante aquello que le correspondía el pasar desapercibido, al hacer tema de consideración aquello que era siempre lo obvio, lo que siempre había, al hacer relevante que el *subiectum* era el sujeto todos los enunciados, del enunciado como tal, la relevancia significará su pérdida, el sujeto, él, tú, yo; al hacerlo objeto de mención, al hacerlo relevante, querrá decir que será su perecimiento, puesto que se hace mención de aquello que deviene problema, que deviene problemático. El perecimiento del sujeto aparecerá ya en el mismo Descartes, el sujeto devendrá un ente más entre los otros entes. Al hacerlo objeto de mención, Descartes fija la atención, y no tendrá más remedio que volverlo como todo lo demás, como un ente más entre los demás, puesto que el pensar tendrá alguna relevancia, pero frente a la pura extensión y la infinitud.

El análisis cartesiano al tratar de algo que ya estaba siempre supuesto, que en toda mención se daba por supuesto, que en toda mención ya se mencionaba, o diciendo ya se decía, al hacerlo eso ya supuesto objeto de análisis, cuando le era inherente el pasar desapercibido, el pasar inadvertido, puesto que lo que siempre hay, le corresponde el pasar desapercibido, de manera que la relevancia misma la transforma.

Así, si Descartes había dejado por un lado un único ámbito en virtud del cual las cosas son lo que son, el sujeto, el cogito o como se llame. Ahora al, él mismo al tematizar, al hacer objeto de mención eso que se daba por supuesto, a saber el "ego sum", ya no podrá gozar del estatuto que poseía antes, y en tanto en cuanto ha sido objeto de mención, lo hemos cosificado lo hemos hecho ente, y en Descartes ocurre efectivamente, cuando habla de lo extenso, y de lo "cogitante" y de lo infinito. Las tres res en que se divide el universo cartesiano, tres tipos de entes singulares.