

MOTIVOS HUMANISTAS Y POST-HUMANISTAS CARTESIANOS

Cartesian humanist and post-humanist motives

Carlos Schoof Alvarez*

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen

El objetivo del presente artículo es ofrecer un marco para una posible interpretación sobre algunos temas humanistas y pos-humanistas que podemos hallar en el pensamiento cartesiano. De esa manera, se busca mostrar con apoyo textual cómo en la filosofía cartesiana hubo un cuestionamiento sobre el estatuto mismo de “lo humano”, cuestionamiento que nos permite mitigar el duro juicio sobre el carácter racionalista y antropocéntrico de su pensamiento. Sin embargo, también se busca mostrar los límites de este cuestionamiento y cómo muchas ideas cartesianas derivaron en los fenómenos que, con justicia, varios filósofos contemporáneos denuncian.

Palabras clave: Descartes, humanismo, pos-humanismo, sujeto humano, máquina

Abstract

The main purpose of this article is to offer a framework for a possible interpretation of some humanist and post-humanist motives in Descartes' thought. According to this, the article wants to show, appealing to textual evidence, how Cartesian philosophy started a questioning on the status of “the human”, questioning that allows us to reconsider the harsh judgment we make about the anthropocentric and rationalist character of his philosophy. However, we would like to show also the limits this questioning had, and how many of Descartes' ideas derived indeed into problematic phenomena that many contemporary philosophers, reasonably, denounce.

Keywords: Descartes, humanism, post-humanism, human subject, machine

*Contacto: cgschoof@pucp.pe Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, estudia Maestría en la misma casa de estudios. Secretario editorial de la revista internacional de filosofía Areté y pre-docente en la Facultad de Estudios Generales Letras de la PUCP. Ha publicado artículos en distintos países (España, Alemania y Perú), además de participar en Hegel Kongress 2018 y el ISUD World Congress 2018. Sus áreas de interés son la Filosofía Moderna, el Idealismo Alemán, las religiones abrahámicas, la mística y la historia del marxismo.

“¿Qué maravilla encontrar en los seres vivos las mismas sustancias que componen los minerales! Sintieron, sin embargo, una especie de humillación ante la idea de que sus cuerpos contenían fósforo como las cerillas, albúmina como la clara de huevo, hidrógeno como los mecheros de gas”

Flaubert, Bouvard y Pécuchet¹

1. INTRODUCCIÓN

En la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que “todo interés de mi razón” se cifra en las siguientes preguntas: “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me está permitido esperar?” (Kant 2009 693-694). Primera curiosidad: al hablar de “mi razón” [*meiner Vernunft*] Kant viola el epígrafe de todo el libro, es decir, el *de nobis ipsis silemus*. Las exigencias científicas de la filosofía han obligado a Kant dictarse “la sentencia de que en esta especie de estudios no está de ninguna manera permitido opinar” (id. 9). Sin embargo, esta voz en primera persona revela que aún en “la era de la crítica” la razón tiene un carácter humano, demasiado humano. Repasemos las preguntas apuntadas. La primera es de índole epistemológica y nos confronta con la naturaleza y los límites del conocimiento humano. Desde Descartes y Locke las investigaciones que se ocupan de esta pregunta han devenido casi un género literario. La segunda pregunta es de índole ética y nos confronta con los abismos de la acción humana: la autonomía, el deber, las inclinaciones y la intersubjetividad. Allí está el impacto de la lectura de Rousseau y el abandono del saber como sello exclusivo de la dignidad humana. La tercera pregunta es de índole religiosa y nos confronta con nuestra precaria situación en la red de referencias entre lo mundano y lo divino. Algunos traducen esta pregunta como “¿qué puedo esperar?”, pero el verbo modal [*dürfen*] no tiene el sentido de un poder como capacidad, sino como permiso, y el “esperar” [*hoffen*] está emparentado con la esperanza y no con el esperar coloquial [*warten*]. Por lo tanto, podemos parafrasearla como: “una vez que ya he hecho lo que *debo hacer* en base a lo que *puedo conocer*, ¿qué me corresponde a mí, *ínfimo ser humano*, esperar?”. En efecto, Kant afirma que estas tres preguntas hallan su raíz en una más fundamental: “¿qué es el hombre?”. La crítica kantiana a la metafísica dogmática busca preparar el camino para la elaboración de una nueva metafísica sistemática que haga justicia a la *metaphysica naturalis* innata y que constituye un patrimonio del género humano. Segunda curiosidad: la personificación de la razón, que aparece como una figura trágica cuyo destino es “verse agobiada por preguntas que no puede eludir, pues le son planteadas por la naturaleza de la razón misma, y que empero tampoco puede responder; pues sobrepasan toda facultad de la razón humana” (id. 5). Me parece que esta personificación es un gesto sincero de *humanización* de la razón y la identificación de sus problemas con el problema del hombre. A partir de Kant, la razón se volverá objeto explícito del saber filosófico y la filosofía devendrá la ciencia de la relación del conocimiento con los fines esenciales de la Humanidad (esto es, con su Destino), privilegiando como fundamento la Idea del Yo libre (Dastur 2016 38). Por ello, cuando Fichte otorgue a Alemania un privilegio histórico porque en su cultura y lengua se cumplirá la misión griega de desentrañar la racionalidad de lo real, coinciden en este

¹Flaubert 2015 111.

gesto el motivo filosófico y el motivo antropocéntrico.

Las tres preguntas fundamentales que guiaron a Kant no hallan hoy en día su fundamento exclusivo en lo humano. La reciente crisis del humanismo, la aparición de lo que llamamos difusamente pos-humanismo y la consideración del giro epistemológico y ontológico que nos obligan a tomar los nuevos paradigmas científicos y culturales, han logrado hacernos caer en la cuenta del carácter injustificado de la entronización del hombre y de su espuria ubicuidad en la consideración de todo fenómeno. El pos-humanismo –cuyo punto de partida puede hallarse en la sentencia foucaultiana de “la muerte del hombre” o en las Macy Conferences sobre cibernética de 1946-1953 (Wolfe 2009 xii)– pretende abandonar el antropocentrismo y toda noción de subjetividad centrada en lo “humano”, así como el dogma de que “lo humano” se conquista reprimiendo nuestras fuentes animales en la naturaleza, en lo biológico y en lo evolutivo, o buscando trascender los límites de la materialidad y el *embodiment* (id. xiv-xv). Me parece que esto nos invita tanto a una atención por el presente que impugna viejos paradigmas como a una mirada crítica retrospectiva a la tradición que se desmorona para descubrir si en ella se problematizaron cuestiones afines y, si no ocurrió, entender por lo menos el por qué. Volveré sobre uno de los momentos capitales del antropoceno: la filosofía cartesiana. Las críticas a Descartes y al cartesianismo se han vuelto un aburrido lugar común en la literatura filosófica que, ad portas de una nueva época, se ha hecho consciente de lo falso y peligroso que había presuntamente en la tradición. Mi trabajo tendrá la siguiente estructura: en la primera parte (I) haré un recuento por los motivos humanistas que encontramos en la filosofía cartesiana para criticarlos. Entre ellos están el sentido de la filosofía (I.1), la noción de *bon sens* (I.2), el giro hacia el sujeto (I.3) y el infame dualismo (I.4). En la segunda parte (II), aunque parezca paradójico, exploraré algunos motivos aparentemente “pos-humanistas” que considero podemos hallar también en Descartes. Mostraré cómo la caída del paradigma aristotélico, medieval y renacentista a manos del mecanicismo cartesiano (II.1) fue un momento capital para una nueva comprensión del hombre que nos liberó de algunas ataduras antropocéntricas, pero lamentablemente colocándonos otras. Fue el primer momento donde la distinción entre los entes naturales y los artificiales fue cuestionada. La situación de Descartes frente a esta ruptura, así como sus argumentos a favor o en contra de ciertas tesis, ayudan a entender cómo concebía el papel de la tecnología en particular y de lo virtual en general, mitigando así un posible cientificismo y proponiendo lo que la contemporaneidad llegó a llamar una consideración estética y ficcional del universo (II.2), con la ventaja de que para Descartes ésta no está exenta de normatividad.

2. MOTIVOS HUMANISTAS

Entre los méritos y desméritos atribuidos a Descartes destacan el descubrimiento de la conciencia como una esfera ontológicamente independiente, la inauguración del racionalismo físico-matemático y mecanicista, la introducción del método como condición necesaria de cualquier progreso en el saber, el surgimiento de los conceptos modernos de representación e idea, el forjamiento de un dualismo que escindió la experiencia humana y mundana en todos sus estratos, y la elaboración de una metafísica de la subjetividad que entroniza al sujeto como principio de toda certeza. Además, en su presunto afán por la fundamentación de las ciencias y la búsqueda del conocimiento claro y distinto, Descartes habría provocado la destrucción de lo que Bennett llama el “*childhood sense of the world*

as filled with all sorts of animate beings” y la consideración de la “efficacy of objects in excess of the human meanings, designs, or purposes they express or serve” (Bennett 2010 20), extinguiendo así la *“latent belief in the spontaneity of nature”* (Bergson, ctd. en id.). Veamos cómo el itinerario cartesiano justifica y/o mitiga estas afirmaciones.

i. Sentido de la filosofía

Descartes destacó en su época sobre todo como matemático y físico. En contra de lo que dice Varela en *The Embodied Mind* sobre cómo “la filosofía occidental ha estado más preocupada por una comprensión racional de la vida y la mente que con la importancia de un método pragmático para transformar la experiencia humana” (Varela 2003 218), Descartes se preocupó peculiarmente por lo segundo. Claro está, eso no lo exime de una unilateral comprensión de la racionalidad y de un tipo de transformación del entorno que, aunque él mismo seguramente quiso evitar, propició la futura tecnificación de la naturaleza.

La filosofía aparece en Descartes como antítesis de la barbarie:

“sólo ella nos distingue de los más salvajes y bárbaros [...] las naciones son tanto más civilizadas y educadas, cuanto mejor filosofen sus hombres [...] disponer de verdaderos Filósofos es el mayor bien que puede acaecer a un Estado [...] no sólo es útil para todo hombre vivir en compañía de quienes se dedican a este estudio, sino que es incomparablemente mejor que cada hombre se entregue al mismo” (Descartes 1995 8).

Como apunta Sloterdijk (2000), el humanismo filosófico suele constituir una reacción a una barbarie real o imaginaria. Descartes no sólo coincide con la tradición en (sobre)estimar la filosofía, sino que construye su idea de racionalidad y humanidad en contraposición a un conjunto de humanos presuntamente despojados de ellas. Una ocurrencia interesante la hallamos en la Primera Meditación, donde, para poner en duda la experiencia sensorial, recurre al argumento del sueño como motivo legítimo de duda y descarta al argumento de la locura como ilegítimo. La duda cartesiana es razonable y esto hace que la hipótesis de que uno mismo esté loco sea un síntoma de irracionalidad. Foucault (1972 583-603) ha señalado –sin profundizar su papel argumentativo en las *Meditaciones*– que la noción cartesiana de humanidad como intrínsecamente racional hace que la locura sea excluida dogmáticamente de toda consideración filosófica. El antropocentrismo se muestra aquí como exclusión de una forma de vida bárbara (como diría Harari (2015 31), *sapiens* reniega de los otros *homines*) y de los rasgos que no satisfacen los requisitos estipulados a través de dicha exclusión. Aun así, hay en Descartes un desplazamiento axiológico de la filosofía respecto de, por ejemplo, Platón y Aristóteles. A diferencia de Platón, no hallamos el imperativo de la coincidencia del poder político y el genio filosófico. Si bien la noción cartesiana de filosofía incluye teoría y praxis, sugiriendo que una mente filosófica juzga mejor todos los asuntos y es más apta para ejercer el poder, no hallamos una defensa fuerte de ello. A diferencia de Aristóteles, encontramos una “democratización” de la instrucción filosófica y cierta apertura humanista hacia la

formación de todos los hombres por igual ². Si Aristóteles decía que la sabiduría –“ciencia acerca de ciertos principios y causas” (Met. 982a1-2)– es la más valiosa y dominante (*arché* es tanto principio cosmológico como político), que los sabios son más dignos de estima que los obreros porque conocen las causas de lo que hacen (cf. Met. 981a25-30), que “no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darles, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio” (Met. 982a15-20), y que eventualmente hay personas que jamás podrán ni merecerán adquirir dicho saber, Descartes da pie a la idea futura de que la filosofía debe estar a disposición de todos por la universalidad de la razón. El método ayudará al desarrollo del *bon sens* para transformar filosóficamente la vida cotidiana y no permanecer en la mera teoría especulativa como hicieron, según Descartes, los escolásticos.

En *Los principios de la filosofía*, Descartes enumera los grados del saber. El primero contiene nociones claras por sí mismas; el segundo, la experiencia sensorial; el tercero, lo que enseña la conversación con otros; el cuarto, “cuanto se adquiere mediante la lectura, no de todos los libros, sino sólo de aquellos que han sido escritos por personas capaces de otorgar buenas enseñanzas, ya que su lectura es una especie de conversación que mantenemos con sus autores” (Descartes 1995 9); y la quinta, la indagación de las primeras causas y los verdaderos principios. Es digno de notar que la lectura y la sabiduría escritural sólo sean superadas por la filosofía misma. Las “humanidades” o, en el caso de Descartes, las ciencias, están a un peldaño de ocupar el lugar supremo. Por lo demás, la noción cartesiana de filosofía sigue siendo el “saber de las primeras causas y principios” (id. 8). La búsqueda cartesiana del fundamento (lo que llamaremos con Varela “ansiedad cartesiana”) es la instanciación en el antropoceno moderno de un motivo filosófico anterior. El antropocentrismo se acentuará porque la filosofía se convertirá desde Descartes (o mejor dicho, desde su interpretación por el idealismo alemán) en una “metafísica de la subjetividad”, acentuando la primacía del hombre como especie y de la racionalidad como su sello distintivo. Sin embargo, para Descartes sólo Dios posee el conocimiento genuino, mientras que los humanos poseemos mayor o menor en razón de que conozcamos las verdades más importantes. Además, es la libertad y no la razón el sello de la perfección del hombre ³. Estos dos aspectos mitigan el presunto empoderamiento humanista-racionalista y, como espero señalar después, resultan de alguna vigencia para el pos-humanismo.

Para entender mejor el sentido de la filosofía cartesiana quiero partir del error de autores menores como Redpath, quienes consideran el pensamiento cartesiano como “un nuevo tipo de retórica que sintetizó a partir del humanismo y la escolástica de su tiempo, así como de la fe cristiana en un dios creador” (Redpath s/f 10), deudora de una noción apócrifa de filosofía como sistema secreto aprehendido a través de la práctica exegética y reveladora del poeta, sofista o mago. Esta exégesis sería convertida en la abstracción matemática para cuya dominación habría que purificar el alma y restaurar la rectitud del intelecto. Redpath se basa en un estudio historiográfico y en la autoridad de Maritain, quien a su vez recurre a pasajes, como:

²Si bien Descartes es sarcástico al hablar de dicha democratización, sus seguidores lo tomaron en serio. Por ejemplo, el cartesiano Poulain de la Barre le dará un giro social al programa cartesiano de reforma de la mente, y pondrá a las mujeres como núcleo porque su exclusión de la instrucción común las ha protegido de corromper su *bon sens*, cuyo desarrollo ahora puede llevar a la cultura a mejores puertos que los conocidos hasta entonces.

³Véase la Meditación Cuarta de las *Meditaciones Metafísicas* o los párrafos consagrados a la libertad en *Los principios de la filosofía*.

“se encuentr[a]n más graves sentencias en los escritos de los poetas que en los de los filósofos. La razón es que los poetas escriben por el entusiasmo y la fuerza de la imaginación [*vis imaginationis*], pues hay en nosotros unas semillas del saber que son conducidas mediante la razón por los filósofos, mientras que son arrancadas mediante la imaginación por los poetas y, como el sílice, lucen más” (Descartes ctd. en Turró 1985 235).

Si bien Descartes se nutre de tradiciones renacentistas esotéricas que lo imbuyeron de la idea misma de *mathesis universalis*, Maritain y Redpath yerran porque sobrestiman dicha tradición y consideran que la idea de la superioridad de la poesía frente a la matemática y su visión del saber como algo solo apto para iniciados, nunca fue abandonada por Descartes. No ven que la idea de la filosofía como “saber esotérico” es completamente falsa, como veremos luego, porque llevaría a una tecnificación irracional e inmoral de la ciencia, tal como ocurrió con la dominación técnica. Desde La Flèche, Descartes mostró sumo interés por las matemáticas. En el *Discurso* cuenta cómo vio en ellas un medio para facilitar el trabajo de los hombres, prefigurando la orientación práctica de toda ciencia. Sabemos que en el paradigma renacentista “la matemática en su aspecto algebraico est[aba] próxima a la cábala [...] y dada la relación de ésta con el saber universal de la tradición hermético-ficiniana, resulta que la propia matemática se entiende a la vez como [...] iniciación en el saber universal” (Turró 1985 216). Al familiarizarse con la literatura rosacruziana –cuyos ejes son el saber universal y la adquisición de las ciencias en un simbolismo adecuado–, Descartes descubre los métodos operativos con símbolos matemáticos que pueden ser utilizados para desentrañar la totalidad de lo real. Aparecerá la idea de poner en conexión el saber universal con la creatividad de los poetas, fruto de la *vis imaginativa*⁴. Es aquí donde “por primera vez, aunque de modo ambiguo, Descartes tematiza su crítica al saber recibido, dejando apuntada la cuestión de la ciencia como un conocimiento inventivo de nuevas verdades y no como repetición mecánica de las heredadas” (id. 236). La célebre ruptura de Descartes con la tradición no se da, al parecer, como suele pensarse, a partir del racionalismo científico, sino de la poesía. No hay una justificación teológica y metafísica sino una poética-hermética, y esto ya nos debe advertir que el pensamiento mágico-animista puede resultar también dominante y tecnificante. Descartes hablará de “una idea de sabiduría [...] cuyo origen último radicaría en la propia mente del individuo convenientemente dirigida por el simbolismo poético” (id.), pero va a abandonar este modelo de la inspiración por el mecanicismo.

Sobre el papel de la filosofía dentro de la praxis humana, Descartes dice que: “es más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros pasos” (Descartes 1995 9). La filosofía se extiende al ámbito de los asuntos mundanos. Cuando veamos el sentido del mecanicismo y la física-matemática en el apartado II.2, veremos que estas ciencias sólo hallan su legitimidad en su utilidad para la vida. Además, Descartes considera que “los hombres [...] cuya parte principal es el espíritu, deberían afanarse principalmente en la búsqueda de la Sabiduría” (id.) y que “no hay alma por poco noble que sea, que permanezca tan aferrada a los objetos de los sentidos que no llegue a distanciarse de ellos” (id.). Hay un énfasis en la racionalidad como sello distintivo humano y el presupuesto de su

⁴En los tratados de gravedad se usa la *vis* como una fuerza animista propia del paradigma mágico renacentista, pero esta vez asociada a la imaginación del sujeto.

universalidad.

Finalmente, antes de pasar al siguiente apartado, quiero adelantar la relación que sienta Descartes entre la filosofía y la vida. Como ha hecho ver Turró (1985), se distingue entre un modelo de ciencia babilónica y un modelo de ciencia helenista. La primera, propia del saber renacentista y la técnica artesanal y mágica, habla de un saber de lo arcano que se reduce a los iniciados o especialistas, y al ámbito de lo puramente técnico. Un estudio pormenorizado nos podría mostrar cómo la técnica de la que nos advierte Heidegger y que la posmodernidad señala como fruto de la industrialización, no es exclusiva de dicha “forma de vida”, sino que puede hallar una instancia en otras epistemes. Sea esto dicho contra cierto romanticismo que, en su afán de buscar tradiciones alternativas a la corrupción occidental, fetichiza e idealiza lo subalterno. A este modelo babilónico se contraponen la ciencia helenística, que somete la técnica a una normatividad de fines, privilegiando lo ético sobre la operatividad fáctica desenfrenada (cf. Turró 1985 325). Descartes sabe que la ciencia es auto-suficiente como técnica, pero que así deviene algo hermético y deja de asumir su función al servicio del bienestar humano. Claro está, impugnar la noción específica de “bienestar humano” ha sido el mérito del pos-humanismo, que se desplaza más bien a una consideración ecológica y anti-cartesiana.

ii. El humanista *bon sens*

El *bon sens* halla su raíz en una larga tradición humanista y constituye un mecanismo contra la “diversidad”. Sea la de los diversos órganos sensoriales en nuestros procesos cognitivos, sea las diversas formas en que la gente dirige su ingenio, la diversidad es un obstáculo a superar. Como decía Harari, la intolerancia de *sapiens* frente a otras formas de vida, lleva a una reducción de lo diverso a lo uniforme. Como recuerda De Marzio, hay investigaciones, como las de Gadamer, según las cuales el *bon sens* representaba en el humanismo una esfera del conocimiento basada en las virtudes de la prudencia y la elocuencia ⁵. Para Vico, el *bon sens* era una virtud política que permite intercambios culturales, cultivar la vida social y asegurar lazos de concordia. El *bon sens* cartesiano tiene un doble carácter: facultad cognitiva y noción política. La primera halla su raíz en la filosofía aristotélica y la segunda en el humanismo. El Estagirita llama “sentido común” al “órgano sensorial” que sintetiza las sensaciones particulares y las reúne en una experiencia unitaria. Tomás de Aquino considerará al sentido común como el principio y la razón de los sentidos exteriores. Dicha epistemología ya ha sido ampliamente refutada por modelos como la *enaction* y el *embodied cognition* de Varela (1993), que reemplaza el representacionalismo de las ciencias cognitivas por un modelo de cognición como acción corporeizada. Así, se renuncia a toda forma de centralismo lineal y se adopta una perspectiva holística y rizomática de interacción de redes o acoplamientos estructurales. Este ímpetu no fundacional y anti-cartesiano no pretende restringirse a las ciencias cognitivas o la biología evolutiva, sino a la vastedad de la experiencia humana. En contraste con el pos-humanismo, Descartes usa la noción de sentido común y además la reformula en el marco de la tradición humanista. Aunque el sentido común es *la chose la mieux partagée*, el error reposa en la manera diversa en que las personas hacemos uso de dicha facultad. Como anota de Marzio (2010 307), el *Discurso del método* quiere ser un tratado pedagógico sobre la naturaleza del buen pensar y un intento de cultivarlo en los demás. Yace aquí el presupuesto de que todas las personas pueden ser educadas para

⁵De Marzio 2010 301-313.

seguir el mismo sendero. Como diría Sloterdijk, estamos frente a la domesticación del hombre a través de las letras. Pero ¿por qué Descartes quiere enfrentarse a la diversidad y la pluralidad, es decir –para usar una noción enfatizada por el pos-humanismo–, a la virtualidad? A un nivel político, porque la diversidad atenta contra el consenso entre personas y sociedades ⁶; a un nivel cognitivo, porque vulnera nuestra capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso. La filosofía cartesiana está orientada sobre todo a la práctica, por lo que hallaremos una respuesta interesante allí: “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 [...] podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados” (Descartes 2011 151). La filosofía cartesiana busca cultivar el sentido común en beneficio del mundo de la vida. La humanidad se dirigiría hacia la realización de un bien común por medio de la aplicación de una filosofía práctica. Algunos historiadores han insistido además en cómo la fobia cartesiana a la diversidad surge también por el desafío ético que plantea la guerra de los treinta años, y el caos político, social y teológico de dicho período. Siguiendo a Harari (2015), podemos decir que la convivencia cada vez más difícil entre grupos humanos más extensos forzó al Humanismo a crear un mito útil: la unidad de la razón y la educación. El *bon sens* deja de ser solo una noción epistémica y deviene parte de una agenda ético-política porque es una respuesta a una barbarie percibida como fruto de la defectuosa (o imposible) organización de formas de vida diversas.

iii. Giro del sujeto

El famoso “giro subjetivo” moderno es sobre todo una apropiación de Descartes por Kant, Fichte y Hegel. Este último lee a Descartes a través del problema fundamental de la filosofía moderna: la escisión entre sujeto y objeto. Este dualismo –uno de los dogmas que el pos-humanismo más combate– consiste en “la imposibilidad en que se encuentra el sujeto de acreditar la existencia de lo que no es sujeto a través del mismo acto (el pensamiento) por el cual este acredita para sí su propia existencia” (Oyarzún 2000 139). Así, la esfera del mundo externo y de otros sujetos (pero también las otras dimensiones del yo que son no-rationales) quedan excluidas. Este dualismo es el elemento capital del antropoceno moderno y determinó la dicotomía vida/materia inerte que Bennett, por ejemplo, pretende superar a partir del materialismo deleuziano ⁷. Ahora bien, en Descartes conviven una metafísica de la causalidad y una metafísica del sujeto

⁶“Las verdades que estos Principios contienen, siendo muy claras y muy ciertas, alejarán todos los temas de disputa y, de esta forma, favorecerán una disposición en los hombres a la tolerancia y la concordia” (Descartes 1995 18).

⁷Cf. Zizek 2014. El autor considera que en la filosofía contemporánea hay cuatro versiones del materialismo: el vulgar reduccionista (cognitivismo, neo-darwinismo), el nuevo ateísmo que denuncia la religión (Dawkins, Hitchens y otros), los residuos del materialismo discursivo (análisis foucaultianos de prácticas materiales) y el materialismo deleuziano. Menciona a Jane Bennett como la exponente más cabal de este último, porque en su oposición a la reducción de la materia a lo mecánico y pasivo, no reivindica una teleología trascendente sino una dinámica aleatoria immanente a la materia, bajo la forma de “propiedades emergentes” que surgen de encuentros impredecibles entre diversos actantes, mostrando que la agencia de cualquiera de ellos se distribuye en toda una estructura rizomática de cuerpos. Las implicancias éticas son que debemos reconocer nuestra pertenencia a dichos *assemblages* y volvernos más sensitivos a las demandas de dichas pléoras de actantes no-humanos y humanos. Zizek se pregunta por la ambigüedad que la misma Bennett deja entrever: ¿son las vibraciones y cualidades vitales de dichos cuerpos el resultado de nuestro “benigno antropomorfismo”? ¿o se trata de una tesis ontológica más fuerte sobre la vitalidad de todo?

(cf. Grondin 2009), donde la primera retiene elementos no del todo antropocéntricos y el segundo los enfatiza al máximo. La metafísica de la *cogitatio* (donde el ser en cuanto ser es entendido como ser-pensado [*ens ut cogitatum*]; el principio del ser sería el *ego cogito*; y el orden seguido sería la lógica del pensar) y la metafísica de la causalidad (donde el ser en cuanto sería es entendido como ser-causado [*ens ut causatum*]; el principio del ser sería Dios, como *causa sui*; y el orden seguido sería la lógica del causar) son fruto de la diferencia entre el orden analítico y el orden sintético, respectivamente. El primero sería el orden de la invención, de la *ratio cognoscendi*, y se determina según las exigencias de nuestra certeza; el segundo sería el orden de las cosas, de la *ratio essendi*, y se determina según la concatenación y dependencia de lo que existe. De esta manera, el cogito sería lo primero en el orden analítico, pero Dios lo primero en el orden sintético. En Descartes entran en conflicto la primacía antropocéntrica de la razón humana con la primacía ontológica de Dios y el mundo. La razón retiene la ambigüedad de ser al mismo tiempo principio supremo y efecto finito en un orden que la excede y abarca. El antropocentrismo moderno tomará principalmente la primera ruta, mientras que la segunda consideración permanecerá como una alternativa problemática. Cabe preguntarnos, ¿hay algún indicio en Descartes de la no-primacía de la razón como elemento constitutivo del ser humano? Sí. En los *Principios*, dice que “la principal perfección del hombre consiste en tener libre albedrío, siendo esto lo que le hace merecedor de alabanza o censura” (Descartes 1995 42). Fiel a la tradición agustiniana (Gilson 1931), Descartes no ubica la dignidad del hombre en su racionalidad sino en su libertad radical porque ella misma funda la adquisición de saber. Esta libertad se conoce sin prueba, pues “a la vez que dudábamos de todo y que suponíamos que quien nos había creado empleaba todo su poder en inducirnos a error de formas diversas, sin embargo, apercibíamos en nosotros una libertad tan grande como para impedirnos creer aquello que aún no conocíamos perfectamente” (Descartes 1995 44). Es decir, en la célebre duda metódica, donde el hombre se reduce a una *res cogitans*, jera la libertad la que dirigía esta tarea! La libertad, que nosotros entenderemos como virtualidad, como horizonte de posibilidades frente a toda reificación, es más importante que la racionalidad. Ahora nos resulta más claro por qué el modelo de ciencia helenística es mejor que el de ciencia babilónica: porque la libertad humana puede hacerse cargo de la racionalidad y dirigirla a fines éticos, o incluso, en el mundo pos-humano que dibuja la noción de actuante de Bennett ⁸, puede abolirse a sí misma y renunciar a considerarse el epicentro, atendiendo a cómo ella es sólo un factor entre los infinitos que componen estructuralmente la acción humana. Pero volviendo a Descartes, si el sello de lo “humano” no es la racionalidad sino la libertad, entonces ese parece ser nuestro principio de individuación y diferencia específica. En efecto, “no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión como cabría pensar, por cuanto estas máquinas no desarrollan acción alguna que no deban realizar de acuerdo con sus mecanismos, sino que tales alabanzas se tributan al diseñador de las mismas por cuanto ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tal artificio, de igual modo debe atribuírsenos mayor” (id.). Veremos en otro apartado cómo el paradigma cartesiano borrarla la diferencia entre entes naturales (nosotros) y artificiales (máquinas), problematizando nuestra propia primacía y obligando a una primera reconsideración de lo humano que quizás sea más cómplice de un trans-humanismo que de un pos-humanismo.

⁸“The term is Bruno Latour’s: an actant is a source of action that can be either human or nonhuman; it is that which has efficacy, can do things, has sufficient coherence to make a difference, produce effects, alter the course of events” (Bennett 2010 viii).

iv. Dualismo

Las razones cartesianas para suscribir el dualismo no son homogéneas. Cottingham (1993) ha distinguido tres: (a) la teológica, (b) la metafísica y (c) la física-científica. Mientras las dos primeras son compatibles entre sí, la tercera resulta disonante y menos dogmática. Desde (a) la *perspectiva teológica*, parece que defender la inmortalidad del alma exige defender el dualismo alma/cuerpo. Sin embargo, Descartes dice que el dualismo no es necesario sino sólo suficiente para demostrar la inmortalidad del alma. Si no podemos probarla, al menos no tenemos evidencia de cómo la muerte del cuerpo afectaría la aniquilación de la mente. Esto es una ruptura con el paradigma aristotélico, donde había una conexión integral entre alma y cuerpo, siendo la primera el principio interno de organización vital del segundo ⁹, y había una continuidad entre todos los organismos vivos. El *De anima* no versa sobre el alma humana exclusivamente, sino sobre todos los *zoas*. Braidotti (2013) con la idea de *zoe* y Bennett (2010) con la de *materia vibrante* buscan articular, por ejemplo, una perspectiva donde el hombre se conciba como parte de una naturaleza viva que lo engloba y excede, y no como un “reino dentro de otro reino”. Frente a Aristóteles y el alma como principio del cuerpo, en el paradigma cartesiano la muerte no adviene porque el alma desaparece, sino como un reloj que se rompe. La biología mecanicista y la separación mente/cuerpo hace irrelevante la muerte del cuerpo para la muerte del alma. Sólo se requiere que Dios cree y mantenga las sustancias con sus designios ignotos. Descartes consideraba que ofrecía un “fundamento” más sólido para la inmortalidad del alma que sus predecesores. El problema es qué tipo de inmortalidad tendría esta alma, ya que todo lo particular se ubica en el cuerpo o lo sensible. El alma que sobreviviría no tendría identidad personal. Los posmodernos dirán que el antropoceno se revela aquí también como una entronización del Hombre a base de erradicar, o mejor dicho de no poder pensar, la particularidad que lo compone.

Desde (b) la *perspectiva metafísica*, debemos atender a tres textos fundamentales: la carta a Jean de Silhon (mayo 1637), el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*. En la carta se dice que “un hombre que duda de todo lo material no puede dudar de su propia existencia. De aquí se sigue que él, que es su alma, es un ser o sustancia no del todo corpóreo sino cuya naturaleza es solo pensar, y esta es la primera cosa que uno puede conocer con certeza” (Descartes, ctd. en Cottingham 1993 242). En el *Discurso del método*, Descartes debe justificar ir desde “no soy consciente de nada que pertenezca a mi esencia excepto el pensar” a “nada de hecho pertenece a mi esencia excepto el pensar”. En la *Segunda Meditación* dice “porque de manera precisa sólo [tantum] soy cosa pensante, esto es, mente, o ánimo, o intelecto, o razón” (Descartes 2010 87). En respuesta a Gassendi, Descartes dirá que el “*tantum*” no significa que el hombre es solo una cosa pensante y nada más, sino que “en un sentido estricto”, el hombre es solo pensamiento. Esta matización podría tener que ver con la distinción que señalé entre método analítico y sintético, pero resulta demasiado insatisfactoria. Supuestamente, en el orden del pensamiento, para nosotros, el pensamiento es en efecto lo más inmediato y cierto; pero en el orden del ser, tenemos un cuerpo que resulta igual de esencial para nosotros y se instala en el reino natural. Sea como sea, el hecho que Descartes mostrara poco cuidado frente a las objeciones metafísicas indica que el terreno importante donde

⁹ Para Aristóteles, la sensación es un acto material, y para los escolásticos, aunque la sensación era una suerte de *conscientia*, no la usaban para dividir la materia del espíritu. Pero la sensación es para Descartes, un acto de un alma inmaterial o sustancia, y solo ocasionalmente implica al cuerpo. El alma escolástica no es sustancia, sino la forma de una sustancia (cf. Secada 2000 23).

se decide el dualismo es otro.

Desde (c) la *perspectiva física*, el alma está separada del cuerpo si y sólo si hay funciones que ella (en tanto racional) puede desempeñar y que el cuerpo (en tanto meramente mecánico) no puede. Desde el *Tratado sobre el hombre*, se hace patente cómo Descartes quiere superar el paradigma aristotélico al remover al alma como principio explicativo de las funciones más variopintas, para reemplazarla por una máquina que tiene el poder para operar en concordancia con la disposición de sus órganos. No se necesita postular ningún alma vegetativa o apetitiva, más allá del principio del fuego del corazón (que Descartes insiste en que es de la misma naturaleza que el fuego que hallamos en el resto de la naturaleza). Como se ve, este dualismo admite la inserción del hombre en la naturaleza. La ambición cartesiana quiere explicar mecánicamente no solo funciones autónomas como los nervios, sino también funciones psicológicas, sensaciones internas, acciones voluntarias, etcétera. La única matización es que allí donde hay una atención del ánimo involucrada, se requiere postular un alma racional separada. Sin embargo, esta alma parece ser solo un recurso auxiliar allí donde la explicación física-mecánica no puede satisfacerlos. Es decir, ¿podría desaparecer el alma como principio explicativo? Y dado que el hombre es alma, ¿puede desaparecer el hombre como principio explicativo? Y dado que la ontología cartesiana es funcional y sólo tiene realidad lo que explica algo, ¿puede el hombre desaparecer del todo? En la quinta parte del *Discurso del método*, se distingue al hombre de la máquina y se dice que la segunda se limita a una mecánica de estímulo y respuesta. Descartes cuenta cómo

“se puede concebir que una máquina esté hecha de tal manera que profiera palabras, y aunque que pronuncie algunas con ocasión de las acciones corporales que causan algún cambio en sus órganos, como, por ejemplo, si se le toca en una parte que pregunte lo que se quiere decirle, y si en otra, que grite que se la hace daño y otras cosas semejantes, pero no que arregle las palabras de diversos modos para responder según el sentido en cuanto en su presencia se diga cómo pueden hacer aun los más estúpidos de los hombres” (2011 145-146).

Como en todo motivo antropocéntrico, la superioridad del hombre sobre la máquina parece ser cualitativa: mientras lo humano se liga a la producción infinita y la espontaneidad del sentido del lenguaje, la máquina se liga a la reproducción finita y la pasividad de lo mecánico. Sin embargo, como nota Cottingham (1993), ¡este pasaje sobre la limitación de la máquina cumple paradójicamente la función de informarnos sobre el poder de la máquina! Si una máquina puede ofrecer tal complejidad de funciones, ¿acaso Dios en todo su poder no ha creado máquinas mil veces más complejas (nosotros, los humanos) pero que no acabamos de entender del todo? La respuesta de Descartes será un rotundo sí, porque responde que “es *moralmente imposible* que haya suficiente número de ellos [mecanismo] en una máquina para hacerla obrar en todas las circunstancias de la vida del mismo modo que nos hace obrar nuestra razón” (Descartes 2011). La imposibilidad moral, tal como lo explica en *Los Principios*, es una certeza que basta para regular nuestra conducta, pero que no podemos asegurar del todo. Es decir, la posibilidad de existencia de una máquina tan compleja que nos llegue a imitar o superar, o el descubrimiento de que nosotros como humanos no somos más que máquinas y que todo residuo espiritual puede ser sustituido, son perfectamente admitidas, como el buen científico que era, por Descartes. Se trataría meramente de una cuestión de diferencias ya no cualitativas

(es decir, de un salto ontológico), sino cuantitativas o graduales de número, tamaño y organización estructural la que nos distinguiría de animales y máquinas. ¿Descartes habría renunciado al dualismo de haber nacido en el siglo XXI y conocer todos los paradigmas que el pos-humanismo reconoce y utiliza? Mi sospecha es que sí.

3. MOTIVOS POST-HUMANISTAS

En esta última sección quiero señalar algunos aspectos del pensamiento cartesiano que pueden ser puestos en conexión con algunos problemas del pos-humanismo. El pos-humanismo, como reconocimiento de lo virtual como constitutivo de lo humano, no es sólo la negación de lo humano como una categoría reificada, sino la elaboración de una nueva ontología relacional¹⁰ que responda a las experiencias radicales que nos avasallan en el mundo tecnológico. Se propone la tarea de articular una “lengua” para expresar y pensar nuestra condición actual, donde asistimos a la redefinición y/o aniquilación de lo humano, a la percepción del mutuo condicionamiento entre el hombre y su entorno y, en última instancia, a la pérdida de nuestro estatuto sustancial. Si bien algunos motivos cartesianos podrían ir en esta dirección, considero importante no sobreestimarlos y advertir que se hallan en una intersección con el trans-humanismo. Joel Garreu caracteriza este movimiento como uno que exalta el

“enhancement of human intellectual, physical, and emotional capabilities, the elimination of disease and unnecessary suffering, and the dramatic extension of life span. What this network has in common is the belief in the engineered evolution of ‘post-humans’ defined as beings whose basic capacities so radically exceed those of present humans as to no longer be unambiguously human by our current standards. Transhuman is their description of those who are in the process of becoming post-humans” (Garreu, ctd. en Wolfe 2009 xiii).

La diferencia fundamental entre el pos-humanismo y el trans-humanismo consiste en que mientras el primero plantea reformular la noción de lo humano hasta el punto de suprimirla para dar pie a una nueva Weltanschauung, el segundo es una prolongación del humanismo a partir de la tecnología, buscando mejorar o llevar lo humano hasta sus límites más perfectos. Para autores como Brostom (2005), el transhumanismo proviene de y es compatible con el humanismo renacentista-ilustrado, por lo menos en lo que atañe a su consideración axiológica de la perfectibilidad de la racionalidad y la libertad humanas. En lo que sigue, expondré un par de motivos cartesianos que se suspenden entre ambos modelos (cf. Wolfe 2009 xiii).

¹⁰“En el corazón de este cambio encontramos un cambio fundamental de metáforas: desde ver el mundo como una máquina hasta entenderlo como una red. Todo el mundo material, en última instancia, es una red de patrones inseparables de relaciones. También descubrimos que el planeta en su conjunto es un sistema vivo y autorregulado. La visión del cuerpo humano como una máquina y de la mente como una entidad separada está siendo reemplazada por una visión que ve no solo el cerebro, sino también el sistema inmune, los órganos corporales e incluso cada célula como un sistema cognitivo vivo. La evolución ya no se ve como una lucha competitiva por la existencia, sino más bien como una danza cooperativa en la que la creatividad y el constante surgimiento de la novedad son las fuerzas impulsoras. Y con el nuevo énfasis en la complejidad, la no linealidad y los patrones de organización, una nueva ciencia de las cualidades está emergiendo lentamente” (Capra y Luisi 2014 30).

i. El mecanicismo cartesiano contra los viejos paradigmas

Otra tesis que el pos-humanismo combate es la de la teleología trascendente. Por teleología entendemos el hecho de que algo actúa con vistas a una finalidad, y por trascendente que esta finalidad es extrínseca y hasta estipulada ideológicamente. Usando términos contemporáneos, la tradición suele tener una perspectiva *top down* mientras que los paradigmas contemporáneos están asumiendo una perspectiva *bottom up*. La convicción de que hay un orden natural (pre)determinado y en virtud del cual cada particularidad adquiere sentido no sólo es falsa sino peligrosa. Ahora bien, la teleología halla su primera formulación filosófica en el pensamiento de Aristóteles, “biólogo” de profesión, cuyos estudios naturales condicionaron su metafísica (Turró 1985). El estudio de los organismos animales le mostró la presencia de una misma materia organizada de diversas formas, lo cual lo llevó a concebir la esencia de un ser vivo como un alma que configura específicamente su cuerpo. Los seres vivos tienden a desplegar la esencia que les corresponde. El problema relevante para el futuro antropocentrismo y su teleología trascendente, es que Aristóteles convierte las nociones de su modelo biológico en un modelo metafísico. Materia, forma, acto, potencia, género, diferencia, las cuatro causas, la teleología, etcéteras, se aplican a la totalidad del cosmos. Para la mirada del biólogo, en la naturaleza hay una teleología donde el fin de cada ser es realizar plenamente la forma que le corresponde: “la figura y forma son la causa final” (Fis. 999a30). ¡Y aquí está el problema! Como consecuencia tendremos que la configuración *usual* con la que se presentan las cosas es considerada como la *naturaleza* que les corresponde. Cuando en el futuro se hable de que no es “natural” el acto sexual entre dos hombres o dos mujeres, que el matrimonio es una institución “natural”, que corresponde “por naturaleza” al hombre dominar a las bestias y conquistar a otros, se está dando por sentado una forma de ser de las cosas, ahogando toda virtualidad. Todo se ve mediado por los conceptos de finalidad y forma, teleología y esencialismo, que serán cómplices del humanismo en los siglos siguientes. Para la taxonomía aristotélica, basta con señalar las cualidades esenciales de las cosas para establecer su lugar en el cosmos. Así se obtiene el mundo sublunar corruptible y el mundo sublunar incorruptible. Todo ya aparece clasificado. Si se quiere ver cómo Aristóteles es un conservador, basta con mirar su producción política: mientras Platón todavía elaboraba una visión política revolucionaria, Aristóteles se dedica a inventariar taxonómicamente las constituciones políticas vigentes, sin poner jamás en duda su validez. El humanismo reproducirá este gesto al jamás cuestionar sus presupuestos, y sólo serán las voces silenciadas (paradigmáticamente, las mujeres) las primeras en denunciarlo. Para el aristotelismo ortodoxo, todo lo que acaece es fruto de una legalidad natural y toda alteración de lo regular es un movimiento violento y contra-natura. Los cristianos aprovecharán dicho marco ontológico y dirán que todos los milagros (toda no regularidad en la naturaleza) se explican por una causa sobrenatural, es decir, divina o diabólica, o por potencias espirituales para cuyo conocimiento se requiere una ciencia superior (Turró 1985 100). Dicha forma de anti-naturalismo no constituye la mirada del niño de la que nos habla Bennett ¹¹, ni reconoce como el pos-humanismo que hay causalidades no lineales, sino que impone una causalidad que lleva por su forma dogmática a la superstición, que con justicia combatieron los modernos.

En relación con el humanismo y el pos-humanismo, la división aristotélica entre *naturalia* y *artificialia* marca a Occidente y constituye el fundamento de lo que Braidotti

¹¹ “Or, rather, it can take shape again, for a version of this idea already found expression in childhood experiences of a world populated by animate things rather than passive objects” (Bennett 2010 viii).

(2002) llama tecnofobia. Para Aristóteles, un ente natural tiene en sí mismo la causa de su forma, mientras que un ente artificial debe su forma a una finalidad extrínseca y su principio radica en el humano. En consecuencia, esta inferioridad ontológica de lo artificial frente a lo natural implica una condena del trabajo artesanal y un fuerte rechazo de lo mecánico (Turró 1985). La naturaleza, como fuente originaria de todo ser y finalidad, se opone a las artes y técnicas, cuya función siempre será secundaria. Esto obstaculizó el desarrollo de la mecánica, que se vio afectada por un prejuicio metafísico a toda forma de automatismo. Aristóteles descarta lo automático como imposible y legitimaba así la necesidad perpetua de esclavos. Ahora bien, Descartes entierra este paradigma aristotélico y nos abre la primera vía para una reconsideración de la máquina. A partir de los avances técnicos de los siglos XIV y XVI, el aristotelismo cristianizado será repentinamente sustituido. Turró (1985 45-52) cuenta cómo la caída teórica del aristotelismo a manos de Descartes se vio precedida por su caída práctica a manos de la tecnología y sus incidencias en el mundo de la vida. El aristotelismo defendía las siguientes tesis: ningún cuerpo natural puede reproducirse por medios artificiales; ningún procedimiento mecánico puede suplantar el trabajo del hombre; ningún instrumento mecánico puede gozar de funcionamiento automático; y por estos motivos lo natural siempre será superior a lo artificial y ocuparse de trabajos mecánicos es opuesto al hombre libre. El desarrollo renacentista de la mecánica provocará que se abandone el modelo biológico y esta primacía de lo natural. Los europeos vivirán el primer cuestionamiento de qué límites hay entre los *naturalia* y los *artificialia*, tal como nosotros hoy en día afrontamos máquinas que amenazan nuestra tan querida “humanidad”. Los hombres del Renacimiento empezaron a concebir el mundo bajo categorías operativas, buscando una explicación provechosa para el progreso. Con el surgimiento de un genuino “saber pragmático”, las artes metalúrgicas y militares de los siglos XV y XVI darán qué pensar a Galileo y Descartes. La aparición de los relojes automáticos y el florecimiento de la tradición italiana de autómatas refutan las tesis anteriores del aristotelismo. Leonardo, entusiasmado con el poder de lo artificial, dirá que “la mecánica es el paraíso de las ciencias matemáticas, porque es en ella donde se realizan” (Leonardo citado en Turró 1985 55). Finalmente, el mercantilismo y la adquisición de crédito para el perfeccionamiento técnico producirán una explosión de la tecnología que permita que algunas máquinas reemplacen al trabajador. Esto contribuyó a la revalorización de artesanos y mecánicos, que ahora gozan de prestigio cívico y se convierten en hombres libres. De aquí surge la literatura humanista utópica de Moro, Campanella o Bacon, que sitúa al paraíso ya no en un pasado perdido sino en un futuro donde la tecnología se aúna a los fines éticos. Corresponderá a Descartes darle mayor grado de científicidad y profundidad filosófica al saber pragmático de los artesanos y mecánicos. Ahora bien, por más que la experiencia radical de la máquina y el automatismo cuestionaron los presupuestos antropológicos del Renacimiento, su absorción dentro de un programa cuyo fin último es el bienestar humano o el perfeccionamiento de sus capacidades es lo que transmuta a este gesto pos-humanista en uno aparentemente trans-humanista. El reconocimiento cartesiano de lo virtual, y su idea de que lo humano puede perfectamente disolverse junto con el dualismo parece entrar en conflicto con el entusiasmo humanista. Veamos cómo sólo su perspectiva ficcional del universo, que es deudora de la ontología operativa del mecanicismo tecnológico, puede permitir una vía de escape al antropocentrismo moderno.

ii. Perspectiva estética y ficcional del mundo

Descartes eligió la sentencia latina “*mundus est fabula*”, esta frase como auto-presentación de su filosofía. Como han sugerido algunos intérpretes, debemos remitirnos a la ambigua valoración cartesiana de la sabiduría de las fábulas. Por una parte, pueden ser una fuente de prejuicios y errores; por otra, “nos alertan sobre la capacidad transformadora de la praxis humana que las fábulas poseen” (Traductor, en Descartes 1995 xii). En la época de Descartes, todos los científicos presentaban sus teorías como las representaciones verdaderas del mundo, y querían mostrar a todas las demás representaciones como aparatosamente falsas. Mucho tiempo después, Newton dirá *hypothesis non fingo* y el positivismo científico del siglo XIX acentuará la ansiedad cartesiana que Varela señalaba: o bien hay un fundamento último de la realidad, y correlativamente una representación fidedigna y estable, o bien no hay más que caos. Pero Descartes, y esto resulta más comprensible atendiendo a su itinerario juvenil, sugiere que

“sea cual fuere la representación que ofrezcamos del universo y la que podamos llegar a atribuir el valor de ‘verdadera’, es inevitable reconocer que esa representación del universo se ha de atener para su constitución a la misma actividad que hace posible la ficcionalización de unos sucesos, y en consecuencia el producto: la fábula/novela” (Traductor, citado en Descartes 1995 xii).

Es decir, como explorará Varela a propósito del *sun-yata* en *The Embodied Mind*, hay que tener en mente que por más que necesitemos una representación estable del mundo y un conjunto de verdades clara y evidentes para nuestro quehacer teórico y práctico, en el fondo estas son producto de una praxis ficcional y narrativa, que nunca se consolida clausurando el proceso metabólico de nuestra finitud temporal. El mundo es fábula no porque se desvalorice nihilistamente, sino porque su solidez ontológica es sólo la de una ficción constituida y expresada por una subjetividad (no necesariamente humana, contra Descartes). Por ello vimos cómo el dualismo cartesiano sólo tiene una “certeza moral” a nivel teórico, y se flexibiliza justo en el ámbito que atiende a la experiencia. El conocimiento siempre exigirá reformular nuestras representaciones y teorías, siendo inasequible para la razón humana una sabiduría total porque la misma Naturaleza, infinita en nuevas ocurrencias, nos refuta. Por ello Descartes tiene una ontología hipotética: el mundo es como lo ficcionalizamos para hacer inteligible teórica y práctica ciertas cosas. Claro está, esta humildad cartesiana se ve mutilada por el recurso a un Dios todo-conocedor, que hoy en el pos-humanismo podemos ver como un residuo de antropocentrismo. Asimismo, el esencialismo cartesiano es anti-nominalista, por lo que por más que podamos hallar una consideración ficcional y estética del universo, jamás podría llegar a un pantextualismo posmoderno (cf. Doyle 1996). Descartes afirma que “el poder de la naturaleza es tan amplio y tan vasto... que no existe efecto alguno particular que inicialmente [yo] no conozca que puede ser explicado de diversas formas” (Descartes 2011). Frente a este poder, frente a esta *zoe* como decía Braidotti retomando a Spinoza, lo que el sujeto puede enunciar será siempre una verdad parcial porque “sea cual fuere el posible número de observaciones planificadas y registradas, se acabará construyendo un ‘roman de la nature’” (Traductor, en Descartes 1995 xiv), una de las tantas narrativas que, para no caer en un error, no debemos creernos del todo. Lo más a lo que podemos

aspirar es a que “cualquier posible representación del universo requiere de la ficción y encuentra en la ficcionalización de un proceso natural el principio articulador y de interpretación de las más dispares experiencias, pruebas y observaciones” (Traductor, en Descartes 1995 xv).

4. CONCLUSIÓN

El descubrimiento cartesiano de la subjetividad –cuya independencia ontológica y otros aspectos espero haber cuestionado desde motivos post-humanistas– fue decisivo para el descubrimiento kantiano de la experiencia como motivo de reflexión filosófica. Lamentablemente, los marcos trascendentales no permitieron que la espontaneidad constituyente del Yo fuera remitida a un *assemblage* donde dicho sujeto pierda autosuficiencia y deviniera uno de los infinitos actantes en la Naturaleza. El post-humanismo está logrando reformular ambos hitos modernos: la subjetividad (para articular una subjetividad no-humana) y la experiencia (para articular una experiencia no-humana). La preocupación post-humana, me parece, es eminentemente práctica (y ya no “meramente práctica”, como decía Kant) y es también una tentativa teórica-vivencial por articular experiencias que nos resultan insoslayables y que obligan a reformular todos nuestros presupuestos. Uno de los obstáculos para acceder a una nueva perspectiva es la “ansiedad cartesiana”, que puede ser mitigada con una consideración estética de la vida.

5. BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2014.

Bennet, J. *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.

Bostrom, Nick. “Transhumanist Values”, *Journal of Philosophical Research* 30 (2005): 3-14.

Braidotti, R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

—. *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2002.

Capra, F. y P. Luisi. *The System View of Life: A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Cottingham, J. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

De Marzio, Daniel. “Dealing with Diversity: On the Uses of Common Sense in Descartes and Montaigne”, *Studies in Philosophy and Education* 29 (2010): 301-313.

Descartes, R. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

- . Los principios de la filosofía. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Detlefsen, K. (ed.). *Descartes' Meditations. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Foucault, Michael. "Mon corps, ce papier, ce feu". *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 1972. 583-603.
- Harari, Y. *Sapiens. De animales a dioses*. Madrid: Debate, 2015.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. México: FCE, 2009.
- . *Crítica de la razón práctica*. México: FCE, 2011.
- Oyarzún, P. "Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche", *Revista de Filosofía* 55 (2000): 137-156.
- Pièron, H. "De l'influence sociale des principes cartésiens. Un précurseurs inconnu des féminisme et de la Révolution: Poullain de la Barre", *Revue Synthèse Historique* (1992): 160aa.
- Redpath, P. "Why Descartes was not a Philosopher". (s.f.). Obtenido desde: <https://maritain.nd.edu/ama/Sweetman/Sweetman01.pdf>
- Secada, J. *Cartesian Metaphysics. The Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo"*. Madrid: Siruela, 2000.
- Turró, S. *Descartes. Del hermetismo a la Nueva Ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.
- Varela, F. *The Embodied Mind*. Boston: MIT Press, 1993.
- Wolfe, C. *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, 2009.
- Zizek, S. *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. Londres: Verso, 2014.