

EL ABISMO ENTRE EL SUJETO Y EL MUNDO: CONSECUENCIA DEL
SUBJETIVISMO EPISTEMOLÓGICO CARTESIANO

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por:
Diego Leonardo Logreira Moreno
Cod.: 2011132015

Directora:
Luisa Fernanda Barrero González

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2017

Resumen

Para cumplir con el objetivo de fundamentar las ciencias y reconstruir la empresa del conocimiento desde sus cimientos, el filósofo francés René Descartes propuso la duda metódica con la cual falseó casi toda verdad que hasta entonces había admitido. Llevando el método hasta sus últimas consecuencias, el filósofo encontró en el *cogito ergo sum* esa verdad más simple y primaria que no admitía ningún destello de duda y proclamó la existencia propia como el punto de partida para la construcción del conocimiento. Las preocupaciones filosóficas de Descartes, así como el procedimiento y las consecuencias de su trabajo intelectual se contraponen a la tendencia imperante del Medioevo y suponen una ruptura en la historia de la filosofía. El presente trabajo monográfico indagó sobre las consecuencias de la epistemología cartesiana, específicamente, en la nueva imagen del sujeto que propuso la obra del francés.

Para cumplir con el objetivo de descubrir las consecuencias del proyecto cartesiano, el presente trabajo monográfico centró la mirada en las principales características de la teoría del conocimiento que se expone, principalmente, en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones metafísicas*. La primera conclusión a la que se llegó es que la epistemología cartesiana es subjetivista conforme da protagonismo al sujeto dentro de la estructura cognoscitiva. Si de acuerdo a la perspectiva medieval la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento estaba mediado por divinidades, el subjetivismo epistemológico cartesiano, teniendo como máxima la existencia propia, presenta una imagen de un sujeto *capaz* de descubrir verdades por sí mismo e *independiente* pues no necesita de nada más que sus propias capacidades para conocer. Una imagen del sujeto que, se arguyó, logró influenciar todo el pensamiento moderno.

En el camino que recorrió esta investigación se llegó a la necesidad de demostrar cómo el subjetivismo epistemológico cartesiano logró transformar la imagen del sujeto moderno, de esta manera se trajo a colación la pesquisa del pensador alemán Norbert Elias la cual sostiene que la obra cartesiana pone al hombre no solamente como sujeto del conocimiento,

también como objeto. Al llegar a la verdad del *cogito*, Descartes tuvo la necesidad de indagar sobre la naturaleza de sí mismo en calidad de cuerpo y de mente, abriendo así la puerta a un *nivel avanzado de autoconciencia*, un conocimiento volcado hacia sí mismo que posibilitó y obligó al sujeto reconfigurarse, a transformar su imagen propia. Al final de la presente monografía se demostró cómo en la génesis de la modernidad estuvo altamente relacionado el cambio de imagen del sujeto con el cambio de imagen del mundo natural y social y cómo esto desencadenó un alejamiento (abismo, se dijo de forma metafórica) del sujeto con todo lo externo a sí mismo.

Palabras clave: *Subjetivismo epistemológico, autoconciencia, cogito*

Abstract

To fulfill the objective of giving ground to the sciences and reconstructing the enterprise of knowledge from its foundations, the French philosopher René Descartes proposed the methodical doubt with which he falsified almost every truth that was taken as certain up until that point. Carrying out the method until its last consequences, the philosopher found in the *cogito ergo sum* that most simple and primary truth that did not admit any glimmer of doubt and proclaimed the own existence as the starting point for the construction of knowledge. The philosophical concerns that Descartes had, as for the procedure and the consequences of his intellectual work go against the prevailing tendencies of the middle ages and suppose a rupture in the history of philosophy. The current monograph investigated about the consequences of Cartesian epistemology, specifically, about the new image of the subject proposed by the French philosopher.

To accomplish the objective of discovering the consequences of the cartesian project, the present work focused on the main characteristics of the theory of knowledge that he exposes, mainly, in the *Discourse of the Method* and *Cartesian Meditations*. The first conclusion that he arrived to was that the Cartesian epistemology is subjectivist since he gives prominence to the subject inside the cognitive structure. If, according to the medieval perspective, the relation between subject and object of knowledge was mediated by the divinity, Cartesian epistemological subjectivism, having as the core idea the own existence, presents an image of a subject *capable* of discovering truths by himself and *independent* since he doesn't need more than his own capabilities in order to know. An image of the subject that, as was argued, managed to influence the whole of the modern thought.

In the journey of this investigation, I arrived to the need to demonstrate how the Cartesian epistemological subjectivism managed to transform the image of the modern subject, this way the investigation took into consideration the thought of Norbert Elias, which argues that the Cartesian work puts man not only as the subject of knowledge but also as an object. To arrive at the truth of the *cogito*, Descartes had the need to investigate about the nature of

himself as a body and as mind, opening the door to an advanced level of *self-consciousness*, a knowledge turned into itself that allowed and forced the subject to reconfigure himself, to transform his own image. At the end of the present monograph it was demonstrated how in the genesis of modernity was highly present the relation between the change of image of the subject and the change of image of the natural and social world and how all of this unleashed a distance (an abyss as was metaphorically stated) of the subject with all that was external to himself.

Key words: *Epistemological Subjectivism, self-consciousness, cogito.*

Agradecimientos

A mi familia por confiar en mí y apoyar mi decisión de estudiar esta carrera. Aunque no se lo haga saber a menudo, me siento muy afortunado de contar con su amor y buen ejemplo.

A la profesora Luisa por su paciencia y dedicación en este largo proceso.

A Descartes, cuyas palabras fueron mi primer acercamiento a la filosofía y sembraron en mí la semilla de la duda que me hizo enamorarme de esta disciplina.

A usted, querido lector, que al leer estas páginas está impidiendo que esta tesis sea un requisito estéril que se empolva en los estantes de una biblioteca.

¿Quién le dio al pequeño Dios el centro gris del abismo?

Luis Alberto Spinetta.



 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 8 de 71	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	El abismo entre el sujeto y el mundo: consecuencia del subjetivismo epistemológico cartesiano
Autor(es)	Logreira Moreno, Diego Leonardo
Director	Barrero González, Luisa Fernanda
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. 2017. 66 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	Subjetivismo epistemológico, autoconciencia, cogito

2. Descripción
<p>Trabajo de grado que se propone develar las consecuencias del proyecto epistemológico cartesiano que pone al sujeto particular en el centro del proceso del conocimiento. La primera conclusión a la que se llegó es que la epistemología cartesiana es subjetivista conforme da protagonismo al sujeto dentro de la estructura cognoscitiva. Si de acuerdo a la perspectiva medieval la relación entre el sujeto y el objeto del conocimiento estaba mediado por divinidades, el subjetivismo epistemológico cartesiano, teniendo como máxima la existencia propia, presenta una imagen de un sujeto capaz de descubrir verdades por sí mismo e independiente pues no necesita de nada más que sus propias capacidades para conocer. Una imagen del sujeto que, se arguyó, logró influenciar todo el pensamiento moderno. Esta imagen del sujeto capaz e independiente desencadenaría, en la Modernidad, una problemática relación del sujeto con todo lo externo, todo lo que no es él mismo.</p>

3. Fuentes
<p>Hegel G. W. F. (1997). Lecciones sobre la historia de la filosofía. III [trad. de W. Roces]. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México.</p> <p>Descartes, R. (2011). Reglas para la dirección del espíritu. [trad. de Luis Volloro]. En: Descartes. Gredos: Madrid.</p> <p>_____, R. (2011). Discurso del método. [trad. de Manuel García Morente]. En: Descartes. Gredos: Madrid.</p> <p>_____, R. (2009) Meditaciones de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas [trad. de Jorge Aurelio Díaz]. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.</p> <p>Guarino, J. I. (2009). El cogito cartesiano. Búsqueda de un concepto generalísimo de subjetividad. En: Revista "Kovergencias, filosofía y cultu 180-190. Buenos Aires.</p>

Dauler Wilson, M. (1990). Descartes. [trad. de José Antonio Robles].
Universidad Autónoma de México: Ciudad de México.

Vallaes, F. (1996). Las deconstrucciones del sujeto carte Pp. 309-318. Lima.

Elias, N. (1990). La sociedad de los individuos. [trad. de José Antonio Alemany]. Ediciones
Península: Barcelona.

Guerra Manzo, E. (2012). La sociología del conocimiento de Norbet Elias. En:
revista "Sociológica" Vol-.70.77Ciudad.Ppde.México35.

4. Contenidos

El subjetivismo epistemológico cartesiano. En este punto se destinó a realizar una reconstrucción argumentativa del universo epistemológico cartesiano y mostrar sus características más importantes. Se concluyó que la epistemología cartesiana es subjetivista porque pone al sujeto en el centro del conocimiento.

La elevación de la autoconciencia. Se tiene como objetivo, a la luz de las consideraciones de Norbert Elias, demostrar cómo el subjetivismo epistemológico cartesiano fomentó una autoconciencia del sujeto, esto es, cómo el sujeto fue capaz de investigarse a sí mismo, reconfigurarse, redefinirse.

El abismo entre el sujeto y el mundo. Después de tener claridad sobre cómo las consideraciones de Descartes transformaron la imagen del sujeto, se hace énfasis en las consecuencias de esa nueva imagen, de cómo el sujeto se creó un distanciamiento entre el sujeto y el mundo natural y social.

5. Metodología

N/A

6. Conclusiones

7. El subjetivismo epistemológico cartesiano se caracteriza entonces por una exaltación del sujeto dentro del conocimiento porque i) solo a partir de la certeza de la existencia propia se puede empezar la cadena de razones que permite el conocimiento científico, y porque ii) el sujeto individual goza de las capacidades necesarias –por su naturaleza como cogito– para conocer de manera independiente.
 - Que el sujeto, en la epistemología cartesiana, se haya liberado de las autoridades lo obligó arepensarse, a autoexaminarse, a autodefinirse. En esto radica la relación entre el subjetivismo epistemológico cartesiano y la elevación de la autoconciencia, que conforme la visión cristiana se abrió dudas y el sujeto se convirtió en protagonista en el proceso del conocimiento, este –el sujeto– tuvo la posibilidad y la necesidad de verse por el espejo de su conciencia y redefinirse.
 - Se dijo que el hecho que cambiara la imagen de sí mismos que tenían los sujetos no terminó allí, esto también implicó que el sujeto se repensara su lugar dentro (o mejor, fuera) de su entorno natural y social. Siguiendo la imagen dualista que propuso el subjetivismo epistemológico cartesiano, el sujeto situó a su verdadero yo dentro de los muros de su cuerpo. Como la mente no es de la misma naturaleza de los otros ente

físicos, no es extensa, esto posibilitó que los sujetos se autopercibieran especiales y diferentes, que no se sintieran parte de su grupo social y natural, que se proclamaran independientes, pero ya no epistemológicamente hablando, sino ontológicamente. En últimas, el subjetivismo epistemológico cartesiano se tradujo en un abismo entre el sujeto y el mundo.

Elaborado por:	Diego Leonardo Logreira Moreno
Revisado por:	Luisa Fernanda Barrero González

Fecha de elaboración del			
Resumen:	04	12	2017

Tabla de contenidos

Introducción	9
El subjetivismo epistemológico cartesiano.....	11
El giro epistemológico	11
El método	13
La aplicación del método y la llegada al <i>cogito ergo sum</i>	16
El sujeto cartesiano.....	20
La mente, epistémicamente transparente a sí misma	22
Subjetivismo epistemológico.....	24
Conclusiones y nuevas preguntas.....	31
La elevación de la autoconciencia.....	34
La pregunta del sociólogo: ¿cómo pueden ser posibles las ciencias sociales?	35
El nivel elevado de autoconciencia, su historia	37
Subjetivismo epistemológico cartesiano y el nivel avanzado de autoconciencia	39
El sujeto cartesiano: capaz.....	42
El sujeto cartesiano: independiente.....	44
El sujeto cartesiano: dividido en dos.....	47
El problemático sujeto epistemológico de la filosofía moderna.....	49
Conclusiones y nuevas preguntas.....	51
El abismo entre el sujeto y el mundo	54
Las estatuas pensantes.....	54
Abismo entre el sujeto y el mundo social.....	57
Abismo entre el sujeto y el mundo natural.....	59
Cómo franquear el abismo	61
Conclusiones finales.....	63
Obras citadas.....	66

El abismo entre el sujeto y el mundo: consecuencia del subjetivismo epistemológico cartesiano

Introducción

Una necesidad casi obsesiva por encontrar la verdad motivó todo el trabajo filosófico de Descartes. Inicialmente se sumergió en el estudio de las letras y los números, pero notó que estos, a menudo, estaban contruidos sobre cimientos dudosos. El francés no se rindió allí y emprendió la escabrosa tarea de poner en entredicho todo aquel conocimiento que había aprendido, para ver si al menos así podía demostrar que no existía verdad en absoluto. De acuerdo con esto, el pensador base de este trabajo monográfico inventó la duda metódica, una suerte de filtro con el que pudo destruir hasta las verdades intrincadas.

Una por una, iban cayendo verdades: todo lo que decían las diferentes ciencias, la fiabilidad de los sentidos, la fiabilidad del pensamiento, la existencia de Dios, la realidad misma. Por fin, encontró una verdad que resistió a la duda metódica: la existencia propia del *cogito*. A partir de esa verdad primaria, Descartes pudo reconstruir el edificio del conocimiento que él mismo había destruido a través de la duda. Es ese hecho de destruir todo y volver a construir todo desde los cimientos es, quizá, lo que situó históricamente a Descartes en la transición entre el pensamiento medieval y el moderno. Las tesis cartesianas llegaron a representar una verdadera revolución en la filosofía pero al mismo tiempo se convirtieron en un problema.

Por un lado, la filosofía cartesiana es enaltecida por liberar a la humanidad del yugo de la teología medieval en la cual los esfuerzos intelectuales humanos se „malgastaban“ en problemas oscuros y posiblemente sin solución (la naturaleza de Dios, la inmortalidad del alma, por dar dos ejemplos); por otro lado, se la tacha de solipsista, de dejar al sujeto solo y en un mar interminable de dudas que le imposibilita si quiera actuar en el mundo, ¿cómo es posible que las palabras de un filósofo puedan llegar tan lejos? Esta siempre fue una pregunta que me inquietó cada vez que encontraba una referencia al francés en el texto de algún filósofo contemporáneo o en las palabras de algún profesor. El presente trabajo

monográfico tuvo como principal motivación descubrir si esto que generalmente le atribuye a Descartes son verdaderas consecuencias de su teoría del conocimiento y si es así, cómo fue que esto ocurrió.

Preguntarse por las consecuencias de la epistemología cartesiana significa comprender el espíritu moderno, entender cómo se produjo lo que a mis ojos es la mayor ruptura de la historia, no solamente de la filosofía. Además, esta investigación invita a pensar, implícitamente, cómo la filosofía –que frecuentemente es tildada de enclaustrarse en libros sobre problemas abstractos e inútiles para la sociedad– logra impactar en el mundo. Esta investigación podría responderle a la famosa frase de Karl Marx diciendo: la filosofía, al dedicarse a comprender el mundo puede al mismo tiempo transformarlo, de hecho, ya aconteció, Descartes es un ejemplo de ello.

La presente monografía se va valer de dos autores fundamentales: principalmente y como es obvio, de Descartes, cuyas consideraciones fundan las preocupaciones que le atañen al trabajo; secundariamente de Norbert Elias, un pensador que a pesar de no hablar estrictamente desde el estadio filosófico, hace un análisis exhaustivo de la cuestión cartesiana. A lo largo de las siguientes páginas, por supuesto, irán apareciendo las palabras de otros autores, comentaristas como la estadounidense Margaret Dauler Wilson y ponentes como el franco-peruano François Vallaey, entre otros.

Para darle un orden temático que facilite la lectura y organice la argumentación, el presente trabajo se dividirá en tres capítulos: el primero se centrará en develar las características de la epistemología cartesiana, se estudiará prudentemente la obra del autor y se categorizará a esta como subjetivista; el segundo mostrará, a la luz de las consideraciones de Elias, que el subjetivismo epistemológico cartesiano promovió una elevación de la autoconciencia que trajo consigo una transformación en la imagen del sujeto; en el tercero, se llevará la discusión un poco más allá al demostrar cómo la nueva imagen del sujeto estuvo relacionada con la nueva imagen de la naturaleza y de la sociedad y de qué manera esto supuso una separación entre el sujeto y el mundo.

Primer capítulo:

El subjetivismo epistemológico cartesiano

En este primer capítulo se hace un esbozo del subjetivismo epistemológico que inauguró René Descartes cuando situó al sujeto pensante en el centro de toda la verdad del conocimiento. Para ello se introduce al lector en el sistema epistemológico cartesiano partiendo de la pregunta por la manera en que puede llegarse a un conocimiento capaz de considerarse, sin duda alguna, como verdadero, luego se aborda *grosso modo* su método, la aplicación del mismo y la llegada a la más simple, evidente, (y por lo tanto más) clara y distinta verdad cartesiana: la existencia propia como una cosa que piensa. Para esta tarea se examinan tres obras fundamentales, las *Reglas para la dirección del espíritu* (RDE), el *Discurso del método* (DM) y, en mayor medida, las *Meditaciones metafísicas* (MM). A final del capítulo, cuando se tenga suficiente claridad del universo filosófico cartesiano se argumenta a favor de catalogar la epistemología del filósofo francés como subjetivista y se especifican sus características.

El giro epistemológico

“Descartes es un héroe del pensamiento que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos puestos ahora al descubierto al cabo de mil años”

G.W.F Hegel. Lecciones sobre historia de la filosofía.

René Descartes (1596-1650) fue un polímata francés que pasó a la historia gracias a sus importantes desarrollos en campos como la física, la matemática, la geometría y, por supuesto, la filosofía. Estos desarrollos fueron cruciales para darle luz verde a la revolución científica e impulsar lo que a mis ojos ha sido la ruptura más importante en la historia de la filosofía, la Modernidad, de allí que este pensador francés se le atribuya ser padre de esta era de filosofía. Descartes pertenecía a una baja nobleza, en la historia de su familia figuró un consejero del parlamento de Bretaña y un alcalde, esto es importante para entender los privilegios que posibilitaron que él se desarrollara intelectualmente: no le fue necesario

tener ningún oficio particular para sobrevivir, tuvo una nodriza toda su vida, recibió educación de prestigiosos profesores jesuitas, asistió a un liceo militar de renombre, etc. Si se juntan todos estos privilegios con un excepcional carácter inquisitivo, se tendrá la fórmula del prolífico francés que fue capaz de sentar una revolución intelectual.

Es preciso centrarse en la disciplina que convoca esta investigación y preguntar: ¿cómo fue que Descartes que representaba muchas de las tradiciones intelectuales influenciadas por preceptos escolásticos, que participó en más de una ocasión en las denominadas “Guerras de religión” y que fue acusado de plagio, llegó a marcar un antes y un después en la historia de la filosofía? A pesar del matiz teológico que tiñe la obra de Descartes y que a simple vista parece tener una postura más conservadora que disidente en cuanto a importantes verdades escolásticas –como la inmortalidad del alma, el dualismo alma-cuerpo y la existencia de un Dios benévolo–, y aunque muchas de sus consideraciones tienen como antecedentes autores cristianos como Anselmo de Canterbury, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, Descartes logró desestabilizar grandes supuestos escolásticos –el método aristotélico y la relación sujeto-Dios-conocimiento– y sortear la censura y la pena de muerte. Suerte que no tuvieron otras grandes personalidades de la época como Galileo Galilei.

Lo fundamental en la filosofía cartesiana es que representó un giro epistemológico, un proyecto que continuaron, bien para apoyarlo o para desvirtuarlo, filósofos como Spinoza, Pascal, Locke, Hume, Kant, entre muchos otros. Una motivación casi obsesiva por encontrar la verdad llevó al filósofo francés a enfrentarse de cara a la escolástica proponiéndose la tarea de falsear el método epistemológico que había imperado a lo largo del Medioevo: el aristotelismo¹. Para los escolásticos, un método correcto de investigación debía aplicar la lógica aristotélica, haciendo uso de las reglas ya expresadas por el estagirita en *Órganon* (compilado de sus obras sobre lógica) sobre cuestiones como lo particular, lo indefinido y lo universal.

1

Es importante resaltar que Descartes no es el único ni el primer pensador de su época en desafiar el método aristotélico escolástico, entre los más destacados se encuentra el filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626), quien realizó fuertes críticas a este modelo por considerarlo ineficaz para la ciencia práctica, relegándolo a la retórica, y quien sentó las bases del método científico empirista en su *Novum Organum* (1620).

Para Descartes, era importante poner en duda cada una de las verdades hasta ese momento establecidas, abogando por la búsqueda de las certezas más simples y mínimas para no tomar proposiciones falsas como si fueran verdaderas. La filosofía cartesiana se condensa y toma especial importancia en la pregunta por el conocimiento, pues se considera como un preámbulo más que necesario para vislumbrar la verdad en temas de mayor importancia como la física, la moral o la misma teología ¿Cómo aborda Descartes la epistemología y de paso reconstruye la empresa de la filosofía desde sus cimientos? Las siguientes páginas resolverán esa pregunta, se empieza por la exposición del método cartesiano.

El método

Esa intención afanosa –aunque sin prisa– de descubrir la verdad llevó a Descartes a formular un método propio en el cual no se tomaran tan a la ligera esas verdades que él mismo había aprendido por su educación religiosa. El filósofo francés redactó dos importantes obras en donde expuso minuciosamente este innovador método: *Las Reglas para la dirección del espíritu* (RDE), que no se llegó a culminar, y el *Discurso del método* (DM), que puede entenderse como la condensación y reformulación del primer escrito. En ambas obras se puede evidenciar un detallado procedimiento para llegar a vislumbrar la certeza en todas las diversas ramas del saber. En este punto, más que reconstruir rigurosamente el método cartesiano, se muestran ciertas generalidades de este, como un rodeo ineludible para entender a cabalidad lo que es el interés para el presente trabajo monográfico: el subjetivismo epistemológico, el protagonismo que adquirió el sujeto en el proceso del conocimiento.

A diferencia de Aristóteles, quien fundamentó la división de las ciencias, Descartes percibió el conocimiento de todas ellas desde una conjunción en lo esencial, el procedimiento; así pues, es necesario aplicar un método común para todas las ciencias aunque tengan objetos aparentemente distintos: “hemos de pensar que están enlazadas de tal modo entre sí todas las ciencias, que es mucho más fácil aprenderlas todas juntas a la vez que separar a una sola de ellas de las demás. Así pues, si alguien quiere investigar

seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente”. (RDE, AT, X, 361)².

El racionalismo³ cartesiano se deja ver con claridad en la medida que sostiene que todos los hombres tienen una *luz natural* y que un buen direccionamiento de esta es suficiente para llegar a un conocimiento claro y verdadero. Aunque el término *luz natural* tiene diferentes acepciones, desde iluminación divina (seguramente por herencia de Agustín de Hipona) hasta intuición, se entiende frecuentemente como un buen sentido o un entendimiento, en últimas, una facultad intelectual humana. En este punto ya se empieza a vislumbrar la tendencia al subjetivismo que tiene Descartes ya que si “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo” (DM, AT, VI, 2) cualquier hombre que dirija por buen camino sus investigaciones tendría la capacidad de descubrir, por sí solo y sin ayuda de nadie, hasta las verdades más intrincadas, esto se puede constatar cuando el filósofo hace uso de su recurrente metáfora arquitectónica: “así vemos que los edificios que un solo arquitecto ha comenzado y rematado suelen ser más hermosos y mejor ordenados que aquellos otros que varios han tratado de componer y arreglar, utilizando antiguos muros, contruidos para otros fines” (DM, AT, VI, 11).

¿En qué consiste el direccionamiento de la luz natural? Descartes rompe con la idea realista aristotélica que se remite a la investigación de la naturaleza para dar cabida a la *Mathesis Universalis* como el elemento clave de su método. Para justificarse, el autor hace notar que muchas de las ciencias, sobre todo las físicas, pueden partir de suposiciones o hipótesis potencialmente falsas, por ello sostiene que “entre las disciplinas ya conocidas sólo la aritmética y la geometría están libres de todo defecto de falsedad e incertidumbre” (RDE, AT, X, 364), esto se reconoce cuando se observa que las disciplinas nombradas tienen la necesidad de un orden. La aritmética y la geometría se constituyen de varios elementos que se anudan entre sí formando un encadenamiento de consecuencias, esto es, que *a partir de*

² Las obras de Descartes se citarán de acuerdo a la nomenclatura canónica de Adam y Tannery (AT).

³ Racionalismo: a grandes rasgos, es la postura epistemológica que asegura que la razón es la fuente principal del conocimiento humano.

una verdad simple se puede llegar, consecuentemente, al descubrimiento de verdades más complejas⁴, y así es como se proyecta Descartes que debe ser su método.

La *Mathesis Universalis* busca realizar una axiomatización, esto es, escudriñar un objeto complejo en la exploración de sus partes fundamentales más simples, aquellas que cuentan con la posibilidad de evaluarlas de manera más fácil debido a su condición de simplicidad y así descubrir verdades primarias, axiomáticas. Si se emprende la tarea de investigar un objeto complejo debe partirse necesariamente de sus elementos más simples, aquellos que no se puedan poner en duda, solo desde allí es posible anudar una cadena que dirija a encontrar verdades de nivel más complejo. En palabras de Descartes:

Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad. Y la observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás. (RDE, AT, X, 379).

A diferencia del silogismo aristotélico, la matemática universal de Descartes pretende descubrir los fundamentos primarios de todo conocimiento para así ir ascendiendo hacia cuestiones de mayor complejidad. El autor critica cómo la ciencia de su época no realizaba nunca ese recorrido y esto permitía que fuera frecuente que se tomaran como verdaderas, consideraciones falsas. Para esta nueva filosofía, es de vital importancia tomar como falsa cualquier proposición en la que quepa cualquier posibilidad de duda por más mínima que sea, para que así la serie de razonamientos no tome, prejuiciosamente, una premisa como cierta, lo cual llevaría inevitablemente al error. En el *Discurso del método* Descartes enuncia los cuatro⁵ preceptos que regirán su método, se cita *in extenso*:

⁴ El filósofo neerlandés Baruch Spinoza (1632-1677) se basó en estas consideraciones cartesianas para crear un sistema deductivo capaz de desestimar la teología cristiana y abogar por un panteísmo en su famosa obra *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677).

⁵ Una necesidad de simplicidad llevó al filósofo francés a condensar el proyecto inacabado de las 36 reglas para la dirección del espíritu en apenas cuatro preceptos pues consideró, haciendo uso de una metáfora, que “la multitud de las leyes sirve muy a menudo de disculpa a los vicios, siendo un estado mucho mejor regido cuando hay pocas, pero muy estrictamente observadas” (DM, AT, VI, 18).

El primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada. (DM, AT, VI, 19).

La aplicación del método y la llegada al *cogito ergo sum*

“Dadme un punto fijo y moveré el mundo”

Arquímedes

“Me voy a esforzar y a intentar de nuevo el mismo camino por el que entré ayer, removiendo todo aquello que admite la más mínima duda, de la misma manera que si lo hubiera encontrado por completo falso; voy entonces a seguir avanzando hasta que conozca algo cierto o, si no hay más, hasta que conozca al menos eso mismo de manera cierta, que no hay nada cierto.”

René Descartes, segunda meditación

Aunque en el *Discurso del método* Descartes ya hacía un primer acercamiento a su célebre idea del *cogito ergo sum*, no es hasta que escribió las *Meditaciones metafísicas en las que se demuestran la existencia de Dios y la inmortalidad del alma* (según su título completo de la primera edición en latín) donde se desarrolla de manera más clara y detallada esta idea⁶. En este apartado se hace una reconstrucción lógica de los planteamientos que

llevaron a Descartes a formular su cogito.

⁶ Cabe aclarar que el *cogito ergo sum* es una idea que puede rastrearse antes de la obra de Descartes. Agustín de Hipona fue uno de los filósofos que llegó a esto aunque con intenciones distintas a la de Descartes, develando la interioridad como paso preliminar para demostrar la existencia de Dios. A esto se suma la teoría del Hombre Volante de Avicena y las aseveraciones de Gómez Pereira (esta última, tan exacta a la de Descartes que le valió una acusación de plagio por parte de Pierre Daniel Huet). Aún hoy, los antecedentes

En sus *Meditaciones Metafísicas* (MM) Descartes se propone la tarea, ya iniciada en algunas de sus anteriores obras, de fundamentar las ciencias mediante la investigación de la verdad, del conocimiento claro y distinto, para ello aplica su riguroso método. A continuación se empieza a apreciar cómo el primer precepto enunciado en el *Discurso del método* citado más arriba –que no será más que la duda metódica– toma una importancia vital dentro de la filosofía cartesiana. La duda metódica establece que no debe tomarse como cierta alguna cuestión donde quepa el más mínimo titubeo acerca de su certeza. Para la filósofa estadounidense Margaret Dauler Wilson (1990) la duda metódica “es, nada menos, que una estrategia para conmover y, en última instancia, revisar concepciones casi universales de la imagen verdadera de la realidad” (Dauler Wilson pp. 33-34), es por esto que la duda metódica se presenta como la mejor arma que tiene Descartes para poner a tambalear „la realidad“ y así derribar el endeble edificio de la „verdad“ del conocimiento y construir el suyo propio a partir de bases fijas e indudables; aunque, esto no significa del todo desvalorizar toda propuesta o enunciado de la historia de la filosofía o de la ciencia.

En concordancia con lo anterior, Descartes inaugura sus meditaciones poniendo en duda, tal como ya lo habían hecho algunos pensadores griegos como Platón y Sexto Empírico, la veracidad del conocimiento proveniente de los sentidos: “todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos, o por los sentidos; pero entretanto me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado” (MM, AT, VII, 18). Para darle sustento a su punto, Descartes introduce uno de sus más célebres argumentos, la imposibilidad de saber si se está dormido o despierto: “veo con tanta claridad que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia, que me hallo estupefacto, y el mismo estupor casi me confirma en la opinión del sueño” (MM, AT, VII, 19). Esta imposibilidad epistémica de distinguir entre el sueño y la vigilia reafirma que los sentidos pueden engañarlo, de esto se desprende que cualquier conocimiento que

del *cogito ergo sum* son materia de debate pero a pesar de ello, las consideraciones de Descartes, como las de ninguno de los anteriores autores mencionados, fueron de gran importancia para una ruptura en la historia de la filosofía.

provenza de estos puede ponerse en duda. Siguiendo su método de no dejar por sentada ninguna verdad que no se presente de la manera más clara y distinta como para no poder falsearla, habría que descartar tajantemente todo conocimiento que tenga su génesis en lo sensitivo.

El ataque cartesiano a los sentidos tiene la intención clara de realizar una bifurcación entre el cuerpo y la mente, una empresa iniciada por Platón pero desvalorizada, al menos en cuestiones de corte epistemológico, por el aristotelismo imperante de la época. Ya desde el resumen de sus meditaciones Descartes advierte que “una duda tan general (...) nos quita todo tipo de prejuicios y nos prepara una forma muy fácil de acostumbrar a nuestra mente a que se separe de los sentidos” (MM, AT, VII, 12). Aunque la cuestión del dualismo que propone el francés tomará importancia más adelante, habría que decir, siguiendo a Dauler Wilson, que la separación de los sentidos abre la puerta para una doctrina de la mente antimaterialista y antiempírica (Dauler Wilson. 1990, p. 33), esto es, que la mente mora en un lugar diferente del de los objetos físicos y que no puede ser investigada empíricamente.

Habiendo descartado el conocimiento sensitivo, ¿qué sucede con aquellas verdades más generales que escapan de la experiencia sensible? “Porque, ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan evidentes caigan bajo sospecha de falsedad” (MM, AT, VII, 20); no obstante, Descartes advierte que es frecuente cuestionar las equivocaciones de personas que creen saber algo de la manera más perfecta, ¿cómo se puede estar seguro que cada vez que se suma dos y tres o cada que se cuentan los lados de un cuadrado no se incurra en el error? Aquí el filósofo francés hace uso de dos argumentos que serían materia de debate en su época: el Dios engañador y el genio maligno.

Descartes se encuentra en una encrucijada al momento de justificar el origen de sus ideas y el destello de duda que en estas cabrían. Para convencer tanto a religiosos como a ateos, hace uso del recurso argumentativo de la posible existencia de un ente que interfiera y distorsione su conocimiento en cuestiones que van más allá de la experiencia: “supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme” (DM,

AT, VII, 22). Estas consideraciones no deben tomarse como enunciados teológicos cartesianos, es decir que el autor no afirma la existencia de un genio maligno ni diluye completamente la versión de Dios imperante en su época; deben tomarse, mejor, como meros recursos argumentativos para introducir duda, aunque sea de manera un poco forzada, a todo conocimiento que la admita.

Siguiendo su línea argumentativa y cumpliendo su promesa de llevar el método hasta sus últimas consecuencias, habría que afirmar que no hay nada existente en el mundo: “consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad” y continúa poniendo en duda también su persona misma: “me consideraré a mí mismo como si no tuviera manos, ni ojos, ni carne, ni sangre, ni ningún sentido, sino que opino falsamente tener todo eso” (MM, AT, VI, 22-23) ¿Cómo es posible que no exista nada en el mundo ni él mismo? En este punto el autor se encuentra zambullido en las turbias aguas de la incertidumbre cuyo salvavidas solo se encuentra en la formulación del axioma de la existencia propia, la única o al menos la más primaria verdad clara y distinta es que él existe:

Me he persuadido de que no hay nada en absoluto en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay sin embargo un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente. (MM, AT, VII, 24-25).

A pesar que sus sentidos lo engañen, que exista un genio maligno que lo lleve al error en las verdades más evidentes, que todas las enseñanzas que le han impartido sean falsas, que todo el conocimiento que haya adquirido sean errados, que no exista cielo ni tierra ni Dios, que el conocimiento matemático sea falso, o que esté soñando, hay algo de lo cual no puede

dudar, que él existe como sujeto pensante, porque incluso al dudar de su existencia misma está pensando y no hay equivocación en ello. No existe pues, una idea más simple, primaria y sin ninguna posibilidad de duda que *cogito ergo sum*.

Descartes logra encontrar por fin ese punto de apoyo arquidémico, fijo e inmóvil, desde el cual puede mover el mundo, esa certeza absoluta desprovista de todo destello de duda que será el punto de partida para la fundamentación de las ciencias, ese cimiento que es lo suficientemente firme como para construir, encima de él, el robusto edificio del conocimiento. El *cogito ergo sum* representa, a los ojos de muchos expertos (uno de los más importantes, Hegel) el punto crucial de la ruptura entre el pensamiento medieval y el moderno.

La relación entre el *cogito* y el *sum* en Descartes es aún materia de debate debido a que en algunas de sus obras (*Principios de filosofía*, *Discurso del Método* y *Meditaciones metafísicas*) esta idea tan fundamental se enuncia de manera ligeramente distinta y si a esto se suma que el autor no escribió sus obras en un único idioma, es forzoso encontrarse con líos de corte interpretativo. Para el filósofo argentino Juan Ignacio Guarino (2009) la manera lógica en que frecuentemente es entendido este planteamiento ($p \rightarrow q$. Pienso por lo tanto existo) es problemática porque su aceptación necesitaría forzosamente de una premisa anterior, a saber, que todo lo que piensa existe y esto, a su vez, implicaría que la existencia efectiva de un ente se demuestre por su definición, “el cogito, por su parte, no afirma implícitamente que un ser pensante en general debe existir, sino que por el contrario, descubre un ser pensante efectivo, en concreto, aquel del que predica la existencia” (Guarino. 2009, p. 182). En el presente trabajo monográfico estas interpretaciones quedarán abiertas al debate pues a pesar que se hace necesario enunciar estos problemas de autor, el meollo del asunto dista de ser este.

El sujeto cartesiano

“Soy entonces cosa verdadera y, verdaderamente existente; pero, ¿qué cosa?”

René Descartes, segunda meditación

Descartes descubre esa tan anhelada verdad en la que no cabe ni una pizca de duda, que él existe como una cosa que piensa; sin embargo, debe enfrentarse con una pregunta casi antropológica acerca de su naturaleza, ¿qué es él? Con lo dicho en las anteriores páginas ya se puede adivinar lo que diría el francés, “lo he dicho: [una cosa] pensante” (MM, AT, VII, 27); pero el sujeto cartesiano debe delimitarse aún más para que sea posible afirmar la existencia propia como primera verdad.

Tal como se ha dicho antes, el cuerpo es algo que admite duda y debe declinarse como verdad. Así las cosas, Descartes debe rechazar también todos aquellos atributos que se asocian con su cuerpo, como las sensaciones; sin embargo, contrario a lo que podría pensarse, el autor sostiene que aunque la información proveniente de los sentidos sea falsa, el hecho mismo de sentir no lo es, y esto hace parte de su naturaleza como cosa pensante, en palabras de Descartes: “finalmente, yo mismo soy el que siento, o el que me doy cuenta de las cosas corporales como por los sentidos; es claro que ahora veo luz, oigo ruido, siento calor. Estas cosas son falsas, porque estoy dormido. Pero ciertamente parece que veo, oigo, siento calor; esto no puede ser falso, esto es propiamente lo que en mí se llama sentir; y esto, tomado así con precisión, no es otra cosa que pensar” (MM, AT, VII, 29).

Lo anterior no significa que, así como la sensación es algo cierto, los aparatos sensitivos del cuerpo también lo sean. Descartes, según Dauler Wilson, “pretende establecer la tesis que la sensación puede verse como un tipo de pensamiento y que, por tanto, nuestra experiencia de sensación puede abstraerse de cualquier compromiso con respecto a lo que se considera ordinariamente los aspectos físicos necesarios de la sensación” (Dauler Wilson. 1990, p. 123).

El padre de la filosofía moderna se reconfigura como sujeto. En invierno junto al fuego, Descartes medita acerca de su naturaleza y llega a la conclusión que él como sujeto carece de cuerpo y de aparatos sensoriales (o al menos no está seguro de tenerlos), pero tiene sensaciones, imaginación, voluntad, poder de asentir o negar y, por supuesto, duda (MM, AT, VII, 22). El pensamiento –o lo que es lo mismo, el *cogito*– es la nueva condición del sujeto, es la manera como Descartes se percibe a sí mismo.

Este apartado sobre el sujeto cartesiano es, por ahora, un simple abre bocas de una discusión más amplia que tendrá lugar más adelante. A las alturas del presente escrito, se define al sujeto respetando la argumentación que el autor plasma en su obra; no obstante, después se mostrará que todo lo que aquí se dijo puede matizarse conforme se analice más holísticamente la apuesta cartesiana y se estudie el asunto desde cierta distancia histórica. Para la presente investigación, el sujeto cartesiano es un tópico de importancia muy alta y se retomará en varios momentos en las próximas páginas.

La mente, epistémicamente transparente a sí misma

Descartes titula su segunda meditación “Acerca de la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer que el cuerpo” y realiza su argumentación a favor de esto haciendo uso de un ejemplo, la cera. El francés enumera las propiedades sensibles de una cera recién salida del panal: dura, blanca, fresca, suave al tacto, con cierta figura y tamaño, olor a flores, sabor dulce, y emite un sonido cuando se golpea; sin embargo, cuando esa cera se pone al fuego cambia todas esas propiedades sensibles descritas. Teniendo en cuenta que es innegable que la cera recién salida del panal y la puesta al fuego es la misma, ¿cómo es posible que haya conocido esta verdad por medio de los sentidos? no es posible pues todo aquello que creía comprender de manera tan distinta caía bajo la información proveniente de los sentidos: “por lo tanto lo que hay que notar es que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni nunca lo ha sido, aunque antes pareciera así, sino una inspección de la sola mente” (MM, AT, VII, 31). Así pues, Descartes le demuestra al lector que es la mente⁷ –y no los sentidos– la mejor fuente para el conocimiento distinto de las cosas.

Si ya es cierto que la mente *conoce* mejor que el cuerpo, Descartes irá más allá al afirmar que esta, la mente, también *se conoce* mejor. Hace uso del mismo ejemplo:

“¿Qué diré (...), yo, que tengo la impresión de percibir esta cera con tanta distinción? ¿Acaso no me conozco a mí mismo, no solo con mucha más verdad y mucha más certeza,

⁷ Los términos “mente” y “espíritu” se usan aquí indistintamente, es una equivalencia ampliamente aceptada.

sino también con mucha más distinción y más evidencia? Porque si juzgo que la cera existe porque la veo, resulta en verdad mucho más evidente que yo mismo también existo por lo mismo que la veo.” (MM, AT, VII, 33).

Esta argumentación a favor de que la mente se conoce mejor que el cuerpo no satisfizo a sus más críticos lectores. Pierre Gassendi (1592–1655), sacerdote francés quien tuvo una disputa filosófica con Descartes, manifiesta sus inquietudes en *Objeciones y respuestas* (OyR)⁸ al exigir que si es cierto que la mente se conoce mejor se debería enunciar de mejor manera la naturaleza de ella (OyR, AT, VII, 276). Gassendi está en lo cierto al hacer tal exigencia pues Descartes apenas enuncia los atributos de la mente, más no su naturaleza; Descartes dice que la mente duda, imagina, siente, afirma, niega, quiere y no quiere, pero no ha contestado concretamente qué es la mente. Es muy útil la disertación de Dauler Wilson acerca de esta objeción, al sostener que Descartes cree que “el pensamiento, por ser epistémicamente transparente, no necesita ninguna explicación” (Dauler Wilson. 1990, p. 154).

Este apartado puede ser más claro si se comprende la apuesta cartesiana por el dualismo mente-cuerpo. Si bien es cierto que ambos están inmersos en una estrecha relación, son de naturalezas distintas, *grosso modo* según Descartes, el atributo del cuerpo es la extensión (*res extensa*) de allí que ocupe un espacio físico y tenga, entre otras cosas, figura y movimiento; mientras que el atributo de la mente es el pensamiento (*res cogitans*), por ello tiene la capacidad de hacer todo lo enunciado en el párrafo anterior. Ahora es entendible la razón que tiene Descartes para no brindar una definición de la mente (que responda propiamente qué es y no qué facultades tiene) tal como lo hizo con el cuerpo, pues siendo sustancias distintas, no pueden enunciarse de la misma manera.

Dauler Wilson sospecha que la mente yace fuera de todos los entes de la naturaleza y por ello está excluida de toda explicación científica (1990, p. 154), esto es cierto si se sabe que para Descartes la mente no sigue las mismas dinámicas de los cuerpos porque carece de

8

Un documento en el que varios intelectuales de la época manifiestan sus dudas y críticas a las meditaciones y en el que el mismo Descartes presenta sus respectivas respuestas. Frecuentemente este documento es anexado por las editoriales al final de las *Meditaciones metafísicas*.

extensión. Si se remite nuevamente al dualismo que se explicita en la sexta meditación, la sospecha de la filósofa estadounidense toma aún más fuerza: “hay una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, en cuanto que el cuerpo, por su naturaleza, es siempre divisible, mientras que el espíritu, es por entero indivisible” (MM, AT, VIII, 68). Teniendo en cuenta que el método cartesiano consiste en la división de un objeto complejo en sus partes más simples, la mente sería imposible de investigar, al menos con este mismo método. Leyendo a Descartes entre líneas, puede afirmarse que el método para conocer la mente es la introspección, un ejercicio epistemológico transparente y certero.

La idea de que la mente no presenta una constitución oculta, que es transparente a sí misma, y que por lo tanto se conoce mejor (que el cuerpo y que los objetos externos) es un punto de vital importancia para el presente escrito, pues lo que sí parece estar oculto en esta aseveración, y que puede no detectarse a simple vista, es que Descartes está tomando como premisa que la mente no es solo el sujeto del conocimiento, sino también un objeto: la mente *conoce y se conoce*. Este cambio en la estructura epistemológica será decretado por el pensador alemán Norbert Elías (1897-1990) como la génesis de un nivel avanzado de autoconciencia, pues el pensamiento mismo se convierte en un campo que ha de ser conocido. A pesar que Renatus *Cartesius*⁹ realizó la diferenciación entre el conocimiento dudoso del cuerpo y el conocimiento transparente del espíritu, los sitúa a ambos como objetos epistémicos. El término eliasiano *autoconciencia* y su enlace con el asunto del sujeto como sapiente y sabido tendrán un espacio considerable en el segundo capítulo por lo que es preciso no perder de vista esta cuestión.

Subjetivismo epistemológico

“Descartes arranca del yo como lo sencillamente cierto (...) con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista totalmente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad. Se abandona la premisa de la religión y se busca solamente la prueba”

G.W.F Hegel. Lecciones sobre historia de la filosofía.

⁹ _____
Según su nombre en latín.

Al tener una claridad suficiente acerca de la trama argumentativa de Descartes en los tópicos más importantes de su epistemología es menester no posponer el desarrollo de la argumentación a favor de categorizar la filosofía del conocimiento cartesiana como subjetivista. Para efectos del presente trabajo monográfico se entiende por subjetivismo epistemológico cartesiano el cambio de perspectiva que lideró el Padre de la filosofía moderna en la cuestión acerca del conocimiento: que es el sujeto el principio de todo el conocimiento científico, y que este goza de una independencia que le permite conocer sin necesidad de recurrir a revelaciones divinas. El subjetivismo epistemológico cartesiano exalta al sujeto individual dentro del proceso y los roles epistemológicos porque proclama que todo intento por conocer el mundo empieza desde la verdad primaria de la existencia del *cogito*.

Para Descartes el sujeto se presenta como principio de todo conocimiento científico (en el sentido amplio del término) pues la verdad más primaria es la existencia propia y solo a partir de allí es posible anudar los conocimientos para avanzar gradualmente en la correcta investigación de cuestiones más oscuras y complejas. Como comenta el profesor francés François Vallaëys (1965-) “el mundo moderno va a organizarse en „cadenas de razones“, a partir de esta certeza primordial, la certeza de sí de la conciencia subjetiva” (Vallaëys. 1996, p. 312). Aquí la conciencia subjetiva se refiere a la misma cuestión que se especificó más arriba: la mente, como sujeto y objeto del conocimiento, es epistémicamente transparente a sí misma, de allí que este el autor hable de la certeza de sí.

Descartes, al colocar al *cogito* como la piedra angular de su epistemología, dota al sujeto de una importancia nunca antes dada en la historia de la filosofía o de la ciencia, no sin razón Descartes es el pionero de la filosofía del sujeto, como nombran algunos analistas a la Modernidad. Curiosamente para entender la revolución que Descartes inició hay que contrastarla con las imperantes tendencias filosóficas antes de él. En el Medioevo, según Vallaëys, “a pesar de toda la evolución que San Agustín y el protestantismo habían concebido para importar el individuo consciente en el corazón de la fe cristiana, la filosofía seguía encontrado en Dios su fundamento, su certeza, su punto de apoyo arquidémico” (Vallaëys. 1996, p. 311). Ni Agustín de Hipona, quien fue uno de los que realizó

aseveraciones acerca del cogito al develar una interioridad del hombre, ni Martín Lutero, quien tradujo la biblia al alemán y fue uno de los principales responsables de la Reforma protestante, lograron dotar al sujeto de tanta importancia dentro del proceso del conocimiento. El conocimiento en el Medioevo encontraba a Dios como punto de apoyo y a pesar de los diversos esfuerzos por dotar de protagonismo al hombre al tratar de eliminar los intermediarios en la relación Hombre-Dios (cualquiera que sepa alemán puede interpretar la biblia sin necesidad de alguna autoridad pía, por ejemplo) fue el padre de la Modernidad quien logró exaltar al sujeto al encuadrarlo como principio del conocimiento.

Es claro que el nacimiento de la Modernidad es un fenómeno histórico complejo pues abarca muchos aspectos; sin embargo, es posible afirmar que la piedra angular de esta transición se enmarca en el plano de lo teológico ya que la hegemonía de la iglesia ejerció por mucho tiempo un poder conservador en aspectos como la ciencia, la política y la moral. Descartes, fue un personaje principal en este cambio histórico porque fue un gran disidente en la disciplina en la que más destacó: la filosofía, inclúyase dentro de ella, la metafísica, la teología, la ontología y, por supuesto, la epistemología que sustenta la ciencia. Más adelante se matizará la disidencia que aquí se predica.

Se sabe que el proyecto cartesiano es, sobre todo, epistemológico; sin embargo, en el camino investigativo, el autor se encuentra con otras ramas filosóficas y con otras disciplinas, siendo coherente con su propuesta de desfragmentar las ciencias. En las *Meditaciones*, el polímata da tratamiento a lo que quizá es la inquietud filosófica más importante del Medioevo –a saber, Dios– y sus conclusiones no serían exactamente las mismas de las de la tradición. El subjetivismo cartesiano hizo tambalear la importante posición que hasta el momento tenía Dios en el proceso del conocimiento humano. En la Antigüedad Tardía y el Medioevo, cuando el aristotelismo fue el método epistemológico imperante, el sujeto se concebía diferente cuando Dios representaba a ese ente que siempre se enunciaba primero; en cambio, en Descartes la existencia del *cogito*, al ser la primera certeza, da independencia al sujeto, le permite revertir esa suerte de subordinación epistémica en el que estaba envuelto.

En este punto, es muy probable que un lector experto no ahorre fuerzas en presentar sus objeciones: Descartes, en ningún momento, libera al sujeto de la subordinación ante Dios porque i) desde el punto de vista ontológico Dios es *res infinita*, la única sustancia que no necesita de nada más para existir, el único ser independiente y porque ii) Dios es el garante del conocimiento humano, la condición de posibilidad para que pueda tenerse una idea clara y distinta de las cosas. Si bien estos reproches son acertados, esto no imposibilita que las consideraciones de Descartes hayan representado una independencia al sujeto y una reconfiguración de Dios.

Descartes dedica toda la tercera meditación a demostrar la existencia de Dios, para tal fin, el francés hace uso de algunos argumentos, una súper condensación de un par de ellos: ¿de dónde surgen las ideas externas a mi *cogito*? Solo de Dios, ¿cómo es posible tener una idea de la perfección si yo mismo soy imperfecto? De esa sustancia perfecta que solo podría ser Dios. La demostración de la existencia de Dios va a ser fuertemente criticada por Gassendi y por Antoine Arnauld (1612-1694) –quién también es autor de algunas *Objeciones*–, de ellos nace el famoso *círculo cartesiano*, que sostiene que Descartes incurre en la falacia de petición de principio al introducir la existencia de Dios como garante de todas las cosas que concebimos clara y distintamente. Aunque el círculo cartesiano está presente en varios momentos de *Objeciones y respuestas*, se enuncia de la manera más clara en las palabras de Arnauld:

No me queda más que un escrúpulo, y es el de saber cómo puede él defenderse de no estar cometiendo un círculo, cuando dice que estamos seguros de que las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas únicamente porque Dios es o existe. Porque no podemos estar seguros de que Dios es, sino porque lo concebimos muy clara y muy distintamente; por lo tanto, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estar seguros de que todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas” (OyR, AT, IX, 166).

Esta crítica y su respectiva respuesta por parte del autor han sido altamente discutidas por los comentaristas, pues deja susceptible a dos importantes tesis cartesianas: la posibilidad de concebir cosas clara y distintamente, y la existencia de Dios. El Talón de Aquiles de la

investigación cartesiana, se encuentra en las consideraciones de corte teológico; sin embargo, contrario a lo que pueda pensarse, el círculo que denota Arnauld no sustenta la tesis de que el sujeto goza de independencia en torno al conocer, todo lo contrario, respalda la idea de la relación subordinada entre el sujeto y Dios porque la falla argumentativa no menor que comete Descartes da cuenta de la posición conservadora del autor frente a la verdades cristianas.

¿Es posible aún afirmar que, en Descartes, el sujeto goza de una independencia en el proceso epistemológico? Sí, pero sorpresivamente las razones no se encuentran en los enunciados teológicos de la obra del francés, por el contrario, este cambio se presenta en el proceso investigativo mismo. El carácter inquisitivo de Descartes lo llevó a rechazar sin reparo todas las „verdades“ que había aprendido, después de estudiar incasablemente muchas ramas del conocimiento, se aleja de la educación formal y, completamente solo, en un invierno, junto al fuego, es capaz de descubrir por sí mismo aquella verdad a la cual no le cabe ninguna pizca de duda. Esto más que una anécdota de vida, representa el método investigativo que el filósofo le ofrece al mundo, demuestra que el sujeto, por sí solo, es capaz de llevar a buen término la empresa del conocimiento.

Arriba, en el párrafo acerca del método se especificó que, según Descartes en el *Discurso*, cualquier hombre que dirija correctamente sus investigaciones podría descubrir solo y sin ayuda de nadie hasta las verdades más intrincadas y además es deseable que una sola persona lo haga (DM, AT, VI, 11), con esta sentencia, el racionalista francés dota al sujeto individual de nuevas capacidades y de independencia. ¿Cómo puede el sujeto llegar a verdades? En el Medioevo, a pesar de los avances en la discusión entre fe y razón, los sujetos se veían obligados a acudir a una suerte de sabiduría divina. Para el alemán Norbert Elias (1990), si el hombre medieval quería encontrar una respuesta cierta ante una pregunta compleja debía recurrir a revelaciones directas o indirectas: iluminación, renombradas autoridades, escritos sagrados, hombres píos; en cambio, Descartes descubrió “el propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre las relaciones fenoménicas sin necesidad de recurrir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y la observación propias” (Elias.

1990, p. 119) ¿Qué puede significar esto si no una independencia epistemológica del sujeto?

Sí, es cierto, el sujeto aún se encuentra dependiente a Dios porque sin el segundo no es posible que el primero exista, o que pueda una idea clara y distinta de las cosas. Sí, Dios es “eterno, infinito, omnisciente, omnipotente, y creador de todas las cosas que hay además de él, sin duda (...) tiene en sí más realidad objetiva que aquellas por las cuales se muestran sustancias finitas” (MM, AT, VII, 40); sin embargo, también es cierto que el *cogito* es capaz de conocer por sí mismo. La razón es tan poderosa que, si sigue un buen método, puede descubrir hasta las verdades más intrincadas sin recurrir a la sabiduría de ese ser perfecto. La epistemología cartesiana es subjetivista, entre otras cosas, porque devela las capacidades del sujeto y lo independiza de Dios en el proceso del conocimiento. En concordancia, Vallaeyts diría que “Descartes inventa al sujeto, como esa espontaneidad cierta y transparente a sí misma, fundamento, campo y origen del sentido, dueño de sí y posible dueño del mundo; porque Descartes libera al sujeto de su dependencia y sumisión al orden cósmico pre-existente y a Dios” (Vallaeyts. 1996, p. 312).

El subjetivismo epistemológico cartesiano implica no solamente un cambio en el proceso del conocimiento. Develar la independencia del sujeto es reconfigurarlo, darle un significado distinto a lo que creía de él mismo. La pelea que le ganó el hombre a Dios obligó a una redefinición de ambos: el segundo pierde importancia en el proceso del conocimiento, mientras que el primero se define desde sí mismo como consciente de su certeza y descubre su independencia y sus nuevas capacidades. El sujeto, como piedra angular del conocimiento, es epistémicamente transparente y eso favorece que se defina a sí mismo desde dentro, como comenta el profesor Vallaeyts, “con Descartes, el hombre ya no se observa y define desde el exterior –punto de vista de la naturaleza o de Dios–, es la interioridad de la conciencia subjetiva que fundamenta la objetividad del conocimiento” (1996, p. 311). Los griegos y los romanos se preguntaron por el hombre desde una perspectiva meramente naturalista en el que el orden cósmico (Dios, la naturaleza, el universo) definía al sujeto; por el contrario, con Descartes el *cogito* se levanta como esa primera certeza capaz de definirse a sí misma.

Una pregunta importante para este capítulo y que se formuló en las primeras páginas es por qué Descartes, quien fue continuador de muchos supuestos cristianos, llegó a romper en dos la historia de la filosofía. Puede decirse, no sin debate, que *Cartesius* fue un conservador en temas teológicos, incluso muchos de sus argumentos pueden rastrearse en la obra de filósofos considerados santos por la iglesia, tal es el caso de la idea la perfección de Dios, que originalmente desarrolló Anselmo de Canterbury en su *Proslogion* (1078); sin embargo, la otra cara de la moneda cartesiana, la revolucionaria, se encuentra en su desarrollo sobre epistemología. Descartes se enfrentó con inconvenientes no menores al tratar de armonizar su cara conservadora con su cara revolucionaria, el círculo que critica Arnauld es prueba de ello.

El Descartes conservador teológico pone a Dios en el centro de todo, acompañando su nombre de una extensa lista de adjetivos. El Descartes revolucionario epistemológico pone en el centro del podio al sujeto individual como esa “conciencia que se levanta como algo más cierto y evidente que el todo –más cierto que Dios todavía–, y que puede reivindicar por eso el derecho a ser señor de la verdad y la naturaleza” (Vallaey. 1996, p. 312). Es probable que sin el Descartes conservador, el revolucionario no hubiese tenido posibilidad de desarrollar una teoría de tanto impacto para el mundo,

Aquí se hace necesaria una salvedad: sería apresurado afirmar que el subjetivismo epistemológico cartesiano fue el único factor que quebrantó diez siglos de Medioevo al poner al sujeto en el centro del conocimiento. Al respecto, Norbert Elías diría que en el tiempo de Descartes se vivió cierta relajación y pérdida de poder de las agrupaciones e instituciones sociales que sustentaban un modo de pensar tradicional dentro del cristianismo, y que presentaba un terreno fértil para un periodo de transición en el que Descartes pudo plantar sus revolucionarias tesis (Elías. 1990, p. 118). Y si a esto se le suman los esfuerzos de desvalorizar muchas verdades cristianas como el de Galileo Galilei con su prueba del sistema heliocéntrico y el de Nicolás Copérnico con su *De revolutionibus orbium coelestium* –por nombrar un par–; Descartes representa un factor importantísimo pero no el único de la muerte del Medioevo y el surgimiento de la Modernidad. Todos estos

hechos parecen tener trabazón entre sí, al menos históricamente, con la nueva visión de sujeto epistemológico que tendría la Modernidad. Este tópico se retoma en el siguiente capítulo.

Conclusiones y nuevas preguntas

Insistentemente se ha categorizado a la epistemología cartesiana como subjetivista con la intención de responder la pregunta que motivó este capítulo: ¿en qué consistió la revolución filosófica de Descartes? Se recurre a este novedoso concepto y no a otros con los que también suelen categorizar la epistemología cartesiana (racionalista, solipsista, etc.) porque se considera que es el que mejor recoge los aspectos más significativos de la obra del francés y el que permite un mejor análisis de sus consecuencias en la historia. Es preciso recordar que una de las tantas definiciones de filosofía es, precisamente, crear conceptos.

El subjetivismo epistemológico cartesiano se caracteriza entonces por una exaltación del sujeto dentro del conocimiento porque i) solo a partir de la certeza de la existencia propia se puede empezar la cadena de razones que permite el conocimiento científico, y porque ii) el sujeto individual goza de las capacidades necesarias –por su naturaleza como *cogito*– para conocer de manera independiente. Al lector más conocedor del idioma le resultará extraña o incluso errada la expresión “sujeto independiente” pues una de las acepciones de la palabra sujeto en el diccionario de la Real Academia Española es, precisamente, que está sujeto a algo, que no es independiente, pero esto más que ser una contradicción, debe entenderse como un oxímoron, un recurso retórico donde dos conceptos aparentemente opuestos se fusionan para crear un tercer significado, en este caso, el término “sujeto independiente” da cuenta de la doble faceta cartesiana, la epistemológica revolucionaria y la teológica conservadora: el sujeto en la filosofía de Descartes es y no es independiente.

Retomando, el subjetivismo epistemológico es fruto del anhelo inquisitivo de Descartes, de un proyecto de vida que tuvo como meta final encontrar esa escurridiza verdad. Para llegar a dicho cometido, el francés libró una pelea con el sistema aristotélico, que imperó durante toda la edad media, inventó un riguroso método con el que casi todo pudo falsearse con

ayuda del filtro de la duda, excepto una cosa: *cogito ergo sum*. La existencia de sí como primera verdad es el meollo de toda la obra cartesiana o –usando la expresión hegeliana– lo que le permite a Descartes reconstruir la filosofía desde los cimientos.

Si ya se tiene claridad sobre las características del subjetivismo epistemológico y sobre el camino que llevó a Descartes a sus formulaciones, es preciso preguntarse acerca de las repercusiones de la revolución cartesiana, la que a lo largo de este capítulo se ha investigado. Sobre las repercusiones ya se ha hecho un esbozo: una nueva perspectiva del sujeto, definido desde sí mismo, porque se insiste en que Descartes disecciona al sujeto, lo despoja de cuerpo¹⁰ pero le da una nueva independencia y prioridad en el proceso del conocimiento; sobre esto, esta nueva configuración del sujeto parece estar intrincada con cambios que desbordan la epistemología. La revolución científica, el sistema heliocéntrico, la pérdida de poder de las instituciones religiosas, el antropocentrismo, la filosofía del sujeto y, lo que puede enmarcar todo lo anterior, el nacimiento de la Modernidad, son asuntos que parecen estar enlazados entre sí –al menos de manera histórica– con las investigaciones de Descartes.

Desenvolver la maraña del nacimiento de la Modernidad implica realizar una investigación historiográfica sobre el asunto en la que se tengan en cuenta los cambios sociales, económicos, políticos, artísticos, culturales y, por supuesto, científicos, y el presente trabajo monográfico dista mucho de tener este objetivo. Más que investigar la Modernidad como periodo histórico, las inquietudes que motivan este proyecto son evidentemente de corte filosófico. Aunque se asume que Descartes es un pilar esencial de la fundación de la Modernidad no solo filosóficamente hablando, no es posible darle el crédito total de este acontecimiento pues, como se dijo más arriba y se ampliará en el siguiente capítulo, Descartes no es único factor que desmoronó la Edad Media.

¿Qué repercusiones tuvo el subjetivismo epistemológico cartesiano? una espesa niebla se posa en el camino a la resolución de esta pregunta. En este punto, es buena idea no ignorar

¹⁰ Este asunto del cuerpo aún no finaliza. Hasta ahora se ha dicho, respetando la línea argumentativa cartesiana, que el cuerpo cartesiano no existe; sin embargo, en el segundo capítulo se demuestra que Descartes va a tener inconvenientes para seguir defendiendo tajantemente esta tesis y termina por aceptar la existencia de un cuerpo.

los consejos investigativos que el mismo Descartes ofrece a sus lectores: indagar en las partes más simples de una cuestión compleja para no incurrir en el error; así pues, la noción más simple es que Descartes debió representar alguna influencia en el mismo campo que realizó sus investigaciones, que su epistemología marcó una tendencia filosófica en la que fueron partícipes muchos pensadores posteriores a él. Para Vallaes, por ejemplo “Descartes inaugura las „filosofías del sujeto“: la reflexión de la conciencia sobre sus pensamientos se vuelve con él el método propio de la filosofía. No existe la verdad ni la libertad, sino desde la perspectiva y para un sujeto consciente, sin el cual nada tiene sentido” (1996, p. 311). Con estas sospechas, se adelanta la página para investigar la Modernidad. Si este primer capítulo se encargó de explicar en qué consistió la revolución intelectual cartesiana, el segundo capítulo tendrá como objetivo exponer cómo esto influyó en la filosofía moderna.

Segundo capítulo:

La elevación de la autoconciencia

En el primer capítulo se argumentó a favor de la tesis que la epistemología cartesiana es subjetivista, las razones ya están claras, Descartes da al sujeto protagonismo porque lo encuadra como la piedra angular de la epistemología, como aquella primera verdad clara y distinta desde la que se puede llegar al conocimiento certero de todas las cosas. Ya se ha introducido la hipótesis que el subjetivismo epistemológico cartesiano representó un quiebre en la historia en la historia de la filosofía y este segundo capítulo pretende dar razones para apoyar esta hipótesis. Las consideraciones cartesianas representaron el famoso giro epistemológico de la Modernidad, pero el asunto es mucho más profundo, porque Descartes no solamente configuró las preocupaciones filosóficas (ya no tanto de corte teológico, como a lo largo de la edad media), también propuso una nueva imagen del sujeto que traería consecuencias para toda una era del pensamiento. Cuando Descartes encontró en su existencia el punto de apoyo arquidémico que tanto buscaba, efectivamente pudo mover el mundo.

En este segundo capítulo, más que examinar la obra de los todos los pensadores modernos para hacer un rastreo de aquellos “guiños cartesianos” –empresa inviable–, se hace amplia referencia al análisis que realiza el pensador alemán Norbert Elias en *Las estatuas pensantes*. En este texto, Elias introduce el concepto de *elevación de la autoconciencia* para explicar la transición entre el pensamiento medieval y el moderno, por supuesto, en todo este asunto el subjetivismo epistemológico cartesiano va a estar presente: Descartes se encontró con la pregunta sobre qué cosa es él, para responderla, el autor se examina a sí mismo (accede a un nivel avanzado de autoconciencia, diría Elias), de este ejercicio nace una nueva imagen del sujeto.

Hasta el momento, se ha dicho que el sujeto cartesiano es independiente y capaz, estas dos características serán relevantes para examinar las repercusiones del subjetivismo epistemológico cartesiano en la Modernidad desde una perspectiva amplia. Siendo más

específicos y centrando la mirada en la filosofía moderna, se desarrollará un tema de importancia fundamental que quedó apenas esbozado en el primer capítulo: la bifurcación entre alma y cuerpo, esto constituye ampliamente la imagen del sujeto cartesiano que quedará hipostasiada en la manera cómo los pensadores posteriores a Descartes asumirían el problema mismo del conocimiento.

El primer capítulo se preguntó sobre la epistemología cartesiana, en qué consistió. Frecuentemente se vio por el retrovisor, hacia el Medioevo, lo que facilitó observar los contrastes y similitudes entre el pensamiento del francés y la tradición eclesiástica. Este segundo capítulo se pregunta sobre las consecuencias de las formulaciones cartesianas por lo que se mirará por el panorámico, hacia la Modernidad, aunque siempre será útil no perder de vista el retrovisor.

La pregunta del sociólogo: ¿cómo pueden ser posibles las ciencias sociales?

Norbert Elias (1897-1990) fue un sociólogo alemán que, al igual que muchos otros pensadores judíos de su época, se vio altamente perjudicado con la llegada del nazismo a su país, eso lo obligó a emigrar a Francia y posteriormente a otros países (Inglaterra, Ghana, Países Bajos) donde ejerció la docencia y desarrolló sus proyectos intelectuales. Norbert Elias es el pionero de la sociología figuracional, la cual desestima la dicotomía entre individuo y sociedad que existía en la tradición sociológica antes de él. Elías se pregunta acerca de *El proceso de la civilización* –el título de su obra más famosa– y en el camino a resolver este interrogante nota que una correcta interpretación de la realidad social no debe asumirse desde el individuo o desde la sociedad, separadamente, sino a través de los procesos de construcción de la sociedad desde los individuos (figuraciones), advirtiendo que estos no son totalmente libres y autónomos, ya que participan en una relación de interdependencia. A los ojos de Elias, el mundo social es más un entramado que una reunión de individuos.

La pregunta que direcciona *Las estatuas pensantes* va en el mismo camino a lo dicho en el párrafo anterior. Elias dirige su mirada a criticar esa idea naturalizada por la sociología de

su época que sostiene que todo lo que puede decirse de las sociedades son generalizaciones de los individuos particulares. Si los fenómenos sociales son meras abstracciones y las abstracciones no son observables, ¿cómo pueden ser posibles las ciencias sociales? Elias resuelve este interrogante al interpretar el mundo social de una manera diferente, al ver los sujetos de una sociedad participando en una red de interdependencia.

En este punto, el lector quizá se esté preguntando cuándo este trabajo monográfico se mudó de la facultad de filosofía a la de sociología: ¿dónde quedó Descartes y su *cogito*? Si bien es cierto que Norbert Elias no es estrictamente un filósofo, y que los problemas intelectuales que le atañen a él parecen lejanos a los que le atañen al presente escrito, el camino investigativo de *Las estatuas pensantes* y el de esta monografía convergen en el desarrollo de la pregunta acerca de las consecuencias de las tesis cartesianas en la filosofía moderna; se retoma la argumentación eliasiana para descubrir cómo esto sucede y se hace la promesa de alejarse lo menos posible de los caminos filosóficos y de los objetivos de esta investigación.

Elias se pregunta entonces por la posibilidad de la sociología, ¿quién dicta la sentencia que los fenómenos sociales, como son solo abstracciones, no son observables? El alemán mira por el retrovisor para encontrar la respuesta y sostiene que esta es una idea que desborda la sociología ya que guarda una estrecha relación con la teoría epistemológica clásica que se preguntó sobre “cómo adquirimos nuestros conocimientos referentes a todas las relaciones, no perceptibles por los sentidos, entre los cuerpos particulares” (Elias. 1990, p. 114). En las ciencias sociales como en la epistemología en general, ¿cómo es posible conocer las relaciones entre los diferentes objetos? Para resolver este interrogante el autor introduce el concepto clave de este segundo capítulo:

“La similitud en el planteamiento de estos temas no es de modo alguno, casual. En uno y otro caso el planteamiento está en relación con una forma particular de la autoconciencia y de la concepción que se tiene del ser humano. Pero normalmente no se es consciente de que esa es una forma, un tipo particular de conciencia de uno mismo y de las otras personas. La mayoría de las veces esta forma particular de conciencia se presenta ante el observador sencillamente como algo natural y humano, como la forma de autoconciencia humana,

como la concepción que tienen de sí mismos siempre y en todo lugar” (Elias. 1990, p. 114).

Tal como lo hizo Marx, Elias va a buscar desnaturalizar el mundo social para develar que las condiciones de vida actuales no son, de ninguna manera, innatas; para demostrar sus planteamientos, ambos sociólogos debieron hacer un estudio historiográfico que determinase cuándo estas condiciones de vida que critican asiduamente empezaron a aparecer, siguiendo la lógica que como tuvo un principio, es posible que tenga un final. En Elias, la aparente imposibilidad de conocer y estudiar las relaciones entre los objetos (en sociología, o en cualquier otra disciplina) es una consecuencia de un nivel elevado de autoconciencia que apareció en algún momento en la historia y transformó la visión que los seres humanos tenían de sí mismos y por lo tanto del mundo social y natural; en otras palabras no tan eliasianas, la manera como el sujeto particular se percibe a sí mismo es determinante para configurar el imaginario colectivo de cómo está y debe estar organizado el mundo. ¿Dónde surgió este nivel particular de autoconciencia que Elías va a criticar? Brevemente en la antigüedad, fuertemente en el renacimiento.

El nivel elevado de autoconciencia, su historia

Se parte de la premisa que los seres humanos tienen conciencia de sí mismos, tácitamente Elias considera que la autoconciencia es algo inherente al ser humano, lo que no parece tan natural es la forma particular de autoconciencia que tienen los individuos contemporáneos, esto es claro ya que “ha habido y hay otros tipos de percepción de uno mismo y de los demás. Es posible que se sepa que la forma de la autoconciencia y de la concepción del ser humano que nos es propia y familiar no surgió hasta muy tarde en la historia de la humanidad” (Elias. 1990, p. 114). La autoconciencia humana no permaneció estática a través de los siglos y Elias emprende la tarea de mostrar su historia.

Según el judío-alemán, el nivel elevado de autoconciencia tuvo su génesis en algunos círculos limitados en la antigüedad; sin embargo, en su obra no se ofrece una explicación clara de este hecho. En discordancia con estas ideas, el profesor Vallaeyts diría que “a pesar del famoso „conócete a ti mismo“, nunca los griegos habían considerado a la conciencia

como campo filosófico, origen del sentido. El pensamiento griego pregunta por el hombre desde una perspectiva meramente naturalista. Es el orden cósmico que permite definir al hombre” (1996, p. 311). No es claro si para Elias el nivel elevado de autoconciencia tuvo su génesis gracias a la máxima socrática¹¹ lo cierto es que para el autor este nacimiento no prosperó, fue fugaz y no alcanzó a generalizarse. Elias no dará tanta importancia al nacimiento de este nivel particular de autoconciencia, se centrará mejor en el Renacimiento.

La particular percepción de sí que tiene el ser humano vivió brevemente en la antigüedad y renació, justamente, en el Renacimiento. Aunque Elias quizá no participaría en este juego de palabras, seguramente estaría de acuerdo en afirmar que tras la caída del oscurantismo, hubo un esfuerzo por rescatar lo clásico, de tal modo que no es una casualidad lingüística que el resurgimiento del nivel particular de autoconciencia se haya presentado precisamente en esa época. ¿Qué hechos fueron determinantes para el renacimiento de la autoconciencia? Tal como se comentó más arriba, Elias va a decir que las fallas de la sociología responden a un problema más general que se remonta a la teoría clásica del conocimiento: “Piénsese, por ejemplo, en el primer hombre que planteó, de manera paradigmática, el problema del saber y del conocimiento más o menos en la forma cómo se ha conservado hasta nuestros días, en Descartes” (Elias. 1990, p. 115). En las consideraciones siguientes es posible ver la faceta más filosófica de Elias, más que hacer un simple comentario suelto sobre Descartes que ayude a probar sus teorías sociológicas, el alemán se zambulle en las aguas turbias de la disertación filosófica.

En el capítulo anterior se especificó que el proyecto cartesiano es subjetivista epistemológicamente hablando porque dota al sujeto de protagonismo en el proceso del conocimiento. Aunque si bien Elias no hace uso de esta misma terminología –pues se ha dicho que *subjetivismo epistemológico* es un concepto que se desarrolla inicialmente en el presente trabajo monográfico–, los argumentos que presenta al momento de develar la estrecha relación entre la teoría cartesiana y el nuevo nivel de autoconciencia confirman la

¹¹ Conforme se avance en la argumentación se tendrán razones para pensar que, quizá para el autor, el nivel elevado de autoconciencia tuvo su génesis no gracias a un filósofo griego en particular, sino a la actitud inquisitiva misma de la antigüedad, al cambio del *mito* al *logos*; sin embargo, todo lo que se afirme en este tópico implica hacer decir más al texto que lo que este dice *per sé*.

tesis central del primer capítulo.

Elias inicia haciendo una reconstrucción lógica del momento de incertidumbre que atravesó Descartes cuando, aplicando su método, tuvo que considerar como falsa toda concepción sobre la que pudiera caer cualquier sombra de duda. Para Elias, “aquí reside el núcleo de esta forma particular de autoconciencia: las percepciones sensoriales y, por consiguiente, el saber referente a entidades corporales, incluido el propio cuerpo, pueden ser algo dudoso y engañoso. Pero de lo que no se puede dudar, concluyó Descartes, es de que se duda” (1990, p. 117). Las conclusiones de estas palabras ya son bien sabidas, la verdad más clara y distinta es la existencia propia como *cogito*.

Para Elias, en el *cogito ergo sum* radica el renacimiento del nivel elevado de autoconciencia ¿por qué? No se puede avanzar en la argumentación de las razones sin antes darle respuesta a una pregunta doble de alta importancia: ¿qué es la autoconciencia y en qué radica su nivel avanzado? Se entiende por autoconciencia la conciencia de sí que tiene el sujeto, esto es, la manera como se percibe a sí mismo, como entiende el yo; ahora, el nivel avanzado de autoconciencia se enmarca en la época de transición entre el Medioevo y la Modernidad en el que, conforme se desquebrajaba la visión teocéntrica del mundo, el sujeto tuvo la posibilidad y la necesidad de concebirse a sí mismo de manera distinta: capaz, independiente y, sin embargo, dividido en dos y apartado del mundo externo por un abismo insalvable. Las anteriores palabras cobrarán más sentido más adelante, conforme se avance en la exposición de la relación Descartes-elevación de la autoconciencia.

Subjetivismo epistemológico cartesiano y el nivel avanzado de autoconciencia

“Hablando solo conmigo y observándome más a fondo, trataré de hacerme poco a poco más conocido y familiar conmigo mismo”

René Descartes, tercera meditación

Parece que para Elias la máxima cartesiana es la piedra angular de la elevación de la autoconciencia; sin embargo, se sabe que esta máxima que suele acompañar el nombre de René Descartes –pienso, luego existo– no es, de ninguna manera, una suerte de aforismo

que tenga significado por sí mismo, más bien, estas importantes palabras son la cúspide de todo un sistema epistemológico particular, se ha dicho, subjetivista. El mismo Elias tuvo que adentrarse en el universo filosófico cartesiano para no dar “una idea pálida y mal entendida de la concepción del yo y del ser humano que subyace a las meditaciones cartesianas” (Elias. 1990, p. 115); teniendo claridad sobre esto, es posible ver cómo el presente trabajo monográfico y la investigación eliasiana, a pesar de tener preocupaciones aparentemente distintas, hacen simbiosis. Frecuentemente se zigzagueará entre conceptos e ideas propias y aportes de Elias, lo que enriquece la reflexión sobre el tema.

Una de las características del subjetivismo epistemológico cartesiano es la independencia que adquirió el sujeto cuando se dio cuenta que es capaz de conocer sin necesidad de recurrir a la ayuda de Dios. Uno de los argumentos de Elias para sostener que la epistemología cartesiana fue un factor crucial para la elevación de la autoconciencia va en esta misma línea:

Este redescubrimiento del propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre relaciones fenoménicas sin necesidad de recurrir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y la observación propias, empujó al primer plano de la concepción que los seres humanos tenían de sí mismos a su propia capacidad de pensamiento –llamada, de manera objetivante «inteligencia»– y a sus propias posibilidades de percepción –«los sentidos». (Elias. 1990, p. 118-119).

Es imposible no notar en estas palabras de Elias algo que no cuadra: ¿los sentidos? Si bien hasta el momento se ha mostrado que Descartes, al llevar su método hasta sus últimas consecuencias, rechaza tajantemente todo conocimiento con génesis en lo sensitivo, aún no se ha mostrado cómo en la última meditación, el filósofo termina por suavizar esta tesis y abrirle posibilidades a las ciencias empíricas cuando proclama que “es cierto que no considero que haya que admitir de manera temeraria todas las cosas que me parece tener de los sentidos; pero tampoco haya que ponerlas toda en duda” (MM, AT, VI, 78). ¿Qué tanto se puede confiar de los sentidos? esta será la pregunta que intentará resolver toda la Modernidad. Más adelante se ampliará este tópico.

Hay que entender que la elevación de la autoconciencia radica, para Elias, en una concepción diferente del yo, en este sentido, el proyecto cartesiano desempeña un papel protagonista porque al mismo tiempo que transformó la estructura del conocimiento desestabilizó la percepción de sí que tuvo el hombre en diez siglos de Medioevo. En las sociedades medievales, el conocimiento científico estuvo muy rezagado, esto es entendible cuando se examinan las preocupaciones intelectuales de esta era. Según Elias, en el sujeto medieval primaban las preguntas acerca del alma y la finalidad de los seres humanos, para resolver estos interrogantes de corte metafísico no eran relevantes las capacidades epistemológicas que tenía el sujeto, en palabras del autor: “aquello que las personas percibían por los sentidos, aquello que se podía comprobar mediante la reflexión y la observación, desempeñó, en el mejor de los casos, un papel secundario en los interrogantes, en los pensamientos de los seres humanos” (Elias. 1990, p. 117/118). Las preguntas filosóficas medievales se resolvían recurriendo a renombradas autoridades, escritos sagrados u hombres píos, la razón humana no era muy útil, solo ayudaba a interpretar.

En el renacimiento, el foco de atención se trasladó: lo más importante fue adquirir conocimiento acerca del mundo. Descartes fue fundador del giro epistemológico al que se adheriría toda la filosofía moderna. En disidencia con el Medioevo, en el proyecto cartesiano se devela “el propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre las relaciones fenoménicas sin necesidad de recurrir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y la observación propias” (Elias. 1990, p. 119). El sujeto descubre que es capaz de adquirir certezas por sí mismo, y que puede construir sin ayuda de nadie, el hermoso y bien ordenado edificio del conocimiento (DM, AT, VI, 11).

Descartes es optimista al afirmar que cualquier hombre, conforme posee razón, puede descubrir hasta las verdades más intrincadas. El profesor mexicano Enrique Guerra Mazo (1966 -) comenta que para Elias, el proyecto cartesiano toma al “„conocimiento cierto” como un ideal a alcanzar a través de ciertas reglas de racionalidad. Una especie de tesoro escondido en que para hallarlo solo hay que esforzarse por encontrar los mapas adecuados, un método” (2012. Pág. 39). Para conocer algo clara y distintamente ya no era necesario recurrir a una suerte de revelación divina, la garantía del conocimiento parece encontrarse en la razón, es decir en el sujeto mismo.

Para construir el edificio del conocimiento, el primer sujeto moderno tuvo que examinarse antes a sí mismo, descubrir la naturaleza misma de su razón, conocer de qué manera él conoce. El método cartesiano para adquirir certeza sobre todas cosas llevó al filósofo francés a pensarse a sí mismo como sujeto. El subjetivismo epistemológico cartesiano encontró su punto de apoyo arquidémico en el *cogito* pero allí no terminó la reflexión, “soy entonces cosa verdadera y, verdaderamente existente; pero, ¿qué cosa?” (MM, AT, VII, 25) fue la inevitable siguiente pregunta.

Desde hacía diez siglos, el hombre no se preguntaba por sí mismo desde una perspectiva no teológica; para Elias, este hecho constituye el renacimiento la exaltación de la autoconciencia: “(los sujetos) se examinaron con mayor profundidad en el espejo de su conciencia, se observaron, reflexionaron sobre el ser humano de manera más consciente y metódica. En suma, accedieron a un nuevo nivel de autoconciencia.” (Elias. 1990, p. 120). El subjetivismo epistemológico cartesiano, pone al sujeto en el centro del conocimiento, lo conduce a pensarse a sí mismo, lo empuja a la autoconciencia. El sujeto se asomó entonces por el espejo de su conciencia, ¿qué vio? Ya se dicho: un ser capaz, independiente y, sin embargo, un ser bifurcado.

El sujeto cartesiano: capaz

Se ha sido asiduo en afirmar que el subjetivismo epistemológico cartesiano devela las capacidades cognoscitivas del sujeto porque sostiene que éste, como todos los seres humanos, tiene entendimiento. La tarea del sujeto que quiera adquirir certeza sobre todas las cosas es hacer uso de un correcto método que dirija por buen camino a su razón. El hecho que la disertación epistemológica llevara a Descartes a desconfiar de todo conocimiento proveniente de los sentidos no significó una disminución de las capacidades del sujeto, pues el *cogito*, como esa primera verdad, conoce mejor que el cuerpo (recuérdese el ejemplo de la cera). Descartes regala al mundo su método para investigar objetos complejos y de esta manera los hombres modernos son capaces de adquirir certezas sobre el universo extrahumano. Empero lo dicho, el subjetivismo epistemológico cartesiano no es el único responsable del renacer del conocimiento humano.

En el primer capítulo se sostuvo que las tesis cartesianas no eran las únicas responsables de derribar el Medioevo, se prometió un mayor desarrollo del asunto. Pues bien, para Elias, este cambio de era no podía ser producto del pensamiento de un solo filósofo aislado. Descartes fue protagonista de un periodo de transición desde ideas religiosas del ser humano a concepciones más secularizadas; no obstante, este cambio de perspectiva fue una acción en conjunto con las diferentes transformaciones que ya se veían en la época; en palabras del autor:

“El pensamiento de Descartes tuvo como condición previa un cierto relajamiento y pérdida de poder de las agrupaciones sociales e instituciones que sustentaban este modo de pensar tradicional. En el pensamiento de Descartes se refleja el grado creciente en que la gente de su tiempo empezaba a advertir que el ser humano es capaz de explicar contextos naturales y utilizarlos con fines humanos”. (Elias. 1990, p. 118)

La revolución intelectual que se ha expuesto hasta ahora –como todas las demás revoluciones– no es producto de una sola persona. Descartes aprovechó, quizá no tan conscientemente, un terreno fértil en el que pudo plantar sus revolucionarias tesis. Al lado del subjetivismo epistemológico cartesiano, tuvo también cosecha el telescopio de Galilei, el sistema heliocéntrico de Copérnico y el método científico de Bacon, entre muchos otros. Gracias a estos hitos, los sujetos, poco a poco fueron adquiriendo conocimiento sobre el universo natural y al mismo tiempo empezaron a observarse a sí mismos como seres capaces.

Para Elias, “La imagen que (los sujetos modernos) tenían del universo se transformó y se transformó asimismo la imagen que tenían de sí, su concepción de ser humano; también en lo referente a sí mismos estaban menos inclinados a aceptar la concepción tradicional postulada por las autoridades” (Elias, 1990, p. 120). La relación entre el progreso del conocimiento y la autoconciencia es explicada por Elias por medio de una referencia a la Biblia: cuando Adán y Eva comieron del fruto prohibido del conocimiento se examinaron a sí mismos y se percataron de su desnudez. Estirando la metáfora de Elias: en el Renacimiento, el hombre moderno muerde la manzana prohibida de la ciencia y se percata de sus capacidades.

El subjetivismo epistemológico cartesiano es síntoma y factor de ambos cambios de perspectiva –a saber, del mundo externo y de sí mismo– porque i) es producto del ambicioso proyecto de fundamentar las ciencias, lo cual, junto con muchos otros desarrollos que pueden enmarcarse dentro de la revolución científica, llevó al hombre a adquirir certezas sobre el universo extrahumano y porque ii) fomentó el ejercicio de examinarse a sí mismo, a acceder a un nivel avanzado de autoconciencia, y por consiguiente, a transformar la imagen de sí mismo que tenía el sujeto.

El sujeto cartesiano: independiente

El sujeto del cartesianismo es capaz de conocer por sí mismo. Descartes, al develar las capacidades del sujeto lo vuelve poderoso, ya no necesita remitirse a revelaciones directas o indirectas para construir por sí mismo el edificio del conocimiento. Ya se ha dicho que al descubrir sus propias capacidades, el hombre moderno puede independizarse de las verdades cristianas, pero Elías lleva este análisis mucho más allá cuando sostiene que esta independencia se traslada de la epistemología a otros campos, como el social y el natural.

La autoconciencia, es claro, determina la percepción de sí mismos que tienen los sujetos, y esto tiene una consecuencia ulterior no menor, pues conforme el sujeto se redefinió a sí mismo, también redefinió su lugar en el mundo:

Lo que hizo patente en tiempo de Descartes fue un avance en esa misma dirección, la autoconciencia, (...) en el nivel anterior de autoconciencia, los seres humanos se sentían y percibían directamente como miembros de agrupaciones, de grupos familiares o clases enmarcados dentro de un reino espiritual regido por Dios, en el nuevo nivel de autoconciencia los seres humanos, sin perder por completo la concepción anterior¹², empezaron a verse y a sentirse cada vez más como seres individuales (Elías. 1990. Pág.

¹² Según Elías, el nivel anterior –prerrenacentista– de la autoconciencia no desapareció sin más, quizá es por ello que Descartes tuvo tanta dificultad para conciliar las dos partes diametralmente distintas de su desarrollo filosófico: la revolucionaria epistemológica y la conservadora teológica.

La investigación eliasana arguye que la relación entre los problemas sociológicos y la teoría clásica del conocimiento no es de ningún modo casual. La respuesta a la pregunta del sociólogo se asoma. El proyecto cartesiano, al ser factor importante de la elevación de la autoconciencia, fomentó una imagen distinta del hombre –independiente– y esto trajo consigo implicaciones en otros campos. Se dijo que para Elias, la imposibilidad de la sociología como ciencia consiste en que no se puede decir nada sobre las sociedades, apenas hacer generalizaciones sobre los sujetos particulares, este problema se remite a Descartes porque gracias a él (y otros factores y nombres) el sujeto moderno pudo tener conocimiento certero sobre los fenómenos naturales y logró verse por el espejo de su conciencia como un ser independiente.

La independencia epistemológica producto del subjetivismo cartesiano mutó en una independencia, puede decirse, más real, pues “se acentuó en la conciencia de las personas particulares y adquirió un mayor valor la idea de su existencia como ser individual, separado de las demás personas y cosas” (Elias. 1990, p. 128). Para superar el problema de fondo que tiene la sociología, Elias tuvo que oponerse a la visión del hombre que se desprende de la teoría cartesiana del conocimiento y vociferar que el sujeto no es independiente. En el tercer capítulo se traerá a colación las críticas de Elias a Descartes.

Es preciso detenerse un momento para analizar de manera más general, el camino hasta ahora recorrido. Se ha dicho que el subjetivismo epistemológico cartesiano fue un factor importante en la transformación de *la imagen del mundo natural* porque es producto del esfuerzo de fundamentar las ciencias, lo que, junto con otros muchos esfuerzos de investigadores contemporáneos a Descartes, significó darle luz verde a la llamada Revolución Científica, que no era otra cosa que el descubrimiento de la capacidad del sujeto para conocer.

También se ha dicho que la independencia que, según la visión cartesiana, estaba en el

campo epistemológico, mutó en independencia ontológica¹³, lo cual significó un cambio en *la imagen del mundo social y natural*, pues los sujetos se veían a sí mismos cada vez como independientes de su entorno. El cambio en la imagen del mundo natural y social hubiera sido posible sí y solo sí se daba un cambio en *la imagen del sujeto* mismo, si el sujeto no se hubiera asomado por el espejo de su conciencia, no podría haberse visto como capaz e independiente. Para Elias, la perspectiva moderna que considera

“A los seres humanos en general como seres que únicamente pueden llegar a la comprensión del conjunto de fenómenos mediante la actividad intelectual personal, mediante la observación y reflexión individual (...) *se formó como síntoma y como factor*¹⁴ de un cambio específico que, como en todos los casos similares, afectó al mismo tiempo el contexto funcional de los tres agentes coordinadores fundamentales de la vida humana: el carácter y la posición del ser humano particular dentro de su grupo social, la estructura de este grupo social y la relación de los seres humanos sociales con los fenómenos del universo extrahumano” (Elias. 1990, p. 119).

El inicio de la Modernidad radica en el conjunto de esos cambios de imagen: la del sujeto, la del mundo social (que incluye la posición del sujeto dentro de este) y la del mundo natural extrahumano. El subjetivismo epistemológico cartesiano está presente en todos los aspectos de esa suerte de „triada“ de la Modernidad, en unos más protagonista que en otros, pero aún así es imposible afirmar que este cambio de era recaer solamente en las disertaciones de un filósofo aislado, se insiste en que las revoluciones no son producto de un solo hombre.

Hasta el momento se ha considerado a la Modernidad, de manera amplia, como un cúmulo de transformaciones de diferentes tipos y se ha mostrado cómo el subjetivismo

¹³ El lector más exigente estará insatisfecho con la explicación acerca de cómo la independencia epistemológica cartesiana mutó en independencia ontológica, mas cuando se sabe que Descartes fue, en muy buena parte, continuador de la visión cristiana del sujeto como ontológicamente dependiente de Dios. Elias brinda más herramientas para poder desenmarañar este asunto oscuro, sosteniendo que la teoría clásica del conocimiento impulsó un método en el que sujeto debía separarse de los objetos externos para observarlos, lo cual, poco a poco “se concretó en una actitud constante, despertando en el observador la concepción de sí mismo como un ser con una existencia separada e independiente de todos los otros seres” (Elias. 1990, p. 128).

¹⁴ Énfasis añadido. Se quiere dar cuenta que la nueva imagen del hombre está en una suerte de relación bicondicional con la nueva imagen del mundo social y natural.

epistemológico cartesiano está intrincado en la transición del pensamiento medieval al moderno. Aunque investigar esta era desde una visión amplia sea algo fundamental para entender de forma más integral el meollo del problema cartesiano, en este momento se hace necesario fijar la mirada en las preocupaciones filosóficas más específicas que atañen a la presente monografía. A continuación, se argumentará a favor de la tesis que el subjetivismo epistemológico cartesiano propuso una visión del sujeto dividido en dos y que esta visión se convirtió en el esquema básico con el que toda la filosofía moderna asumió el problema del conocimiento.

El sujeto cartesiano: dividido en dos

Y aunque tal vez (o mejor, ciertamente, como lo diré después) yo tenga un cuerpo que me está unido de manera muy estrecha, sin embargo, como por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo en cuanto soy solo una cosa pensante, no extensa, y, por otra, una idea distinta del cuerpo en cuanto es solo una cosa extensa, no pensante René Descartes. Sexta meditación.

1. Cuerpo

Descartes emprendió la tarea de examinarse a sí mismo: “¿qué he considerado que soy? Un hombre, sin duda. Pero ¿qué es un hombre?” (MM, AT, VII, 25). Al asomarse por el espejo de su conciencia, lo que vio inicialmente el francés no fue un *cogito*: “lo primero que se presentaba es que tenía rostro, manos, brazos y toda esa máquina de los miembros, tal como se ve también en un cadáver, y a la que designaba con el nombre de cuerpo” (MM, AT, VII, 26). Descartes, en su ejercicio de autoconciencia examinó su propio cuerpo de la misma manera que examinaba los demás objetos del mundo, a través de sus órganos sensoriales. Véase la particular manera como el filósofo francés da tratamiento al asunto: “por cuerpo entiendo todo aquello que es apto para ser delimitado por alguna figura, estar circunscrito en un lugar, y llenar de tal manera un espacio que de él se excluya todo otro cuerpo; ser percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, el olfato” (MM, AT, VII, 26).

A pesar de que en la segunda meditación, el francés, cumpliendo con su promesa de llevar el método hasta sus últimas consecuencias tuvo que negar tajantemente la existencia del cuerpo (recuérdese: todo conocimiento proveniente de los sentidos está sujeto a dudas y

debe descartarse) ya después de demostrar la existencia de un dios que indudablemente no lo estaba engañando y darle un limitado de crédito al conocimiento sensitivo, en la sexta meditación no le queda más que admitir que posee un cuerpo: “Reconozco también algunas otras facultades, como la de cambiar de lugar, la de asumir varias figuras y otras semejantes (...) no queda entonces sino que se halle en una sustancia diversa a mí (...) tal sustancia es cuerpo, o naturaleza corporal, en la que en verdad se contiene todo lo que se contiene en las ideas de manera objetiva” (MM, AT, VI, 79). Ese cuerpo, que con cierto derecho especial Descartes llama suyo, no es muy distinto de los otros cuerpos externos a sí mismo y el medio para conocerlo sigue siendo los sentidos.

2. **Mente**

Como está suficientemente claro, el ejercicio de autoexaminarse no termina en el cuerpo. Descartes se vio también como un sujeto pensante cuya naturaleza no era física, por lo que para examinarse tuvo que recurrir a una suerte de método introspectivo en el que no interfiriera lo sensitivo:

“Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, apartaré todos mis sentidos, también todas las imágenes de las cosas corporales las borraré de todo mi pensamiento, o, en verdad, ya que esto apenas puede hacerse, como inanes y falsas no les daré valor alguno, sino que hablando solo conmigo y observándome más a fondo, trataré de hacerme poco a poco más conocido y familiar conmigo mismo” (MM, AT, VII, 34).

Aunque Descartes brinda una definición precisa de „cuerpo“, no es de esperarse que también lo haga de „mente“. En el capítulo anterior, se diluyó la objeción que hizo Pierre Gassendi sobre este asunto cuando se arguyó que para Descartes, la mente es epistémicamente transparente a sí misma, por lo que no precisa de una definición. Sobre la mente, Descartes se limita a enumerar sus atributos y a decir que ella conoce mejor que el cuerpo.

Elias invita a prestar especial atención a esas dos perspectivas del sujeto que se desprenden de las meditaciones cartesianas, para él, este asunto es una consecuencia de la elevación de la autoconciencia que sentó las bases de la problemática manera como toda la filosofía

moderna asumiría la pregunta por el conocimiento. Descartes se examinó a sí mismo de dos maneras diferentes, como un cuerpo –objeto de conocimiento– y como una mente –sujeto del conocimiento–; en palabras de Elias:

“Por una parte, se observaba y percibía a sí mismo de la misma manera en que otros podían observarlo y percibirlo a través de sus órganos sensoriales, de la manera en que podía en que podía observarse por un espejo, y, por otra parte, se observaba y percibía de una manera que no le llegaba por mediación de sus órganos sensoriales, esto es, como perceptor, como pensador y observador. Y, al igual que muchas otras personas que accedieron a este nivel de autoconciencia, que se observaban como observadores, que se sabían sabientes, que se pensaban y percibían como pensadores y perceptores, Descartes atribuyó a cada una de las maneras en que se veía una existencia distinta y diferenciada” (Elias. 1990, p. 127).

Por un lado, Descartes libera al sujeto de su dependencia, lo proclama capaz e independiente, lo encuadra como observador, piedra angular del conocimiento; por otro lado, circunscribe al sujeto, en calidad de cuerpo, a las mismas lógicas de los demás objetos externos, lo encuadra como observado. De antemano se sabe que el „verdadero yo“ del que no se puede dudar, el *cogito*, se encuentra en la mente y esta, como *res cogitans*, es una sustancia muy diferente de todos los objetos, incluyendo el propio cuerpo. Para Elias, que el sujeto del conocimiento se encuentre en un estadio diferente de los demás entes de la naturaleza, incentiva un distanciamiento sujeto-objeto en los actos epistemológicos, y es por ello que el hombre moderno se sentía como un ser cada vez más independiente de su entorno social y natural. A continuación se verá como este carácter dual del sujeto afectó el esquema básico de la filosofía del conocimiento posterior.

El problemático sujeto epistemológico de la filosofía moderna

“Ha sido ese tipo de dualismo, el otorgamiento de un carácter separado y absoluto a dos visiones de uno mismo en la autopercepción del hombre, lo que ha determinado durante mucho tiempo los cuestionamientos de la teoría filosófica del conocimiento”

Norbert Elias

Para Elias, Descartes fundó el esquema básico que tendría toda la epistemología moderna,

tal esquema puede resumirse así: yo soy una mente y poseo un cuerpo, el cual tiene una dimensión espacial, pero mi razón, mi mente, mi conciencia o mi yo moran en mi cuerpo como dentro de una escafandra (Elias. 1990, p. 134). El gran problema de la filosofía moderna radica en esta cuestión, que el verdadero sujeto del conocimiento se encuentra „dentro“, los objetos cognoscibles se encuentran „fuera“ y el único puente entre ellos son las impresiones sensoriales.

La filosofía moderna heredó de Descartes no solamente la preocupación por la pregunta por el conocimiento humano, también su visión particular y problemática del sujeto cognoscente que es producto de la elevación de la autoconciencia. Aunque muchos filósofos posteriores a Descartes intentaron resolver el problema epistemológico desde diferentes perspectivas diametralmente distintas, el esquema básico de la cuestión quedó hipostasiado en toda la Modernidad. La pregunta del filósofo siempre era la misma, cómo puede el ser humano particular adquirir conocimiento sobre las cosas externas. Las respuestas, aunque antagonistas, se encontraban en algún punto de estos dos polos:

“Si las señales que el ser humano recibe a través de sus sentidos son relacionadas entre sí y elaboradas por una especie de maquinaria innata llamada „inteligencia“ o „razón“ y según las leyes del pensamiento, o si, por el contrario, las ideas que el ser humano se forma gracias a esas señales reflejan sencillamente objetos y personas tal como estos son independientes de tales ideas” (Elias, 1990, p. 133).

Para probar su punto, el pensador alemán trae a colación unos cuantos ejemplos. En primera instancia, George Berkeley (1685-1753) se aferra a una posición inmaterialista al considerar que no es posible probar la existencia de algo más allá de la propia percepción; así pues, el conocimiento proveniente de los sentidos no indica que algo sucede fuera del sujeto (en términos eliasianos, no es posible conocer el universo extrahumano) por el contrario, solo sucede dentro. Aunque Berkeley representa un empirismo llevado a un extremo, otros filósofos menos radicales de este movimiento tampoco pudieron resolver el problema de cómo las percepciones se ajustaban fielmente a la realidad.

La epistemología moderna va a llegar a su cúspide con las consideraciones de Kant, quien ahonda fuerzas en sintetizar las respuestas al problema epistemológico. Kant arguye que el conocimiento humano comienza con la experiencia, pero no todo ello procede de la experiencia, es una composición de lo que se recibe por medio de las impresiones y lo que la facultad propia de conocer produce simplemente motivada por las impresiones a partir de sí misma. A pesar de la brillante hipótesis del „*a priori*“ y „*a posteriori*“, Kant no logra zafarse del problema en cuestión, pues él “se vio ante el interrogante de si realmente se podían conocer las cosas en sí, tal como son con independencia de las formas preexistentes en la conciencia, o si acaso estas primeras ideas y formas de relación preexistentes, que, según él suponía, son el bagaje eterno e inmutable de la conciencia humana, condenan para siempre al hombre a experimentar los objetos tal como le parecían de acuerdo con este bagaje” (Elias. 1990, p. 132).

Para Elias, el problema epistemológico, aunque ha tenido un sinnúmero de respuestas, no ha cuestionado, en ninguna medida, la perspectiva del sujeto cartesiano producto del acceso al nivel avanzado de autoconciencia. El sujeto epistemológico moderno se encontraba frente a los objetos por conocer separado por un hondo abismo:

“El problema residía en cómo podía el sujeto deseoso de conocer franquear ese abismo y adquirir un conocimiento seguro de los objetos. Las respuestas no siempre eran las mismas. Pero, tanto si estas tenían un carácter empirista, como racionalista, sensualista o positivista, el esquema básico de la cuestión se conservó inalterado a través de los siglos hasta nuestros días” (Elias.1990, p. 129).

Conclusiones y nuevas preguntas

En el capítulo anterior se argumentó a favor de categorizar la epistemología cartesiana como subjetivista, las razones están claras: Descartes libera al sujeto de su dependencia a las autoridades y le da protagonismo en el proceso del conocimiento. El *cogito ergo sum* se levanta como aquella verdad innegable desde la que se puede anudar una cadena de argumentos hasta llegar a obtener conocimiento claro y distinto de todas las cosas. Con esto aprendido, este segundo capítulo se sumergió en la investigación de las consecuencias de la

revolución filosófica de Descartes y para ello se hizo amplia referencia a la reflexión que del pensador alemán Norbert Elias en torno a un concepto clave que enlaza el subjetivismo epistemológico cartesiano con la filosofía moderna: la elevación de la autoconciencia.

Que el sujeto, en la epistemología cartesiana, se haya liberado de las autoridades lo obligó a repensarse, a autoexaminarse, a autodefinirse. En esto radica la relación entre el subjetivismo epistemológico cartesiano y la elevación de la autoconciencia, que conforme la visión cristiana se abrió dudas y el sujeto se convirtió en protagonista en el proceso del conocimiento, este –el sujeto– tuvo la posibilidad y la necesidad de verse por el espejo de su conciencia y redefinirse. Ahora bien, ¿cómo se enlaza la elevación de la autoconciencia con la Modernidad? Desde una visión amplia de la Modernidad, se afirmó que el cambio en la imagen propia del sujeto estuvo estrechamente ligado con los cambios de perspectiva del mundo natural que se dio gracias a la revolución científica (cuando el sujeto se percató que era capaz) y con la nueva estructura del mundo social y natural en el que los sujetos se empezaban a percibir más individuales (cuando el sujeto se percató que era independiente); se arguyó que aunque este triple cambio de perspectiva –sujeto, naturaleza, sociedad– no tuvo a un solo responsable, Descartes desempeñó un papel protagónico.

Desde una perspectiva más delimitada de la Modernidad –filosófica– este segundo capítulo respaldó la hipótesis que la epistemología moderna heredó de Descartes una visión dual del sujeto. Cuando Descartes accedió a un nivel avanzado de autoconciencia se vio a sí mismo como observador y observado, no supo armonizar ambas características y sentenció el dualismo entre alma y cuerpo. Aunque la filosofía moderna ha estado presta a resolver el problema del conocimiento desde diferentes posiciones antagonistas, la imagen cartesiana del sujeto epistemológico se ha reproducido inalterada entre ellas. El meollo del asunto es que esa visión dual del sujeto tiene grandes problemáticas porque de acuerdo con ella, el asunto epistemológico siempre se planteará de la misma manera: el sujeto del conocimiento (que no es otra cosa que el *cogito*, el verdadero „yo“) se encuentra „dentro“, los objetos del conocimiento se encuentran „fuera“ y hay un abismo insalvable entre ambos, pues el único puente entre ellos parecen ser los sentidos. La epistemología moderna le dio mil vueltas al mismo interrogante, ¿en qué medida mis pensamientos sobre las cosas externas se

corresponden con la realidad? La respuesta siempre fue problemática.

No es objetivo del presente trabajo monográfico resolver el bache que ha permanecido vigente a lo largo de la Modernidad (incluso Elias diría que ese bache aún estaba vigente en su tiempo, a finales del siglo pasado), esta sería una labor titánica que escaparía a las posibilidades de una investigación final de pregrado. El objetivo siempre ha sido examinar las consecuencias de la revolución cartesiana, el camino ya está bien recorrido, empero, si se parte de la idea básica de que las revoluciones cambian cosas en el mundo, aun parece que falta caminar.

La imagen del sujeto que es producto de la elevación de la autoconciencia cartesiana y que fue reproducida por toda la epistemología moderna no es una cuestión que se queda simplemente en las palabras de un círculo cerrado de filósofos, es algo que trasciende a un plano más „real“, que logra transformar la perspectiva del ser humano del común, que se cala en la cultura y transforma cosas en el mundo. Para Elias, el triple cambio de imagen (del sujeto, del mundo social y del mundo natural) que traería consigo la Modernidad afectó los agentes coordinadores fundamentales de la vida humana, ¿de qué manera? Creó un abismo insalvable entre el sujeto y el mundo, obligó al sujeto a encontrar la verdad en lo único verdaderamente cierto que conocía: él mismo. El tercer capítulo ahondará en la metáfora del abismo.

Tercer capítulo:

El abismo entre el sujeto y el mundo

“El esquema básico de la concepción que se tiene de uno mismo y de otras personas es una de las condiciones más elementales para que uno pueda orientarse entre personas”

Norbert Elias

Hasta ahora se ha demostrado que Descartes, al circunscribir su desarrollo filosófico a lo que se ha llamado subjetivismo epistemológico, propuso una particular imagen del sujeto que logró calar en el pensamiento de toda una era. Se dijo que Descartes en su ejercicio autoconsciente se percibió a sí mismo como epistemológicamente i) capaz, puesto que cuenta con ciertas aptitudes naturales para conocer; ii) independiente, ya que puede conocer por su propia cuenta y sin necesidades de recurrir a revelaciones divinas; y iii) dividido en dos, porque el autor termina por aceptar la existencia de un cuerpo que le es suyo (en el cual reside „su propio yo“, el *cogito*) y lo separa del mundo exterior.

En el capítulo anterior, ya se hizo un acercamiento a las consecuencias de esa particular perspectiva del sujeto que propuso el francés, en este capítulo se ahondará en este tópico, para tal objetivo, se acuñará el término metafórico de *abismo*, el distanciamiento entre el sujeto y el mundo exterior a él. Tomando a Norbert Elias como principal referencia, se analizará el abismo desde dos perspectivas: sujeto-mundo natural y sujeto-mundo social. Se iniciará trayendo a colación la metáfora completa que realiza Elias para llegar al concepto de abismo.

Las estatuas pensantes

Para explicar las consecuencias de la problemática imagen del hombre que se gestó en la Modernidad, Elias formula la parábola de las estatuas pensantes, la cual da título al capítulo más significativo de su obra, tal parábola es la siguiente: en lo alto de una empinada montaña están erigidas una hilera de estatuas de mármol, no pueden moverse pero pueden ver y, sobretudo, pensar. Aunque no se pueden ver unas a otras, cada una sabe que existen

las demás. Cada una de las estatuas pensantes existe sola y por sí misma. Las estatuas se percatan que algo sucede al otro lado del abismo, se hacen una idea de ello y reflexionan si sobre esa idea se corresponde realmente con lo que sucede en realidad, cada estatua se forma su propia opinión, pero en últimas, no puede certeza de ello. “Al otro lado sucede algo. Piensa en ello. Pero es incierto si lo que piensa se corresponde o no con la que sucede al otro lado. No tiene ninguna posibilidad de convencerse de ello. No puede moverse. Y está sola. El barranco es demasiado profundo. El abismo es insalvable” (Elias. 1990, p. 136).

Tal como las estatuas, los sujetos modernos experimentan un sentimiento de soledad, están convencidos que lo único verdaderamente cierto es su existencia. Su verdadero yo mora „adentro“ tratando de conocer un mundo de personas y cosas que se encuentra „afuera“. Existe una entidad interna del ser humano que está aislada de todo lo que ocurre fuera de él por los muros de su edificio corporal y que solo recibe información por las ventanas, los órganos sensoriales. Tal como se dijo anteriormente, en esto radica el problema de la epistemología moderna, que esta siempre estuvo intentando descubrir qué tanto las ventanas distorsionaban la realidad exterior que el sujeto conocía.

Como es sabido, todo este problema se remite a una cuestión de autopercepción. Cuando el primer hombre moderno se vio por el espejo de su conciencia no supo armonizar sus características cuando, por un lado, se vio a sí mismo verdaderamente cierto como *cogito*, alma, mente, espíritu o entendimiento¹⁵: observador; y por otro lado, se vio dudoso como cuerpo entre otros cuerpos del mundo natural y social: observado. Se ha sido asiduo en afirmar que esa forma de autoconciencia formuló el esquema básico al que se regiría toda la teoría del conocimiento moderno; sin embargo, las consecuencias de esa particular imagen del hombre no se agotan en las páginas de la *Crítica de la razón pura*, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, o cualquier otro famoso manifiesto epistemológico; esta imagen quedaría hipostasiada en la cultura, en el pensamiento, en el imaginario colectivo –si cabe aquí el término– de toda una era.

¹⁵ Para Elias no parece haber una diferencia sustancial entre estos términos.

En la literatura, por ejemplo, hubo un cambio considerable. Anteriormente los escritores se remitían a relatar lo que hacían los personajes (piénsese, por ejemplo, en las tragedias griegas), poco a poco, los escritores fueron interesándose mucho más en cómo asumían internamente estos personajes sus vivencias, “así, por ejemplo, describen un paisaje y, al mismo tiempo, describen también el llamado „paisaje interior“, en el sentido estricto o amplio de la palabra *–le paysage intérieur*. Describen encuentros y, al mismo tiempo, también la corriente de conciencia *–the stream of consciousness–* de las personas que se encuentran” (Elias. 1990, p. 124). Aunque si bien, estas corrientes literatas son más cercanas, históricamente hablando, a Elias que a Descartes, el punto del primero es que sin un cambio en la imagen del sujeto estos escritores no hubieran sido entendidos ni apreciados.

La imagen cartesiana del sujeto también se tradujo en un giro lingüístico en el que se atribuían actividades humanas y cualidades espaciales que no se veían solamente en la literatura. Aparecieron frecuentemente expresiones analógicas como “vida interior”, “mundo exterior”, “sede de la razón”, “la razón debería dictarle que...”, “en el fondo sabe que...”, esta lista podría ser interminable. Lo que se esconde detrás de estas palabras, no es más que la imagen de un „yo“ verdadero que se sitúa al interior de la persona. Cuando alguien quería encontrar la solución a un problema de su vida se encontraba con la frase imperativa “¡Busca por dentro!”, esto se acopla al ejercicio introspectivo cartesiano de apartarse de todas las cosas externas para hacerse más familiar y conocido consigo mismo.

Se trae a colación la literatura y el lenguaje para mostrar dos ejemplos de cómo la visión dual del sujeto que propuso un filósofo salpicó varios aspectos de la vida del hombre; sin embargo, estos aspectos parecen una nimiedad cuando se les compara en el cambio de la relación del sujeto con su entorno. En el segundo capítulo se arguyó que la transformación de la imagen del sujeto estuvo profundamente ligada con la transformación de la imagen del mundo social y natural, a continuación se ahondará más en el tema, teniendo como insumo adicional el concepto metafórico del abismo.

Abismo entre el sujeto y el mundo social

“se acentuó en la conciencia de las personas particulares y adquirió un mayor valor la idea de su existencia como ser individual, separado de las demás personas y cosas” Norbert Elias

La autoconciencia que tuvo como resultado la reconfiguración misma del sujeto, se ha dicho, trajo consigo una reconfiguración del lugar de este dentro de su grupo: mientras que en la época prerrenacentista, los seres humanos se sentían parte de un grupo social como familia y clase, los modernos, fueron percibiéndose cada vez más como seres independientes. Queda claro que la independencia epistemológica que se desprende del subjetivismo epistemológico cartesiano mutó en una independencia más real, podría decirse, hasta ontológica.

Cada estatua pensante vio por las ventanas de su edificio corporal con sospecha, sabía que más allá del acantilado existían otras estatuas, que eran muy similares a ella pero no supo cómo atravesar ese abismo para integrarse con su grupo. El sujeto moderno sabía que su cuerpo compartía espacio con otros cuerpos, pero como su „verdadero yo“ no era su cuerpo (moraba dentro) fue imposible que se percibiera a sí mismo como parte de un cúmulo de sujetos dependientes entre sí, la sociedad.

Lo que se puede asegurar de las consideraciones de Norbert Elias es que el subjetivismo cartesiano, que es esencialmente un proyecto epistemológico, se fue convirtiendo, poco a poco, en algo mucho más profundo y poderoso: “la responsable de la sensación de que exista una muralla invisible entre „el mundo interior“ y el „mundo exterior“, entre un individuo y el otro, entre el „yo“ y el „universo“, es, sobre todo, una forma específica de configuración de la conciencia” (Elias. 1990, p. 141). Descartes, al mirarse por el espejo de su conciencia, cavó, sin saberlo, un hondo abismo entre los hombres.

En últimas, lo que Elias intenta demostrar en su investigación es que la particular manera como Descartes dio desarrollo a su proyecto epistemológico fue convirtiéndose, poco a poco, en una tendencia hacia la individualización. Recuérdese la pregunta del sociólogo:

¿cómo son posibles las ciencias sociales si lo que puede observarse no son sociedades sino individuos? La génesis del problema de la imposibilidad de la sociología se remite a una cuestión más profunda, cartesiana. Para el alemán, este asunto no solamente es problemático para quien pretenda investigar la sociedad, es problemático para la sociedad misma, porque fomenta una relación nociva entre los sujetos. Este autor entiende que los

“Conflictos y dificultades del ser humano particular guardan estrecha relación con el esquema particular de las normas de comportamiento de la sociedad a la que éste pertenece –con un esquema que, al mismo tiempo, determina de una u otra forma el esquema de la propia dirección del comportamiento individual– (...) son, en suma, antinomias internas de la sociedad que encuentran expresión en la concepción de un conflicto y un abismo eternos entre el „mundo interior“ del individuo y el „mundo exterior“ de la sociedad”. (Elias. 1990, p. 169).

Ahora bien, ¿por qué se tacha de nocivo el comportamiento que los individuos poscartesianos tienen entre sí? Para Elias, el hombre moderno va a tener como suerte de imperativo la competencia: “El ser humano se ve dirigido desde su niñez hacia un grado relativamente elevado de autorregulación y de independencia personal. Esto hace que se acostumbre a competir con otros; aprende desde edad muy temprana que diferenciarse de otros y destacar por encima de otros mediante las propias cualidades, esfuerzos y obras es algo digno de aplauso y de lo que uno puede enorgullecerse” (Elias. 1990, p. 169)¹⁶.

El abismo insalvable entre el sujeto y su entorno social trae como consecuencia una pugna constante entre las partes de la sociedad, esta es una de las consecuencias más significativas de la visión del sujeto que se desprende del proyecto cartesiano. El sujeto, al concebirse a sí mismo como independiente en el proceso epistemológico, fue sintiéndose también independiente de los otros sujetos con los que conformaba el conjunto de la sociedad. Es

16

Ese síntoma ruin de la individualización del que habla Elias es, cuanto menos, debatible en muchos sentidos. Se podría apelar, desde una perspectiva histórica y evolutiva, que el ser humano individual siempre estuvo envuelto socialmente en una competencia desde épocas arcaicas, mucho antes que un filósofo con ansias de verdad escribiera un manifiesto epistemológico. Por ejemplo, la guerra, como algo esencialmente competitivo, ha acompañado toda la historia de la humanidad; no obstante, es probable que lo que quiere dar cuenta el autor con estas palabras es que el abismo entre el sujeto y el mundo social se hizo más profundo conforme la visión cartesiana del sujeto ganó influencia.

preciso avanzar en el desarrollo de este capítulo e investigar cómo es que también se zanjó un abismo con la naturaleza.

Abismo entre el sujeto y el mundo natural

Descartes instituye la conciencia como casualidad autocentrada, incondicionada, substancialmente diferente de todo, condenándola a una soledad radical.

Francais Vallaey

El capítulo anterior fue asiduo en afirmar que el sujeto, conforme descubrió sus capacidades cognoscitivas, se fue sintiendo apto para develar los fenómenos naturales y transformarlos. Siguiendo la parábola eliasiana, ¿cómo es posible que las estatuas pensantes que no saben si lo que ven se corresponde verdaderamente con la realidad puedan obtener conocimiento acertado sobre la naturaleza? Pues bien, en este punto, más que nunca, hay que ver la Modernidad como un proceso de transformación múltiple. Al mismo tiempo que Descartes abogaba por una desconexión entre alma y cuerpo, Galileo Galilei y Nicolás Copérnico luchaban, pese a la hegemonía religiosa, por desarrollar modelos físicos que permitieran explicar mejor el mundo natural. Por supuesto, Descartes también contribuyó altamente a esa llamada revolución científica, diseñando un método geométrico que fundamenta las ciencias y proponiendo una teoría de la materia.

Hablar de la Modernidad es, sin lugar a dudas, hablar de un renacer científico, “los fenómenos naturales físicos pierden a lo largo de este periodo el carácter de fuerzas misteriosas, indomables y peligrosas que a menudo irrumpen por sorpresa en la vida de los hombres” (Elias. 1990, p. 148). El sujeto, como epistemológicamente capaz, empezó a entender y a transformar la naturaleza para su propio beneficio. Como se arguyó anteriormente, la transformación de la imagen del sujeto y la de la naturaleza se dieron a la par y estuvieron mutuamente influenciadas.

Empero lo dicho, a simple vista parece contradictorio indagar sobre una revolución científica impulsada por estatuas pensantes. Al respecto, Elias sostiene que

“Es posible que no se llegue a un acuerdo sobre si, y, en caso afirmativo, hasta qué punto, las concepciones que los seres humanos se forman de los contextos naturales se corresponden con las cosas tal como éstas son en sí mismas, independientemente de los observadores humanos. Pero ahí están nuestras centrales eléctricas, nuestras máquinas, nuestros ferrocarriles y aviones. Sabemos cómo hacer que nuestros campos produzcan más y que nuestras vacas de más leche” (Elias. 1990, p. 148-149).

El abismo entre el sujeto y el mundo natural no se traduce en una interacción nula entre estas partes, por el contrario, la Modernidad fue capaz de conocer e intervenir cada vez más en los procesos físicos. El punto central de este asunto es que el sujeto moderno se observó con cierta distancia de todos los otros entes de la naturaleza, se proclamó como excluido del reino natural. Cuando Descartes formuló el dualismo entre mente y cuerpo sostuvo que este último se regía según las leyes físicas: “por cuerpo entiendo todo aquello que es apto para ser delimitado por alguna figura, estar circunscrito en un lugar, y llenar de tal manera un espacio que de él se excluya todo otro cuerpo” (MM, AT, VII, 26); sin embargo, el filósofo no dio una definición tan precisa de mente, ¿por qué? Fundamentalmente porque la naturaleza de la mente es, en demasía, distinta y no puede explicarse científicamente¹⁷.

Según la estadounidense Dauler Wilson, “Descartes le está abriendo el camino a (...) una doctrina de la mente que es, a la vez, antimaterialista y antiempírica” (Dauler Wilson. 1990, p. 33). Esa doctrina de la mente implica situar al sujeto en un estadio diferente al del mundo natural, tomar al *cogito* y extraerlo de su entorno natural, zanjarle un abismo: él ya no hace más parte de la naturaleza. Esta separación sujeto-naturaleza, junto con el renacer de las ciencias físicas representa los dos pilares fundamentales del cambio de imagen del sujeto, saber, la independencia y la capacidad epistemológica.

Si se suma un creciente éxito científico con un *cogito* independiente de su entorno natural, lo que se obtiene es un sujeto apto para apropiarse del mundo. Desencantar los fenómenos naturales permitió al hombre moderno transformar el mundo a su antojo y beneficio. Como comenta el profesor Vallaeys, “Descartes inventa al sujeto, como esa espontaneidad cierta y

¹⁷ Recuérdese la objeción de Pierre Gassendi y la respuesta de Descartes.

transparente a sí misma, fundamento, campo y origen del sentido, dueño de sí y posible dueño del mundo; porque Descartes libera al sujeto de su dependencia y sumisión al orden cósmico pre-existente” (Vallaey. 1996, p. 312).

La revolución cartesiana fue mucho más lejos de lo que Descartes pudo imaginar. Encontrar el punto de apoyo arquidémico en la existencia propia movió el mundo no solamente de manera epistemológica, transformó sustancialmente al sujeto y lo empujó a adoptar nuevas maneras de relacionarse con su entorno natural y social. La revolución cartesiana es vista no solamente por Elias como algo profundamente nocivo que es preciso destruir. Vallaey, por ejemplo, arguye: “¿Qué se le reprocha al sujeto cartesiano? Casi todo: a nivel práctico, de ser un arrogante señor y propietario de la naturaleza, sin consideración por el „Otro“, sea este ecológico, se trate del propio cuerpo, o del otro hombre, limitado y negado por el individualismo del *cogito* cartesiano” (Vallaey. 1996, p. 312).

Lo que es cierto, después de todas estas páginas, es que la manera como Descartes asumió la pregunta por el conocimiento y las conclusiones que de su proyecto se derivaron, tuvieron consecuencias problemáticas en el sujeto y su relación con todo aquel que no era él mismo. Es cierto que Descartes promovió “la tesis de la posibilidad de pensar por sí solo, sin la presuposición trascendentalmente necesaria de una comunidad de comunicación, una pluralidad de conciencias” (Vallaey. 1996, p. 313). Es cierto que el subjetivismo epistemológico cartesiano develó las capacidades del hombre, lo promulgó como independiente y lo dividió en dos y, en consecuencia, zanjó un profundo y problemático abismo entre él y el mundo, un abismo que es preciso franquear.

Cómo franquear el abismo

Después de toda la investigación que realizó Elias, es de esperarse que este no acepte, de manera negativa, la fatal¹⁸ consecuencia del subjetivismo epistemológico cartesiano. El autor no se va a interesar en responder el problema de los sentidos de la filosofía moderna

¹⁸Fatal para él ya que eso implicaría asesinar las posibilidades de la sociología como ciencia.

porque esto implicaría seguir reproduciendo la imagen cartesiana del sujeto. Emprendiendo la tarea de contradecir a Descartes, Elias tampoco pretende, de ninguna manera, retroceder a una visión medieval del ser humano, no pretende volver a hacer nuevamente al hombre dependiente de Dios; por el contrario, el autor alemán va a centrarse en atacar el aspecto de la independencia, argumenta a favor de la tesis que el sujeto está inmerso en una red de interdependencia, no con Dios, sino con los entes externos a sí mismo.

Elias, siendo crítico de la visión cartesiana de sujeto, se opone a la noción de independencia, de dos maneras diferentes: i) propone una interdependencia epistemológica, esto significa, según comenta el profesor Guerra Manzo, que el pensamiento eliasiano “rechaza rotundamente a la filosofía trascendental del conocimiento apoyada en la imagen del individuo aislado (*homo clausus*) como el sujeto principal del conocimiento” (2012, p. 37). Como respuesta a esa criticada teoría epistemológica clásica, Elias propone una sociología del conocimiento, esta arguye que son las generaciones humanas –y no los sujetos particulares– las que pueden construir el esbelto edificio del conocimiento. En cuanto los sujetos están envueltos en redes de interdependencia con otros seres (no solamente personas, también con entes de su entorno natural) no pueden adquirir por sí mismos conocimiento certero sobre todas las cosas, no son independientes.

El sociólogo traslada su crítica del estadio epistemológico al estadio metafísico en cuanto ii) aboga por una interdependencia ontológica y existencial, esto quiere decir que para la teoría eliasiana, el sujeto no solamente necesita de otros entes para conocer, también para existir (Guerra Manzo. 2012, p. 64). El sujeto ya no es dependiente de Dios, pero tampoco es totalmente independiente, participa de una red de interdependencia con su entorno natural y social, entornos de los cuales depende su existencia.

Con la propuesta que se condensa en estos párrafos, Elias pretende refutar a Descartes y franquear el abismo. El sujeto Eliasiano es i) capaz, puesto que puede adquirir el conocimiento en conjunto con otros sujetos, ii) „entero”, ya que su cuerpo y su alma no se encuentran separados e iii) interdependiente, ya que participa en una red de dependencia ontológica y epistemológica. Seguramente esta no es la única posibilidad de franquear el

abismo; sin embargo, quien sea que proponga una nueva perspectiva del sujeto, una menos nociva, tendría que poder promover una revolución tan grande como la cartesiana.

Conclusiones finales

A lo largo de las anteriores páginas se emprendió la tarea de determinar las consecuencias del revolucionario proyecto cartesiano, para ello, fue preciso zambullirse en la obra de este filósofo, acompañarlo en el escabroso camino al que lo condujo su duda antes que descubriera en su existencia propia esa tan anhelada primera verdad. El *cogito ergo sum*, la famosa máxima que suele acompañar el nombre del francés, se convierte en la cúspide de todo su sistema epistemológico, la génesis de un cambio de era en el pensamiento. En el primer capítulo se enmarcó a la epistemología cartesiana como subjetivista, un término novedoso que da cuenta de cómo el sujeto, dentro de esta teoría, se convierte en el pilar fundamental de todo el conocimiento, el punto de partida que debería tener quien sea que quiera llegar a descubrir cualquier otra verdad.

El subjetivismo epistemológico cartesiano puso en el centro del podio del conocimiento al sujeto, le dio licencia para descubrir el mundo por su propia cuenta, lo liberó del yugo de tener que recurrir a Dios –o a cualquiera de sus voceros– cuando tuviera sed de verdad. A pesar de que Descartes es un continuador de la teología medieval, sus consideraciones en materia epistemológica supusieron toda una revolución ¿cuál? Esa fue la pregunta que se intentó responder. Es posible notar cómo en la obra de este filósofo se da una suerte de interdisciplinariedad –si cabe aquí el término contemporáneo– que va muy concorde con su intención de desfragmentar las ciencias. Su propuesta epistemológica está muy intrincada, principalmente, con su propuesta teológica y metafísica; es comprensible entender entonces, cómo las consecuencias del subjetivismo epistemológico cartesiano traspasan las fronteras de la teoría del conocimiento.

Lo que se derivó directamente del subjetivismo epistemológico cartesiano, se dijo, fue una nueva imagen del hombre: i) capaz, en la medida que su entendimiento puede llevar a buen término la empresa del conocimiento; ii) independiente ya que no necesita de nada ni nadie

para conocer; y iii) dividido en dos, porque a pesar de todo lo dicho, el autor no consigue encontrar una armonía entre su cuerpo y su alma y termina por determinarlas sustancias que, aunque conectadas, son de distinta naturaleza. Esa transformación de la imagen del sujeto fue analizada por Elias como un acceso a un nivel avanzado de autoconciencia, un momento histórico en el que, al tiempo que se desquebrajó la visión teocéntrica del mundo, el sujeto tuvo la necesidad y la posibilidad de observarse en el espejo de su conciencia y autodefinirse.

El subjetivismo epistemológico cartesiano promovió que el hombre moderno entrara en un nivel avanzado de autoconciencia porque este, el hombre, no solamente era sujeto del conocimiento, también objeto. En calidad de cuerpo, Descartes se investigó a sí mismo como un ente físico más del mundo; en calidad de mente, el sujeto es, según este filósofo, epistémicamente transparente (esto significa que la mente es campo que puede ser conocido). Descartes no solamente se interesó en conocer el mundo, también en conocerse a sí mismo, convirtió la epistemología también en algo reflejado, sin esta característica de la epistemología de Descartes, no hubiera sido posible que la imagen que tenía de sí mismo el sujeto mudara.

Se dijo que el hecho que cambiara la imagen de sí mismos que tenían los sujetos no terminó allí, esto también implicó que el sujeto se repensara su lugar dentro (o mejor, fuera) de su entorno natural y social. Siguiendo la imagen dualista que propuso el subjetivismo epistemológico cartesiano, el sujeto situó a su verdadero yo dentro de los muros de su cuerpo. Como la mente no es de la misma naturaleza de los otros ente físicos, no es extensa, esto posibilitó que los sujetos se autopercibieran especiales y diferentes, que no se sintieran parte de su grupo social y natural, que se proclamaran independientes, pero ya no epistemológicamente hablando, sino ontológicamente. En últimas, el subjetivismo epistemológico cartesiano se tradujo en un abismo entre el sujeto y el mundo.

Si se llevan hasta último término las consideraciones de Elias y Vallaey, podrían rastrearse consecuencias del subjetivismo epistemológico cartesiano en niveles insospechados. En cuanto el proyecto cartesiano trajo consigo un cambio en la relación entre los individuos de

una sociedad, podría decirse que las *Meditaciones metafísicas* son la génesis de la ética individualista, por ejemplo. En cuanto se dijo que el sujeto cartesiano estuvo intrincado con el auge de las ciencias, podría culparse al francés del actual problema medioambiental. En este punto, parece que Descartes deja de ser un héroe del pensamiento, tal como dijo Hegel, y se convierte en el culpable de todos los problemas del mundo; sin embargo, llevar la discusión tan lejos sería una necedad. Por supuesto que estas consideraciones carecerían totalmente de argumento conforme se desconocería que en las transformaciones históricas confluye un sinnúmero de factores y que las revoluciones no son producto de un solo hombre. Empero lo dicho, Descartes podría ser ese primer copo de nieve que se mueve para juntarse con otros copos convirtiéndose en una bola que rueda por la colina y que finalmente desencadena una avalancha. Es claro que investigar el proceso de transformación de copo a avalancha es una tarea, cuanto menos, inviable.

Obras citadas

Hegel G. W. F. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. III [trad. de W. Roces]. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México.

Descartes, R. (2011). *Reglas para la dirección del espíritu*. [trad. de Luis Volloro]. En: *Descartes*. Gredos: Madrid.

_____, R. (2011). *Discurso del método*. [trad. de Manuel García Morente]. En: *Descartes*. Gredos: Madrid.

_____, R. (2009) *Meditaciones de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* [trad. de Jorge Aurelio Díaz]. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

Guarino, J. I. (2009). *El cogito cartesiano. Búsqueda de un concepto generalísimo de subjetividad*. En: Revista “Kovergencias, filosofía y culturas en diálogo”. Volumen 20, pp. 180-190. Buenos Aires.

Dauler Wilson, M. (1990). *Descartes*. [trad. de José Antonio Robles]. Universidad Autónoma de México: Ciudad de México.

Vallaes, F. (1996). *Las deconstrucciones del sujeto cartesiano*. En: revista “Areté” Vol. 3, Pp. 309-318. Lima.

Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. [trad. de José Antonio Alemany]. Ediciones Península: Barcelona.

Guerra Manzo, E. (2012). *La sociología del conocimiento de Norbet Elias*. En: revista “Sociológica” Vol. 77. Pp. 35-70. Ciudad de México.

