

LAS CONDICIONES METAFÍSICAS, GNOSEOLÓGICAS Y MATERIALES DEL EGO CARTESIANO

Ronulfo Vargas C. *

RESUMEN

Se presenta una serie de consideraciones acerca de las fuentes de la filosofía cartesiana del sujeto, que para el filósofo es una res cogitans pura, es decir, pensamiento sin materialidad ni condiciones empíricas determinantes de su entidad. Esta es la concepción que se critica. Se intenta llamar la atención sobre los factores sociohistóricos que llevan a Descartes a la elaboración de una gnoseología metafísica en la que desaparece el individuo concreto y su historia; bajo estas condiciones, la determinación conceptual de los objetos no puede conllevar la certeza, claridad y distinción que el autor francés postula, salvo si su

* Licenciado en Filosofía por la UCR; Licenciado en Docencia por la UNED de Costa Rica. Se desempeña como docente en ambas instituciones.

doctrina responde a requerimientos que exceden la especulación filosófica.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento filosófico de René Descartes (1596-1650) suele tomarse como punto de partida para la concepción de mundo moderna, que sucede a la medieval. En la obra de Descartes se esboza, con claridad, la idea de un individuo agente, *ego agens*, que a través de su pensamiento y acción, transforma el mundo con arreglo a sus intenciones. La realidad es *racionalizada* en el doble sentido epistemológico de este término: *inteligida*, o comprendida a través de la razón -conceptualmente determinada-, y *medida*, cuantificada, como pura *res extensa*, a la orden de la tecnología. Se verá, eventualmente, que de ahí podría inferirse un tercer sentido para la 'racionalización de la realidad' en el pensamiento cartesiano: el sentido freudiano, para el cual *racionalizar* significa aducir razonamientos espurios para justificar un curso de acción; la racionalización es, en este sentido, una forma de autoengaño.

En las líneas que siguen pretendemos dar cuenta de las necesidades extrafilosóficas que conducen a la filosofía cartesiana por el camino del individualismo y las abstracciones que se hipostasian, sin discernimiento de sus autores. Las

imágenes de autonomía subjetiva, y del sujeto comprendido como *individuo*, resultan fundamentales para la modernidad en que surge y se configura una sociedad que satisfaca sus necesidades sistémicas sobre la base del beneficio particular.

Racionalidad autónoma y realidad subalterna en la imaginación moderna

La autonomía de la razón, y su capacidad de certeza cognitiva en torno a lo real, es el motivo central en la filosofía cartesiana. Estos supuestos tendrán fortuna a lo largo de los siglos siguientes. Servirán como premisas de argumentación para transformaciones sociales, políticas y económicas a partir de las cuales pueden ser determinadas en Occidente el medioevo y la modernidad. Por el alcance de sus implicaciones, dichos supuestos trascienden el contexto racionalista del diecisiete, e impulsan otras formaciones ideológicas contemporáneas y posteriores.

La así propuesta razón autonómica, en cuanto principio de explicación, remite a una realidad que debe ser explicada, y eventualmente justificada: existen data cuya presencia exige ser explicada. Podemos preguntarnos: ¿cuándo y por

qué una presencia dada demanda explicación?, ¿por qué se propone una explicación racional?, ¿en qué consiste esta explicación?, ¿por qué se da por suficiente?

El filósofo no puede pensar salvo en términos de los fenómenos, relaciones y procesos que constituyen su ámbito de existencia, y a la vez el marco de referencia de sus actividades. Este marco de referencia tiene carácter social e histórico: El filósofo es un individuo social e históricamente determinado, cuyas acciones, sueños y cogitaciones tendrán origen y destino en sus relaciones sociales. No se trata de disolver al individuo en una presunta homogeneidad social, sino de finiquitar el mito que hace de él un ente absoluto, sin historia ni relaciones constitutivas, y del cual es una expresión ejemplar la aludida razón autonómica.

Lo absoluto es un tópico recurrente en la historia de las civilizaciones. Peripecias del extrañamiento, o nostalgia de la unidad perdida, para el tema que nos ocupa -las condiciones determinantes del ego cartesiano- nos interesará inquirir los motivos por los cuales la Razón -hipóstasis de otra hipóstasis: el Hombre- hereda de Dios esa función unificadora y, bajo qué condiciones, presume Descartes, puede llevarla a cabo.

El moderno mundo feliz del individuo aislado

La filosofía cartesiana es positiva: representa más que una reacción contra la escolástica medieval. Descartes propone un “nuevo mundo”¹: una proyección conceptual que pretende dar cuenta cabal de hechos, procesos y prácticas sociales que tienen lugar en la sociedad moderna, y para los cuales la construcción escolástica carece de

explicación plausible. En el contexto de esta crisis, el movimiento de la tierra no es una mera noción astronómica; el piso se mueve sensiblemente: estructuras sociales emergentes, clases en ascenso, clases en descenso, persecuciones políticas y religiosas, descubrimientos geográficos y científicos, comercio, maquinismo, mercantilismo y trabajo asalariado son hechos que transforman fehacientemente un orden social que había prevalecido durante siglos. Veremos que

1. *Le monde*: “A fin de que la longitud de este discurso os sea menos fatigosa, deseo envolverlo en una fábula, a través de la cual espero que la verdad no dejará de aparecer suficientemente, y que no será menos agradable de ver que si se lo presentara desnudo.” Cf. Cap. VI, “Description d’un nouveau monde; & des qualitez de la matiére dont il es composé.” (En: J. Labastida, 1978, p. 185). Esta es la utopía: un lugar geométrico, ordenado, donde los fenómenos acontecen necesariamente en virtud de leyes universales inmutables, cuya factura y conservación ordinaria atribuye Descartes a Dios -Deus ex Machina- que actúa y sale de escena: El “concurso ordinario” de Dios en la creación y conservación de las leyes garantiza la necesidad e inmutabilidad de las mismas; con esto, una vez representado su papel, Dios deja de ser hipótesis necesaria para explicar fenómenos y procesos, pues estos son referidos a leyes. El “nuevo mundo” es puramente extenso, y por elolo, científica y absolutamente cognoscible por el método analítico, es decir, por el pensamiento que usa a la razón, que a su vez usa el método. La utopía es una

proyección de lo que existe actualmente e el espacio y el tiempo; es proyección de una situación histórica., Descartes apela a lo utópico desde su tópos históricamente determinado; la sociedad francesa en transición hacia formas nuevas de organización, impulsadas por fuerzas sociales ascendentes en pugna con instituciones estancadas. El “mundo” que vive Descartes no es geométrico ni matemático, sino metafísico, especulativo, e inmediatamente caótico. En él no rigen las leyes claras y distintas de la ciencia, sino las oscuras y confusas de la teología, y el poder político y los privilegios que otorga son, por esto, arbitrarios, y entorpecen los procesos sociales de producción y reproducción: el mundo no puede ser conocido ni prácticamente dominado. La utopía cartesiana representa el imperio de las prácticas teóricas y productivas que son marginadas bajo el imperio del mundo medieval que se prolonga: el Discurso, con toda su cautela, es progresista, y en este sentido, se lo puede considerar un “manifiesto del pensamiento moderno” (G. Quintás, 1980 p. 13), a saber, un *manifiesto de la modernidad burguesa*.

el “nuevo mundo” cartesiano -la concepción de mundo que su filosofía evoca- no resulta tan nuevo, aun cuando difiera en aspectos considerables de las concepciones dominantes anteriores.

Según decíamos, el objeto dado a la reflexión del filósofo es su entorno, que está constituido por relaciones sociales, la sociedad, el conjunto de relaciones sociales de producción y de reproducción, es el objeto de su pensamiento². La so-

iedad alcanza grados relativos de cohesión y estabilidad siempre que sus capacidades de sostener la vida material y lograr consenso en torno a sus prácticas, se articulen coherentemente.³ El cartesianismo funciona, de tal modo, en dos dimensiones: a) como crítica destructiva de la dogmática escolástica, incapaz ésta de asumir coherentemente nuevas concepciones y prácticas sociales; b) como justificación y asunción de nuevas concepciones y prácticas sociales, es decir, como nueva dogmática.

2. La concepción materialista permite comprender las prácticas sociales y culturales como respuestas a condiciones y necesidades humanas; los seres humanos no encuentran dados los elementos que satisfacen sus necesidades reales. Deben producir estos elementos, sobre la base de condiciones dadas y producidas: las prácticas materiales de producción, y el universo simbólico que las engloba y permite. La producción material tiene su correlato en una producción espiritual. Ambas forman un solo proceso que tiene por agente a la sociedad, no como “sujeto” hipostasiado sobre individuos concretos, sino como articulación de prácticas sociales entre clases e individuos concretos. En los *Manuscritos de economía y filosofía* encontramos expresada esta idea en los siguientes términos: “(...) incluso cuando yo sólo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy social (...) No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merceda al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia

es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad (...) Mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real* el ser social, (...) De aquí también que la *actividad* de mi conciencia general, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social. / Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo. El individuo es el *ser social*. (...) por más que sea un individuo particular (y justamente es su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social *individual* real), es, en la misma medida, la totalidad, la *totalidad* ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí (...) / Pensar y ser están, pues *diferenciada* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro” (Marx, 1984, pp. 146-7). Sobre el carácter concreto del individuo humano, la *Tesis VI sobre Feuerbach* nos indica: “(...) la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.” *En*: Marx, 198, p. 667.

Metafísica de la razón substantializada

Encontramos en Descartes la postulación de una racionalidad que resulta certera e invulnerable, si procede metódicamente en sus juicios sobre la realidad. Es condición indispensable que, como parte de este método, la razón se independice, tanto de condiciones empíricas como de toda otra facultad subjetiva -voluntad, imaginación, etc.- Satisfechos estos requisitos, la racionalidad se torna en Razón, buen sentido, intelecto, facultad de juzgar, luz natural. La razón es una y la misma, se nos dice, para todos

3. Descartes atestigua la crisis de la formación social medieval, en la que coexisten, excluyéndose mutuamente, prácticas productivas y discursos justificadores de estas prácticas. El discurso escolástico sobre Dios, el mundo y el alma, que explicaba y justificaba el orden establecido -jerarquía estamental, servidumbre y dominio, economía agrícola, docta razón (comentario e interpretación de la Palabra revelada) servidora de la teología-, no podía comprender prácticas y discursos que alteraban ese orden e imponían otro distinto; el ascenso del "tercer estamento", a costa de privilegios estamentales consagrados por tradición y doctrina; la economía mercantil; la racionalidad instrumental; la exclusiva concesión de privilegios a la ciencia y a sus representantes en el orden teórico -los científicos- y en el productivo -los industriales.

los hombres⁴; el primer supuesto yace entonces en una comunidad universal de la razón como facultad idénticamente presente y ope-

4. "El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que poseen tan buena provisión de él que aun los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apeteer más del que ya tienen. (...) la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres." *Discurso del Método* (Primera parte), Alianza Ed. Madrid, 1984, p. 69. La razón se nos muestra como una "facultad" que "distingue" entre (discrimina, establece e impone) verdad y falsedad. El criterio con que realiza esta acción es la "evidencia" de "verdades inmutables y eternas": "Las cosas que percibimos muy clara y distintivamente son todas verdaderas" (*III Meditación, The Philosophical Works of Descartes*, p. 158; (Cuarta parte) p. 95). Lo verdadero y lo falso quedan así determinados en principio, sin referencia empírica ni base histórica. Son descubiertos analíticamente por el intelecto, que se da por infalible, en tanto sus intelecciones reposan en la existencia de un Dios incapaz de engaño, que crea la sustancia pensante y la provee de ideas, etc. Desde un punto de vista no cartesiano, podemos referir "lo verdadero" y "lo falso" a conclusiones deducidas de principios analíticos históricamente establecidos, que condiciona modos de pensamiento que, por su condicionamiento, no pueden actualmente operar de forma distinta. Verdad y falsedad no son determinaciones eternas e inmutables, ni fatalmente necesarias.

rante en todas y cada una de las cosas que piensan. Pero dicha comunidad universal es en realidad una *tesis* particular; Descartes atribuye arbitrariamente a una totalidad de individuos lo que acaso corresponde sólo a una pluralidad cuya identidad y número real habría que empezar por indagar: ¿comulgan todos los franceses, cartesianos, burgueses, con el modo de operar de esta racionalidad, puesto que ella es requisito para *ser in-*

dividuo humano? La arbitrariedad se diluye en la apariencia de certidumbre, universalidad y necesidad que proporciona el método geométrico filosóficamente aplicado: establecemos axiomas y realizamos deducciones. Afirmamos que la razón es un modo de la *res cogitans*⁵, substancia cuyo atributo esencial es el pensamiento. Aceptamos la propuesta substancialista, y hemos de atenernos a lo que se derive de sus principios⁶. De tal

5. La *res cogitans*, substancia pensante: "¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, [concibe], afirma, niega, quiere, rechaza, que también imagina y siente" (*II Meditación*) *The Philosophical Works of Descartes*, p. 153. La *razón*, modo del pensamiento: "No puedo dudar de aquello que la luz natural me muestra como verdadero. Por ejemplo, me ha mostrado que soy, por el hecho de que dudo. Y no poseo otra facultad para distinguir lo verdadero de lo falso que pueda enseñarme que lo que esta luz me muestra como verdadero no lo es, ni poseo otra facultad que sea tan fiable" (*II Meditación*). *Id.*, p. 160. El *pensamiento*, atributo de la *res cogitans*: "Entiendo por pensamiento todo aquello de lo cual sabemos conscientemente que opera en nosotros. Y por eso no solo el entendimiento, sino la voluntad, la imaginación, y también la sensación, son lo mismo que el pensamiento. Pues si digo que veo, o camino, entonces soy. Y si mediante mi ver o mi caminar me refiero a la acción de mis ojos o de mis piernas, la cual es el trabajo de mi cuerpo, mi conclusión no es absolutamente cierta; porque puede ser que, como ocurre a menudo durante el sueño,

yo crea que veo o camino, aun cuando nunca abra mis ojos ni me mueva de mi sitio, y la misma cosa podría suceder si no tuviera cuerpo alguno. Pero si con ello me refiero sólo a hablar de i sensación, o a creer conscientemente que veo o camino, resulta completamente verdadero, porque mi aserción se refiere ahora solo a mi mente, a la cual concierne solo mi sentimiento o mi pensamiento de que veo y camino" (*Principios de filosofía*, I, IX). *Ibid.*, p. 222. El pensamiento, en cuanto atributo de la sustancia pensante, comprende otros modos además de la razón; pero ésta se nos presenta como el modo de pensar capaz de discernir, por sí mismo e infaliblemente, lo verdadero de lo falso.

6. *Ex vero non sequitur nisi verum* "de lo verdadero no se sigue sino lo verdadero." Si las premisas de un razonamiento son verdaderas, la conclusión del mismo debe serlo necesariamente. La verdad de las premisas se funda, a su vez, en la verdad de los principios. Pero la verdad de los principios es un supuesto: *axioma* (valor, estimación, (valor, estimación, precio, dignidad, consideración, autoridad, crédito, decisión, voluntad, requerimiento,

manera, la razón es una y opera idénticamente en todos y cada uno de los individuos que fueron, son y serán, en el tanto que en la composición de estos participe el *cogitum*.

La fuente doctrinal de la *substantia* cartesiana⁷ es escolástica. Esta tra-

propuesta, proposición) se deriva de *axión* (evaluar, poner precio, juzgar digno; apreciar, estimar, honrar, querer; pretender, sostener; creer, pensar, juzgar). Un *axioma* es un "crédito", una "concesión", o una "propuesta" hipotética y pragmática acerca de algo que requiere explicación. Para que ésta se dé, tienen que postularse principios primero o irreductibles sobre los cuales construir proposiciones. El *cogito* cartesiano funciona como principio no porque sea en sí verdadero, sino porque se funda, a su vez, en principios anteriores (principios que funda, vgr. la noción de "substantia", tales como identidad, no contradicción, tercero excluido), que tampoco son de suyo verdaderos, sino que han sido propuestos e impuestos como verdaderos.

7. "Por substantia, entendemos una cosa que existe de tal forma que no necesita de otra cosa para existir, y de hecho solo una substantia simple puede ser entendida como no necesitando de nada más, a saber, Dios. Percibimos que toda otra cosa puede existir solo mediante la ayuda y concurso de Dios. De ahí que la palabra substantia no pertenezca *univoce* a Dios y a otras cosas, como dicen en la Escuela, es decir, no se puede entender distintamente una significación común, para esta denominación, que se aplique por igual a Dios y a las demás cosas". Descartes, *Principios de filosofía*, I, LI. *Op. Cit.* p. 239-240.

dición afirma que algo subyace o permanece inmutable a través de sus accidentes o modificaciones: detrás de toda predicación existe o permanece aquello de lo cual se predica. En Aristóteles, "*Substantia (ousía)* se llaman los cuerpos simples (...) y, en general, los cuerpos y los compuestos de estos, tanto animales como demonios, y las partes de estos"⁸ (*ousía proté, o ousía déutera*: lo que es en sí, o en su defecto, se predica de algo que es en sí). "Y todas estas cosas se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto (*hypokeimenon*), sino que las demás cosas se predicán de éstas."⁹ (Soportan o sustentan categorías y accidentes). "La sustancia, en su acepción más exacta, la sustancia primera, la sustancia por excelencia, es aquella que ni se dice de un sujeto, ni se encuentra en un sujeto: por ejemplo, un hombre, un caballo"¹⁰ (*ousía proté, substantia primera; synolon*, existente concreto). "Todas las cosas distintas de las sustancias primeras, o se dicen de estas sustancias tomadas como sujetos, o están en estas sustancias que les sirven de sujetos. Luego si no hubiera sustancias primeras,

8. *Metafísica*, Libro V, Cap. 8. Ed. Greddos, Madrid, 1970. p. 247.

9. *Loc. Cit.*

10. *Categorías*, 1. *Tratados de lógica*. Ed. Porrúa, México, 1982.

las otras tampoco podrían existir"¹¹. *Substantia*, en el tomismo, es *quod est per se esse*, aquello que es (tiene) ser por sí, y no en otro (*in alio*) o por otro; aquello que *subsiste*, como base, a sus predicados y accidentes (Ferrater Mora, 1971). Los medievales distinguen entre substancias creadas e increadas, y le adjudican a estas últimas una naturaleza divina. Esto mismo hace Descartes: "las substancias creadas, sea la corporal o la pensante, pueden ser concebidas bajo este mismo concepto, pues son cosas que no necesitan sino de la concurrencia de Dios para existir"¹². La "substancia primera", substancia "por excelencia" -lo que subsiste y soporta a sus modificaciones, permaneciendo, independientemente de ellas- acaba identificándose con Dios: *ea res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*¹³ Nada, en efecto, excepto Dios, puede existir *por sí mismo*: todo existe por otro, o en otro; todo tiene su fundamento (es "soportado" en otra cosa, que a su vez tiene un fundamento. El único fundamento que no es a su vez fundamentado es Dios, lo absoluto, la totalidad, *i.e.* algo incógnito e incognoscible, que es *hipotético*: un postu-

lado. Por tanto, la *substancia* -absoluta e inmutabilidad fundantes de lo relativo y lo mutable- es un supuesto indemostrable, al cual se le atribuyen determinadas características. Esta Substancia increada crea otras "substancias", que son tales en tanto no necesitan de nada más que "de la concurrencia de Dios para existir": la substancia que piensa y la substancia que se extiende. Si yo pienso, el acto de mi pensar reposa en una permanencia. Aquello que piensa es una substancia, cuyo atributo *esencial* -constitutivo- es pensar¹⁴. Sin pensamiento no hay

11. *Id.*, 5.

12. *Principios*, I, LII; *Op. Cit.* p. 240.

13. *Principios*, I, LI; *Cit.* por Ferrater Mora, *Op. Cit.*

14. "Conoci por ello" (la duda y el *cogito*) "que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es. "Discurso (Cuarta parte), p. 94. Nótese cómo Descartes establece que el alma: 1) es la esencia del yo; 2) es "distinta" (distinta, "separada": participio de *distinguo*, *distinguere*, aislar, separar, dividir) del cuerpo (*En: Principios*, I, XLV, Descartes se refiere a lo distinto como aquello que "es preciso y diferente de cualquier otro objeto", *Op. Cit.* p. 237); 3) es una autoconciencia; 4) es inmutable: permanece idéntica. El cuerpo, por otra parte: 1) es pura extensión; 2) es una máquina que aloja a un espíritu; 3) es una cosa a-consciente; 4) es mutable: *se descompone*, se corrompe.

substancia pensante, ni hay, por ende, *ego*¹⁵. El pensamiento, aquello que se le atribuye a la substancia pensante, funciona como principio unificante, substancializante y, eventualmente, subjetivante: sin pensamiento no hay sujeto (aquello que predica y de quien se predica; aquello que piensa y es pensado). El ego, en cuanto cosa pensante, resulta así producido por el pensamiento, por lo cual éste ocupa un lugar de preeminencia sobre aquél.

El discurso cartesiano sobre la substancia no es cartesiano en su origen: le es transmitido, y Descartes lo asume *sin duda*. Es decir, contraviene la regla primera de su método, y construye a partir de cimientos poco sólidos: prejuicios, ideas y proposiciones confusas (Cf. Notas 4, 6 y 7). Es original, no obstante, en la medida en que su concepto de substancia ya no tiene por referencia primaria a un principio

15. El *ego* cartesiano no soy yo, ni es Descartes, pese al retórico estilo biográfico del *Discurso*: no es un yo individual concreto, sino un principio abstracto, atemporal e inespacial, que "piensa" ("duda, afirma, niega," etc.) según determinados principios y arriba a determinadas conclusiones: es el sujeto absoluto de toda predicación; es el hombre universal (pseudo-sujeto y pseudo-individuo), el Alma, que no puede no ser lo que es, y que por esto modela, esencializa y permite existir a los hombres individuales y concretos.

superior separado, llámese Dios, Forma o Idea, sino que se refiere primariamente a un principio inmanente o trascendental: el pensamiento, el sujeto, la cosa pensante. Aún cuando Dios, la substancia en sentido estricto, tenga preeminencia en el "orden del ser", y se nos presente como principio ontológicamente supremo y constitutivo, la substancia pensante tiene preeminencia en el "orden del ser", y se nos presente como principio ontológicamente supremo y constitutivo, la substancia pensante tiene preeminencia en el "orden del conocer", y para los efectos *prácticos*, funciona como el verdadero principio supremo y constitutivo de todo orden. El concepto de substancia ya no tiene tampoco, por autoría, a la sociedad medieval y a sus representantes ideológicos y políticos (Cf. Notas 1 y 3); el concepto es original, en tanto signo del origen de esta formación, y en tanto en su formulación filosófica median y prevalecen condiciones e intereses distintos. Como forma de conciencia y de sensibilidad, es funcional en relación con el proyecto social de la burguesía, en tanto clase ascendente y, más tarde, dominante. Las ideas dominantes de la modernidad -la razón, el progreso, la ciencia, la producción mercantil- encuentran en él una aportación sistemática.

Principios absolutos versus intereses relativos

Una vez postulado el *pensamiento* como atributo esencial de la *substancia* pensante, deviene *substancia* el pensamiento mismo. A continuación, se nos dice que el pensamiento racional nos faculta para distinguir lo verdadero de lo falso, y que guiado por esta luz natural, a través de la duda y el método, el ego descubre clara y distintamente su propia existencia, la existencia de Dios, y la existencia del mundo exterior. El pensamiento racional es así lo propio del ego, aquello que le confiere unidad y subjetividad, y lo sitúa en condición de determinar y ser determinado. El sujeto tiene entidad por la razón: es esencialmente un ego racional. La razón acaba, de tal forma, por imponerse como principio supremo; para todos los efectos, como *substancia*: la razón se *substancializa*, toma el lugar de la revelación como fuente de dogmática, y el de Dios como fuente de autoridad. Toda acción, en tanto sea ejecutada bajo la dirección de esta racionalidad, estará doctrinal e institucionalmente sancionada.

La razón como esencia del pensamiento: aquello que hace que el pensamiento sea; aquello que dis-

tingue lo verdadero de lo falso; aquello que descubre -funda- la existencia de todas las cosas. El ego se descubre a sí mismo, con claridad y distinción, como res *cogitans*, a través de un proceso de introspección. Previa a todo, no obstante, figura la afirmación de la comunidad universal de la razón: una y la misma, idénticamente presente y operante en todos los hombres (Cf. Nota 4). Sin embargo, Descartes mismo nos relata que descubrió todo lo que descubrió *examinándose a sí mismo*; haciéndole caso a "su" razón antes que a las voces dudosas de la tradición. ¿De dónde se sigue, entonces, la "comunidad"? ¿por qué todos los hombres habrían de razonar igual y llegar a las mismas conclusiones a las que él llega, si, en principio, nos dice, ha dudado y se ha abstenido de "todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda?"¹⁶, es decir, todo aquello tenido por cierto por todos? ¿No podría ser Descartes mismo un genio singular, maligno o benigno, puesto que

16. En *Discurso* (Cuarta parte), P. 93, llama a dudar de todo conocimiento recibido. Pero debemos insistir en que la duda no es radical: no desecha todos los "prejuicios" recibidos de la tradición -cosa por demás imposible-, ni busca verificar el conocimiento confuso, sino desautorizar a la escolástica como fuente de conocimiento verdadero.

educa el pensamiento de sí mismo, ignorando sistemáticamente la sociedad de los hombres?¹⁷. ¿A qué llama “luz natural” y “razón”, y con qué criterio los opone a la “tra-

dición” y a la “opinión”? El innatismo de las ideas nos parece una coartada. Podemos afirmar que Descartes llama “razón” y “luz natural” a su manera particular de razonar y de pensar, y que está en condiciones de hacer de esta manera suya una “comunidad” porque en su manera particular de pensar no está solo, pero tampoco le acompañan todos: aquellos que no piensan como él, opinan y conciben con la tradición, pero no hacen uso de la razón. Si son hombres, podrían hacer uso de ella (ésta es una bravuconada filosófica): poseen ideas innatas, verdades eternas, pero no acceden a ellas, según Descartes, por un problema de “método”. Percibimos entre líneas que, para ser hombres, estos opinadores tendrían que ser cartesianos, usar el método y razonar analítica-deductivamente. ¿Qué podemos hacer con estos hombres que se rehúsan a emplear su luz natural? Tolerancia y libertad son los clamores de los perseguidos, que claman, naturalmente, para sí. Pero una vez que estos perseguidos dejan de serlo, ¿cómo tolerar y dar libertad a quienes piensan y actúan contra la razón? La libertad racionalista esconde una promesa de represión. Pone “en duda” sólo aquello que le conviene: la duda no es escéptica ni metódica, sino retórica.

17. Cf. *Aristóteles, Pol.* 1253^a: “Está claro que la ciudad es una de las cosas naturales y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico. Y el enemigo de la sociedad ciudadana es, por naturaleza, y no por casualidad, o bien un ser inferior o más que un hombre. Como aquél al que recrimina Homero: “sin fraternidad, sin ley, sin hogar”. Al mismo tiempo, semejante individuo es, por naturaleza, un apasionado de la guerra, como una pieza suelta en un juego de damas. (...) Si cada individuo, por separado, no es autosuficiente, se encontrará, como las demás partes, en función a su conjunto. Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios.” (Trad. C. García Gual y A. Pérez Jiménez. Alianza Ed. 1986, pp. 43-44). En el mismo lugar, más adelante, Aristóteles enuncia una diferencia que especifica al hombre: el lenguaje. Descartes coincide (Cf. *Discurso*, Quinta parte, pp. 112-113); el lenguaje expresa el pensamiento, y mejor, la razón: “mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en todas ocasiones, estos órganos” (arteficios que profieren palabras) “necesitan de alguna disposición especial para cada ocasión particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina los resortes suficientes para hacerla obrar en todas las circunstancias de la vida del mismo modo como nos hace obrar nuestra razón”) *Id.* p. 113). Para Aristóteles, como para Descartes, el hombre es racional: *res cogitans, dson lógon échon*.

Certezas y creencias en la metafísica gnoseológica

Decíamos que nuestro autor atribuía universalidad a la razón, y que podía hacer esto porque no sólo él pensaba como pensaba: el motivo de la racionalidad científica que procede analíticamente y arriba a conclusiones universales y necesarias es, como discurso y procedimiento, algo que Descartes hereda también de la tradición: de una tradición doctrinal o pragmática disidente de la organización social que se hubo fundado en otros supuestos doctrinales o pragmáticos. Nos referimos a una tradición de apóstatas, herejes, cautos y menos cautos contradictores de las doctrinas y prácticas oficiales de la iglesia; es una "tradición" que, en su vastedad, seguramente no tiene en común más que una heterodoxia anatematizada; es imposible equiparar conatos y movimientos contestatarios de muy diversa índole que se manifiestan a lo largo de siglos en ámbitos igualmente diversos: la vivencia de la fe, la exégesis teológica, la organización social y política, la elaboración filosófica y científica. Señalamos, sin embargo, una tradición más restringida: la crítica de la metafísica escolástica, del esencialismo y el teleologismo, a favor de concepciones nominalistas o feno-

menistas; la promoción de diferentes actitudes teóricas y prácticas ante la realidad; la gestación de la racionalidad científica, de la razón como instrumento para transformar la naturaleza. Descartes no sólo es heredero de una tradición científica, sino además representante de una clase social con un proyecto de sociedad. En este movimiento podemos situar, por ejemplo, a Roberto Grosseteste (1168-1253), Roger Bacon (1220-1626), Galileo Galilei (1564-1642); antecesores o representantes de la ciencia moderna, de la sensibilidad burguesa, que se expresarán en diferentes esferas de la realidad; por ejemplo: 1) en lo filosófico, racionalismo y empirismo y, más tarde, idealismo y materialismo; 2) en lo religioso, deísmo, agnosticismo y ateísmo, y reactivamente, ocultismo y misticismo; 3) en lo económico, mercantilismo, tecnología e industria capitalistas, y también economía política y crítica de la economía política; 4) en lo político, constitucionalismo, republicanismo y liberalismo burgueses, y también socialismo y anarquismo.

El anarquismo en cuestión se representa su *cogitum* como el pensamiento de un individuo. Postula, en principio, un "individuo": un sujeto unificado bajo la égida de la razón, que descubre la existencia de su ego, por un proceso de *introspección*

individual; cree el filósofo que este proceso es factible para todos sus "individuos" porque él cree haberlo realizado. Cree por tanto, prejuiciada e interesadamente, que todos los individuos son iguales, piensan igual, y por tanto *quieren lo mismo*¹⁸; cree que la sociedad es un agregado cuantitativo de individuos iguales, y que la razón es una comunidad universal. Pero el individuo y la comunidad cartesianos son *míticos*. Su tierra prometida, lo mismo que el mundo en que vive, es una fundación mítica, con cimientos viejos. Sus nociones se fundan en supuestos asumidos, cuyo carácter arbitrario permanece inconsciente porque se pierde en el tiempo.

El individuo cartesiano es idéntico a sí mismo (no contradictorio) y a otros individuos; es ontológicamente indivisible pero modalmente diverso (Cf. notas 5, 15). Sin embargo, esta diversidad modal (sensación, memoria, imaginación, voluntad ...) se halla armónicamente organizada por el intelecto, o es susceptible, a través del método, de hallarse de tal forma armónicamente organizada por el intelecto, modo que vuelve luminoso lo turbio, claro y distinto lo oscuro y confuso racional lo irra-

18. Cf. Nota 5. La voluntad es un *modo* del pensamiento; el error es consecuencia de la precipitación de la voluntad, que asiente sin el consenso del entendimiento.

cional, consciente lo inconsciente. El error, producido por prevención o precipitación de la voluntad ante el objeto deseado, queda descartado cuando la razón gobierna el pensamiento: el intelecto se presume infalible, no sólo porque parte de principios verdaderos y construye deductivamente, sino porque tiene éxito en la empresa de apoderarse del objeto deseado -o cuando menos, del objeto que se permite desear, y bajo la forma en que se permite desearlo y poseerlo. Aquí sospechamos que la unidad individual del pensamiento bajo la dirección de la razón no es tan "armoniosa" como el optimismo desenfadado de Descartes nos haría creer. Antes bien, como alternativa teórica, pensamos en el sujeto del psicoanálisis, que es unidad de instancias psicosomáticas conflictivas: "individuo" desgarrado entre tendencias contrarias que sólo difícil e imperfectamente puede conciliar a través de la "razón" ("racionalización", un medio entre otros, al que apela el ego para dirimir conflictos entre exigencias pulsionales y posibilidades reales o actuales de satisfacción. Paradójico individuo múltiplemente partido desde su sí mismo y al mismo tiempo que desde sus otros: multiplicidad de fuerzas en pugna a la vez constituyentes y disolventes de su unicidad. Pensamos, también en contraste con aquél -uno,

idéntico, egocéntrico, espiritual y racional-, en el individuo real concreto (Cf. Nota 2), que existe y piensa social y materialmente; que en modo alguno es o puede ser autárquico, ni puede reducir la dimensión sensible a "pensamiento".

Descartes cree muchas cosas, pero para él no son "creencias", sino *certezas*. Nos habla de ideas innatas y principios que se intuyen. Pero la intuición no crea de la nada. Si no fuera por Dios, que pone las ideas, y que es incapaz de engaño, tendría que apelar a una creación de la nada. Más que su causa, Dios aparece así como la consecuencia de las ideas innatas: estructuras mentales que operan de hecho, y que no se sabe cómo dar cuenta de ellas. El fardo se le carga a Dios, porque no se le puede adjudicar un origen a estas estructuras. Dios proporciona la certeza de las ideas innatas, los primeros principios, las verdades eternas. Si descontamos esa certeza, basada en una causa arbitraria, sólo nos quedan *creencias*, que son *necesarias*, pero no desde la metafísica, sino desde la pragmática: por una parte, las ideas "están ahí", como estructuras dadas, condiciones lógicas de posibilidad de la experiencia. Por otra parte, *funcionan*: sirven para abordar lo real, y modificarlo según los intereses del sujeto. No son certezas en sí, ni verdades eternas,

sino fundamentos estructurales del pensamiento racional, que tienen una génesis y una incidencia históricas. Permiten pensar lógicamente, y ejecutar una *praxis* dirigida. Pero no dan cuenta de sí mismos: aparecen eternos, y se los explica por el concurso divino. De manera que la "introspección" no es tan profunda, y la autognosis que de ella surge oculta más de lo que revela. Es introspección interesada e impotente, interés e impotencia característicos de una sensibilidad ahistorizante, que da por un hecho que el hombre desde siempre ha vestido levita, ha sido católico, ha pensado que $2 + 2 = 4$, y ha actuado en función del cálculo de utilidades; sensibilidad de la burguesía y del racionalismo, para los cuales el mundo proyectado y realizado es el verdadero, necesario y eterno. Si descartamos potencias divinas, nos queda la historia humana: producto de prácticas sociales, espacio de hechos y, por cierto, también de creencias, pero que pueden ser asumidas y criticadas en conexión con hechos. La lógica, la matemática, la ciencia, son productos de esta historia: tuvieron unos determinados fundamentos, y han tenido un determinado desarrollo. Pero igual pudieron haber tenido otros. Lo mítico consiste en asumir un relato dado, y sus consecuencias dadas, como el relato único, universal, verdadero, necesari-

rio y eterno. El innatismo cartesiano racionaliza el mito del estado natural y el estado histórico. Según Descartes, la organización social que ha existido hasta entonces está viciada de error y confusión, porque se ha apartado de la luz natural, que por sí sola sería capaz de estructurar una sociedad armónica. El conocimiento especulativo no es tal conocimiento -no es claro ni distinto- ni tiene valor, al menos expresamente, para Descartes. El conocimiento verdadero tiene valor porque es útil, y su objetivo es el dominio: éste es el *telos* dictado por la razón y la moral¹⁹. A Descartes no le interesa la historia; a ella pertenecen los hechos particulares y contingentes, la confusión, la leyenda. Le interesa, en cambio, la ciencia, que es universal y necesaria, clara y distinta, eterna y cierta. En el reino de la historia han imperado la opinión y la creencia; en el de la razón han de imperar la verdad y el saber. El *método* funcionaría, de tal forma, como un *camino al paraíso*: la salvación por la ciencia. A tal punto deviene soterio-

lógico, que promete el reino de la libertad y la felicidad: 1) abundancia, superación de la necesidad (*anáγκη*, escasez), mediante la tecnología *logos sym techen*, "ciencia aplicada", racionalidad productiva; 2) salud, superación de la enfermedad (*πάθος*) y la infelicidad, mediante el perfeccionamiento de la medicina: el conocimiento de las causas que provocan el sufrimiento humano haría posible su prevención y eliminación. El hombre sufre porque es un compuesto de alma y cuerpo. Por la comunicación de estas sustancias, el alma padece todo cuanto afecta al cuerpo. Por este motivo, la felicidad es imposible: estamos expuestos a la necesidad material, a la enfermedad, a la vejez. Somos bichos frágiles. Pero nuestra fuerza radica en el pensamiento (Cf. *Discurso*, Tercera parte, pp. 88-89), que es capaz de elucubrar racionalmente, inventar "infinidad de artificios", y "convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza"; es capaz de hacernos "gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella"; es capaz, en suma, de "conservarnos la salud", "primer bien y fundamento de todos los demás bienes de esta vida" (*Discurso*, Sexta parte, pp. 117-118). Las pasiones del alma tienen su origen en las afecciones del cuerpo. Contra estas últimas, nada pueden la moral ni la religión. La

19. "Tan pronto adquirí algunas nociones generales de física y, comenzando a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, noté hasta dónde pueden conducir y cuánto difieren de los principios empleados hasta el presente, creí que no podría tenerlas ocultas sin pecar gravemente contra la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres." *Discurso* (Sexta parte), p. 117.

salud y la salvación del hombre es competencia exclusiva de la ciencia: la ciencia médica y la ciencia económica. Vemos en esto una conclusión divertida: toda enfermedad es "mental", o como hoy diríamos, *psicopática*. Pero contra estas psicopatías no se nos recomienda un tratamiento "mental", sino una *acción física*: una agresión científica contra el mal que afecta al cuerpo y produce una pasión en el alma. Contra el mal social -*anágke*-, no se nos recomienda resignación, sino agresión contra la naturaleza, para extraerle sus riquezas. La ilustración está a la vista: la tecnología traerá la libertad, y la medicina, la felicidad. Contra este paraíso se oponen las fuerzas del oscurantismo: "los de la Escuela"; aquellos que asan carne, que man libros e imponen censura; aquellos ante los cuales vale "ser cauto" y "andar disfrazado".

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1970). *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos.
- _____. (1986). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1982). *Categorías*. En: *Tratados de Lógica*. México: Ed. Porrúa.
- COPLESTON, Frederick (1967). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel.
- DESCARTES, René (1931). *The Philosophical Works of Descartes*. USA: Dover Publications.
- _____. (1980). *Tratado del hombre*. Madrid: Editora Nacional. Edición y traducción de G. Quintas.
- _____. (1984) *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial. Trad., estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi.
- _____. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial. Introd., trad. y notas de J.M. Navarro Corcón.
- FERRATER Mora, José (1971). *Diccionario de Filosofía*. Bs. As.: Editorial Sudamericana.
- GALLARDO, Helio (1983). "Marxismo y conocimiento. Un enfoque no filosófico". En: L. Camacho y otros, *Conocimiento y poder*. San José: Ed. Nueva Década.
- LABASTIDA, Jaime (1978). *Producción, ciencia y sociedad: De Descartes a Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- LORENZO, J. de (1985). *El racionalismo y los problemas del método*. Madrid: Editorial Cincel.
- MARCUSE, Herbert (1984). "El concepto de esencia". En: *La Agresividad en la sociedad industrial contemporánea*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARX, Karl (1984). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1987). Tesis sobre Feuerbach. En: *La Ideología Alemana*. México: Ed. Grijalbo.
- NOTTINGHAM, J. (1984). *Rationalism*. U.K.: Paladin Books.
- QUESADA, Juan Pablo (s.f.). "De los signos fornicantes". San José: Facsm.