

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales



Centro **Interdisciplinario**
de
Estudios Sociales

Universidad Nacional de Rosario



EDITORIA
COLECCIÓN
ACADÉMICA



Artículos

Esther Díaz de Kóbila

José Sazbón

Carlos Iglesias

Daniel Omar Pérez



Usted es libre de:



copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).



No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

N° 1 / 2007

Como citar este artículo

Kóbila, Esther Díaz. **El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de la necesidad.** *En: Revista Pensar 1. Epistemología, política y Ciencias Sociales, Artículos, UNR Editora, Rosario, 2007. pp 21-42*

ISSN: 1850-4469

Disponible en la World Wide Web:

<http://www.cieso.org.ar/downloads/pensar/Nro1/kobila.pdf>

Revista Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales.

Publicación Editada por el Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (C.I.E.S.O.)
Facultad de Humanidades y Arte – Universidad Nacional de Rosario en conjunto
con UNR Editora, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario bajo su
Colección Académica.

- 1ª Ed en formato digital – Rosario: e-DITORA CIESO, 2007

ISSN 1850-4469

Directorio Latindex: Folio N° 16280

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons



El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de la necesidad

Esther Díaz de Kóbila
Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Rosario

1. “Un espectro ronda la academia occidental...”

Slaboj Zizek comienza su difundido libro *El Espinoso Sujeto* con estas palabras (es una larga cita que vale la pena transcribir, pues nos coloca sobre el terreno de nuestro problema):

“...el espectro del sujeto cartesiano. Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere reemplazar el ‘paradigma cartesiano’ por un nuevo enfoque holístico), el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales descentrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad monológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de ‘atravesar’ el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí-mismo, sino un pandemonium de fuerzas competitivas)...”.

Zizek continúa pasando revista a la larga lista de los que repudian la herencia cartesiana, pero nosotros nos detenemos aquí porque hemos llegado donde queríamos llegar: a los científicos cognitivos. Esta vez, a diferencia de lo que intentábamos en un trabajo anterior¹, no nos sumamos, al menos no en lo inmediato, al intento zizekiano de reafirmar al sujeto cartesiano, nos proponemos mostrar el carácter imaginario del debate que los científicos cognitivos mantienen con el vapuleado *cogito* cartesiano. Se supone que un debate es una discusión organizada mediante preguntas y respuestas entre individuos (posiciones) interesados por *una misma cuestión* que se intenta precisar, y respecto de la cual se pueden mantener inicialmente puntos de vista distintos. El problema es que el debate entre cognitivos y cartesianos (créase o no, algunos quedan) nunca puede versar sobre *una misma cuestión*. Sencilla y necesariamente: ellos hablan de cosas diferentes.

¹ DÍAZ DE KÓBILA, Esther “El cogito, la ‘hermenéutica de sí’, el ‘exceso de subjetividad’. El otro Descartes”, en *El Sujeto y la Verdad II*, Laborde Editor, Rosario, 2003.

2. Las ciencias cognitivas

Gardner relata² que en el año 1948, en el Instituto de Tecnología de California, se reunieron investigadores provenientes de diversos campos con el objetivo de tratar el tema de los mecanismos cerebrales de la conducta, lo que señaló un corrimiento fuera del paradigma conductista y el propósito de entrar en la “caja negra” cerrada por aquél: se seguía tratando de la explicación de la conducta, pero considerada ésta en su complejidad, en su carácter de planificada, organizada, ligada a procesos que tienen lugar en el cerebro y que las preceden y no a meros estímulos externos. A propósito de ello, aparecieron las primeras analogías entre la mente y la computadora y los paralelismos entre el sistema nervioso y los procedimientos lógicos, de la mano de John von Neumann y Warren McCulloch, respectivamente.

El primero se propuso crear un programa de computadora para instruir a la máquina de Turing –máquina simple capaz de realizar cualquier cálculo concebible³–, con la idea de un programa almacenado como memoria interna. El segundo se afirmaba en el modelo neuronal que había elaborado en 1940 con Walter Pitts: la operación de la célula nerviosa y sus conexiones con otras se pueden representar mediante un modelo lógico; una neurona activa a otra y responde a la lógica del todo o nada, como una proposición implica a otra y responde a la lógica de verdadero o falso.

Todos estos estudios ponían de relieve que cualquier teoría sobre la conducta humana debía dar cuenta de las mismas en su carácter de conducta compleja, conducta que no responde a las incitaciones del medio sino a procesos de planificación y organización que provienen del interior del organismo. Los presupuestos conductistas se convertían en obstáculos para el conocimiento de esa complejidad. Esos desarrollos y el desafío de superar el conductismo, fueron puntos de partida de las ciencias cognitivas que volvieron sus ojos hacia la tradición filosófica y tomaron a su cargo lo que era una de sus más viejas y constantes cuestiones, el conocimiento, empeñándose en reformular sus preguntas a fin de configurar un objeto de estudio abordable mediante el uso del método científico.

Se trata, según sus partidarios, de una verdadera revolución en cuanto a las metodologías y en cuanto a los objetivos. En cuanto a la metodología: la consolidación del ordenador como herramienta esencial de modelización y verificación; el método experimental; la formalización y el recurso y aplicación de las matemáticas y la lógica, la investigación interdisciplinaria. En cuanto a los objetivos: abrir la “caja negra” clausurada por el conductismo, sentar la existencia de un nivel de representaciones mentales específico e indagar y modelizar sus estados, procesos, mecanismos. El problema del conocimiento habría entrado, por fin, a su etapa de madurez positiva: allí donde la filosofía hablaba de intelección y conocimiento, se habla ahora de mente y

² GARDNER, H. *La Nueva Ciencia de la Mente*, Paidós, Barcelona, 1988.

³ El matemático inglés Alan Turing diseñó en 1937 esta máquina ideal como un dispositivo constituido por un autómata y una cinta (potencialmente) infinita dividida en casillas con símbolos o en blanco, y un dispositivo capaz de leer el contenido de cada casilla, borrar o imprimir símbolos, y de desplazarse hacia adelante, atrás, izquierda y derecha, de modo que, efectuados todos los cálculos, la máquina se parara y diera el resultado final.

conducta cognitiva, haciéndose entonces legítimo buscar explicaciones aceptables desde un enfoque naturalista de las propiedades de la mente. Siguen siendo ciencias del comportamiento, pero no ciencias conductistas: sus explicaciones son hipótesis acerca de lo que se produce dentro del sistema, en la mente. Para ello se basan en dos tipos de datos: biológicos y especialmente neurobiológicos (en tercera persona); fenomenológicos (en primera persona), datos desde el punto de vista del sistema mismo (tradicionalmente: internos o reflexivos y externos, conscientes e inconscientes)⁴.

En sentido estricto, no existe “una” ciencia cognitiva, sino un ámbito común a diversas ciencias: la lingüística de origen chomskyano, la inteligencia artificial –con autores como Minsky, Newell y Simon–, las neurociencias –con autores como Penfield, Hubel, Weizkantz, Wiesel–, la psicología –con autores como Miller, Brunel, Nisbett–, estudios de la antropología cultural –con autores como Ronney, D’Andrade, Tyler– la filosofía de la mente –con autores como Fodor, Dennett, Searle–. El objeto de estudio interdisciplinar es, como se ha dicho, la cognición entendida como el conjunto de maneras mediante las cuales un sistema, tanto natural como artificial, adquiere, almacena y trata la información. La que puede ser de tipo perceptivo (procedente de los sistemas sensoriales), de tipo simbólico (vehiculada por el lenguaje) o de otros tipos (como las imágenes y esquemas generados por los medios de comunicación).

En el campo de las ciencias cognitivas se suceden, coexisten, compiten, diversos paradigmas. En la década de los 60 el modelo simbólico, ofrece la interpretación naturalista de la mente por excelencia: los procesos mentales y en particular los cognitivos, son considerados procesos algorítmicos de manipulación de símbolos que se realizan en un medio físico complejo (el cerebro o un sistema artificial de circuitos o *chips*, como en los computadores) gracias a la arquitectura funcional del sistema, es decir, a la manera como interactúan causalmente los distintos mecanismos del sistema. A mediados de la década de los 80, surge un modelo alternativo inspirado en la estructura funcional del cerebro, modelo conexionista o de redes neuronales: en el estudio de dichas redes que se conoce como de procesamiento distribuido paralelo no hay símbolos físicos atómicos, la información se encuentra de modo distribuido en los patrones de conexión de un gran número de unidades muy simples.

Ambos comparten el supuesto de la existencia de representaciones mentales. Para los partidarios de los modelos simbólicos, éstas deben tener una forma simbólica muy similar a la de un lenguaje, con un vocabulario discreto, unas reglas sintácticas de formación de términos y una semántica combinatoria (hipótesis del lenguaje del pensamiento). Para los partidarios del modelo de redes, concebir las representaciones mentales como altamente distribuidas (en el sentido de que no haya símbolos físicos particulares con contenido semántico específico) tiene mayor plausibilidad biológica y explica mejor diversos fenómenos mentales sin tener que apelar a la hipótesis poco probable de que los sujetos tienen codificadas en su mente reglas sintácticas y fonéticas muy complejas y de las cuales no tienen un conocimiento consciente. Los simbolistas

⁴ROY, Jean Michel “Naturalización de la mente y autonomía teórica de la explicación mentalista”, en BOTERO, J. J., RAMOS, J. y ROSAS, A. *Mentes Reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*, UN de Colombia, Bogotá, 2000.

argumentan que estos modelos no recogen la estructura constitutiva del pensamiento y que, por ende, no pueden explicar su carácter sistemático y productivo: el modelo distribuido paralelo es una nueva versión del asociacionismo que fracasó en el pasado o bien un modelo de implementación al nivel físico, pero no un modelo de la estructura de la mente. El debate sigue abierto.

Dichos modelos, computacional y conexionista⁵, si bien compiten acerca de cuál sea la mejor explicación formal de algunos procesos cognitivos importantes, comparten la admisión de la existencia de computaciones mentales y un compromiso de principio con una teoría referida a la naturaleza de los estados mentales, conocida como “materialismo”, asumiendo implícita o explícitamente alguna variante del mismo, a saber:

a) La teoría de la identidad como tipo, que identifica los estados mentales directamente con estados del cerebro (Köhler, Penfield, Place, Hebb, Feigl y Smart); admite la posibilidad de distinguir entre mente y cerebro, entre procesos mentales y cerebrales, pero si esta distinción es pertinente en un primer nivel de análisis, en última instancia una mejor consideración de estos fenómenos muestra su identidad: cualquier proceso mental se acaba identificando con un proceso cerebral.

b) El llamado “materialismo eliminativo” (los Churchland, Stich, Feyerabend, Rorty) niega la existencia de fenómenos mentales y sustenta que toda identificación o reducción de los estados mentales a estados neuronales (o neurales) debe conducir necesariamente a una eliminación de los primeros; cuando la neurofisiología muestre que todas nuestras creencias, deseos o dolores no son más que configuraciones de eventos neuronales, estas nociones –propias de una psicología popular– dejarán de existir;

c) La teoría de la identidad como instancia (Putnam, Fodor, Smart, Lewis) sigue manteniendo una cierta irreductibilidad de los fenómenos mentales a meros procesos físicos, y sostiene que cada estado mental se corresponde a un estado neural y es idéntico a un estado cerebral, pero un mismo estado mental puede proceder de distintos estados cerebrales; los eventos mentales deben entenderse funcionalmente (en términos de sus roles o de su función en el marco de un sistema): aunque se dañe una parte del cerebro y aparezcan dificultades mentales, al cabo de cierto tiempo el mismo cerebro utiliza otras redes neurológicas diferentes para realizar aquellas funciones; no hay identidad mente-cerebro, sino entre la mente y los estados funcionales del cerebro que aparecen como independientes (software) de la base material (hardware) en que se realizan; ésta es la posición dominante.

⁵ Dejamos de lado aquí la consideración del paradigma “enactivo” que tiene en Francisco Varela a uno de sus representantes y que se presenta como un modelo superador de los anteriores al reemplazar la concepción representacionalista de la cognición que ellos comparten, por una concepción constructivista de la misma. Nos referimos a dicho paradigma en “Hermenéutica en las ciencias cognitivas”, Revista *Espacios*, UNPA, Río Gallegos, marzo de 2005.

El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de la necesidad

d) el emergentismo⁶ (Searle), para el cual mente y cerebro interactúan, de manera que los rasgos mentales no son reductibles al cerebro sino propiedades emergentes de él; pretende superar las deficiencias que encuentra en el funcionalismo, en especial, la falta de explicación de ésta corriente a fenómenos propios de lo mental como la conciencia (autoconocimiento, conciencia de objeto, conciencia moral), la causación mental (relación mente-cuerpo), la subjetividad (entidad de sujeto) y la intencionalidad (existencia mental de un objeto: “toda conciencia es conciencia de algo”); al considerar el cerebro como estructura biológica base de lo mental, difícilmente puede aceptar la existencia de máquinas pensantes.

3. Disparen contra Descartes

Más allá de toda polémica, hay entre los principales representantes de la filosofía de la mente y la psicología cognitiva un indiscutible punto común: el tratamiento de la subjetividad, no muy lejano al de la filosofía analítica, y decididamente enfrentado a la concepción de Descartes.

“¿Qué es la subjetividad? ¿Qué es ser un sujeto? [...] Ser un sujeto, responden algunos, requiere como mínimo, cierto grado de profundidad y complejidad psicológica. En primer lugar, un sujeto ha de poseer un punto de vista sobre la realidad en términos del cual interactúa con ésta. Este punto de vista incluye, de modo especial, la posesión de creencias y deseos, o estados análogos a éstos, caracterizados por la tensión y discrepancia potencial entre ellos y la realidad de las cosas. Podemos denominar a este conjunto de estados el componente o aspecto intencional de la subjetividad. En segundo lugar, un sujeto ha de poseer cierto nivel de sensibilidad a los cambios en el entorno y en sí mismo. Sensaciones y sentimientos son las manifestaciones más claras de este segundo aspecto de la subjetividad que podemos denominar sensitivo. En tercer lugar, un sujeto ha de ser capaz de desarrollar una actividad autónoma, a partir de su propia elección y decisión. Decisión y acción intencional integran este tercer aspecto que podemos denominar práctico.”⁷

La plenitud del concepto de sujeto se alcanza si se integra a ello la *responsabilidad* por las propias acciones, lo que requiere que conozcamos nuestras propias creencias, deseos e intenciones y, por ende, capacidad reflexiva, autoconocimiento o autoconciencia. Ello impide aplicar dicho concepto de sujeto a los demás animales, aunque se les atribuya propiedades o estados “mentales”. Descartes fue el primero en

⁶ Explicación filosófico-biológica del vitalismo de comienzos del s. XX (C. Lloyd Morgan y Samuel Alexander). Según esta perspectiva la vida se explica no como resultado de la evolución gradual de un conjunto de características físico-químicas, sino como un salto cualitativo, un fenómeno biológico y psicofísico específico irreductible a cualquier otro de tipo puramente físico-químico y cuya característica más notable es la conciencia que se manifiesta en un conjunto de propiedades emergentes. Desde esta perspectiva, en la reflexión actual acerca de las relaciones mente-cuerpo, algunos filósofos sostienen que los fenómenos mentales son emergentes respecto de la organización biológica (Bunge, Sellars, Bertalanffy, Broad, Searle).

⁷ MOYA, Carlos “El sujeto enunciado”, en CRUZ, Manuel *Tiempos de Subjetividad*, Paidós, Barcelona, 1996. Seguimos en algunos puntos sus planteos.

hacer de la capacidad de autoconocimiento la evidencia de ser sujeto: un ser pensante, un ser que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y, también, imagina y siente.⁸ Ese punto de partida, al que adscribe con diferencias la fenomenología, presenta una gran dificultad: hay hechos irreductiblemente subjetivos que solo se revelan a la conciencia individual, se formulan en primera persona y son inaccesibles a los métodos objetivos de investigación. La subjetividad cartesiana es un ámbito solipsista, privado, reservado a la introspección.

Los primeros intentos filosóficos de oposición global al cartesianismo se produjeron en los años 30 en el campo del positivismo lógico. Para el conductismo lógico, el conocimiento de la mente propia y de los otros, descansa en la descripción de sus conductas observables y desarrolladas en circunstancias externas determinadas. Para Gilbert Ryle, hablar del *cogito* es incurrir en un error categorial. Esto ocurre cuando una determinada cuestión recibe una respuesta de un tipo o nivel distinto al requerido. Es lo que ocurre, dice, cuando alguien tras visitar una facultad universitaria, con su biblioteca, sus aulas, los despachos de los profesores, el “campus”, etc., pregunta: “pero, ¿dónde está la universidad?”: la universidad no “está” como un despacho o un aula.

Tales errores abundan en la filosofía tradicional, sobre todo en aquella que se inspira en el dualismo cartesiano, teoría que ha dado pie al mito del “fantasma en la máquina”. Siempre que se habla del espíritu, o de la mente, como de uno de los dos elementos que componen conjuntamente al hombre, se comete un error categorial notable y se fomenta la creencia en una mente, a modo de espíritu o fantasma que habita en el interior del cuerpo. Para superar el dualismo entre cuerpo y mente, propone seguir la teoría aristotélica del alma forma del cuerpo y tratar todo lo mental como una conducta observable, tratarlo desde la perspectiva de la tercera persona. Así, “lo mental” no es una sustancia mental, sino una propiedad, una disposición mental a actuar de un cuerpo humano⁹.

“El error de Ryle se pone de manifiesto si se pretende generalizar su posición a los estados intencionales y a las sensaciones. Parece bastante claro, en este caso, que un sujeto no sabe, por ejemplo, que cree algo o que siente dolor observando su propio comportamiento.”¹⁰

Para el conductismo lógico, decir, por ejemplo, “sé que tengo dolor” es solo la sustitución lingüística de una conducta primitiva.

Los representantes de la teoría de la identidad como tipo consideraron su tesis de la identidad psicofísica no como una alternativa al conductismo lógico, sino como un complemento del mismo. Según Place y Smart, el análisis conductista de los conceptos de estados intencionales (“conceptos cognitivos” y “volitivos”) era correcto, pero había un residuo de estados mentales de contenido fenomenológico (sensación, experiencia, conciencia e imagen mental) que se resistían al mismo, por lo que proponen

⁸ DESCARTES, René *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952, M 1ª.

⁹ A estas cuestiones Ryle dedica fundamentalmente sus obras *El concepto del lo mental* (1949) y *Dilemas* (1954).

¹⁰ MOYA, Carlos *El sujeto...*, op. cit., p. 163.

considerarlos no como disposiciones sino como estados del cerebro. Al hallarse en tales estados, un sujeto parece relacionarse con objetos no físicos, sensaciones de calor y frío, dolor, sabor, color, etc. Pero estos objetos no son físicos, no se hallan en el espacio objetivo estudiado por las ciencias físico-naturales. Cuando informamos de nuestras experiencias, estamos informando de estados de nuestro cerebro, sobre los que no tenemos autoridad, el neurólogo es el único que posee la competencia necesaria para determinarlos.

“Pero este mismo neurólogo habrá de confiar en mis declaraciones para saber si tengo dolor cuando me implanta un electrodo en el cráneo. Una teoría que sostiene que las experiencias son estados del cerebro nos debe una explicación de esta divergencia”¹¹.

Estas teorías reductivas tienen problemas para dar cuenta de la asimetría y de la autoridad de la primera persona para dar cuenta de la subjetividad, por lo cual tienden a negar o ignorar la realidad de tales rasgos. Aunque el funcionalismo rechace la reducción de conceptos mentales a conceptos conductuales y a conceptos neurofisiológicos, considera que en una definición funcionalista de una propiedad mental no deben aparecer términos mentales. Sólo será correcto hablar de “estados”, caracterizados exclusivamente por sus relaciones con causas y efectos descritos en términos no mentales y con otros estados caracterizados también de ese modo. Un estado mental es un estado interno que atribuimos a un sujeto para entender y explicar su conducta, dadas las influencias causales del entorno en que se halla y dados otros estados internos.

“De acuerdo con este concepto las atribuciones mentales descansan en inferencias basadas en la constatación de un contexto causal. Parece claro que esta concepción no se compadece con el carácter aparentemente no inferencial de las autoatribuciones”¹². Puedo atribuir un estado de dolor a quien tropiece y se queje, pero si soy yo esa persona no me atribuyo dolor infiriendo ese estado de mis quejas. En realidad, en el tratamiento de las autoatribuciones, el funcionalismo ofrece por su parte soluciones paralelas a las que encontramos en el conductismo lógico.

Daniel Dennett, desde el funcionalismo, concibe los contenidos mentales desde una “perspectiva intencional”, acentuando las diferencias entre la concepción de la conciencia de los nuevos enfoques y la concepción cartesiana. Un sistema intencional (natural o artificial, individual o supraindividual) es aquel en el que se pueden predecir sus comportamientos si se parte de la hipótesis de considerarlos como óptimamente estructurados (como el sistema de la selección natural que es un sistema intencional). Ahora bien, los sistemas intencionales por sí mismos no explican la conciencia, ellos solo permiten la atribución de creencias, deseos, etc., a un sistema consciente. No se sigue de allí que existan estados de conciencia; las creencias y los deseos sí, pero su existencia no es atribuible a una conciencia unificadora, como el “teatro cartesiano”, en el que una persona contempla en la pantalla sus ideas. Creencias y deseos existen del

¹¹ MOYA, Carlos *El sujeto...*, op. cit., p. 168.

¹² MOYA, Carlos *El sujeto...*, op. cit., p. 172.

mismo modo que los centros gravitatorios, por ejemplo, son “ficciones idealizadas” o “constructos lógicos”.

Contra el “teatro cartesiano”, Dennett sostiene que los procesos informáticos que constituyen la conciencia ocurren en muchos sitios diferentes y separados, como múltiples versiones en borrador, sin ninguna necesidad de versión final que junte las corrientes: el análisis, en efecto, revela unos mecanismos complejos que muestran una especie de “máquina virtual” y un conjunto de regularidades impuestas por el cerebro por un programa de instrucciones complejas¹³.

El problema más serio para el funcionalismo, según sus críticos, es explicar la intencionalidad¹⁴ como propiedad irreductible de lo mental y caracterizar la relación entre los modos de descripción extensional e intencional de las representaciones mentales. Algunos consideran que detrás de la mente-máquina del funcionalismo computacional está el prejuicio fisicalista de que lo intencional es sospechoso, por lo que éste busca explicar la conciencia en términos extensionales: puesto que en los computadores la información está presente sintácticamente, podemos describir sus estados mentales de manera extensional; describirlos de modo intencional es solo una taquigrafía conveniente, un aparato útil para comprender su funcionamiento, según Dennett.

Ya el padre del computacionalismo, Turing, los padres del conexionismo, McCulloch y Pitts y sus seguidores Rumelhart y McClelland, habían enseñado como puede un proceso racional o inteligente descomponerse en procesos puramente físicos. Los éxitos de la inteligencia artificial autorizan a sostener que los computadores son mentes que piensan, y los humanos máquinas que realizan computaciones en el cerebro. Pero ¿realmente es posible atribuir intencionalidad a sistemas físicos como las computadoras? Searle¹⁵ se ha convertido en una fuente de argumentos para quienes responden negativamente, haciendo de la intencionalidad el punto central de sus teorías, tanto lingüísticas como de aquellas más específicamente filosóficas, la clave de la explicación de la estructura misma de la conducta humana, incluso la verbal.

La insistencia en que la inteligencia se reduce fundamentalmente a un proceso algorítmico independiente del soporte en el que se realice introduce, según Searle, una nueva forma de dualismo: se sustituye la *res cogitans* por dicho algoritmo, cuya existencia incorpórea se asemeja a las ideas platónicas. Ahora bien, las máquinas

¹³ DENNETT, Daniel *La Actitud Intencional*, Gedisa, Barcelona, 1991; *La Conciencia Explicada*, Paidós, Barcelona, 1995.

¹⁴ Franz Brentano desarrolló la idea de intencionalidad (del latín *intentio*, acción de tender hacia un objetivo), como característica propia de todos los fenómenos mentales y sus estudios influyeron particularmente en el desarrollo de la fenomenología. Husserl se refiere a la “teleología de la conciencia” cuando habla de la intencionalidad, de modo que toda conciencia es siempre conciencia de algo, y distingue entre *nóesis*, el hecho mental o la vivencia, y *nóema* el contenido de este hecho, pensamiento o vivencia; la intencionalidad, a su vez, es la correlación (eidética) entre ambos. Con ello Husserl pretende superar la distancia y distinción que existe entre sujeto y objeto en las teorías clásicas del conocimiento, siendo la intencionalidad de la conciencia el punto de fusión entre uno y otro: el mundo es el mundo pensado, y éste es el único que tiene sentido.

¹⁵ SEARLE, John “Mentes, cerebros, programas”, en BODEN, M. *Filosofía de la Inteligencia Artificial*, FCE, México, 1994; y *El redescubrimiento de la mente*, Grijalbo, Barcelona, 1996.

solamente son capaces de manipular signos sintácticamente, pero carecen de la posibilidad de interpretarlos, lo que solamente está al alcance del cerebro humano.¹⁶ El instrumentalismo de Dennett debe ser rechazado pues oculta esta diferencia. Decir intencionalmente que una persona tiene información es afirmar que él cree que... (mañana va a llover, por ejemplo). Decir que un libro tiene información es afirmar que si una persona lo hubiera leído y entendido creería tal y cual cosa: su información es dependiente de la creencia de sus lectores.

De allí que, según Searle, un computador tenga información (“cree que...”) solo en el sentido derivativo, en relación con un lector posible, el único al que podemos atribuir intencionalidad, de allí la imposibilidad de reducir lo intencional a lo extensional: estados conscientes pueden ser representados por computaciones, pero eso no significa que sean computaciones. Es un dogma falso de la lógica creer que una descripción sintáctica del lenguaje pueda hacer superflua la semántica, creer que un objeto o proceso mecánico pueda tener intencionalidad originaria, creer que nosotros nos comportamos mecánicamente cuando calculamos¹⁷.

Otra línea de argumentación orientada en el mismo sentido se apoya en los actos de habla de Searle.¹⁸ Los actos intencionales son actos propositivos en los que los agentes autoconscientes conciben lo que están haciendo; las máquinas no pueden comprometerse en conductas propositivas dirigidas hacia una meta. Las expresiones no son portadoras primarias de los significados, son portadoras de rasgos sintácticos y pueden ser consideradas objetos sintácticos; solo los actos de habla o actos lingüísticos son los objetos significativos primarios, tienen estructura semántica, son intencionales. Si bien los significados que las personas atribuyen a las expresiones son de hecho los significados de acciones con las cuales son convencionalmente asociadas, las intenciones de los usuarios del lenguaje son el factor primario de determinación de la significación de sus actos. El lenguaje y el pensamiento requieren una conducta intencional y propositiva, pero las máquinas que operan sobre principios puramente causales son incapaces de una conducta propositiva.¹⁹

Otros destacan que el proyecto de naturalización de la representación que pretende reducirla a una noción no intencional fracasa. La polémica entre simbolistas y conexionistas presupone que hay una respuesta unívoca a la pregunta de cómo es en verdad la estructura del sistema representacional de la mente, lo cual es un error.

¹⁶ Para reforzar sus argumentaciones, Searle diseñó un experimento mental, “la habitación china”: alguien que desconoce el chino está en el interior de una habitación donde se almacenan caracteres de esa lengua junto con las reglas sintácticas -en la lengua del sujeto- para manipular dichos símbolos de manera puramente formal. Del hecho que las respuestas a las preguntas en chino que se le formulen sean adecuadas, no se infiere que el ocupante de la habitación comprenda el chino: es una situación semejante a la de un software de ordenador, capaz de manipular signos sintácticamente, incapaz de comprender su significado.

¹⁷ THOMPSON “¿Es Ud. una máquina?”, en BOTERO, J. J.; RAMOS, J. y ROSAS, A. *Mentes Reales...*, op. cit.

¹⁸ SEARLE, J. *Actos de Habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1980; *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid, 1992.

¹⁹ KEARNS, John “La intencionalidad irreductible del calcular”, en BOTERO, J. J.; RAMOS, J. y ROSAS, A. *Mentes Reales...*, op. cit.

Presumiblemente del cerebro se pueden hacer descripciones desde uno y otro punto de vista; quizá para ciertos efectos resulte más útil una u otra de tales descripciones. Esto se debe a que, literalmente hablando, el cerebro no es un sistema representacional y las neuronas o conjuntos de neuronas no representan nada. Son las personas quienes representan. Algunos objetarán que si las personas son seres biológicos, la representación debe poder explicarse biológicamente, pero una persona no es un ser puramente biológico: solo se llega a ser persona en un contexto social, solo allí forjamos una mentalidad, una individualidad. El aprendizaje del lenguaje y la facultad de representar la adquirimos en la interacción con los demás, en el contexto de una tradición y de una cultura. Persona es un concepto social, no biológico; representación es un concepto semántico, no físico²⁰.

Las dificultades con las que choca el naturalismo reductivo (conductismo lógico, teoría de la identidad como tipo, funcionalismo) cuando se trata de los problemas directamente vinculados con la subjetividad, como la intencionalidad, el autoconocimiento, la asimetría en la atribución de estados mentales y la autoridad de la primera persona, han generado la objeción de que la conciencia subjetiva y sus objetos son inaccesibles al punto de vista objetivista, un retorno al punto de partida cartesiano, una corriente neocartesiana. Esta ha insistido sobre todo en el aspecto sensitivo de la subjetividad, al que considera resistente a todo tratamiento objetivo.

Diversos argumentos se orientan a mostrar que determinadas propiedades de la experiencia subjetiva son obstáculos insalvables para cualquier teoría objetiva de lo mental. Los colores públicos y los colores subjetivos, por ejemplo, no necesariamente coinciden y puede ocurrir que al mirar un determinado objeto, e incluso, al coincidir en que el mismo es verde, yo tenga una experiencia subjetiva de color completamente diferente a la de otra persona (y esto fuera de todo problema de daltonismo). Este tipo de propiedades subjetivas, o *qualia*, son privadas e intransferibles, vedadas, por ende, al conocimiento objetivo.

Thomas Nagel ofreció una de las más claras formulaciones de este punto de vista en su ensayo de 1974, “Cómo es ser murciélago”. Para Nagel la experiencia subjetiva es un atributo de los humanos y de muchos animales superiores, como los murciélagos, pero por más que aprendamos sobre la fisiología de éstos últimos, nunca podremos saber realmente a qué se parece ser uno de ellos: la ciencia no puede penetrar en el reino de la experiencia subjetiva. Sin embargo, no excluye que un día la filosofía y/o la ciencia puedan colmar ese abismo. Colin Mc Ginn, por el contrario, considera que la mayor parte de las cuestiones filosóficas son insolubles en términos de explicaciones científicas. Las hay, se apoyan en experimentos de gran precisión, pueden aportar una gran cantidad de beneficios médicos. Pero una teoría eficaz no es necesariamente una teoría comprensible.

4. ¿Qué es esa cosa llamada *cogito*?

²⁰ RAMOS, Jaime “Simbolismo vs. conexionismo: la estructura de las representaciones”, en BOTERO, J. J.; RAMOS, J. y ROSAS, A. *Mentes Reales...*, op. cit.

Nosotros creemos que ni anticartesianos ni neocartesianos se refieren a lo que hace del *cogito* una figura filosófica y que, por ende, ni aquellos superan, ni estos continúan en cualquier sentido el pensamiento cartesiano en la medida que éste se inscribe en la tradición filosófica. A mi modo de ver, caracterizar la filosofía, nos obliga al menos a anudar tres hilos: el deseo, la verdad, el poder.

En unas conferencias dirigidas a los estudiantes en la Sorbona, en 1964, Lyotard reemplaza la repetida pregunta “¿qué es la filosofía?”, por la pregunta “¿por qué filosofar?” Su respuesta es: porque existe el deseo, por la presencia de la ausencia. “El filósofo no es un sujeto que despierta y se dice: ¡se han olvidado de pensar en Dios, en la historia, en el espíritu, o en el ser; tendré que ocuparme de ello! “Los filósofos no inventan sus problemas..., es el movimiento del deseo que atraviesa la filosofía y sólo abriéndose a él se filosofa”. La filosofía es, en fin, “ese momento en que el deseo que está en la realidad viene a sí mismo, ese momento en que la carencia que padecemos en cuanto individuo o en cuanto colectividad se nombra y al nombrar se transforma”.

“He aquí, pues, por que filosofar: porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo; y porque tenemos la capacidad para articular lo que aún no lo está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho y el hacer, entre lo dicho y el decir; y, finalmente, porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra. En verdad, ¿cómo no filosofar?”²¹

Alain Badiou destaca la relación de la filosofía con la verdad. Esta solo existe en configuraciones históricas en las que se dan sus condiciones: los procedimientos susceptibles de producir verdades: verdad científica, artística, política, amorosa. La verdad no es la veracidad, norma del saber acumulado y establecido: es acontecimiento, novedad, algo raro, excepcional; pertenece al orden de la interrupción, de la ruptura, de la discontinuidad, allí donde las normas naufragan y surgen los *nombres-de-más*, los supernumerarios que no cuentan en la estructura. La filosofía se propone pensar su tiempo, pensar “conjuntamente” la nueva disposición histórica del matema, del poema, de la invención política, del amor. “La tarea específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde encuentren su lugar las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad. La filosofía busca reunir todos los *nombre-de-más*. Trata, en el pensamiento, el carácter compasible de los procedimientos que la condicionan. No establece ninguna verdad, pero dispone un lugar de las verdades”.

“Lo que condiciona una gran filosofía, por oposición a los saberes instituidos y consolidados, son las crisis, aperturas y paradojas de la matemática, las sacudidas en la lengua poética, las revoluciones y provocaciones de la política inventada, las vacilaciones de la relación entre los dos sexos.”²²

²¹ LYOTARD, Jean-François *¿Por qué Filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989, pp. 96, 97, 163.

²² BADIOU, Alain *Manifiesto por la Filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, pp. 17-18.

Michel Foucault, en el Curso 1981/82, en el Colegio de Francia, destaca también esta relación de la filosofía con la verdad. “Llamemos `filosofía` a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad”. Años antes, había destacado su relación con el poder: “Una de las funciones más antiguas del filósofo en Occidente... fue poner un límite al exceso de poder, a esta superproducción de poder, en todos y cada uno de los casos en que se corría el riesgo de convertirse en una amenaza. El filósofo en Occidente tiene siempre el perfil del antidéspota y bajo distintas formas posibles...”: el filósofo legislador, el filósofo consejero del príncipe, el filósofo que se mantiene independiente, que se reirá del poder. Esta relación entre la reflexión filosófica y el ejercicio del poder, esta función moderadora del ejercicio del poder, caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia.²³ Esto nos conduce a situar la filosofía en la escena del “campo de batalla”. Desde Platón, y todavía más, desde Descartes, una de las cuestiones filosóficas más importantes fue saber si lo que vemos es verdadero o ilusorio. Pero el teatro es un mundo en el que no existe esta distinción. En tanto representación dramática, el teatro constituye el escenario de un enfrentamiento, “campo de batalla” como espacio por excelencia de las estrategias y las tácticas.²⁴

A mi modo de ver, en el juego de estas coordenadas, deseo, verdad, poder, es necesario leer a Descartes filósofo. El Descartes del *Discurso del Método* (1637) y las *Meditaciones Metafísicas* (1642). *Los Principios de la Filosofía* (1644), derivan su física de su metafísica, derivan las leyes fundamentales (la inercia, por ejemplo) que rigen la materia de la idea que tenemos de Dios, el *Tratado del Hombre* (1632) contiene su fisiología, el *Tratado de las Pasiones* (1646) es un tratado de psicofisiología. En 1629 Descartes publica las *Reglas para la Dirección del Espíritu* (1629), donde intenta encontrar un método de invención contrapuesto a la lógica de los escolásticos, que no sirve más que para conocer verdades conocidas. Por entonces, Descartes se interesa por la fisiología, practica regularmente la disección, adopta parcialmente las ideas de Harvey sobre la circulación, y trabaja en *El Mundo* para establecer su física. El 23 de junio de 1633 Galileo es condenado en Roma por la Inquisición; la noticia conmovió a Descartes, no solo por la suerte de Galileo, sino también por la de sus propios pensamientos: “si el movimiento de la tierra se considera falso, todos los fundamentos de mi filosofía también lo son”, escribe a Mersenne.

Sin embargo, no renuncia a su física y refuerza su convicción de que el cultivo de la razón no solo comporta un valor de conocimiento sino también moral: la persecución de la verdad es una empresa espiritual que eleva al hombre entero. En 1637 se decide a publicar algunos de sus trabajos físicos, la *Dióptrica*, los *Meteoros*, la *Geometría*, a los que acompañó, a modo de suplemento, el *Discurso del Método para bien dirigir la razón y encontrar la verdad en la ciencia*: verdadera historia de vida intelectual de

²³ FOUCAULT Michel *Hermenéutica del Sujeto*, FCE, México, 2002, p. 33; y “La filosofía analítica de la política”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, V. III*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 114-115.

²⁴ FOUCAULT, Michel “La escena de la filosofía “(1978), en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, V. III*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 149-151.

quien ha tenido una experiencia en el campo de una matemática reformada y una mecánica en formación y ella le obliga a descubrir la necesidad de una transformación espiritual.

“Descartes, y con él, una nueva época de la filosofía, comienza con una pieza de literatura de viajes. Tal es, según sugiero, el modo en que debemos ver por un momento el *Discours de la Méthode* (1637)”²⁵. Esta obra es tanto una narración²⁶ como un tratado y desde el principio llama la atención su tono íntimo. Su amigo de los años parisinos Guez de Balzac, hombre de gran celebridad en su tiempo que fue uno de los primeros miembros de la Academia Francesa, en la carta del 30 de marzo de 1628, sugería a Descartes escribir una historia de su formación y de su heroico combate contra los *géants de l'école*. El filósofo respondió afirmativamente: la llamaría *Historia de mi espíritu*²⁷. El *Discurso*, como los *Ensayos* de Montaigne, nos ponen frente al paradigma de la constitución narrativa de la subjetividad.²⁸

Cuando Descartes afirma “*Cogito, Sum*”, no deduce su existencia del pensamiento, no coloca esa existencia que siente ser en el mismo plano que la conciencia. “Se podrían multiplicar las citas –no solamente extraídas de los textos más ‘oscuros’ del Descartes científico, médico o moralista, sino del *Discurso del Método* y de las *Meditaciones Metafísicas*– en las que su autor presenta la genealogía del sujeto como *la génesis pasiva de un sujeto pasivo*, un sujeto gestado por la Naturaleza y perfectamente arraigado en ella precisamente mediante las pasiones, que son ese ‘sí mismo’ que, sin embargo, es lo otro de sí, lo otro de la razón y de la conciencia”²⁹.

Dos experiencias diferentes confluyen en el descubrimiento existencial de esa falta de coincidencia entre el “Pienso” y el “Soy”, de la diferencia constituyente entre el “Yo” y el “sí mismo”, ambas tienen que ver con la experiencia de viajero. La primera es su experiencia de estudiante, su viaje a lo largo de su propia historia y de la historia de las lenguas y de los libros de los antiguos a los que había dedicado mucho tiempo. La segunda es su experiencia de etnógrafo, sus viajes por su propio país y por Baviera, Polonia, Prusia, Suiza, Italia, Holanda y Suecia en los que conoció algo de las costumbres de esos pueblos. Ambas fueron decepcionantes.

La experiencia de la búsqueda de la verdad en las ciencias traza una historia de desengaños:

“Desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras y, como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida, sentía yo un vivísimo deseo de aprenderlas. Pero tan pronto como hube terminado el curso de los estudios, cuyo remate suele dar ingreso en el número de los hombres doctos, cambié por

²⁵ LEPENIES, Wolf “Cuestiones interesantes, en la historia de la filosofía y en otros ámbitos”, en RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B. y SKINNER, Q., (comp.) *La Filosofía en la Historia*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 176.

²⁶ En este sentido analizamos la cuestión del *cogito* cartesiano en DÍAZ DE KÓBILA, Esther “El otro Descartes”, en *El Sujeto y la Verdad*, Laborde Editor, Rosario, 2004.

²⁷ GOGUEL, Elizabeth *Descartes y su Tiempo*, Ed. Yerba Buena, Tucumán, 1945.

²⁸ VILAR, Gerard “La identidad y la práctica”, en CRUZ, Manuel *Tiempos de Subjetividad...*, op. cit.

²⁹ PARDO, José Luis “El sujeto inevitable”, en CRUZ, Manuel *Tiempos de Subjetividad...*, op. cit.

completo de opinión. Me embargaban tantas dudas y errores que me parecía que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el de descubrir cada vez más mi propia ignorancia.”³⁰

La experiencia mundana recorriendo países traza una historia de desilusión y extrañamiento:

“Hallábame por entonces en Alemania, adonde me llamaba la ocasión de unas guerras que aún no han terminado; y volviendo de la coronación del emperador hacia el ejército, cogióme el comienzo del invierno en un lugar en donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiera y no teniendo tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, permanecía el día entero solo y encerrado...”³¹

Las experiencias del etnógrafo, que generalmente no encuentra amigos con quienes conversar, acrecientan el escepticismo del historiador. La conversación decepcionante o imposible con los hombres de edades pasadas y con sus propios contemporáneos le hacen resolverse a estudiar en sí mismo y a emplear todas las fuerzas de su ingenio en la elección de la senda que debía seguir, “lo cual me salió mucho mejor, según creo, que si no me hubiese nunca alejado de mi tierra y de mis libros”

El espíritu crítico no era la cosa mejor repartida del mundo en tiempos de Descartes: no solo estaba ausente de la Universidad donde las obras de Aristóteles eran tratadas como libros sagrados: en 1624 el Parlamento de Paris, a requerimiento de la Sorbona, prohibió en general, bajo pena de muerte, que se criticase a los “antiguos autores”, es decir, a Aristóteles. Las ciencias se distinguían mal una de otra y a veces la propia ciencia se asociaba sin dificultad en la cabeza de adeptos y cultores con nociones y creencias irreconciliables con ella: Cureau de Chambre publica un libro al que titula *Nuevos pensamientos acerca de las causas de la luz, del desbordamiento del Nilo y del amor de inclinación*. Y el mismo Padre Mesenne, que tan importante papel tuvo en la tarea de difundir las obras científicas y poner en comunicación a los mismos científicos, parece haber sido un curioso personaje de espíritu mediocre, al mismo tiempo que un sabio bastante estimable.

Muchas veces se ha señalado la reserva de Descartes y sus múltiples profesiones de fe conformistas. El sentido crítico que en él estuvo presente desde el comienzo de su vida intelectual y que contrastaba vivamente con la credulidad general, tuvo que ver con aquello pues las ejecuciones de ateos y deístas y las persecuciones de alquimistas y brujos eran una realidad: el sentido crítico era entonces algo peligroso.

De su vida en el colegio jesuita de *La Flèche*, había conservado, sin embargo, un hábito, la meditación en el curso de fecundas jornadas matinales, y la afición a las matemáticas para las que, en la escuela, se reveló particularmente dotado, de modo tal que su profesor le hizo trabajar más allá del programa reglamentario y compartió con él todo su saber. Mientras se desempeñaba como voluntario en el ejército que comandaba Mauricio de Nassau, en 1609, acepta con éxito, el desafío de un desconocido, Isaac Beeckmann, médico flamenco, para resolver un problema matemático. Durante algún

³⁰ DESCARTES, Rene *Discurso del...*, op. cit., p. 28.

³¹ DESCARTES, Rene *Discurso del...*, op. cit., p. 33.

El cogito cartesiano. Ese imposible objeto de la necesidad

tiempo compartieron su pasión por las matemáticas y la física; Beeckmann, diez años mayor percibe el talento de Descartes y le anima al trabajo; Descartes le agradecerá tiempo después haberle despertado de la ociosidad, haberle evocado una ciencia casi borrada de su memoria y haber “conducido de nuevo hacia serias y mejores ocupaciones un espíritu que se había apartado de ellas”.

A las matemáticas debe Descartes el convencimiento de que el espíritu humano es capaz de percibir la evidencia y progresar de descubrimiento en descubrimiento. Bajo el peso de sus decepciones mundanas y librescas dice:

“Hace ya mucho tiempo que me he dado cuenta que, desde mi niñez he admitido como verdaderas una porción de opiniones falsas, y que todo lo que después he ido edificando sobre tan endeble principios no puede ser sino muy dudoso e incierto; desde entonces he juzgado que era preciso seriamente acometer, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a las que había dado crédito y empezar de nuevo, desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias.”³²

El proyecto: extender a todas las ramas del saber lo que hasta entonces era un privilegio de las matemáticas, la evidencia. La condición: echar abajo la casa y construir de nuevo, pues “por lo que toca a las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, no podía yo hacer nada mejor que emprender de una vez la labor de suprimirlas, para sustituirlas luego por otras mejores, cuando las hubiese ajustado al nivel de la razón. Y tuve firmemente por cierto que por este medio, conseguiría dirigir mi vida mucho mejor que si me contentase con edificar sobre cimientos viejos y me apoyase solamente en los principios que había aprendido siendo joven, sin haber examinado nunca si eran o no verdaderos”³³.

En una ocasión le preguntaron a Marx cuál era su divisa favorita: “ponerlo todo en duda”, respondió. Lo había aprendido de Descartes que hace de la duda la herramienta con la que desmorona la vieja morada de creencias y costumbres, de presupuestos y opiniones, que conforman al existente pasivo, gestado por la naturaleza y la educación y que en general se arraiga a ellas mediante los afectos y las pasiones, un “sí mismo” pre-subjetivo, adaptado, pero “otro” de la conciencia y la razón. Interrumpida la continuidad de una vida adaptada y conforme, llega la hora de construir, la hora del sujeto activo que se hace a sí mismo. Así, un desencanto y una ruptura son las condiciones de posibilidad de ser Sujeto; un desencanto y una ruptura son las condiciones de posibilidad del comienzo de la filosofía moderna.

El cogito es el proyecto de una vuelta a comenzar radical, en términos de Bachelard un “re-comienzo”, una superación de “obstáculos epistemológicos” en la dialéctica de la ciencia, en la labor constructiva del pensamiento, una “ruptura” con aquello que impide la construcción racional del objeto: opiniones, prejuicios, meras percepciones sensibles del objeto, el juzgar por las apariencias, o lo inmediato y no reflexivo. Conocer supone ruptura y discontinuidad con lo inmediato y lo que es de sentido común.

³² DESCARTES, Rene *Discurso del...*, op. cit., p. 90.

³³ DESCARTES, Rene *Discurso del...*, op. cit., p. 32.

En las *Reglas para la dirección del espíritu* no hay ningún privilegio reflexivo del *cogito*. Descartes afirma allí que “hay que comenzar a escudriñar el espíritu humano”, pues las matemáticas enseñan que “solo la inteligencia puede percibir la verdad”: no conocemos las cosas más que mediante las ideas que tenemos al respecto. En vez de adquirir laboriosamente el saber tradicional en los libros del pasado, el espíritu encuentra en sí mismo las semillas de donde brotará el árbol de la ciencia. Como en Platón, la metáfora de la visión se impone cuando trata de expresar la toma de conciencia inmediata que realizamos de nuestras ideas, a la que llama intuición. Conozco por intuición que pienso de la misma manera que conozco las verdades matemáticas más elementales, siendo la intuición la “concepción de un espíritu puro y atento, concepción tan fácil y tan distinta que no subsiste duda alguna en el sujeto del objeto concebido de esta manera”.

Las *Meditaciones Metafísicas* exponen el movimiento hiperbólico de la duda y de la destrucción de todas las viejas creencias, el ejercicio de devastación que el sujeto que cree saber se impone a sí mismo descubriendo en ese punto un nuevo nacimiento; no obstante, el movimiento del pensamiento crítico tropieza pronto con su límite: “Pienso, soy”, ¿cuánto tiempo?, todo el tiempo que dure mi pensar. Ahora bien, esa capa reflexiva en la que el pensar se adhiere a sí mismo, en tanto certeza de un instante, el *cogito* es un punto de certidumbre que legitima las verdades reveladas a un espíritu “puro y atento”, pero, para sostener un desarrollo discursivo y expresivo de un orden propio a la naturaleza de las cosas, requiere convertirse en norma científica válida para todos y en fundamento ontológico: la *res cogitans* y Dios como suprema garantía: “Si Dios existe entonces puedo conocer todas las cosas del mundo de la misma manera que sé que existo, es decir, por un encadenamiento de ideas claras y distintas”. Dios piensa en nosotros. Esta exigencia de legitimación pública de la nueva ciencia, curva el movimiento del discurso deseante hacia la metafísica, proclive al discurso totalizante y sistemático, que muchas veces puede traicionarlo.

Como en Bachelard, cuya idea de obstáculo epistemológico problematiza la evidencia cartesiana y obliga a negar que tengamos jamás acceso originario a lo verdadero, el *cogito* cartesiano solo es posible como conciencia de rectificación. Y, como en la óptica psicoanalítica bachelardiana que radicaliza la duda, la experiencia del sujeto cartesiano es una experiencia de división: “Pensar es ubicar el objeto delante de un sujeto dividido”, “la verdad, como valor epistemológico, divide al sujeto que valoriza; el sujeto tiene entonces un pasado de no-valor para oponer a un presente de valor”, dice Bachelard en el *Racionalismo Aplicado*. Toda certeza es certeza de devenir; deconstrucción psicoanalítica y reconstrucción del espíritu marchan a la par: todo devenir de pensamiento es una reconstrucción del espíritu: ese dinamismo significa la vida misma del espíritu y supone una ascesis del pensamiento.

Foucault adscribe los procedimientos ascéticos al espacio de la espiritualidad, caracterizada en *La Hermenéutica del Sujeto* como la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad: purificaciones, ascesis, renunciaciones, conversiones de la mirada, modificaciones de la existencia, etc. En la Antigüedad la cuestión de “cómo tener acceso a la verdad” y la práctica de la espiritualidad nunca se separaron. Estas se

encontraban constituidas en torno del principio moral del “cuidado de sí”, “la preocupación de sí”, “la inquietud de sí”, *epimeleia seautou*, al que se asocia el principio délfico del “conócete a ti mismo”, *gnothi seauton*, que en el curso histórico terminó por oscurecer a aquel³⁴.

En la clase del 6 de enero de 1982, Foucault llama “momento cartesiano” a aquel que ubica en el comienzo de la época clásica, y que actuó de dos maneras: recalificó filosóficamente al “conócete a ti mismo” y descalificó a la “inquietud de sí”³⁵. La edad moderna comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento y solo el conocimiento, sin que por eso el ser del sujeto se haya modificado o alterado; basta que éste sea lo que es para tener conocimiento, no debe transformarse a sí mismo.

En la clase del 24 de febrero, afirma que Descartes quiere deslindarse y separarse de los métodos de ejercicio espiritual que se practicaban con regularidad en el cristianismo y que derivaban de los ejercicios espirituales de la Antigüedad, en particular del estoicismo, sustituyéndolos por el método intelectual. El ejercicio espiritual consiste en dejar que se desenvuelva de manera espontánea el hilo y el flujo de las representaciones; el método intelectual, en darse una definición voluntaria y sistemática de la ley de sucesión de las representaciones.³⁶

En la clase del 3 de marzo, como lo había hecho en su respuesta a la crítica que Derrida hace a su tesis de que “el cogito excluye la locura”, Foucault sitúa a Descartes en el terreno de los ejercicios espirituales.

Meditatio, traduce el sustantivo griego *melete*, ejercicio, el verbo griego *meletan*, “ejercitarse”, “entrenarse en”. La meditación no es un juego del sujeto con su propio pensamiento sino el juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto: “lo que aún hacía Descartes en las *Meditaciones* y, sin duda, el sentido preciso que dio a “meditación”.

*“Descartes no piensa en todo lo que podría ser dudoso en el mundo. Tampoco en lo que podría ser indudable. Digamos que ese es el ejercicio escéptico habitual. Descartes se pone en la situación del sujeto que duda de todo, sin interrogarse, por lo demás, sobre todo lo que podría ser dudoso o de lo cual podría dudarse. Y se pone en la situación de quien se lanza a la búsqueda de lo que es indudable. Por lo tanto, no es en absoluto un ejercicio sobre el pensamiento y su contenido. Es un ejercicio mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en cierta situación. Desplazamiento del sujeto con respecto a lo que él mismo es por efecto del pensamiento: pues bien, en el fondo es esto, esta función meditativa...”*³⁷

El procedimiento cartesiano de la transformación subjetiva es la meditación demostrativa. En la demostración el sujeto del discurso permanece invariable, fijo, como neutralizado, la meditación “implica un sujeto móvil y modificable por el efecto

³⁴ FOUCAULT, Michel *Tecnologías del Yo*, Paidós Barcelona, 1990, p. 55.

³⁵ FOUCAULT, Michel *Hermenéutica del...*, op. cit., p. 32.

³⁶ FOUCAULT, Michel *Hermenéutica del...*, op. cit., p. 284.

³⁷ FOUCAULT, Michel *Hermenéutica del...*, op. cit., p. 340.

mismo de los acontecimientos discursivos que se producen”. Una meditación demostrativa sería “un conjunto de acontecimientos discursivos que constituyen a la vez grupos de enunciados ligados los unos a los otros por reglas formales de deducción y series de modificaciones del sujeto enunciante, modificaciones que se encadenan continuamente unas a las otras...”. Las *Meditaciones* requieren una doble lectura: hay ciertos pasajes que forman *sistema* y deben descifrarse como encadenamiento sistemático de proposiciones –momentos de pura deducción-; hay un conjunto de meditaciones que forman *ejercicio* y que el lector debe efectuar, por el que debe ser afectado si, a su vez, “quiere ser el sujeto que enuncia por su propia cuenta, esta verdad”: *Ego cogito*. La meditación, ejercicio ascético, suscita movimientos internos en los que el Sujeto se modifica y queda preso. En su curso se pasa de la oscuridad y la pasividad, a la luz y a la búsqueda activa de la verdad, de la incertidumbre a la serenidad de la sabiduría.³⁸

En “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, dice Foucault:

*“Cuando leemos a Descartes, resulta sorprendente encontrar en las Meditaciones exactamente la misma preocupación espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda ya no estará permitida y en el que por fin uno podrá conocer: pero al definir así el modo de ser al que da acceso la filosofía, uno se da cuenta de que este modo de ser está enteramente definido por el conocimiento y que la filosofía se definirá como acceso al sujeto cognoscente o a aquello que lo cualificará como tal. Y, desde este punto de vista, me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de científicidad.”*³⁹

5. Contextos

John Bernal señala⁴⁰ que cualquier intento de exposición del desarrollo de la ciencia y sus relaciones con la industria en el siglo XX, debe abarcar explícitamente los efectos de la guerra. Si bien ésta siempre tuvo una influencia importante sobre el desarrollo de los conocimientos, es en el siglo XX en que ciencia y científicos quedan implicados directa y abiertamente, no solo en los principales desarrollos económicos e industriales, sino también, y primordialmente, en los emprendimientos militares que generaron un torrente de nuevos descubrimientos e invenciones.

La primera guerra mundial que fomentó el desarrollo del aeroplano de bombardeo, el tanque y los gases venenosos, ofreció una visión anticipada de lo que puede la ciencia en la guerra; la bomba atómica en la segunda guerra produjo el ejemplo más notable de la concentración del esfuerzo técnico y de la aplicación más radical de los nuevos desarrollos científicos, bajo el oscuro empuje de la “pulsión de muerte”. Pero este no ha sido el único desarrollo de importancia crucial, señala Bernal: “Las aplicaciones hechas

³⁸ FOUCAULT, Michel “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en *Apéndice a la Historia de la Locura*, Ed. de la Piqueta, Madrid, 1994, pp. 357-358.

³⁹ Entrevista realizada con M. Foucault por R. Fornet-Betancourt, H. Becker y A. Gómez-Muller, el 20 de enero de 1984, *Hermenéutica del Sujeto*, Ed. de la Piqueta, Madrid, 1994, pp. 130-131.

⁴⁰ BERNAL, J. *La Ciencia en Nuestro Tiempo*, Nueva Imagen, México, 1979, X.

en la física de la radicación y en la teoría de la información han sido de importancia comparable, como se ejemplifica en las telecomunicaciones, el radar, las armas servo-gobernadas, las espoletas de proximidad y los proyectiles guiados y portadores de mensajes, que comenzaron a utilizarse a fines de la guerra y después se han venido desarrollando intensamente”.⁴¹

El propósito de desplazar el elemento humano fuera de la zona del combate y poner a salvo al operador del arma manteniéndolo alejado de los resultados de su obra y de las represalias inmediatas, incentivó las investigaciones que hicieron posible la introducción del control y la dirección electrónica de las armas, pero las experiencias de la guerra ampliaron el campo de acción de la ciencia en varias direcciones y no únicamente en lo que se refiere a la producción de armamentos. En la segunda guerra la atención de los científicos recayó también en la utilización de esos armamentos en el campo de batalla, en el estudio de la complejidad de la conducta en la guerra, en la aplicación del método científico a las operaciones de tierra, mar y aire, para arribar a decisiones que puedan servir de base para la acción ejecutiva, en la construcción de instrumentos capaces de efectuar con enorme rapidez complicadas operaciones de cálculo de las trayectorias de granadas y cohetes, para guiarlos exitosamente en la búsqueda de su blanco.

Al finalizar la guerra fue posible construir las primeras máquinas de calcular totalmente electrónicas. Alrededor de 1948 se producen los primeros desarrollos de la cibernética, por el esfuerzo conjunto del matemático N. Wiener, el neuro-fisiólogo A. Rosenbluth y el ingeniero electrónico J. Bigelow. En el curso de su trabajo con servomecanismos -dispositivos capaces de mantener el rumbo de los proyectiles de artillería antiaérea, misiles y aviones-, Wiener reflexionó sobre los sistemas de autocorrección y autorregulación humanos y mecánicos: la distancia entre máquinas, seres vivos y sistemas sociales y psicológicos podía atenuarse y se hacía posible el estudio de las máquinas, los sistemas vivos y los sistemas sociales a partir de una unidad conceptual básica sustentada por la noción de feed-back y por la noción de información. El término cibernética (neologismo derivado del griego *kibernetes*, timonel, guía) fue creado por él para designar esta ciencia de la conducción que se ocupa de los sistemas que se autorregulan, tanto en el ámbito artificial (sistemas electrónicos, termostatos, servosistemas, autómatas), como en el ámbito natural (organismos biológicos, homeostasis, sistemas nerviosos) o social (relaciones interpersonales, relaciones sociales, sistemas económicos, etc.).

Estos procesos, afirmaba Wiener en su libro *Cibernética*, forman el dominio de investigación de una nueva disciplina científica creadora, relacionada con las matemáticas, la electrónica y la ingeniería de comunicaciones y bajo la guía de una nueva rama de las matemáticas denominada teoría de la información, junto con la neurofisiología y la psicología. La posibilidad de construir máquinas que sean efectivamente pensantes, tendrá una influencia profunda en la economía y en la vida social y marcará un rumbo fuerte y peculiar a la investigación. En efecto, el desarrollo

⁴¹ BERNAL, J. *La Ciencia...*, op. cit., p. 108.

de la cibernética implicó una fecunda labor de investigación interdisciplinar que se ha abrió a múltiples terrenos: inteligencia artificial, teorías sobre la mente, estudios de robótica y automática, teoría de sistemas e informática.

El estudio de la biología en el siglo XX se ha ido relacionando cada vez más estrechamente con la física avanzada, particularmente con la electrónica; y sobre todo en lo que se refiere a la interconexión de los impulsos, especialmente en el cerebro. Los estudios sobre el funcionamiento del cerebro condujeron al establecimiento de analogías entre éste y los servomecanismos y calculadoras que, en apariencia, son versiones sumamente simplificadas de las estructuras y las conexiones existentes en los cerebros de los animales, incluso de los más simples, que han evolucionado hasta un grado de complejidad en el cerebro humano. La guerra también inauguró un capítulo en el campo de estas investigaciones: las lesiones e incapacidades producidas por la misma, fueron un estímulo decisivo para el avance de los estudios sobre los síndromes neurológicos.

De allí el interés de Estado y el interés empresarial en todas esas investigaciones; de allí las fuertes financiaciones invertidas en las mismas, incluidas las investigaciones cognitivas. En la década de los '70 las diferentes áreas de los estudios cognitivos recibieron el apoyo de la Fundación Sloan, mediante un programa de financiamiento de siete años de duración y 20 millones de dólares destinados a proyectos múltiples. “La ‘revolución cognitiva’ de las últimas cuatro décadas recibió una fuerte influencia a través de líneas específicas de investigación y financiación en los Estados Unidos”. “El cognitivismo tiene la virtud de ser un programa de investigación bien definido, pues cuenta con instituciones prestigiosas, publicaciones, tecnología aplicada e intereses comerciales internacionales.”⁴²

Tendríamos que preguntarnos si en ese contexto la filosofía de la mente es, o no puede ser, discurso del deseo, deseo de verdad, deseo antidéspota. Badiou afirma que la filosofía está suspendida cuando se “sutura” a alguna de sus condiciones, inmovilizándose. La “sutura positivista o científicista”, según este filósofo, aún domina en la filosofía anglosajona, aunque el prestigio del positivismo esté mermado. Esta sutura priva a la política de su condición de acontecimiento, reduciéndola a la defensa pragmática del régimen liberal-parlamentario⁴³; forcluye la condición poética considerándola mero suplemento cultural u objeto de análisis lingüístico; ignora la condición amorosa haciendo que sexo y sentimentalidad coexistan a expensas del amor.⁴⁴

Los problemas de la filosofía y la búsqueda de la verdad cartesiana, provienen de otro terreno. Es cierto que en la sexta parte del *Discurso del Método* Descartes, aboga por hacer de la investigación una empresa orientada al logro de resultados útiles para todos –producción de artificios que proporcionen bienestar, conservación de la salud, etc.–, pero no es eso lo que hace de su pensamiento filosófico un pasado vivo. La

⁴² VARELA, F.; THOMPSON, E. y ROSCH, E. *De Cuerpo Presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 30, 32.

⁴³ Creo encontrar un ejemplo cabal en SEARLE, J. *Libertad y neurobiología, Reflexiones sobre el albedrío, el lenguaje y el poder político*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 32, allí da cuenta de su decisión de votar a Bush.

⁴⁴ BADIOU *Manifiesto por...*, op. cit., p. 38.

revolución cartesiana se sitúa en ese espacio simbólico de lucha entre la cultura medieval y el principio de autoridad que encarna, y el deseo de romper con ellas. Aristóteles constituía la máxima autoridad, de allí que la reacción contra el mismo se inicie ya en plena Edad Media, en círculos y personalidades aisladas, y aparece en toda su fuerza en la Italia del siglo XIV y XV.

Bajo el nombre de Platón se reúnen las nuevas tendencias contra el espíritu de la escolástica aristotélica. En 1438 se funda la Academia platónica de Florencia y desde allí el estudio de Platón se extiende por toda Italia y por toda la Europa culta. En Padua se crea una nueva escuela aristotélica, radicalmente opuesta a la interpretación escolástica del filósofo griego. Reaparece el epicureísmo, abominado y considerado peligroso en los siglos anteriores, y se renueva el estoicismo. El Renacimiento pone al hombre por encima de todas las cosas y todos los valores: en el hombre y su razón se encontraba el criterio contra toda autoridad social, filosófica, religiosa.

La revolución cartesiana se sitúa en el orden de la ciencia y la filosofía. Ciertamente, Descartes tenía vocación científica en variados terrenos, matemáticas, mecánica, psicología, pero sus teorías científicas no tuvieron que esperar las actuales teorías para ser refutadas, Newton y Locke prontamente cortaron el paso a sus planteos físicos y psicológicos. Pero nada de eso toca lo que hace de Descartes un pasado vivo: su filosofía. Esta se encuentra en el movimiento del deseo, en la “pulsión erótica” que le lleva a “derribar la casa”, es decir, a suprimir las entidades escolásticas –formas, potencia, fuerzas ocultas, almas-, nociones oscuras y confusas, y a reemplazarlas por cadenas de razones claras y distintas. Es el deseo de verdad, el deseo de recomposición del campo del saber que provoca el movimiento de rectificación, reorganización, recomienzo epistemológico, el que alienta la ascesis de sujeto pasivo y adaptado para convertirlo en sujeto activo. Para éste, la autoridad pierde sus fueros. La ciencia se levanta sobre los principios fundamentales que establece el sujeto autónomo, el *Yo Pienso*. La crítica se instala en el centro de toda meditación filosófica.

El discurso empirista no es el discurso del deseo, es el discurso de la necesidad. El empirismo quiere primero y ante todo deshacerse de las ilusiones fomentadas por la filosofía: un lenguaje sin sentido; ese es un esfuerzo continuo que viene desde los empiristas ingleses, pasa por todos los positivistas, y llega a los actuales científicos cognitivos. Para el empirismo el deseo es una ilusión suscitada por el lenguaje: si se otorga a los términos su sentido preciso solo se trata de necesidades determinadas a partir de diversos instintos (pues las pulsiones son también ilusión) y cuya satisfacción acarrea placer. Mientras la moral filosófica es la de “no ceder al propio deseo”, que da al sujeto su consistencia subjetiva, la moral empirista es la de encontrar los medios más eficaces para satisfacer las necesidades⁴⁵, que se traduce en realizaciones en el campo de la utilidad.

El *cogito*, como construcción filosófica, no es la mente, no es el soporte ni lo soportado por el cerebro; más aún, podemos sospechar que es el movimiento de pensar “en *contra* del cerebro”, en el que Bachelard veía “el gran obstáculo al pensamiento científico”. Pensar en contra del cerebro es mantener vivo el dinamismo psíquico, es

⁴⁵ JURANVILLE, Alain *Lacan y la Filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, p. 15.

inquietar a la razón, desarreglar los hábitos intelectuales. El *cogito* como construcción filosófica no “sirve” para nada. De él podemos decir lo mismo que afirma Sócrates de la filosofía cuando el tribunal de Atenas le pregunta, en el año 399 antes de nuestra era, para qué servía la filosofía: la filosofía no “sirve” para nada. Ningún artefacto cognitivo “útil” podría fabricarse con ella. Ninguna imputación de culpabilidad o implicación en el dominio tecnológico y la explotación actual de la naturaleza podríamos seriamente realizar al *cogito*.

Porque la filosofía tiene que ver con otra cosa: tiene que ver con la libertad, tiene que ver con el movimiento del sentido que pide acontecer y cuyo advenimiento se ve impedido de alguna manera, por la cicuta, por la hoguera, por la expulsión, por el vacío social en el que se lo relega para que no haga demasiado ruido, tiene que ver con la escisión. Dice Hegel en *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, de 1801: “Cuando la fuerza de la unificación desaparece de la vida de los hombres, cuando las oposiciones han perdido su relación y su interacción activas y han adquirido la autonomía, aparece entonces la necesidad de la filosofía”. El origen de la filosofía es el desgarramiento, la pérdida de la unidad, la muerte del sentido. “La escisión (la disensión, la dis-cordia, la duplicación, *Entzweiung*) es la fuente del deseo de filosofar”.

La historia de la filosofía es la historia de una dispersión, de una discontinuidad radical, pero que sea una historia prueba que los trozos recortados forman un conjunto, que hay una continuidad: es la del deseo de unidad, que prueba de que esa unidad falta. Y que esa historia se mantenga como un pasado vivo se debe a que esa pérdida es actual, presente, no pérdida en sí. El origen de la filosofía está en el día de hoy, en el campo de lucha de hoy, en el deseo de unidad hoy, en un mundo desgarrado en el que el poder de unificar del capital muere, aunque se obstine en perpetuarse, y se abre el espacio para la práctica reflexiva de la libertad, para la lucha por “otra” unidad, por una nueva unidad transformadora. Ello hace de la historia de la filosofía, y como parte de ella, del cartesianismo, un pasado actual. Irrefutable.