

Avatares del sujeto cartesiano

Avatar of the Cartesian subject

<https://doi.org/10.15332/25005375.7409>

Artículos misceláneos

Sergio Espinosa Proa*

Citar como:

Espinosa Proa, S. (2022). Avatares del sujeto cartesiano. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43(127), 190-203. <https://doi.org/10.15332/25005375.7409>



Resumen

El sujeto cartesiano se constituye en la subordinación de todas las facultades a la inteligencia; ella ha de imponer en todo momento y situación sus condiciones, porque de lo que se trata es de asegurar el dominio de las cosas, algo que no se consigue sin interponer al deseo, a ese deseo, un entendimiento adecuado. Y Descartes sabe muy bien que no hay entendimiento que no sea de objetos. Los seres humanos están dotados de estas facultades, que habitualmente chocan y no dejan de entrar en conflicto. En la sustitución de la confusión (y la superstición) por el método, Descartes lleva a su extremo la sujeción de las demás facultades por el entendimiento, injusticia que sublevará a muchos. En este artículo se aborda este problema.

Palabras clave: descartes, entendimiento, racionalismo.

Abstract

The Cartesian subject is constituted in the subordination of all the faculties to the intelligence; it has to impose its conditions at all times and in all situations, because what is at stake is to ensure the mastery of things, something that cannot be achieved without interposing to desire, to that desire, an adequate understanding. And Descartes knows very well that there is no understanding that is not of objects. Human beings are endowed with these faculties, which habitually clash and never cease to conflict. In replacing confusion (and superstition) for method, Descartes takes to its extreme the subjection of the

* Docente investigador en Universidad Autónoma de Zacatecas, México. Correo electrónico: sproa52@gmail.com; ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1186-435X>

other faculties by the understanding, an injustice that will revolt many. This article addresses this problem.

Keywords: Descartes, understanding, rationalism.

La querella

¿Qué tiene que ver un melón, un relámpago y un diccionario? Nada, salvo que esas tres cosas las soñó un joven de 23 años en tres sueños sucesivos después de haber experimentado una pavorosa revelación al lado de una estufa. *Quod vitae sectabor iter*. La revelación consistió en saber que el universo tiene una explicación matemática y el joven, que toda su vida se levantó a la una de la tarde (cuando tuvo que hacerlo más temprano pescó la pulmonía que lo llevaría a la tumba) se llamaba René Descartes. Es algo más que una anécdota; el racionalismo moderno ha dependido de una revelación sobrenatural, y esta no es de las ironías menos significativas de la historia del pensamiento.

Situémonos, por gracia de la imaginación, en el Renacimiento tardío. Es la *Querella de los antiguos* (en pos del clasicismo grecorromano) y *los modernos* (regidos por la ciencia nueva). Descubrimientos, circunnavegaciones; naufragios. Consagración del método para enmendar el entendimiento: la mente espera con escasa paciencia su medicina. ¿Es sano pensar lógicamente? ¿Es lógico confiar en la autoridad de la lógica? ¿Es mejor la lógica de los números que la de las letras? Etcétera. En realidad, se pugna por imponer cierta idea de la naturaleza y de la humanidad. ¿Somos o no somos naturaleza? ¿Una extensión (perfecta) o una (imperfecta) negación de ella? ¿Qué nos da identidad y unidad, qué nos brinda una diferencia o propicia una suerte de escisiparidad? Aquí y así se querellan los defensores de la naturalidad o de la artificialidad de nuestras instituciones. ¿Es natural hablar, es decir, prohibirse el incesto?

De ahí vendrá y allí volverá todo. Los filósofos salen al ágora, pero también se recluyen y hablan desde la cátedra. Como los artistas, comienzan a buscarse mecenas entre la aristocracia porque las escuelas se empolvan y apestan demasiado. Ya, por ejemplo, ni siquiera escriben en latín. En su vejez, no por prolongada menos lúcida, Hobbes traduce a Homero; Spinoza habla latín, pero se deja absorber por la óptica; Descartes es jesuita, o educado en su escolástica; Maquiavelo es cualquier cosa menos maquiavélico en el sentido posterior del término. Proliferan las revistas y las sociedades científicas. Es menos la época del *cogito* que la del mecano. El primero es quizás espirituoso en demasía; el mecano tiene la particularidad de permitir olvidarnos de Dios con cierta elegancia y sin

arrumbarlo en el desván; a fin de cuentas, las máquinas presuponen un ingeniero. Estamos en la llamada pre-Ilustración, que implica y reposa en una escisión (cuanto más superficial) respecto de la teología. Se diría que hay una interiorización (freudiana, pero primero cartesiana) de lo divino; las iglesias sufren disputas y diásporas, pero, con todo, Dios reina: cierto que ya no tan alto. Y, con él, sonriente, acaso un poco nervioso, lo humano. Lo cual es contradictorio, pues los humanistas ganan terreno a costa de la reducción de las propiedades divinas: suprimir el saber para hacerle sitio a la creencia es una jugada hecha con disgusto; pero no siempre está clara esta querrela. ¿A quién pertenecen verdaderamente nuestros bienes raíces, a los del cielo?

Es el difícil pero previsible, y ya para nosotros muy visible, tránsito del Dios de la tradición al yo/nosotros de los modernos, que por azares del destino han quedado ya un poco a nuestra espalda. Esta época se concentra en el empeño de hacer del pensamiento, o de la inteligencia, un medio confiable para hacerse del control efectivo del mundo; es, al igual que la adolescencia, la Edad de las Conquistas... y de las decepciones. Moderno es el afirmarse en la alteridad de sí, y solo en parte afirmar la alteridad pensada en su exotismo; es moderno el ademán de separación y en ciertos casos de ruptura: nosotros ya no somos como ustedes, esa es la conciencia moderna (desdichada o alegre) y puede decirse que cada generación lo es con respecto a las que le preceden. Hay, pues, modernidad en cualquier edad, en el siglo XVII antes de Cristo como en el XVII después de él, en Sumeria como en Nueva York, Caracas, Antwerp, Venecia, Katmandú, Sumatra o Kioto; decir “moderno” es afirmar el propio tiempo, el tiempo vivido, como lo nunca visto. Y esta afirmación puede ser sobria y discreta, pero por regla general es entusiasta (e insoportable). Soy moderno, presume el moderno, porque no soy como ustedes, que ya comienzan a formar el limo de la historia... Por lo demás, sabemos que la filosofía no es tal si no entra en alegre o ceñudo conflicto con la filosofía. Hacer filosofía no es un mero ejercicio de la imaginación, sino un compromiso con lo ya pensado, con lo en efecto pensado, que es considerable, fricción o choque de los que es legítimamente esperable ver brotar algo más o menos nuevo.

Bacon

La técnica —es decir: el ingenio práctico, la astucia inventiva— es una facultad que ha de ponerse al servicio de un ideal humano; durante el bajo Renacimiento y la entrada en el Barroco, los más avisados intelectos de la Gran Bretaña confluirán en la realización de este ensueño necesario. Francis Bacon (1561-1626) será su más conspicuo adelantado. Contra Aristóteles —hundido con toda la

Escolástica en un marasmo verbal, en una pirotecnia que aclara sin descubrir—preconizará una “magia natural” y una “física operativa” capaz de transformar en oro los metales viles, prolongar la duración de la vida, y encontrar el elixir de la juventud. Nada demasiado novedoso, pero ahora sí la empresa va en serio. El ensueño es descrito en la *Nueva Atlántida*, de 1627, como “la extensión del dominio humano hasta la realización de todo lo posible” (Bacon, 1994, p. 26). Francis Bacon es, con certeza, el primero en especificar el lugar de la jerarquía ideal de las facultades del sujeto moderno —razón, memoria, imaginación, sensibilidad— al someter a la memoria a un régimen servil y a la imaginación a una especie de destierro; la memoria engendra “historias” y la imaginación, de por sí irresponsable, da lugar a las bellas artes, que, a diferencia de la razón (es decir, la inteligencia), no han aportado prácticamente nada al progreso de la humanidad —que es de lo que desde hace mucho tiempo se trata. Mientras que, según el de Verulam, confiar en la imaginación nos torna blandos, la inteligencia —tranquila, paciente, escrupulosa, prudente— endurece el ánimo; solo ella podría dar satisfacción al “deseo infinito” de lo humano, consistente en someter el mundo natural a su voluntad. No es cuestión de contemplar a la naturaleza, de adorarla o celebrarla, sino de obligarla a cumplir nuestros deseos.

El científico es el mago —solo que eficaz. Ahora bien, para dominar (o gobernar) a la naturaleza es necesario, como indica en el *Novum Organum*, aprender antes a obedecerla; nos encontramos en el umbral de nuestra modernidad, de la modernidad triunfante. El mandato bíblico de poblar la tierra y entrar en posesión de ella podrá garantizarse merced al dominio técnico, es decir, industrial, de la riqueza natural; una continuidad de fondo entre lo antiguo y lo moderno, que a un espíritu más exigente —o más religioso— como el de Hegel le parecerá una inmersión “en la más grosera superstición”. Pero Bacon concebía su misión como una auténtica erradicación de la superstición, como una eliminación de la idolatría. Al lado de sus estudios mecánicos y experimentales, construyó o al menos puso los cimientos de lo que poco después será recibido como una teoría de las ideologías, que al decir de Slavoj Žižek no ha perdido un gramo de vigor. Bacon está convencido de que el demonio maligno metódicamente exorcizado por René Descartes no solo existe, sino que adopta infinidad de formas y renace sin cesar de sus propias cenizas.

¿El demonio maligno? Sí, aun si no es aquel que, de acuerdo con la tradición, condena las almas: se contenta con impedir que emerja el *yo pienso* cartesiano. Este demonio encarna en cuatro figuras principales. (1) *ídolos de la tribu*: es el prejuicio humano consistente en no distinguir lo que se sabe de lo que se quiere.

Un atavismo inerradicable de la especie, una manía que Bacon detecta en la raíz de la naturaleza humana. No hay “remedio” para este ídolo, porque el deseo es parte de lo humano (un deseo que Bacon resume, según hemos visto, como el afán de dominio de la naturaleza). Lo que debemos corregir es la manera en que este deseo puede cumplirse efectivamente. (2) *ídolos de la caverna*: son los prejuicios individuales, nacidos del hecho de ser un ser finito. Estos ídolos son muy interesantes, pues son los fantasmas formados directamente de la circunstancia de ser un yo; la “caverna”, dice Bacon, es una “madriguera que refracta o decolora la luz de la naturaleza debido ya a su propia naturaleza peculiar y su educación y conversaciones con los demás, ya a la lectura de libros, ya a la autoridad de aquellos a quienes estima y admira” (1986, p. 94).

En consecuencia, la caverna es no el *yo pienso* cartesiano, pero sí el yo-me-imagino según Dios me dio a entender... (3) *ídolos del teatro*: los prejuicios filosóficos, surgidos de afiliarse ciegamente a determinada representación metafísica del mundo. Las teorías (filosóficas) son también fuente de error en la medida en que abstraen elementos de la realidad que serán elevadas a principios o fundamentos y que serán adoptados sin examen por la mayoría de la gente. Contra estos fantasmas, Bacon propone su método de reducción: la observación cuidadosa, una atención al hecho que necesariamente pasa, mal que le pese a Bacon, por una decisión que no se basa en la observación: si no se quiere observar todo, algo imposible o idiota, hay que postular (sin pruebas) la existencia de una regularidad de los fenómenos. Bacon exorciza los ídolos del teatro al presuponer la existencia en el mundo de otro teatro, que es el modo en que las cosas pertenecen a un orden no inmediatamente visible.

El método inductivo —observar fenómenos que se explican por su sujeción a una ley universal— permanece prisionero de ese fantasma teórico consistente en presuponer la existencia de leyes y regularidades que los hechos nunca prueban. Y (4) *ídolos del foro*: con mucho, los más importantes; Bacon se refiere a los prejuicios que brotan directamente del funcionamiento del lenguaje, y que confunden la cosa con la palabra que la designa, y que se emplea con habitual imprecisión. Con Francis Bacon da inicio —oficialmente— la filosofía británica, consagrada casi por entero a realizar un análisis y una purificación o pulcrificación del lenguaje. ¿Por qué? Porque el (mal) uso del lenguaje nos conduce por el sendero que desemboca en una zona espectral donde lo real y lo ilusorio se yuxtaponen y contaminan mutuamente.

Los de Frankfurt

En el lenguaje, el sujeto habita en un pueblo encantado, del cual, con método —es decir, con menos brillantez que paciencia— tiene aún la posibilidad de escapar. No totalmente, por cierto; del Renacimiento Bacon hereda una concepción mágica del mundo, visible sobre todo en su convicción de que —tal como reconocerían también Galileo y Descartes— la naturaleza está estructurada como un lenguaje: es preciso, para el caso, presuponer un —nuevo— alfabeto de la naturaleza si queremos —algo que de acuerdo con nuestra exposición jamás se pone en entredicho— arrancarle sus secretos. La naturaleza habla, pero no hemos aprendido a escucharla; o bien, no habla, no espontáneamente, con lo cual se hace necesario forzarla. Que hable aquello que no habla, consigna moderna en toda la extensión de la palabra. Porque es muy significativo —en un sentido literal— que el dominio de la naturaleza pase por una conversión generalizada de los seres reales en signos de otra cosa; piezas de una ley, de un sistema, de un principio, de un código, etcétera. Galileo, Bacon, Descartes, Hume, Stuart Mill... grandes descifradores de un mundo que experimenta un desencantamiento o secularización en el mismo movimiento en que adopta un semblante humano — una figura parlante: un sujeto, precisamente, del lenguaje.

Este bucle paradójico nos proporciona una imagen inquietante de lo humano: mientras la naturaleza guarde sus secretos, permanecerá inviolable; forzándola a hablar, a decir lo que es en una lengua humanamente inteligible, podrá ser vencida, sometida: profanada. ¿Hay otro sentido posible o asignable a esta humanización? ¿Es absolutamente necesaria la ecuación humanización = profanación de la naturaleza? ¿Es esta la “felicidad” a la que tiene derecho (divino) nuestra especie? En la *Nueva Atlántida*, Bacon asegura que si no la hemos alcanzado es porque no hemos podido dominar el mundo. Y ¿qué es “dominar”? Refrigerar, fertilizar la tierra, construir rascacielos, crear lagos artificiales, diseccionar animales, *fabricar* papel, crear motores, inventar submarinos... Una utopía realizada al paso de los años. Perfectamente realizable para Bacon, que propone con mágica inocencia una cooperación entomológica a fin de lograrla: “Los que se han ocupado de las ciencias”, escribe en el *Novum Organum*:

han sido ya hombres de experimentación, ya hombres de dogma. Los hombres de experimentación son como las hormigas; solamente acumulan y usan. Los especulativos se parecen a las arañas que tejen telas con su propia sustancia. Pero la abeja toma un curso intermedio. Recoge su materia de las flores del jardín y del campo, pero lo digiere por un poder que le es propio.

No es diferente a éste la verdadera ocupación de la filosofía, porque no confía solamente ni principalmente en los poderes del espíritu, ni toma el material que recoge de la historia natural y de los experimentos mecánicos, sino que lo coloca en el entendimiento ya modificado y digerido. Así, pues, mucho se puede esperar de un pacto más estrecho y más puro entre estas dos facultades, la experimental y la racional (cosa que nunca se ha hecho hasta ahora). (1986, p. 128)

Tendremos que esperar a Baruch Spinoza para vislumbrar, o al menos sospechar, la posibilidad de una senda alterna.

El sujeto técnico que con la reorganización del espacio mental al que Bacon otorga potencia discursiva —aun si no todo lo práctica que él hubiera esperado— encuentra en la realidad social un muy fértil caldo de cultivo: no es necesario ser un genio —no apelar a ninguna singularidad— para encontrar un digno acomodo en ella. El método lo puede aprender incluso el menos intelectualmente dotado; la ciencia es, en su ejercicio elemental, ampliamente democrática. Ya sabemos en lo que, una vez institucionalizada, se vino a convertir; ¡cómo han escaseado las abejas! Pero con Bacon estamos en una especie de año cero. A lo largo de las centurias que le seguirán, el sujeto técnico no hará sino derramarse e imperar, en un mundo regido por lo que Eduardo Subirats, marcado a fuego por la Escuela de Frankfurt, denominará con agudeza como la Ilustración Insuficiente: un triunfo que es en el fondo un descomunal fracaso, un relevo —nunca una supresión— de los ídolos y los fantasmas, una Nueva Edad Oscura producida justo por las “Luces” concebidas unidimensionalmente como medios de dominio:

El espíritu de las nuevas ciencias, proclamado como defensa de la supervivencia individual y de la libertad social, fue objetivado en una nueva forma de institución absoluta: la del conocimiento por el conocimiento, y del progreso de la ciencia y de la técnica como fin en sí mismo y principio absoluto. [...] En lugar de hacerse fuertes frente a la amenaza de la naturaleza y las coacciones sociales, los individuos se han visto socialmente debilitados en la medida en que el espíritu de la ciencia y la tecnología los separaba irreversiblemente de la naturaleza y de su propia naturaleza, y les usurpaba con ello su protección. [...] El precio del poder científico-técnico sobre la naturaleza y la sociedad es la impotencia históricamente realizada de los individuos frente a las instituciones y a sus propias existencias.

La misma autonomía de la razón, que constituía la premisa de toda ilustración filosófica entendida como actividad crítica y emancipación efectiva de cadenas sociales, y en cuyo nombre debía de ponerse a salvo la integridad espiritual y física de los sujetos, ha destruido a éstos y los ha sometido a un universo de

dependencias institucionales en virtud de su mismo desarrollo. El individuo empírico ha de experimentar aquella racionalidad como una coacción total y totalitaria, porque le impide ya toda confrontación espontánea y rica con el mundo de lo particular que le rodea. (Subirats, 1988, p. 45)

Los medios de emancipación siempre se convierten en instrumentos de tortura y sometimiento. Me conformaré aquí con añadir que este diagnóstico, practicado en gran medida desde el espíritu hegeliano, y haciendo a un lado la imitación del tono enfático tan característico de Adorno y Horkheimer, golpea al sujeto técnico precisamente en donde más le duele: a saber, en la cabeza. Si su designio es dominar el mundo, este sujeto no tiene otra alternativa que acorazarse merced al conocimiento, lo que significa no solo mantenerse en el nivel de flotación de un yo-entiendo enfrentado a la “naturaleza”, sino decretar la conversión universal de lo real en una relación necesariamente abstracta y artificiosa de sujetos-y-objetos, una relación donde basta con eliminar las “fuentes de error” para alcanzar la felicidad por todos tan deseada. Sin embargo, ocurre, nos guste o no —y a ello parecería remitirse Subirats con las expresiones un tanto tambaleantes de “sujeto empírico”, de “confrontaciones espontáneas y ricas” y de “mundo particular”—, que eso no es todo. Allí, en todo caso, no acaba todo.

Teología de la Modernidad

René Descartes (1596-1650) no pasaría de ser una persona excepcionalmente inteligente y sensata de no haber hecho una propuesta que experimentó un inmenso éxito entre los sabios y letrados de la época —que, sin duda, se extiende hasta la nuestra—. Esta propuesta es, en lo esencial, la reducción ordenada de una serie de ámbitos de la experiencia: todo lo que existe o ha existido o puede existir se ha de ajustar a un vínculo entre dos términos, a saber, el entendimiento y los objetos. Las cosas, los acontecimientos, las circunstancias, los seres reales o imaginarios deben ser reducidos al estatuto de objetos, porque los objetos designan exactamente aquello que puede ser entendido por seres como nosotros, los humanos; de este modo, del “nosotros” no queda un átomo de vida real, sino única y exclusivamente aquello que de ella se puede entender: de las cuatro facultades que la tradición reconoce en cada persona —sensación, memoria, imaginación, inteligencia—, el papel protagónico y determinante le corresponderá a esta última; solo así se podrá alcanzar el ideal de una ciencia para todo (y para todos).

El sujeto cartesiano se constituye así en esta subordinación de todas las facultades a la inteligencia; ella ha de imponer en todo momento y situación sus condiciones, porque de lo que se trata es de asegurar el dominio de las cosas, algo que no se consigue sin interponer al deseo, a ese deseo, un entendimiento adecuado. Y Descartes sabe muy bien, y lo ha dejado para siempre claro, que no hay entendimiento que no sea de objetos (figura 1).



Figura 1. No hay entendimiento que no sea de objetos

Fuente: elaboración propia.

Los seres humanos están dotados —en dosis variables— de estas facultades, que habitualmente chocan y no dejan de entrar en conflicto. En la sustitución de la confusión (y la superstición) por el método, Descartes lleva a su extremo la sujeción de las demás facultades por el entendimiento, injusticia que sublevará no solo a los menos inteligentes... Lo cierto es que casi siempre hemos estado equivocados; pensamos una cosa y la verdad es siempre otra, más simple o más compleja, más grande o más pequeña, más sorprendente o más trivial, pero siempre otra cosa distinta de lo que pensábamos. Así es la vida, pero todo tiene un límite.

Hay ciencia (y filosofía) porque hay desconfianza. ¿Desconfianza en qué? En las fuentes de nuestro saber del mundo. Preguntar por la verdad no es un acto del todo inocente. ¿De qué naturaleza es el capullo dentro del cual llegamos a cobrar conciencia? Es la sensación, pero pronto nos percatamos de que la sensación no es el verdadero principio: sentimos solo aquello a lo que se nos ha enseñado a sentir. El resto es silencio (significativo). No hay, pues, un principio absoluto; la sensibilidad tiene una larga y accidentada historia. El nacimiento de la modernidad, en el territorio del pensamiento, es extraño y, sobre todo, paradójico.

La modernidad se apoya íntegramente en una premisa de la que enseguida, por su propia inercia, podrá hallarse en condiciones de prescindir —al menos hasta cierto punto. Se trata, obviamente, de Dios. Una divinidad que crea el mundo y que coincide exactamente con el pensamiento. La imagen que los humanos puedan forjarse del mundo no es una alucinación o un delirio precisamente porque el Creador no está loco. No ha creado un mundo inaccesible al pensamiento. Es más: lo ha creado en el mismo movimiento en que lo piensa. Si algo es, lo es porque previamente ha sido pensado (por el Creador).

Todo esto, desde luego, constituye una temática medieval. Pero la modernidad no puede abandonar a Dios sino allí donde semejante premisa se ha desarrollado o cumplido —cuando menos, en el plano de la reflexión teórica. En la representación moderna de lo que hay, la identidad de Dios experimenta un desdoblamiento. Por un lado, un mundo de cosas —la materia, la naturaleza “inanimada”—; por el otro, un “espejo” del mundo que es el pensamiento, lo “propio” del hombre. Verificada esta escisión, la existencia efectiva de Dios ya ni siquiera será hipotética. No será necesaria su postulación, al menos en cuanto algo separado y en determinada manera contrapuesto al pensamiento mismo. El Absoluto queda absorbido no en algo finito, sino en aquello que puede habérselas con lo finito, es decir: en el pensamiento. Lo Absoluto, en los albores de la filosofía moderna —muy especialmente en Nicolás de Cusa—, no puede ser conocido precisamente porque designa aquello que conoce. La idea de Dios ha servido para anular la *chorá*, para cerrar la abertura que separa al hombre —a esa criatura que se siente llamada a apoderarse de todas las cosas— del resto de la “creación”. Asegurada la accesibilidad generalizada del mundo, Dios se retira, dejando todo, gradual pero irresistiblemente, en manos de los hombres.

En la modernidad, Dios no sufre, en rigor, defenestración alguna. En todo caso, es reconocido en su función. Su “esencia” consiste en comprender qué explica, qué condiciones cumple y qué utilidad suministra. Una vez establecidas estas exigencias, Dios desaparece. Desaparece en cuanto problema. Y lo hace porque el pensamiento moderno se percata de que Dios no es un problema, sino la condición que posibilita la formulación de todo problema. En una palabra: moderno es quien descubre —y conduce hasta su límite— que Dios es una premisa. Una premisa, la premisa cuyo sentido siempre se cumple y se extingue en su corolario. ¿Sufre menoscabo la fe en el poder de Dios cuando esta se transforma en fe en el poder del hombre, en el poder de su inteligencia para hacerse cargo de lo finito? ¿Se despide el moderno, en todo este proceso, de la “religión”?

Desventajas del yo-pienso

Descartes recoge de los griegos la convicción de que la sabiduría no es mera acumulación de conocimientos. Es una actitud que consiste en regirse... por la verdad, por el ser, por el principio. Ahora bien, en Descartes se consume otro vuelco: la cuestión del ser dependerá de la cuestión del saber. Según él, el rasgo básico del saber es la certeza, es decir, la imposibilidad de dudar. Esta imposibilidad no es, empero, de carácter psicológico; es una imposibilidad absoluta. La certeza ocupa así el mismo lugar que la presencia griega. De las dos fuentes del conocimiento —la experiencia y la deducción— solo la primera es incierta. La matemática es segura porque no recibe nada de ella. En la intuición se está en la verdad, se ve la verdad ($2 + 2 = 4$). El verdadero conocimiento solo se da en el entendimiento, en la mente.

Los escolásticos concebían la verdad como adecuación y Descartes también, solo que esta adecuación se da dentro de la mente, siguiendo su propia ley absoluta. Esta ley es el discernimiento (mental) de lo cierto y de lo incierto: la imposibilidad absoluta de dudar es el método. Con este giro, la mente deja de ser un ente privilegiado para convertirse en la sede de lo ontológico; no un (mero) ente, sino aquello en lo que consiste ser. El ser es la certeza, la certeza es la necesidad del proceder de la mente —el método—; ente es todo aquello de lo que la mente pueda estar absolutamente segura. La mente es el sujeto absoluto, pues es lo supuesto en el ser de todo ente. A partir de Descartes puede hablarse de la instauración definitiva de la polaridad sujeto-objeto. Sujeto es el ser, objeto es lo ente (lo real). Lo objetivo es entonces un resultado del proceder de la mente: lo indudable. En este proceso —pues de un proceso judicial contra lo real precisamente se trata—, lo primero que se rinde a la duda es lo empírico y sensible. Si alguna vez los sentidos nos engañaron, podemos dudar de ellos siempre. Las evidencias matemáticas indican que la mente opera merced a orden y medida. Todo lo corpóreo es entonces reducido a magnitud, es decir, a extensión, y la extensión es número.

En este sentido, lo matemático es lo “claro y distinto”, es decir, lo cierto. Es cierto porque obedece a una necesidad de la mente, porque ella lo construye, no porque nos lo proporcionen los datos de la experiencia. Por todo esto, el ideal de la ciencia es reducirlo todo a matemático. La ciencia consiste en explicar lo empírico; pero “explicar” consiste en reducir la complejidad e indefinición inicial de lo sensible a la medida de las “naturalezas simples” que son siempre ya conocidas. La física es en tal sentido la especificación de la matemática. Una vez

más: aunque Descartes no lo diga expresamente, lo “corpóreo” es lo ente, y el cogito es en lo que consiste el ser de cada ente. Todo lo corpóreo ha de poder ser reducido a lo matemático-mecánico: es un sistema cerrado sobre el que es posible intervenir. Con Descartes, las distinciones entre lo verdadero y lo falso y entre lo interior y lo exterior resultan subvertidas. Ya no se trata de “encajar” la mente con una realidad fuera de ella; la mente es el ámbito en el que se deciden estas distinciones. El “ser” consiste en el proceder absoluto de la mente, en el ser-sujeto del sujeto. “Pienso, luego existo” no es una deducción. Pensar es (mi) ser. “Pensar” es dudar, afirmar, querer, sentir, negar, imaginar...

Queda pendiente la relación entre esos dos ámbitos (corpóreo/pensante), que en su obra posterior va a ser sustancializado como *res extensa* y *res cogitans*. Pero eso es algo que les deja a sus descendientes. El agustinismo de Descartes, que le reclama Spinoza, reside en una doble operación: el *yo pienso* (que sí coincide con el alma, en la concepción de Agustín), es autónomo y se distingue con nitidez del cuerpo, que será explicado como un orden mecánico, como un “servo-mecanismo” a disposición del *yo pienso*. ¿Es esta disyunción un efecto de su confesión religiosa? Mme. de Sevigne y La Fontaine, cristianos ellos mismos, alegarán que en los animales —o sea, en los cuerpos— existe también un principio divino, aunque no socavan por lo mismo las bases de las que arranca el filósofo. La pregunta sigue en pie: ¿es religiosa esta “nueva” filosofía? A juzgar por los testimonios de la época, el cartesianismo se encuentra en el límite mismo que separa a una y otra; no dice nada que contradiga a las Escrituras, pero la Iglesia lo pone en el Índice en 1663. A juicio de muchos, el *yo pienso* es un hermano arrogante e insensible del yo-creo, o, mejor, del yo-quiero-creer: a este le da por detectar en el *yo pienso* una manía de relojero o de cerrajero que no añade nada a la fe tradicional. Con todo, el planteamiento básico resiste a la crítica; lo que hace el *yo pienso* es ajustar lo pensable a lo que puede ser representado en un tejido lógico-matemático; el resto es silencio... O relegado al silencio, pues el cuerpo, sede del deseo, se expresa por vías alternas que el *yo pienso* desconoce; queda la sensación de que la “medicina” del *yo pienso* es o muy débil o tan fuerte que resulta peor que la enfermedad.

El yo-sufro

El problema (religioso) de Descartes es, pues, el siguiente: el *yo pienso* es una voluntad descarnada; y sería teórica y prácticamente imposible reencarnarla. La mayor parte de las discusiones verificadas a su muerte giran en torno al modo en que, en un ser humano, el alma inmortal e incorruptible actúa causalmente sobre

un cuerpo material. De ahí la hipótesis ocasionalista de Cordemoy y Malebranche: el cuerpo se mueve “en ocasión” de un movimiento del alma; y todos seguimos bastante perplejos, aunque cansados y aquejados de cierto bizantinismo. Algún poscartesiano —como Regis— intentará combinar el *yo pienso* (innato) con el yo-odio de Hobbes y con el yo-obedezco de la religión, añadiendo aún un (lúcido) amor-a-sí-mismo derivado del estoicismo y del epicureísmo; un compromiso que por ahora nos queda por pensar.

Se entiende así la solución de Pascal: el *yo pienso* puede o puede no acompañar al yo-amor; solo si amo puedo convertirme en Amo. Con seguridad, es la solución más ortodoxamente cristiana del problema. Y también encuentra su sitio la premisa de Hobbes: el *yo pienso* es función del yo-temor. El sujeto es inteligente y racional (o llega a serlo) porque primero es valiente; primero sufro, luego pienso. (Aún no está claro si “pensar” es el modo de sobreponerse al terror de ser). En cualquier caso, amor, temor: origen doble del pensamiento. Este no es innato, se despierta a raíz de una pasión. La solución de Spinoza escurre por la otra vertiente: el *yo pienso* no gobierna al yo-soy porque no hay relación de causa a efecto entre ellos; la extensión y el pensamiento (o el cuerpo y el alma) no son dos sustancias, sino dos atributos de una misma —infinita y múltiple— sustancia. No hay sujeción de un elemento a otro porque lo que se da es un paralelismo estricto. En un movimiento de aproximación a lo religioso tradicional, Leibniz postula una “armonía preestablecida” entre cuerpos y almas, con lo cual lo de Spinoza podrá ser convenientemente olvidado.

Con todo, quien realmente da la puntilla a Descartes es John Locke. Por lo demás, es probable que cuando en nuestro tiempo se dice “mito” se encuentra detrás lo que también modernamente se designa con la palabra “ello”; desde esta sospecha, es igualmente probable que mito, lógos y Dios no sean sino máscaras —apolíneas— del ello (= Dionisos). Lo propio del ello, y esta es una derivación de nuestra hipótesis básica, es el no poder ser sujetado ni técnica ni dialécticamente. El ello se da su propia religión, pero casi todas las que conocemos son formaciones del yo (nosotros) sostenidas en su contra. En resumen, el *yo pienso* es la formulación acuñada por Descartes para justificar el blindaje (técnico) del sujeto; un blindaje imperfecto en la medida en que tiene que hacer abstracción total del cuerpo —y del otro—. Aislado, encapsulado artificialmente, no se entiende de qué modo el *yo pienso* podría dominar las (sus) pasiones y menos aún establecer con el prójimo un vínculo que no fuera de indiferencia, superioridad y vasallaje.

Desde dentro del cristianismo y desde fuera de él se expone a una crítica no siempre de cortesía. En breve: el *yo pienso* —el sujeto cartesiano— no tiene amigos; es incapaz de imaginar, fundar o asegurar comunidad. Apostando todo al entendimiento, el sujeto técnico es como un caballero en su armadura, tan rígida esta que termina por asfixiar a las demás facultades, y encaminándose con ello, a pesar de dominar por cierto tiempo en la batalla, a su propia ruina.

Referencias

Bacon, F. (1986). *Novum Organum*, 1, XVII. Alianza Editorial.

Bacon, F. (2005). *La nueva Atlántida*. Alianza Editorial.

Subirats, E. (1988). *La Ilustración insuficiente*. Taurus.