

## MODERNIDAD SIN FONDO

VICENTE SERRANO MARÍN: *Soñando monstruos. Terror y delirio en la modernidad*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010, 267 pp.

Primer principio de la modernidad. La conciencia. Socavadas antiguas certezas, hastiados los espíritus ante un mundo que se presenta múltiple y contradictorio, donde nada parece ser lo que es y donde las verdades cambian con el viento, desde Descartes el único criterio de verdad sólo puede venir de un punto firme que permanece sea cual sea el contenido de la conciencia: la conciencia misma. Sólo desde ella puede llegarse a la verdad. Esta será la idea que aliente los esfuerzos del filósofo por encontrar un método que le lleve a alcanzar conocimientos claros y distintos, habiendo, eso sí, desbrozado previamente el terreno sobre el que ha de edificar su propia y revolucionaria propuesta: es la razón humana la que permite en su propia autocomprensión comprenderse a sí misma, al mundo y a Dios. De ahí que «[...] la modernidad [...] no sitú[e] principio explicativo alguno más allá del sujeto, ni la idea, ni la sustancia, ni Dios» (p. 22). Si todo pensamiento —dirá Descartes— implica una conciencia que piensa (el sujeto) y algo que es pensado (el objeto) y de este último no podemos estar seguros porque aparece como algo ajeno, «exterior» a la conciencia misma y por tanto fuera de nuestro control (DM, III, 595-596)<sup>1</sup>, entonces sólo desde el interior del yo, es decir, desde la conciencia del sujeto, puede iniciarse *el camino seguro de la ciencia*. La exigencia de certeza será tal que Descartes dudará no sólo de todo aquello que venga de los sentidos (lo externo), sino también del propio mundo del pensamiento (lo interno), puesto que vigilia y sueño hacen

que lo verdadero parezca falso y lo falso, verdadero. La duda da lugar al cuestionamiento (valga decir, a la crítica) y éste, a la certeza. Por eso será preciso, dirá Descartes: «ir tan despacio y emplear tanta circunspección en todo que, a trueque de adelantar poco, me guardaría al menos muy bien de tropezar y caer» (DM, II, 584). Tras el desmoronamiento de toda antigua creencia, al filósofo le quedará sólo la pura y nuda conciencia, aquella que se cuestiona todo, aquella que piensa, aquella que al menos existe como sede de objetos y pensamientos, verdaderos o falsos. Se introduce así el primer principio verdaderamente sólido y fundador del sistema cartesiano: *Cogito, ergo sum*. Pero con ese gesto Descartes hace algo más: lo que se introduce como fundamento de su *arquitectura racional* no es sólo una verdad clara y distinta, sino dos: no sólo sabe que es, sino también qué es. El yo «es», puesto que piensa, pero entendido siempre como sujeto activo, que piensa, imagina, quiere, siente e incluso razona, pero nunca —salvo una vez, y como hipótesis— como objeto de una acción, como objeto pensado, imaginado o querido. Esta única vez marcará sin embargo toda la modernidad, y sus desarrollos, nuestro propio tiempo. Primera grieta. El genio maligno.

Desde este gesto, todo cuanto percibe, siente o imagina este *yo activo*, cuya esencia es, dicho con Fichte, «actividad», constituyen modos de pensar que residen en la conciencia (MM, III, 430). El sujeto se mira a sí mismo y sólo desde su interior puede hallar los principios que sustentan *su* realidad. Pero no un sujeto general y abstracto, no el hombre en general ni la humanidad en su conjunto, sino el sujeto Descartes: «Mis designios no han sido nunca otros que tratar de reformar

mis propios pensamientos y edificar sobre un terreno que me pertenece a mí solo. Si, habiéndome gustado bastante mi obra, os enseño aquí el modelo, no significa esto que quiera yo aconsejar a nadie que me imite» (DM, II, 582). En soledad pues se entrega el yo cartesiano —el yo moderno por extensión— a la tarea de fundamentar un mundo, *su* mundo, con la sola razón. Segundo principio de la modernidad. Racionalidad. Paso a paso y mediante una deducción que podemos denominar incoativamente trascendental, el yo racional, va estableciendo sus sólidas e inmutables certezas, seguro de no equivocarse ni ser engañado por el camino. Éste era el origen por lo demás de las inquietudes de Descartes al establecer un método: «Siempre sentía yo un deseo extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso [...] y *andar seguro por esta vida*» (DM, I, 577. *Cursiva nuestra*). Si hacemos caso a esta afirmación, podría decirse que las reflexiones de Descartes no comienzan con la duda, sino con el miedo a equivocarse porque es la posibilidad de *errar*, la incertidumbre, la inseguridad de saber distinguir lo verdadero de lo falso, lo que la genera. Así dice, entre otros lugares, en el libro VI del *Discurso del Método*: «como me conozco como muy expuesto a errar...» (DM, VI, 640). La duda se convierte de este modo en método para el uso adecuado de la razón, y éste, en criterio de certeza. No puede interpretarse de otra manera la condición que subyace tras el discurso cartesiano: evitar el error, proceder con máxima cautela, preferir una verdad «distinta y clara» —la del yo— frente al abanico de conjeturas que surgen cuando el sujeto mira al mundo. Sin embargo si es el miedo a equivocarse el que origina las reflexiones de Descartes y genera la duda, convertida ahora en método, ésta puede haber sido solventada no ante la luz de la verdad, sino ante los focos de

una ficción cuyo objetivo fue, desde el principio, *andar seguro por esta vida*. «imitando en esto a los caminantes extraviados que [...] deben [...] caminar siempre lo más derecho que puedan hacia un sitio fijo, sin cambiar de dirección por leves razones» (DM, III, 595). Segunda grieta. La ficción.

El gesto moderno que, mediante el binomio conciencia-racionalidad, parecía aunar inicialmente ilustración y progreso, razón y emancipación, esconde mucho más de lo que muestra porque en realidad, como hace ver Vicente Serrano, no es más que el artificioso movimiento por el que se funda ocultando. *Soñando monstruos* parte de la hipótesis de que aquella única vez a la que hacíamos referencia más arriba, la irrupción de la figura del genio maligno, condiciona decisivamente el desarrollo de la modernidad «[...] Hay cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que soy, puesto que me engaña y, por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo» (MM, II, 415). El filósofo —recuerda Vicente Serrano— recurre al argumento ontológico para borrar a tan engorrosa figura de su mundo racional (p. 120) para de este modo edificar —en los dos sentidos del término— el perfecto mecanismo cartesiano sin miedo al error y libre del temor de confundir verdad y ficción: «El fundamento de la modernidad que nos ofrece [Descartes], lo que luego se ha querido identificar con la modernidad, es supuestamente la conciencia: tengo conciencia de que soy engañado, luego existo, luego existe la conciencia como sede del engaño. [...] Pero es evidente que esa conciencia del engaño no anula la existencia del engañador, cuya estructura desconocemos, excepto por el hecho de que nos engaña» (p. 29). El gesto moder-

no fundacional por tanto no elimina el genio maligno, sino que lo desplaza, lo oculta allí donde no puede verlo. Y hace de una ficción, la realidad del yo. El método cartesiano se convertiría de este modo en un artificio fundado en un ocultamiento por el cual el yo «racional» se deshace del genio maligno sin conseguirlo. Y ello porque lo que hemos denominado la primera grieta horada el primer principio de la modernidad: la conciencia se haya unida, a través de este gesto, a otra conciencia, la del genio; y porque la segunda grieta hace del método que ha de conducir al camino seguro de la ciencia, un medio para alcanzar la seguridad de una ficción. Y así las grietas que desde el inicio hienden interiormente al sujeto cartesiano corroen hasta el desfondamiento a la modernidad. *Modernidad sin fondo* (p. 198). «El sujeto moderno tiene los rasgos de la demencia y el desequilibrio, y en su seno contiene un conflicto fundamental que configura en gran modo los desarrollos posteriores de los conflictos propios de la época» (p. 26). El autor da que pensar. «Engañeme quien pueda —afirmará Descartes en la tercera meditación— que no conseguirá hacer que yo no sea nada» (MM, III, 432). Más certero en esto que Descartes, San Agustín situará siempre el origen de la equivocación «originaria» en el hombre mismo: *Si fallor; sum*. «Pues quien no es no podrá equivocarse. Luego *si me equivoco, soy*. Y puesto que soy al equivocarme, ¿cómo podré equivocarme en cuanto al hecho de que soy, si es cierto que soy cuando me equivoco? Y puesto que el yo que se ha equivocado es, aun cuando me equivoco, sin duda no me equivoco en saber que soy. En consecuencia, tampoco me equivoco en saber que sé. Si yo sé que soy, sé también que sé» (*De civ. Dei*, XI, 26). Si el hombre se equivoca, pensará San Agustín, es por su propia causa. Nadie más hay en la soledad de su momento

contemplativo. Él y Dios. Lo interesante del gesto de Descartes es que introduce un siniestro tercer elemento en la ecuación. Poco después de haber afirmado su existencia partiendo del hecho de que si piensa, ha de existir como «cosa que piensa», en las *Meditaciones* reforzará esta idea casi inmediatamente con un pensamiento originado por el miedo a que *otro* le engañe. Sólo, absolutamente solo, en la oscuridad de su pensamiento y en la clausura de su propia interioridad, donde «no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos» (MM, III, 415), donde está en definitiva solo ante sí mismo, el yo es consciente de sí a través de lo *otro* de la propia subjetividad. La alteridad en el seno de la identidad. ¿Qué es ese *otro*? ¿Qué hacer con *ello* una vez que ha entrado en escena? Vicente Serrano responde «Esa pregunta parece ser una de las claves de la evolución de la filosofía de los siglos XIX y XX. Bajo esa pregunta se puede leer a Heidegger y a su pregunta por el ser del ente. Esa pregunta parece ineludible al leer a Nietzsche o permite leer a Nietzsche frente a Hegel, pero también con Hegel. ¿Qué es si no la voluntad de voluntad, el eterno retorno, sino el sujeto que se busca a sí mismo como objeto, que regresa una y otra vez y hace de sus excrementos su propio alimento? Desde esta pregunta se puede entender el programa de *vuelta a las cosas* de Husserl. Desde ahí se comprende también el Wittgenstein del *Tractatus* [...]» (p. 27). De Descartes a Rorty, pasando por la filosofía de Hegel o Schopenhauer, de Fichte y Schelling, por Marx, por Sartre y por Heidegger, para quien, al analizar la voluntad de poder nietzscheana, ésta se mostraría como «una voluntad que vuelve sobre sí misma interminablemente, con la estructura de la autoconciencia, pero que es voluntad a la vez y antes que conciencia» (p. 57), y con especial atención a la polémica entre

Foucault y Derrida en torno al problema de la exclusión de la locura en la fundamentación cartesiana de la razón, se muestran las múltiples caras y efectos de esta ocultación fundamental (pp. 231 y ss). Pero *Soñando monstruos* no es una historia de la filosofía, sino una historia, un relato que muestra las múltiples caras de un personaje principal; es también un ejercicio de filosofía, un desarrollo de argumentaciones que invitan al lector a su propia reflexión. Las múltiples caras del verdadero personaje principal son, dicho con Hegel, las figuras de la *otra* conciencia, «figuras que va dejando como restos de su ausentarse» (p. 59), no una conciencia exterior a la del sujeto moderno, sino una conciencia que habita en el fondo de su conciencia; tampoco un subconsciente, sino su *otro*. No en vano el propio Vicente afirmará que «Cualquier lector de la *Fenomenología* sabe desde las primeras páginas que la conciencia, cuyas múltiples figuras va a atravesando, depende de una estructura que es la pura voluntad que las genera, en esa sucesión a partir de sí que es el *espíritu*» (p. 106). Terror, Melancolía y Delirio, las tres últimas partes que constituyen este ensayo, no serían sino formas de manifestación de aquel desajuste en la medida en que la conciencia «racional», condenada a fracasar en su intento, reacciona ante ella. Y así aquellas grietas iniciales, convertidas ahora en abismos, han horadado de tal manera la modernidad que, desfondada, no deja de dar muestras de un desequilibrio interno por el cual sí en realidad «la modernidad tiene los rasgos del genio maligno [...] el relato que la representa prescinde de éste para centrarse en el yo-sujeto, en Dios y en el mundo» (p. 71). Espantado el fantasma del genio maligno, el fallo de Descartes fue considerar que éste sólo le engañaba en lo concerniente al contenido de su conciencia pero no se preguntó por la veracidad del

pensamiento por el que fundamentaba su propia conciencia: «si el engaño es condición de la existencia, ¿quién nos dice que el engaño no llega tan lejos como para que nos creamos existentes cuando en realidad somos una ficción del propio engañador, un pliegue, un bucle suyo?» (p. 44). La ficción de Descartes, que da lugar a su «máquina racional», consiste en haber creído que era él quien soñaba y no lo soñado, que era él el sujeto y no el objeto de esa otra conciencia, que él era la conciencia la fundante (p. 311). Desde entonces diferentes reformulaciones de esta idea han sacudido como sospecha no sólo las conciencias de los filósofos, sino también el desarrollo mismo de la cultura en sus diferentes formas. Cerebros en una cubeta (Hilary Putnam) o realidades virtuales mentales (como en *Matrix* de los hermanos Wachowski), la idea abre las puertas a otra inquietante posibilidad: lo monstruoso que antes se situaba fuera de nosotros mismos y que, con Descartes, es considerado una ficción, no sólo es real, sino que también está vinculado a nuestra propia identidad desde su interior. Algo de esa «realidad» ya puede entreverse en el propio Descartes puesto que, aun admitiendo que el genio no exista, salvo como contenido de mi conciencia, algo de ello ha de ser verdad puesto que: «la razón [...] nos dice que todas nuestras ideas o nociones deben tener algún fundamento de verdad» (DM, IV, 613). Lo terrible no es que el yo devenga objeto de la conciencia del genio, sino que la conciencia del yo y la del genio coinciden, aunque *con el resto* de una continua retracción. Si hay objeto, éste ya no ocupa lo exterior al sujeto, sino su propio interior. Si hay desfondamiento es en y desde la propia conciencia. Pero ¿qué conciencia? Así puede ser leído Deleuze o Lacan. La modernidad no es lo que viene después del sujeto cartesiano, sino lo que subyace a *ese* sujeto (p. 212).

Desde su interior. El entramado filológico presentado por el autor, fantásticamente articulado, recibe a través de la literatura la materialidad suficiente para tomar relieve y mostrar hasta qué punto los efectos del gesto ocultador han permeado en nuestra cultura. La emergencia del racional sujeto moderno coincide, como hace ver Vicente Serrano, con un desplazamiento bien significativo: el objeto de terror viene en la modernidad o bien desde el interior mismo del hombre o desde el interior de su esfera íntima o familiar. *Das Umheimliche*: lo familiar que se torna extraño (cf. Freud, S.: *Lo siniestro*). «La mayor parte de los monstruos de la modernidad tienen como característica fundamental su proximidad asfixiante, bien por su emergencia del propio interior del individuo o de la casa, o bien por ser parte o creación de quien los padece y de aquéllos a quienes atemorizan. Todos ellos acechan como una sombra tras lo más familiar o subyacen como sustrato de uno mismo» (p. 81). Será muy simbólicamente una grieta la metáfora que domine el cuento de Poe, *El hundimiento de la casa Usher*, y mediante la cual se representa la emergencia de lo siniestro desde los cimientos mismos de lo más íntimo: el hogar (p. 85). Tampoco será casual que relatos como el *Frankenstein* de Mary W. Shelley, *El vampiro* de Polidori, surgidos del mismo encuentro en una noche de verano de 1816, describan diferentes manifestaciones de un mismo sentimiento: un ansia interior que lleva a querer crear vida o a poseer la identidad y la subjetividad del otro (pp. 82-83). También en Stevenson, en *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mister Hyde*, lo monstruoso, puro deseo incontrolable, surge del interior del doctor Jekyll haciendo ver que bajo la apariencia de normalidad racional (el yo cartesiano) late otra identidad (el genio) vinculada de forma inseparable a la primera (p. 88). Esquizofrenia. El terror, en su transcurso, deviene

angustia y ésta, como bien vio Deleuze, esquizofrenia, delirio. Algo de esto ya se apunta en el propio Poe en su *William Wilson* o, incluso antes, en Hoffmann: «Mi propio “yo” era objeto cruel de un destino caprichoso [...] ¡Yo mismo me desconocía! [...] Soy lo que parezco, y no parezco lo que soy: ¡para mí mismo soy un enigma indescifrable, y mi yo escindido!» pero sobre todo especial relevancia tiene la aparición del doble que surge desde el interior del yo «Mi doble estaba ante mis ojos... ¡No era el ilusorio y horrible diablo de la locura quien me perseguía, quien como un monstruo brotaba de mi interior desgarrado y saltaba sobre mis hombros» (Los elixires del diablo). El yo descubre bajo su identidad, otra identidad informe y perversa (p. 115). Juego de espejos. Juego de identidades: «no un yo, ni dos, sino una sucesión de identidades o una comunidad de identidades posibles. La pregunta es: ¿quién las genera y desde dónde?» (p. 88). Esta es sin duda, el gran valor del trabajo de Vicente Serrano: hacer que el lector, movido y removido por sus reflexiones, recorra por sí mismo un camino que le lleva a interrogarse por el fundamento de la propia conciencia. Si alguien o algo genera esa sucesión de identidades, el mundo puede ser entendido como un teatro (Hume), teatrillo (Goethe) o imágenes de lo mismo (Jacobi), en el que lo siniestro y la realidad coinciden apuntando al corazón de la modernidad. Así podrá leerse *El Proceso* de Kafka o *El corazón de las tinieblas* de Conrad: en el que el capitán Willard verá a Kurtz como una creación y reflejo del propio mando, un reflejo que, como el retrato que persigue a Dorian Gray, sólo puede ser visto con rechazo. Huir de sí mismo *soñando* o despertar para encarar a los *monstruos*.

Ana Carrasco Conde  
Universidad Carlos III