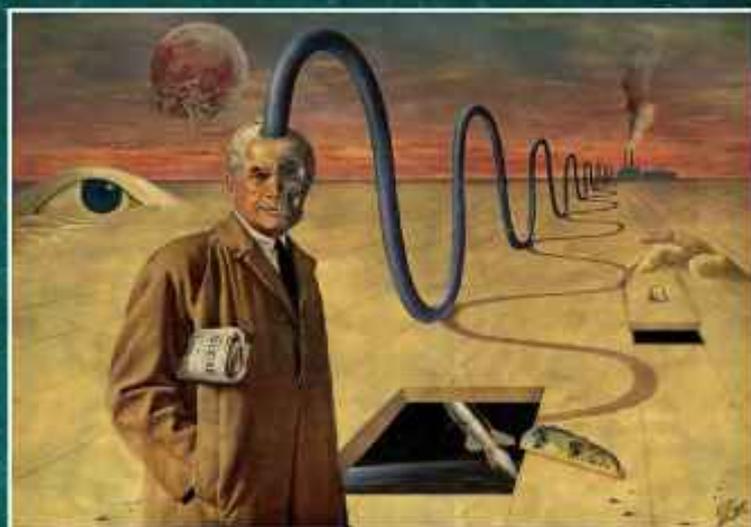


6

Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales



Artículos

Alejandra Carla Ralfo
David Barkin, Mario Fuente y Daniel Tagle
Eirini Grigoriadou

Intersecciones

María Mercedes Betria Nassif
Leonardo Martínez
Valeria Vegh Weis

Fichas de Epistemología y Política

Padro Bravo Reinoso
Luciana Linares

Debates Contemporáneos

Jenni Contreras y María Luisa Eschenhagen

editorial



acceso libre

Pensar

Epistemología y Ciencias Sociales

Nro. 6 | 2011

ISSN N°: 1852-4702



DIRECTORES:

Diego A. Mauro
Gustavo M. Cardozo

EDITORES CIENTÍFICOS:

Leonardo Simonetta
Horacio M. H. Zapata

SECRETARÍA TÉCNICA DE REDACCIÓN:

María Liz Mansilla

COMITÉ EDITORIAL:

Trilce I. Castillo
Miguel Saigo
Hernán A. Uliana
Leonardo Simonetta
Horacio M. H. Zapata
María Liz Mansilla
Diego A. Mauro
Gustavo M. Cardozo

DISEÑO DE PORTADA:

Pablo Pompa Lares

IMAGEN DE TAPA:

Alvane Simon:

www.albanesimon.com/illustrations/human-pollution/

Cómo citar este artículo:

María Mercedes Betria Nassif. **El hiato del sujeto. Una aproximación foucaultiana a la episteme cartesiana.** En revista *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, N° 6, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2011.

Disponible en la World Wide Web:

<http://revistapensar.org/index.php/pensar/issue/view/6/showToc>

www.revistapensar.org – info@revistapensar.org - ISSN N°: 1852-4702

EL HIATO DEL SUJETO. UNA APROXIMACIÓN FOUCAULTIANA A LA EPISTEME CARTESIANA

María Mercedes Betria Nassif
Universidad Nacional de Rosario
mercedesbetria@yahoo.com.ar

Resumen

El objetivo de este artículo es esbozar un análisis epistemológico del Discurso del método y las Meditaciones metafísicas de René Descartes a partir de los aportes críticos de Michel Foucault, especialmente, de aquellos conceptos que permiten delimitar la arqueología del saber así como también aquellos que nos sugieren un análisis histórico de las formaciones discursivas. Intentaremos recorrer los nodos centrales de estos textos filosóficos allí donde se dibuja una de las matrices fundantes del pensamiento occidental: la de la razón cartesiana y, con ella, la centralidad, en las ciencias humanas, del sujeto moderno. Quisiéramos detenernos en algunas de las contradicciones constitutivas que esta misma razón encuentra en aquellos textos como partes integrantes de esa misma “matriz” de pensamiento. Nuestra tesis principal es que Descartes y Foucault han instalado, cada uno a su manera, la importancia del “hiato” del sujeto. El primero, en una tensión fundamental entre creación/separación de las figuras hombre/Dios. El segundo, en su cuestionamiento antropocéntrico y su corrimiento teórico desde el sujeto “omnipotente” al sujeto como lugar vacío de un discurso que lo constituye.

Palabras clave: Discurso- episteme- sujeto-Foucault- Descartes

Abstract

The purpose of this article is to contribute to an epistemological analyse of Descartes’s Discourse of Method and Metaphysical Meditations in relation with Michel Foucault’s concepts of “archeology of knowledge” and “discursive formations”. In particular, we want to emphasize those argumentations that support two basic matrices of occidental thought: cartesian reason and modern subject. Our main thesis is that Descartes as well as Foucault underline what we call “hiatus of subject”. First one by the creation/separation figures between men and god; second one by criticizing the anthropocentric point of view and establishing the emptiness of the subject itself.

Keywords: Discourse- episteme- subject- Foucault- Descartes

Introducción

El objetivo de este artículo es esbozar un análisis epistemológico crítico del Discurso del método y las Meditaciones metafísicas de René Descartes a partir de los aportes críticos de Michel Foucault. Especialmente, a partir de aquellos conceptos que permiten delimitar la arqueología del saber así como también aquellos que nos sugieren un análisis histórico de las formaciones discursivas. Como se supondrá, ello se debe, en primer lugar, a nuestra propia postura en torno a la epistemología como crítica del discurso verdadero de la ciencia, de la “voluntad de verdad” que otorga a lo “científico” un valor jerárquico en la escala de los saberes. En este sentido, consideramos que Foucault es un excelente punto de partida para “hacer” epistemología de las ciencias sociales porque hace de la episteme un objeto a “atacar”, la desacraliza, la pone en evidencia como instrumento de poder, convirtiendo a la reflexión epistemológica en una verdadera herramienta crítica.

La elección ha sido guiada, asimismo, por otras razones que hacen a la hipótesis general de este artículo. En efecto, Foucault compele a realizar una crítica de los supuestos epistemológicos del pensamiento occidental inscriptos aún en la matriz paradigmática de la racionalidad cartesiana. En gran medida, diría Foucault, somos hijos de Descartes, pero ya es hora de abandonar al padre...y ese es “el espíritu” (si algo así puede encontrarse en los textos de Foucault) de la empresa foucaultiana: combatir la hegemonía del sujeto al cual todas las investigaciones históricas, particularmente, las de las “ciencias humanas” han buscado explicar y legitimar como objeto de estudio; cuestionar la necesidad de unidad de sentido, es decir, de encontrar núcleos explicativos homogéneos que cierren el espacio siempre quebradizo del azar y las contradicciones; objetar, en suma, la manía de observar procesos en su continuidad más que en sus rupturas o quiebres.

Intentaremos, de esta forma, recorrer los nodos centrales de estos textos filosóficos, allí donde se dibuja una de las matrices fundantes del pensamiento occidental: la de la razón cartesiana y, con ella, la centralidad, en las ciencias humanas, del sujeto moderno. Quisiéramos detenernos, también, en algunas de las contradicciones constitutivas que esta misma razón encuentra en aquellos textos como partes integrantes de esa misma “matriz” de pensamiento. Nuestra tesis principal, en este sentido, es que Descartes y Foucault han instalado, cada uno a su manera, la importancia del “hiato” del sujeto. El primero, en una tensión fundamental entre creación/separación de las figuras hombre/Dios. El segundo, en su cuestionamiento antropocéntrico y su corrimiento teórico desde el sujeto “omnipotente” al sujeto como lugar vacío de un discurso que lo constituye.

Descartes, filósofo de la duda, la razón y el sujeto modernos. Somos aún cartesianos y son los ecos de esa razón en nuestros supuestos epistemológicos y metodológicos lo que Foucault busca, creemos, cuestionar. Por ello, si Descartes inicia un nuevo paradigma respecto al medieval, si “inaugura” el paradigma racionalista, es Foucault uno de los teóricos que, sin salirse de él, lo cuestiona profundamente, desde su interior.

Breves notas sobre los aportes de Foucault

“...no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa; no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención o con adquirir conciencia para que se iluminen al punto nuevos objetos y que al ras del suelo lancen su primer resplandor”
(FOUCAULT, 1997: 73)

El análisis textual e histórico que intenta Foucault no busca reencontrar al hombre, su afán no es antropocéntrico. Es una historia que utiliza diversos documentos- textos, sucesos, discursos- del pasado pero, no ya como objetos a interpretar, sino como partes de una relación más amplia que los constituye y los supera.

Desde esta perspectiva que el autor llama “arqueológica”, el documento no sería signo de una historia pasada y más importante que él, sino el elemento vivo, la parte de una red que incluye otras cosas y otras palabras. Hacer arqueología es restituir a esos objetos mudos un contexto, reencontrarles su discurso histórico (FOUCAULT, 1997: 10). De allí que, como veremos, en nuestro análisis sobre la “episteme cartesiana”, intentaremos capturar el dibujo de esa red: ponemos allí, tal vez arbitrariamente, al Quijote, a Galileo y a Miguel Ángel. Esbozo de una reconstrucción que lejos de estar acabada, merecería más atención en el futuro.

Siguiendo a Bachelard, Foucault propone pensar, no en clave de una supuesta filosofía de la historia, sino en “actos” y “umbrales epistemológicos” (FOUCAULT, 1997: 5) que le permitan abordar la discontinuidad; realizar un análisis histórico que no sea el discurso del contenido, el relato del progreso de una supuesta conciencia humana sino, por el contrario, la destrucción de “la soberanía del sujeto” (FOUCAULT, 1997: 21).

En este sentido, hacer arqueología de las ciencias humanas es desatar las sujeciones antropológicas y ver cómo han podido producirse estos “hechos de discurso” (FOUCAULT, 1997: 41).

Comprender, entonces, sus condiciones de posibilidad, analizar el campo discursivo porque, nos dice Foucault, lo que confiere unidad al discurso no es ya su objeto sino el espacio en el que se encuentra y que permite, en un momento dado, la constitución de tal o cual objeto. Así, los enunciados dentro de este campo discursivo pueden ser incompatibles pero lo que importa es “su emergencia simultánea o sucesiva” (FOUCAULT, 1997: 57). Descartes, como veremos, enunciará la razón y la existencia de Dios conjuntamente, porque lo que importa en la formación discursiva es el “sistema de dispersión de enunciados” y la “regularidad” entre ellos. Como expresa Foucault: “[...] los discursos no son un mero entrecruzamiento de palabras y cosas, no son sólo un conjunto de signos sino prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan” (FOUCAULT, 1997: 81).

A su vez, en cuanto al sujeto, éste no “es” previamente al discurso, sino que “es” las distintas posiciones de subjetividad que ocupa en ese discurso que lo va constituyendo. Una concepción radicalmente diferente a la de Descartes para quien el discurso es la manifestación de un sujeto que piensa. “El discurso, concebido así, -agrega Foucault- no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo” (FOUCAULT, 1997: 90).

Debemos decretar la muerte del autor, dice Foucault. La primera persona gramatical no es soberana en el enunciado que expresa, al contrario, es éste el que permite la función vacía del sujeto. El “yo pienso, luego existo” cartesiano no pertenece a la firma

con la que apareció el Discurso del método en la Holanda de 1637. Pertenece, en toda su materialidad, en todo lo que tiene de estatutaria, a los múltiples usos que se ha hecho de ella; pertenece, ha conformado toda una matriz, a nuestro pensamiento occidental.

Pero el hombre, ese hombre que Foucault quiere eludir, es un invento del siglo XIX. En *Las palabras y las cosas* analiza cómo, en la episteme del siglo XVI y XVII la idea de “naturaleza humana” impedía pensar al hombre tal como hoy lo entendemos. Por eso, veremos que en Descartes, no es *ese* hombre el que importa, sino el dueño de un “pensamiento” más abstracto e instrumental.

La forma del discurso

En *Respiración artificial* Ricardo Piglia le hace decir a uno de sus personajes que Paul Valéry consideraba que el Discurso del Método es la primera novela moderna ya que allí Descartes había relatado la historia de una idea.

Más allá de la imaginación legítima de la ficción, este comentario nos pone en una pista. En efecto, quien asuma la tarea de leer este Discurso por primera vez, o de releerlo después de mucho tiempo, esperando encontrar en el relato inaugural de la Razón moderna la fría escritura del sujeto impersonal, chocará con una inesperada pero apreciable sorpresa: lejos de desaparecer detrás de las líneas que expresarán su objetivo filosófico –presentar un método para “bien dirigir la razón y buscar la verdad en las ciencias”- Descartes asume la autoría de su “invento”, el método científico, y lo expone de tal manera que, expresamente, se entrelaza con lo que pretende ser la exposición de un período de su historia personal.

Es que, junto con la presentación erudita de un método hay otro objetivo que, creemos, es político: la justificación de dicho método, para lo cual el autor del texto elige relatar al público los vaivenes de su origen y el desarrollo de esta idea. Presentación de un método y justificación de las intenciones de su *autor*, el discurso está dirigido a una amplia aunque indeterminada “opinión pública”.

No casualmente, este texto, a diferencia de las Meditaciones metafísicas, fue escrito en francés, no en latín, colándose así, de alguna manera, en un espacio discursivo en donde la nación en tanto “comunidad imaginada” (ANDERSON, 1993) comenzaba lentamente a hacer sus apariciones en el horizonte político.

En este sentido, es interesante señalar las menciones que hace Descartes en su prefacio al Discurso de “fábulas” “historias y “novelas”, colocando a este texto, más allá de las intencionalidades, en un entramado discursivo que remitiría, por qué no, a Cervantes y su Don Quijote de la Mancha:

[...] y aún las más fieles historias, supuesto que no cambien ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es, y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y concebir designios a que no alcanzan sus fuerzas (DESCARTES, 2006a: 46)¹.

Foucault caracteriza al Quijote como la primera de las obras modernas. Allí, según él, se muestra el quiebre de la episteme del siglo XVI que caracteriza con el uso de la analogía y la semejanza entre las palabras y las cosas; un lenguaje engarzado en las

¹ Recordemos que el *Discurso del método* fue publicado en 1637 mientras que la primera parte del Quijote se publicó en 1605. Es interesante señalar, en esta cita, la crítica cartesiana a la *historia* como método de aprendizaje a través de los ejemplos y el advenimiento –del que aquí no nos ocuparemos- junto a la Razón, de otro tipo de Historia. Para la distinción entre *historia magistrae vitae* e *Historia* véase (Koselleck, 1993: 49).

cosas del mundo, inscriptas en él. De allí que dicha episteme permita el conocimiento bajo la forma de la interpretación y la *adiviniatio* de los signos que están presentes en la naturaleza y que se deben descubrir.

A partir del siglo XVII, la episteme clásica, de la cual forma parte la cartesiana, implicará una separación entre las palabras, el lenguaje y las cosas del mundo y, en ese hiato, aparecerá la representación.

Hay un corrimiento, que es fundamental, desde la Semejanza –el siglo XVI explica la parte por el todo como en una analogía *ad infinitum* (las marcas de las manos indican el destino inscrito en los astros celestes; las plantas curan la parte del cuerpo humano al que se asemejan, etc.) - a la Identidad.

Así, el Quijote ya no lee en el “libro del mundo” sino que deberá representar, él mismo, lo que dicen los libros de caballería. Su verdad deberá ser, no *encontrada*, sino *demostrada*. “...él mismo es a semejanza de los signos” (FOUCAULT, 2008: 63), el Quijote debe ofrecerse en carne propia como marca indudable de que esos signos dicen la verdad.

El verbo del conocimiento es *demostrar* porque la *semejanza* infinita de la episteme anterior se ha quebrado; ahora es posible un orden del conocimiento que instala el juego de las identidades y las diferencias, por eso aparece la figura del extraviado, el loco, quien se ha “enajenado dentro de la analogía” (FOUCAULT, 2008: 66), quien no distingue “lo mismo” de “lo otro”.

Precisamente, Descartes propone su método para evitar este extravío: el análisis de las cosas, la distinción entre sí, es la forma que adquirirá el saber en el pensamiento clásico. Dice Foucault:

[...] *se trata del pensamiento clásico que excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma primera del saber, denunciando en ella una mixtura confusa que es necesario analizar en términos de identidad y de diferencias, de medida y de orden. Si Descartes rechaza la semejanza, no lo hace excluyendo del pensamiento racional el acto de comparación, ni tratando de limitarlo, sino por el contrario universalizándolo y dándole con ello su forma más pura*” (FOUCAULT, 2008: 69).

La escritura ha dejado de ser la prosa del mundo, conocer no es ya hablar de las cosas, leerlas y comentarlas infinitamente, ahora hay que descubrir una verdad en ellas, demostrarla por y a la razón. Porque lo que importa no es el ordenamiento del mundo sino del pensamiento: por eso la máxima cartesiana es ir de lo simple a lo complejo. Esto, como dice Foucault, ha modificado la episteme occidental: es una nueva configuración “que si se quiere” puede llamarse racionalismo. Es el recorrido cumplido desde la eterna analogía al escueto análisis.

Conocer será ahora, con Descartes, discernir, adquirir el conocimiento cierto, claro, evidente de las identidades y las diferencias –el hiato entre Dios y el pensamiento humano lo hace posible. La ciencia se encuentra en la adquisición de conocimientos seguros formados por percepciones evidentes, definidas y sus encadenamientos. El signo aparece porque el espíritu analiza, es un resultado humano, no hay que adivinarlo: es un signo arbitrario, racional.

Volviendo al Discurso del método, propiamente dicho, la estrategia narrativa allí es la de “la forma- discurso” (y no de Tratado). En él Descartes desea presentar su “vida como en un cuadro” (DESCARTES, 2006a: 40) -los ecos de la otra episteme no serán,

sin embargo, del todo borrados- exponer, relatar y hablar sobre su método, y no enseñar con afán de erudito.

El “sujeto” que reflexiona sobre un método científico encuentra la forma de su expresión en un relato de corte autobiográfico. Es que, si el pensar es el elemento irreductible, primero, que en Descartes, demuestra la propia existencia (*cogito ergo sum*) de quien piensa, nada hay mejor que certifique esa existencia que la inscripción en el relato de haber *vivido*.

Asimismo, esta forma del discurso es coherente con uno de los postulados que sustentan la teoría del conocimiento de Descartes, el de que la razón es “la cosa mejor repartida del mundo”. De allí que, y análogamente a la ironía cervantina, advierta Descartes:

Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan, y son muy censurables si faltan en la cosa más mínima. Pero como yo no propongo este escrito sino a modo de historia o, si preferís, de fábula, en la que, entre ejemplos que podrán imitarse, irán acaso otros también que con razón no serán seguidos, espero que tendrá utilidad para algunos, sin ser nocivo para nadie, y que todo el mundo agradecerá mi franqueza (DESCARTES, 2006a: 41)².

La forma-discurso condice con su criterio epistemológico que hace del sujeto pensante el sujeto del conocimiento y, en este sentido, como demostrará Descartes en relación al lenguaje, el discurso -hablado, escrito, es casi lo mismo en este caso- es, precisamente, la forma exterior del pensamiento.

El conocimiento es una actividad propia del libre albedrío y de la capacidad de la razón humana para discernir entre lo verdadero y lo falso. El discurso es un espacio entre la palabra del sujeto que piensa, elige, se equivoca o acierta: por un lado el yo-autor- Descartes (el relato, los aciertos, los errores, la franqueza) y por otro, la libertad de juicio de cada lector, que sabrá si imitar y o no los ejemplos leídos. De allí que Descartes se refiera a la lectura como una “conversación”; sin embargo, esta idea no será desarrollada y el Discurso, más que conversación entre partes, será un monólogo, una exposición de razones que avalan científicamente su método³.

Así, el Discurso es principalmente una exposición que su autor propone como parte de un proceso de investigación que quedaría de alguna manera “abierto”; si bien Descartes está seguro de la certeza de su método, necesita también legitimar su empresa dentro de lo que podemos denominar con Khun su “comunidad científica”. De allí que él esperase recoger las opiniones sobre su trabajo como un nuevo medio de instrucción, adelantándose al peligro de la censura –el proceso a Galileo estaba fresco en su memoria pues había ocurrido pocos años antes-. No casualmente, el Discurso debe ser presentado como una experiencia abierta, *sujeta* a posibles modificaciones.

El conocimiento: de Dios a la Razón

El objetivo filosófico de Descartes es alcanzar un conocimiento “claro y seguro de todo cuanto es útil para la vida” (DESCARTES, 2006a: 41). Se podría decir que, de alguna manera, es un conocimiento total y absoluto que toma el lugar de Dios, pues es

² Se repite aquí la crítica a la concepción *ejemplar* de la historia.

³ La conversación, a la manera de los diálogos platónicos, fue utilizada como estrategia por otros científicos como Galileo Galilei, quien pocos años antes de publicarse el *Discurso del método* había publicado un diálogo entre tres personajes, uno de los cuales, el más conservador, reflejaba las opiniones del Papa que Galileo criticaba y por el cual la Iglesia Católica lo castigó.

algo puro y, una vez alcanzado, no pasible de duda. Pero es un conocimiento que se alcanza mediante un método, y él cree haberlo hallado.

Es decir, el problema no está en adherir a tal o cual doctrina para alcanzar dicho conocimiento. En la escuela, cuando estudiaba, Descartes descubrió que no le habían dado esa doctrina y que de lo que se trataba era de aplicar el “buen juicio”, de dirigir la razón por una vía correcta que no se encuentra disponible en los ejemplos históricos existentes⁴. No hay conocimiento por acumulación de experiencia, el proceso de conocimiento no necesita de esas historias sino que puede realizarse por “simples razonamientos” (DESCARTES, 2006a: 48) de un sujeto pensante que aparece sólo, despojado de prejuicios ante las cosas y la naturaleza.

No casualmente, Descartes demanda una tarea- que se ha impuesto él mismo- de suprimir, sustituir opiniones previas o preceptos adquiridos y, en todo caso, restituirlos cuando las “hubiere ajustado al nivel de la razón” (DESCARTES, 2006a: 49).

La empresa del conocimiento aparece, a pesar de su explícita intención de compartir opiniones con el “público lector”, como una actividad solitaria del hombre frente a las cosas porque quien conoce es, paradójicamente, una razón deshumanizada. Una razón-instrumento.

Descartes refiere la mecánica a los fenómenos vitales y materiales como el funcionamiento de los cuerpos celestes y del cuerpo humano. Podríamos extender esta aplicación para entender también la razón cartesiana.

En efecto, la razón es postulada como un “instrumento universal” (DESCARTES, 2006a: 85), es lo que nos hace obrar, el alma de la máquina humana, lo que nos diferencia de las bestias, aún de aquellas que pueden proferir palabras porque el ser humano puede componer un discurso y transmitir con él un pensamiento “dar fe de que piensan lo que dicen” (DESCARTES, 2006a: 86).

El conocimiento a alcanzar es aquel conformado de juicios puros y sólidos, de una razón sin historicidad alguna, como si al momento de nacer, dice Descartes, tuviéramos un uso pleno de nuestra razón. El “nivel de la razón” es entonces un nivel de abstracción, la razón como puro pensamiento.

No debe, entonces, sorprendernos encontrar en Descartes esa fascinación renacentista por los inventos y las máquinas que va a encontrar también adeptos en los enciclopedistas del siglo XVIII: invento y maquinaria es la materialización de cierta razón y Descartes abunda en las metáforas de la arquitectura y del reloj para ilustrar su funcionamiento.

El método cartesiano, fiel a su teoría del conocimiento, consiste en sólo cuatro preceptos sencillos. Los recordamos: la evidencia de la verdad de la cosa; el *análisis* (división/ disección) de las dificultades en cuantas partes sea necesario; el *ordenamiento* ascendente de los objetos desde los más simples a los más complejos y, por último, la revisión general e integral de lo sometido a la razón.

El modelo que inspira a Descartes es el de las matemáticas pues “sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones, esto es, algunas razones ciertas y evidentes” (DESCARTES, 2006a: 54) y también el de la geometría y la aritmética.

Aplicado este conocimiento a las cosas del mundo – la *res extensa*- no habrá ninguna que no se pueda conocer ya que, siguiendo el orden antes mencionado, todas las cosas pueden deducirse unas de otras. Es, como advirtió Foucault, el proyecto de una

⁴ Aparece siempre la analogía oculta del Quijote que se dio en imitar los libros que leía, extraviando así su juicio.

“mathesis universal”, la forma del saber clásico que contiene al cartesiano, una rejilla de conocimiento de lo exacto, donde cada cosa tiene su verdad; no la absorción del saber en las matemáticas -a pesar de la elección del modelo- sino una ciencia universal de la medida y el orden.

La deducción funciona como una especie de escalera hacia Dios que, en Descartes, se transfigura en el dios secular del conocimiento absoluto. En efecto, al final del camino del argumento cartesiano, las cosas que concebimos clara y distintamente, son –deben ser- obra de Dios. El método nos conduce a una verdad que está en Dios (DESCARTES, 2006b: 163); hace del conocimiento una exégesis divina que conduce a Dios aunque, ya no por la interpretación de la Sagrada Escritura sino por el método científico: el saber es el nuevo nombre secularizado de Dios.

Descartes busca la certeza. Cuando declara que quiere “aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y andar seguro por esta vida” (DESCARTES 2006b: 44)⁵ expresa la angustia del hombre moderno que intuye que ha perdido a Dios y su salvación en el más allá. La mirada se vuelve a lo humano, a lo terrenal y la certeza será perseguida a través del conocimiento. Pero ese conocimiento quiere tener, en Descartes, atributos divinos, ser una certeza divina.

En las Meditaciones metafísicas profundiza la reflexión en torno a dos temas que en el texto de 1637 sólo había mencionado: la cuestión de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Sin embargo, a diferencia de aquel Discurso, este tratado está dirigido a los doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París, por lo que esta escrito en latín y busca, expresamente, su autorización para hacerse público.

En efecto, el objetivo es convencer a estos lectores selectos acerca de que, por la vía de la filosofía, es decir, de la razón, puede demostrarse, con certeza geométrica, la existencia divina y la inmortalidad del alma rebatiendo así las argumentaciones de los infieles.

Pero además, la legitimación de los teólogos es necesaria para dotar al campo de la filosofía de la certeza que poseen otras ciencias. Dice Descartes:

No ocurre otro tanto en la filosofía, pues aquí creen todos que todo es problemático y pocas personas se dedican a investigar la verdad [...]. Por todo lo cual, señores, a pesar de la fuerza que puedan tener mis razones, como pertenecen a la filosofía, no espero que produzcan gran efecto en los espíritus si vosotros no les concedéis vuestra protección (DESCARTES, 2006b: 108).

Es decir que la teología tiene el poder político de otorgar al campo filosófico un nivel de cientificidad equivalente al que le ha sido reconocido a otras disciplinas. No obstante, paradójicamente, las reflexiones aquí vertidas, según nuestro criterio, colocan a Descartes al borde de una herejía que nunca termina de asumir.

Si bien declara su voluntad de dejar la teología de lado porque al ser cuestión más elevada no puede ser objeto de las flaquezas de los razonamientos humanos, usa la filosofía para meditar –ahora el diálogo es interno- acerca de Dios y del alma.

Estos dos conceptos son el punto de partida de toda su empresa filosófica, son las líneas que trazan y permiten el horizonte de lo pensable y, a la vez, lo que imposibilita cruzar la cerca, ir más allá. Son ideas que debe defender pero, también, dos nudos problemáticos sobre los que va ir dibujándose su planteo racionalista.

Si le preguntásemos a Descartes ¿cuál es el error y cual es la verdad? ¿cuál es la medida justa de la razón? su respuesta sería que lo verdadero, en última instancia, viene de Dios, que él es la garantía de la verdad: “[...] esa misma regla que antes he tomado, a

⁵ Descartes quiere pasar de la razón *extraviada- quijotesca* a la razón *segura* de las matemáticas.

saber, que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, esa misma regla recibe su certeza sólo de que Dios es o existe, y de que es un ser perfecto, y de que todo lo que está en nosotros proviene de Él...”(DESCARTES, 2006a: 70).

Es que la explicación de la Razón es coextensiva a la explicación de la existencia de Dios. Descartes no puede asir la primera sin tener como horizonte la segunda; no tanto por una cuestión de pragmatismo político frente al poder de la Iglesia sino, fundamentalmente, porque la creencia en la existencia de Dios es un elemento importante en su matriz de pensamiento, es como el fondo “material” de discursos y lenguajes que permite invisibilizar los conceptos con los cuales pensar lo nuevo, en su caso, el funcionamiento autónomo de la razón.

Así, el argumento cartesiano se nos aparece como un ida y vuelta del pensamiento a Dios y de Dios al pensamiento, dibujo-límite de una razón concebida a imagen y semejanza de Dios, por decirlo así. Límite que, es importante subrayar, Descartes, no concibe como un impedimento para el filosofar. Este es el problema central de sus reflexiones pero no lo puede resolver o, digamos así, “sintetizar” a modo de conclusión porque va sabiendo a dónde lo lleva: directamente a la idea de la inexistencia de Dios (hacia el final de sus Meditaciones percibimos como una angustia, una aceleración del corazón de quien esta siendo arrastrado demasiado vertiginosamente por sus propios descubrimientos filosóficos...).

Ese conocimiento total, la “mathesis universal”, es un objetivo concebible porque Dios sigue siendo, en última instancia, el molde de su cosmovisión. El mundo, incluido el hombre con su razón, es algo así como la *res extensa* de Dios.

Ésta, creo, es la matriz más profunda del pensamiento cartesiano en los textos aquí considerados, pero, así como Dios es el molde del mundo, el gesto cartesiano, revolucionario, y que dio “comienzo” a la Modernidad, es la transfiguración de ese molde en el “yo pienso, luego soy” y la postulación de esta certeza como el primer principio de la filosofía cartesiana (DESCARTES, 2006a: 66). Con el pienso, Dios se vuelve idea, concepto. Un concepto humanamente asequible, aunque no totalmente comprensible. De esta forma, es la *idea* de Dios que reside, innata, en el hombre, la que explica la existencia de Dios:

Esto lo he explicado en las respuestas, mediante la comparación con una máquina muy ingeniosa y llena de artificio, cuya idea se halle en el espíritu de algún obrero. Así como el artificio objetivo de esta idea debe tener alguna causa, a saber: o la ciencia del obrero o la de alguna otra persona que haya comunicado la idea a tal obrero, así también la idea de Dios, que está en nosotros, tiene por fuerza que ser efecto de Dios mismo (DESCARTES 2006b: 117).

Idea innata en el hombre, Dios es la causa eficiente, “un patrón u original” (DESCARTES, 2006b: 144); no sólo el origen del hombre sino de todo lo que existe en la tierra; el hombre podrá pensar, inventar, pero no crear porque no está sólo en el mundo, porque no crea de la nada, sino que mezcla las cosas ya existentes.

Al mismo tiempo que el hombre se define en relación a Dios, - y este giro es revolucionario- Dios se define también por su existencia en el hombre: “...puesto que la idea de un ser sumamente perfecto, esto es, de Dios, está en mí, la existencia de Dios queda muy evidentemente demostrada” (DESCARTES, 2006b: 152).

Queda claro ahora porqué Descartes, al comienzo de sus Meditaciones le advierte a los Doctores de la Sorbona que al hablar de Dios deberá hablar de sí mismo: es que el *cogito* moderno aparece también junto a un Dios moderno, un Dios que es idea.

El hombre y Dios son explicados como puntas de un mismo ovillo: la idea de “mí mismo” contiene a la “idea de Dios” y ésta a aquella, si reconozco una es porque la otra existe también:

[...] no queda más que decir sino que esta idea ha nacido y sido producida conmigo, al ser yo creado, como también le ocurre a la idea de mí mismo. Y, por cierto, no hay por qué extrañarse de que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como la marca del artífice impresa en su orden; y tampoco es necesario que esa marca sea algo diferente de la obra misma, sino que por sólo haberme creado Dios, es muy de creer que me ha producido, en cierto modo, a su imagen y semejanza, y que concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad que me concibo a mí mismo; es decir, que cuando hago reflexión sobre mí mismo, no sólo conozco que soy cosa imperfecta, incompleta y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ése, de quien dependo, posee todas esas grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee indefinidamente, y por eso es Dios (DESCARTES, 2006b: 152).

Economía de la demostración filosófica: la duda, borrador de las historias

“...estoy persuadido de haber llegado a un conocimiento cierto y evidente de la verdad”
(DESCARTES, 2006b: 113).

En *Meditaciones...* se vuelve más claro como una intensión de efectividad que se encontraría tras esa certeza tan ansiada. Es como si Descartes buscara algo que quisiéramos llamar una “economía de la demostración filosófica”: una insistencia por encontrar pocas y sencillas pero evidentes razones que demuestren una verdad. En eso consiste precisamente su método. Pero también, de alguna manera, explica el interés de Descartes en el método como una instancia importante en la reflexión filosófica.

En efecto, es el método el que guía correctamente la razón, cualquiera puede intentarlo siempre que siga sus premisas. No es tanto la razón, o no sólo en la razón, en donde reside la fuerza de la reflexión filosófica, sino en una cierta aplicación de esta razón.

Es allí, en este nivel de la aplicación, del uso de la razón, en donde reaparece la temática del extravío –el eco de los quijotes- y la necesidad de una técnica sin errores. La filosofía, el pensamiento, son artes que deben ser practicados; usando un ejemplo de Descartes, así como los artesanos son hábiles con sus instrumentos porque conocen los modos de utilizarlo, así también quien reflexione, lo hará más certeramente en tanto se disponga a aplicar correctamente su instrumento, la razón.

Desde este punto de vista, Descartes es un artífice de la razón. La vuelve cosa, la materializa, en cierto sentido, la hace instrumento, la persigue en su aplicación.

En forma coherente con su paradigma racionalista elige algunas ciencias modelo tales como la geometría, la aritmética, la matemática porque sus objetos son “cosas simples y generales” tan evidentes por sí mismas que no dan lugar a duda alguna –son los objetos deseados de esta economía del saber cartesiana- de allí que sus demostraciones sean irrefutables. La filosofía, adquiriendo un método cierto y fácil puede adquirir también ese mismo nivel de eficacia, de economía demostrativa que tienen las otras ciencias.

A la verdad no se llega por rodeos. Reflexionar es hacer un uso económico de la razón, ir por una senda segura, no extraviarse. Hay creo, toda una “economía del saber cartesiana” que es todo lo contrario de lo ocurrido al Quijote. No sabemos si efectivamente Descartes leyó esta novela pero intuimos que su consternación por las diversas opiniones opuestas que le han inculcado sus maestros y su necesidad de andar seguro por este mundo es una empresa que busca evitar la quijotada, por decirlo así; evitar el extravío de la razón que en Cervantes es ironía y nobleza de un personaje anacrónico.

Vamos comprendiendo mucho mejor la intención más profunda de Descartes: poner la filosofía al nivel de otras ciencias pero no sólo, como podríamos pensar hoy, a partir de la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, para otorgarle científicidad con un método experimental sino, fundamentalmente, para ponerla en un “campo de certeza” como el de la geometría y la aritmética y, así, colocar a la filosofía en un “campo de verdad”. La ciencia es certeza y la estrategia que encuentra Descartes es La Duda.

La certeza y la verdad cartesianas constituyen un campo ahistórico porque la premisa para su existencia, su condición de posibilidad, es la eliminación de todo prejuicio y de todo “comercio de los sentidos” (DESCARTES, 2006b: 108). Ambos, prejuicio y sentidos, aparecen como dos obstáculos al conocimiento de la verdad. La duda borra las historias.

Es interesante que la duda sea la estrategia elegida, por varias razones. En primer lugar, porque la duda aparece en la reflexión de Descartes como aquello contra lo que hay que luchar: es la duda del infiel que cuestiona, por falta aparente de demostración, la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. La duda es un elemento de imperfección y de herejía, aunque sin embargo, es recuperada por Descartes y es puesta en el camino de la virtud como duda metódica.

La Duda debe reemplazar las dudas. La duda como operación reflexiva reemplaza a la duda- cuestionamiento. La duda cartesiana es una duda absoluta, controlada, un instrumento también, muy distinto del brote anárquico de las dudas.

Veamos. El infiel prejuzga, por eso duda, pero, en la transfiguración cartesiana de la duda, ésta servirá para no tener prejuicios. La duda se propone como un mecanismo-borrador de ideas puestas en el entendimiento por conocimientos anteriores, por experiencias previas.

Es la duda para volver a ese estado de “pureza primera” del recién nacido. La duda es como una operación higiénica, allí reside su utilidad, debe preparar el camino hacia la certeza:

[...] aún cuando la utilidad de una duda tan general no se vea al principio, es, sin embargo, muy grande, pues nos libra de toda suerte de prejuicios y nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar nuestro espíritu a desligarse de los sentidos; por último es causa de que no sea posible que luego dudemos nunca de las cosas que descubramos que son verdaderas” (DESCARTES, 2006b: 115).

Dice Descartes “... si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría de cosa alguna...” (DESCARTES, 2006b: 149). Es que la duda es la marca de lo humano; la marca de Dios puesta en el hombre, por ello siempre denota un vacío. Es el signo de un vacío que es, asimismo, el nombre del lazo con Dios; la marca de la dependencia del hombre respecto a Dios (pienso en La creación de Adán de Miguel Ángel, ese hiato entre los dedos, el espacio que separa lo humano de lo divino).

La marca humana es siempre una carencia, por eso se duda y también se desea. Y el conocimiento adviene porque el hombre se compara con lo perfecto, con la sustancia infinita: “¿Sería posible que yo conociera que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy totalmente perfecto, si no tuviera la idea de un ser más perfecto que yo, con el cual me comparo y de cuya comparación resultan los defectos de mi naturaleza?” (DESCARTES, 2006b: 147).

El hombre moderno, tal como aparece en Descartes, es un hombre que no se ha desligado todavía de Dios. Se busca a sí mismo en referencia a un absoluto, a Dios. Pero lo hace en ese intersticio, en ese reconocimiento del vacío entre Dios y el hombre; pienso nuevamente en La creación de Adán, que es creación pero también abandono... unión y separación entre Dios y el hombre.

Es ese vacío lo que subtiende la reflexión cartesiana y lo que llena su discurso de signos de interrogación, por eso, en la meditación acerca de Dios, Descartes puede jugar con la suposición de su no existencia.

El hombre moderno podrá independizarse de Dios pero no de la forma- Dios. Como bien ha señalado Foucault, estas cadenas llegan aún hasta nosotros; seguimos en la traza del origen y en la búsqueda de la unidad. Seguimos bebiendo en las fuentes de un pensamiento que ya en Descartes no puede asumir el azar, “la nada no puede producir cosa alguna” (DESCARTES, 2006b: 142), el temor absoluto al grado cero de la historia, al interminable infinito... a la existencia del mundo antes del advenimiento del hombre.

Conclusiones

“...nada hay cierto en el mundo”.

(DESCARTES, 2006b: 128)

Es curioso que quien confía la verdad de su sistema filosófico a la existencia de Dios y quien propone la inmortalidad del alma, concluya su Discurso con una especie de ditirambo al cuidado de la salud y el progreso de la medicina. Anotemos una cita un poco extensa pero iluminadora a propósito de las ventajas de la física:

Pues esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas [...] y de esa suerte hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo por la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra [...], sino también principalmente por la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de los otros bienes de esta vida [...] si es posible encontrar algún medio para hacer que los hombres sean comúnmente más sabios y más hábiles que han sido hasta aquí, creo que es en la medicina en donde hay que buscarlo” (DESCARTES, Discurso, 2006, 90-91).

De Dios y el alma a los cuerpos, de la vida eterna a la vida, a secas. Una vida que es la existencia de los hombres en la tierra.

La Modernidad se instala en la mirada cartesiana porque ve al hombre como constructor de un mundo terrenal de cosas y artificios. El hombre artífice en la tierra (pero no como Dios que crea de la nada), res extensa del *deus ex machina*.

La salud de ese hombre es el primer bien y fundamento de otros; probablemente los futuros avances en la medicina garantizarán una vida más larga al cuerpo material; el método cartesiano, por su parte, deberá proveer una razón correctamente aplicada para explicarlo.

Notemos que sólo quien ha perdido la fe en la salvación eterna y ha salido conceptualmente del mundo medieval, puede volver la mirada al bienestar terrenal y proponer una ciencia útil para el progreso humano.

En los textos analizados subyace la certeza de la fragilidad del mundo humano. Tal vez, las varias referencias y analogías a las máquinas tenga que ver con el deseo de un mundo artificial menos perecedero, pero la mirada en busca de salvación ya no está puesta en el más allá, sino en las potencialidades del *animal laborans* (ARENDDT, 1998: 140).

Descartes, nombre-signo del nacimiento de la Razón moderna en la filosofía es también el filósofo que admira las invenciones humanas, las máquinas. Es que esa razón, lejos de comprenderse como un concepto abstracto es como un instrumento que vuelve único al hombre en la tierra y lo prepara para re- inventarla.

La Modernidad, y esto lo aprendemos de Descartes, no inaugura la muerte de Dios sino que, por el contrario, revalida su nombre, lo resignifica. Ahora Dios bajará de la bóveda celestial para instalarse en el más prosaico, pero todavía áureo, *cogito* humano.

El Dios cartesiano se vuelve Pensamiento, Razón. Y el hombre, artificio dilecto de Dios sobre la tierra, es el signo vivo de Dios.

Michel Foucault cuestiona este antropologismo, cuya fuerza vemos, es divina. El nos advierte que somos aún cartesianos, que las ciencias sociales buscan todavía la Unidad por donde quiera que miren, buscan una Fecha, un Comienzo, un Nombre. La multiplicación de los fragmentos posmodernos y la ansiedad por etiquetarlos con nombres; la multiplicación del prefijo “pos”, que denota continuidad, no hace más que confirmarlo.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict *Comunidades imaginarias*, FCE, Buenos Aires, 1993
- ARENDDT, Hanna *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998.
- DESCARTES, René *Discurso del Método*, Espasa Calpe, Madrid, 2006a.
- DESCARTES, René *Meditaciones Metafísicas*, Espasa Calpe, Madrid, 2006b.
- FOUCAULT, Michel *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1997.
- FOUCAULT, Michel *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel *El orden del discurso*, Tusquest, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel “¿Qué es un autor?” en *Revista Conjetural*, N° 4, 1984, pp. 87-111.
- KHUN, Thomas *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Buenos Aires, 1995.
- KOSELLECK, Reinhart *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- LORES ARNAIZ, María del Rosario *Hacia una epistemología de las ciencias humanas*, Editorial de Belgrano, Buenos Aires, 1986.
- CHALMERS, Alan, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y de sus métodos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988.