

LA CRITICA DE CHARLES TAYLOR A LA EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA

Por:
HERMEN LUIS JULIO JULIO
ROBERTO ANTONIO ORTIZ MAZA

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
Cartagena
2011

LA CRITICA DE CHARLES TAYLOR A LA EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA

Por:
HERMEN LUIS JULIO JULIO
ROBERTO ANTONIO ORTIZ MAZA

Anteproyecto de grado, requisito parcial para optar al título de:
Filósofo

Asesor:
Profesora Rosiris Utria Padilla

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA
Cartagena
2011

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. EL PROGRAMA CARTESIANO DE FUNDAMENTACIÓN DEL SABER RACIONAL	7
1.1 EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y LAS REGLAS DEL MÉTODO	7
1.2 EL COGITO Y LOS FUNDAMENTOS DE LA CERTEZA	19
1.3 LA TEORÍA DE LA SUSTANCIA Y LA IDEA DE DIOS	24
2. EPISTEMOLOGÍA CARTESIANA: UN ANÁLISIS CRÍTICO DESDE LA PERSPECTIVA DE CHARLES TAYLOR	34
2.1 TRADICIÓN EPISTEMOLÓGICA	36
2.1.1 EL CARÁCTER ENCARNADO DE LA NATURALEZA HUMANA Y EL FRACASO DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL	42
2.1.2 EL EGO CARTESIANO Y LA OTREDAD	45
2.1.3 DEL INDIVIDUALISMO O DE LA AUTORREALIZACIÓN	62

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

En los albores del siglo XVIII se despierta un inusitado interés por el conocimiento objetivo que llevó a considerar la idea según la cual, la filosofía debía comprenderse como teoría del conocimiento, ya que sólo desde esa condición, podría ser de utilidad para el avance científico. Esta idea, permanece vigente hasta finales del siglo XIX y sólo es cuestionada en la primera mitad del siglo XX, principalmente por la corriente fenomenológica. Línea en la que se inscribe el proyecto crítico de Charles Taylor al centrar su interés en las preguntas fenomenológicas que rompen con el paradigma científico moderno.

En su proyecto, el autor considera que la concepción moderna de la filosofía como teoría del conocimiento, transforma el ejercicio filosófico al tomar como fundamento y guía supuestos epistemológicos que privilegian la visión científicista y mecanicista. Taylor, procura extraer de la historia de la filosofía un planteamiento que no contiene los vicios de la epistemología moderna y, a la vez, permita develar los errores recurrentes que han desencadenado un ciclo indefinido de problemas en los sistemas filosóficos contemporáneos arraigados en la tradición epistemológica moderna.

Siguiendo a Husserl¹, el autor canadiense, asume que el modo en que el proyecto moderno influyó en la comprensión filosófica condiciona la brecha abierta entre ciencia y mundo de la vida, la cual se entiende por la radicalidad del mecanicismo de las ciencias que redundaba en la indiferencia frente a los asuntos humanos. El acelerado progreso tecnológico y científico que ha dejado en herencia la modernidad, ha ido de la mano de la reducción de la libertad del individuo, la instauración del individualismo y el subjetivismo como ideales de vida moral. Lo que se traduce en el fomento de estilos de vida que han desencadenado una gran crisis social. De éstos, las ideas madre son, respectivamente: el sujeto desvinculado que se deriva de una visión representacionista del conocimiento, el yo puntual como consecuencia de la concepción mecanicista del mundo y del hombre y el atomismo social que se instaura como clave para el ejercicio de la libertad.

El presente trabajo se centra en la exposición de la crítica que desarrolla Taylor en su obra: *Fuentes del yo* (1996) sobre el papel del mecanicismo cartesiano en la definición de una concepción del mundo en la que prima el individualismo y la razón instrumental. La primera parte trata de exponer los elementos estructurales del modelo de ciencia de Descartes², dando cuenta, particularmente, del programa

¹ E.HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. y nota editorial de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Critica, 1990.

² RENE DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*. Bogotá. Ed. Gredos: 2003.

de fundamentación del sujeto como lo absoluto del conocimiento, en la conocida proposición: “pienso, luego existo” (*cogito, ergo sum*).

La segunda parte del trabajo se concentra en los argumentos que esgrime Taylor para afirmar el fracaso del proyecto moderno de raíz cartesiana, nos interesa particularmente las críticas de Taylor a lo que llama la razón desvinculada y su implicaciones en el fracaso de la fundamentación de la moral en las sociedades modernas. La propuesta de Taylor se enfoca en el estudio del ser humano, no como un ser aislado y desconectado del mundo que lo rodea regido por una moral mecanizada, sino producto de un proceso *de socialización*, lo que implica adoptar la actitud o perspectiva que los otros con los que entramos en contacto a lo largo de nuestra vida asumen frente a uno. De modo que el *otro* constituye un elemento esencial de la dinámica social y de la formación de la identidad del yo.

1. EL PROGRAMA CARTESIANO DE FUNDAMENTACIÓN DEL SABER RACIONAL

1.1 EI PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y LAS REGLAS DEL MÉTODO

En esta primera parte se intenta dar cuenta de los elementos estructurales del programa de fundamentación de la ciencia moderna desarrollado por Descartes. Proyecto que no solo revolucionaría el quehacer científico y filosófico de la época moderna, sino que se constituiría en el paradigma que en adelante alumbraría el quehacer científico y filosófico del mundo Occidental. Se comienza, tratando de mostrar la novedad de la concepción del conocimiento y del método de la ciencia propuesto por Descartes en su Discurso del Método, luego se considera el papel concedido a la subjetividad en el proceso de conocimiento y en la definición de una concepción mecanicista de la naturaleza. Para cerrar, se subrayan las implicaciones de la teoría de la substancia y de la idea de Dios en lo referente al tema de lo real, en particular, lo concerniente al dualismo: mente-cuerpo.

Ciertamente, dentro de lo que suele considerarse “filosofía moderna” llegan a su madurez dos doctrinas filosóficas, centradas ambas en el problema del conocimiento y contrapuestas en la solución del mismo: Racionalismo y Empirismo. Ambas pretenden articular el estatuto del saber humano y determinar

el método capaz de asegurar la validez de los conocimientos, esto es, de fijar las posibilidades del conocimiento humano. No obstante es la filosofía de Descartes, la que inaugura, mediante un acto de ruptura y revalorización de las significaciones ordinarias, instauradas por la larga vigencia del modelo griego de ciencia concentrado en el ser, un proyecto de saber fundamentado en una racionalidad formal o instrumental, estratégica y funcional. Proyecto que entroniza una racionalidad, interesada en el **estudio de la estructura de la subjetividad** (“filosofía del sujeto”), que determinara los pilares de la identidad moderna.

En efecto, Descartes tiene que lidiar con dos circunstancias de la época: la dispersión del saber en la ciencia escolástica y el renacimiento del escepticismo. De la ruptura con la *ciencia escolástica*, que había entrado en crisis en el siglo XIV con Guillermo de Occan, aunque tres siglos después seguía siendo el telón de fondo de la cultura europea³, Descartes da, en la primera parte del *Discurso del Método*⁴, una versión biográfica en el marco de lo que llama la “fabula” de sus años de aprendizaje; luego da una versión epistemológica en la segunda parte, en conexión con la idea misma de método. Respecto a la primera ruptura, dice: “desde mi niñez fui criado en el estudio de las letras y, como me persuadían de que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de cuanto es útil para la vida, sentía un vivísimo deseo de aprenderlas”. Y también: “Pues

³ Prueba de ello es la educación recibida por Descartes en el colegio de La Fleche, donde se impartía una enseñanza escolástica, renovada por jesuitas españoles como Pedro Fonseca y Francisco Suárez. Ver: cf. Turro, Salvio. *Descartes: Del hermetismo a la nueva ciencia*. Anthopos, Barcelona, 1985.

⁴ Descartes, Rene, *Discurso del Método, para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*, RBA, Barcelona, 1994. pág.4

conversar con gente de otras épocas es casi lo mismo que viajar”⁵. Esta postura frente a la educación recibida, se refuerza por el descredito, en el plano epistemológico del saber que la sustenta. Saber cimentado en un método (el silogístico) estéril: la conclusión a la que se llega en el silogismo está incluida implícitamente en los principios, de modo que en vez de ser un método para descubrir nuevas verdades (un "ars inveniendi"), se limita a la exposición de verdades (tesis) ya aceptadas de antemano por el argumentador; pues, los juicios o verdades son fundados en la fe o en la autoridad, no en el peso de las razones. Además de estos señalamientos, para Descartes el silogístico es un método ineficaz por la gran cantidad de reglas que utiliza, lo que va contra las condiciones de una buena demostración: simplicidad y claridad. Ruptura que expresa en su afirmación: “Considerando cuan diversas opiniones pueden darse sobre una misma materia, defendidas por gente docta, sin que pueda existir nunca más de una que sea verdadera, yo estimaba casi como falso todo lo que no era más que verosímil”.⁶

Con respecto al **escepticismo**, Descartes reacciona con una actitud comprensiva y crítica a la vez: "y tenía siempre un deseo inmenso de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida"; toma, pues, del escepticismo la duda universal como mecanismo preliminar para abstenerse de admitir (en el sentido de “admitir en mi creencia” -

⁵ Ibíd. Pág.6

⁶ Ibíd., pág.9

matriz del *reconocer* que aparecerá en las *Meditaciones*-) como cierto aquello que carezca de evidencia. Ante este horizonte, y la necesidad de “ver claro” o de “distinguir” con seguridad, Descartes (de entre las ciencias que conocía) encuentra en las matemáticas el único modelo disponible de conocimiento riguroso. Sólo esta sigue un proceder absolutamente indudable para alcanzar la certeza, sus verdades son evidentes y demostrables, y basta la razón para conocerlas.

La primera lección que logra “extraer” de las matemáticas es que procede a la deducción de nuevas y más complejas verdades tomando como punto de partida otras más sencillas y evidentes. Por tanto, las ciencias en general deben proceder deductivamente de una verdad a otra en el entendimiento por su propia ley. La deducción realizada conforme a este proceder necesario de la razón es absolutamente cierta; no cabe la posibilidad de dudar de esa deducción. De la experiencia, en cambio, no cabe decir lo mismo. Esta como fuente de conocimiento siempre puede ser engañosa, puede darnos ahora un resultado, luego otro distinto; la incertidumbre es su principio, cabe siempre dudar de ella.

Sentado que las únicas verdades que no admiten duda son aquellas que no dependen en absoluto de la experiencia, sino que son construidas por el entendimiento en sí mismo, se define el ideal racionalista del conocimiento, la verdad como certeza se aplica a un proceder de la mente que se respalda en la imposibilidad absoluta de dudar. Resultado que asegura el *método resolutivo-compositivo*, según el cual, el análisis y la síntesis son las dos caras consecutivas

de un mismo proceso: análisis de una totalidad en sus partes más simples y conocidas; síntesis de esas mismas partes para volver al total. Razonar no es otra cosa que analizar y sintetizar. Desde esta perspectiva, el método, para Descartes, no se reduce a un conjunto de reglas, aunque se condense en ellas. Es más bien, una concepción epistemológica que muestra el carácter objetivo de la ciencia y del sujeto epistémico, enlazados por la verdad, la certeza. Este será el método que Descartes procurara aplicar a la filosofía para conseguir la absoluta certeza y, sobre ésta, la unidad de todas las ciencias.

Apuntalada la tesis sobre el método, Descartes comprometido con la unificación de las ciencias, formula una serie de *reglas* que regulen el proceso de conocimiento⁷. Las reglas o pasos que definen el nuevo método ("*ars inveniendi*" que ha de servir para descubrir la verdad), tal como aparecen en *El discurso del método* se resumen en estas cuatro: 1ª Regla o regla de *evidencia*. Se debe partir de principios racionalmente evidentes, o sea, no ha de aceptarse nada como verdadero si no se lo conoce evidentemente como tal, con claridad y distinción:

⁷ Pero no comienza inmediatamente, ya que comprende "que no debía acometer esta empresa hasta llegar a una edad bastante más madura que la de 23 años". Se dedica, en cambio, a prepararse para la futura tarea "desarraigando del espíritu todas las malas opiniones que había recibido antes de esta época, reuniendo muchas experiencias que fuesen luego materia de los razonamientos y ejercicios del método". Ahora bien, mientras está a la búsqueda de su filosofía, no renuncia a "vivir lo más feliz que fuera posible" para lo cual es necesario mantener una moral provisional (la definitiva vendrá como el último fruto del método). A Descartes le bastarán estas reglas: *Reglas de moral provisional*: 1ª. La primera máxima expresa una actitud de prudencia y cautela... Puesto que "no veía en el mundo ninguna cosa que permaneciera siempre en el mismo estado" decide obedecer las leyes y costumbres del país donde a uno le toca vivir, ser fiel a su religión y seguir las opiniones más aceptadas. 2ª. La segunda es una regla de resolución y firmeza: una vez que se ha tomado una decisión, mantenerse firme en ella. 3ª La tercera (de clara inspiración estoica): "Procurar vencerme a mí mismo antes que a la fortuna". 4ª Pasar revista a todas las ocupaciones posibles para elegir la mejor. Descartes encuentra que la mejor es la filosofía, el cultivo de la razón. Óp. Cit. Pág.12

“No admitir jamás como verdadero cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios más que lo que se presentare a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.”. (Esta regla establece la duda metódica). 2ª: Regla de *análisis*: Dividir los problemas en sus elementos primarios (de lo complejo a lo simple), los cuales se revelarán de inmediato como verdaderos o falsos. "Conviene -además, dice Descartes- ocuparse tan sólo de aquellos objetos, sobre los cuales nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indudable (...) Dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuera posible, y cuantas requiriese su mejor solución. 3ª: Regla de *síntesis*: Reunir los conocimientos elementales evidentes obtenidos por las dos primeras reglas en organismos (deducciones) complejos: “Conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros”. 4ª: Regla de las *comprobaciones*: Hacer en todo enumeraciones completas y revisiones generales, como garantía de validez: “Hacer en todo enumeraciones tan completas, y revisiones tan generales, que estuviera seguro de no olvidar nada”.⁸

⁸ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Bogotá. Ed. gredos: 2003. pág. 16

Según lo planteado por Descartes, la primera *regla* establece un concepto idealista-racionalista de la verdad como certeza. Según el cual, la evidencia se constituye en el criterio último para separar lo verdadero de lo falso y el acceso a la misma se alcanza de modo inmediato, directo y transparente. La evidencia sería la propiedad de aquella idea que le hace aparecer ante la mente con claridad y distinción. El primer atributo –la claridad- se predica de la idea que se “presenta y manifiesta a un espíritu atento”, mientras que el segundo –lo distinguible- es lo que se representa de modo preciso y diferente de todos las demás, no comprende en sí mismo más que lo que aparece manifiestamente a quien lo considera como es debido. Una de las consecuencias más importantes de esta regla es que la realidad pierde objetividad o realidad ontológica, en cuanto no hay una realidad fuera del sujeto, sino que ésta queda convertida en un contenido más del pensamiento. Lo que queda es la adecuación no entre pensamiento y realidad, sino la adecuación del pensamiento consigo mismo, propiedad de las ideas que las hace aparecer como evidentes. La verdad para Descartes configura un contenido de la conciencia del sujeto, es inmanente al espíritu, a la subjetividad. Concepción que deja pendiente el problema de cómo enlazar las ideas con el mundo material que percibimos a través de los sentidos.

En la segunda regla -que es cronológicamente anterior a la primera- se establece la resolución de los problemas en sus elementos simples, lo que supone que un problema cualquiera está compuesto de ideas simples (Descartes las llama “naturalezas simples”) cuya verdad o falsedad se revelaría inmediatamente a la

intuición intelectual. En este proceso interviene la deducción, que es la que se encarga de relacionar correctamente unas ideas con otras.

En la tercera regla se reordenan las naturalezas simples en cadenas deductivas de modo que todo enlace entre aquéllas se imponga con evidencia. Si en la segunda regla la intención es asegurarse la verdad de las ideas simples, en la tercera se trata de asegurarse la corrección de un conjunto ordenado de ideas, es decir, del razonamiento.

La cuarta regla no es más que una medida de precaución y limpieza para evitar errores. Descartes exige que se realicen distintas comprobaciones del proceso recorrido, especialmente en lo que respecta al análisis y la síntesis, partes del método, en las que más fácilmente pueden colarse los errores. Como resultado de todo esto, se tendrá un sistema de conocimiento con garantías de certeza, puesto que cada regla soporta y transmite la verdad en todo el recorrido.

Volviendo al problema planteado, cuya resolución es condición para desarrollar lo que llama Descartes “el árbol de la ciencia”⁹, sobre la aplicación del método, asume como punto de partida, siguiendo la primera regla, el establecimiento de una primera verdad absolutamente evidente (axiomas) fijadas por la facultad de

⁹ El proyecto de unificar las ciencias se reflejará en una conocida metáfora cartesiana, según la cual: “Toda la filosofía es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que salen de ese tronco son todas las demás ciencias, las cuales se pueden reducir a tres principales: la medicina, la mecánica y la moral.” Descartes, *Los principios de la filosofía*, trad. de Juliana Izquierdo. Reus, Madrid, 1925, pág. 14.

intuición; para luego, ir deduciendo con reglas bien definidas, de forma análoga al método axiomático empleado en la matemática. De forma que *Intuición* y *deducción* pasan a ser las dos facultades sobre las que se edifica todo el saber clara y distintamente.

Bajo estas reglas, Descartes encamina, lo que se ha dado en llamar, la *matematización* de la realidad natural. Proyecto que encumbra las metas prefiguradas desde el Renacimiento por Kepler y Galileo al abrirse paso la idea, de raíz pitagórica, de que las matemáticas son la clave y el lenguaje para describir la naturaleza¹⁰. En esa proyección jugaran un papel relevante los propios descubrimientos en geometría analítica realizados por Descartes. En particular, la aplicación que le permite eliminar las representaciones sensibles, mediante la expresión algebraica de las figuras geométricas. Trazadas las coordenadas sobre el *plano cartesiano* se delinean los fundamentos infalibles que dieran cuenta de la esencia real del mundo. El sujeto cognoscente provee las coordenadas, en tanto se concibe como una cosa que esencialmente piensa, y en su pensamiento aplica el fervor y rigor de los procesos matemáticos a las ciencias de la naturaleza. Al

¹⁰ Es de todos sabido que, para la época, quien expresó del modo más característico el ideal deductivo-matemático fue Leibniz, con su pretensión de establecer una "mathesis universalis" o procedimiento de cálculo que emplee en lugar de símbolos matemáticos, los conceptos del lenguaje filosófico. Con el procedimiento matemático de ese cálculo, todo el saber filosófico podría ser establecido para siempre, de manera que no habría más controversias sobre tales cuestiones: bastaría con sacar la libreta, por así decir, y ponerse a calcular, para zanjar toda disputa y establecer lo indudable. A este ideal le subyace la idea, expresada por el propio Leibniz, de que toda verdad es una verdad de razón, por lo mismo que todo lo que ocurre tiene una razón suficiente (la conexión entre el orden de razones suficientes en la realidad - es decir, de las relaciones de causalidad- y el orden de verdades en el conocimiento, es la tesis en que descansa todo racionalismo). Cf. Leibniz.

introducir esta concepción teórica del “teatro mecánico” que representa al mundo y a la naturaleza, postula la necesidad de pasar por alto no solo la experiencia sensible del mundo (incluido en ello su propio cuerpo) sino, también, el hecho mismo de la pluralidad humana.

La propuesta de Descartes, se distancia del escepticismo clásico como el de Hume, en la medida en que Descartes no rechaza las posibilidades del conocimiento o niega nuestra capacidad de conocer lo real. Su duda pretende “tan sólo buscar la verdad”: se trata de una estrategia, un camino cuyo destino último no es la suspensión del juicio o la incertidumbre, sino la verdad evidente. De hecho, desde planteamiento del método se muestra convencido de la posibilidad de alcanzar la verdad, de forma que al poner a prueba el estatus epistémico del conocimiento disponible para la época, pretende encontrar la base firme que sirva para construir el edificio del saber. En esa medida, la duda responde a una estrategia constructiva que se aplica gradualmente.

Primero, se determina en qué medida la aplicación del método a los sentidos despeja la duda de si estos nos engañan siempre, clave para desestimar los datos que nos llegan a través de los sentidos por ser, en últimas, falsos. Luego, se aplica la duda a la razón misma, cuántas veces nos equivocamos resolviendo cualquier problema, o siguiendo razonamientos de tipo lógico o matemático. Si nos equivocamos alguna vez, sería posible también que nos equivoquemos siempre, y pensemos que razonamos de un modo correcto, cuando en realidad vivimos en el

error permanente. Ante la posibilidad del error en el razonamiento, tantea ciertas hipótesis teóricas que avalen su radicalidad. En su argumentación, asume que de la misma manera en que no somos capaces de *distinguir* con claridad entre la vigilia y el sueño, podemos pensar que razonamos de un modo correcto desde una base errada. Ante lo cual, Descartes, tantea algunas hipótesis que expliquen tal posibilidad y, a su vez, justifiquen la radicalización del razonamiento lógico-matemático como base segura para alcanzar la verdad. La hipótesis central asume que la ilusión y el error pueden ser obra de un *genio maligno* dedicado exclusivamente a hacernos razonar de modo equivocado, pero sin desconfiar de nuestras capacidades¹¹:

Así, pues, supondré que hay, no un verdadero Dios -que es fuente suprema de verdad-, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos, y las demás cosas exteriores, no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre, sin sentido alguno, y creyendo falsamente que tengo todo eso. Permaneceré obstinadamente fijo en ese pensamiento, y si, por dicho medio, no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio. Por ello, tendré sumo cuidado en no dar crédito a ninguna falsedad, y dispondré tan bien mi espíritu contra las malas artes de ese gran engañador que, por muy poderoso y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada¹².

¹¹Descartes. René. Discurso del metodo.RBA.Edit.1994.pág 20

¹²Descartes. René. meditaciones metafísicas.Bogotá.Ed.gredos:2003.pág.17

El ejercicio de pensamiento formulado, conduce al resultado negativo de desacreditar el sustento de las creencias más extendidas: la experiencia, la tradición o las costumbres o la autoridad. Pero, también, hay un resultado positivo, el mismo acto de dudar constituye una primera verdad indubitable sobre la que fundar su sistema: de la duda surge un “resto indubitable”, una verdad que resiste toda duda, incluso la extraña hipótesis del genio maligno: “estoy dudando”. Puedo dudar de todo, pero lo que no puedo poner en duda es que estoy dudando, por lo cual “pongo” la duda. Dado que la duda es una forma de pensamiento, Descartes concluye: “pienso, luego existo”, primer principio absolutamente evidente de su filosofía.

Es verdad que mientras no hacía más que considerar las costumbres de los demás hombres apenas encontraba en ellos sobre que estar seguros, y notaba casi tanta diversidad como había notado antes entre las opiniones de los filósofos. Aprendí a no creer en nada demasiado firmemente referente a aquello de que solo me habían persuadido el ejemplo y la costumbre, y así me libré poco a poco de muchos errores que puedan ofuscar nuestra luz natural y nos hace menos capaces de escuchar a la razón¹³.

Con esta tesis, el modelo de ciencia dominante hasta entonces: el paradigma aristotélico¹⁴ que parte de los sentidos como fuente de saber, entra en crisis. Se

¹³ Descartes. René. Discurso del metodo. RBA. Edit. 1994. pág. 10.

¹⁴ El sistema aristotélico generó una metafísica altamente elaborada como fundamentación última de la extensión del modelo biológico a la totalidad de todo lo existente, que termina convirtiendo el modelo de explicación biológica en paradigma de explicación natural. En la versión ortodoxa de este paradigma, plantea una concepción física del mundo, según la cual, el universo está dividido en dos regiones ontológicamente opuestas: la sublunar o terrestre y la supra lunar o celeste. En relación al movimiento o cambio se reduce a dos categorías: movimiento local o sustancial; y, a su vez, ambas se dividen en movimientos naturales (si se mueve de acuerdo o tiende a su fin) o violentos (contrario a la finalidad del cuerpo). Y, en relación a la clasificación de los cuerpos, los que hayan llegado a ser lo que son por propio dinamismo serán naturales, por el contrario los otros serán artificiales.

postula una nueva ciencia que trascienda la experiencia y logre remontarse sobre la estructura de lo real de la mano del proceder lógico-matemático, esto es, el proceder de la exactitud, infalibilidad y la medición; categorías que han de orientar a las ciencias para fijar una visión consistente de la realidad y de la vida:

Si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy. Cierto que hay no sé qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su industria en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña es que yo soy; y, engáñeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu¹⁵.

1.1.3 EL “COGITO” Y EL FUNDAMENTO DE LA CERTEZA

Ciertamente, desde la perspectiva de la *mathesis universalis* y la del *more geométrico*¹⁶ se definen la necesidad de un orden en el pensar y la posibilidad de llegar a la certeza del saber del *sujeto* (conciencia) sobre las cosas del mundo¹⁷. Mundo representado no por la experiencia inmediata, sino por el proceder hipotético que aplica la matemática a lo empírico (procedimiento tras el cual está el sujeto del conocimiento). El énfasis recae, entonces, en el sujeto que piensa y

¹⁵Descartes. René. *Meditaciones metafísicas*. Bogotá. Edit. gredos. 2003. pág. 22

¹⁶Descartes, en 1628 propone 21 Reglas para la dirección del espíritu. Siete años más tarde, en la versión de la segunda parte del *Discurso del método* sintetiza las 21 Reglas (y con ellas tanto la *mathesis* como el *more*), a partir de las que indica, las prescripciones metódicas que arriba señalamos. *Ibíd.* Pág. 21

¹⁷Descartes. René. *Meditaciones metafísicas*. Op. Cit. p. 16.

da sentido estableciendo hipótesis y verificándolas. Énfasis que se sustenta en que de lo que no puede dudar el sujeto es precisamente de su acción misma de pensar: de que él es un sujeto que duda, que desde él se duda. Descartes obtiene lo que ha puesto al principio: el criterio de certeza presupone un sujeto sin el cual no hay duda, no hay método, ni necesidad de fundamentar la racionalidad y la finalidad de las ciencias, no hay metafísica¹⁸.

El sujeto epistémico como sujeto de pensamiento, ordenador, que estructura y da una determinada forma a la realidad, hasta ahora oculto (sub-jectum) en el proceder hipotético-deductivo sale al descubierto, para representar lo auténticamente ser, lo real. El sujeto del conocimiento, el que cuestiona a la ciencia, el que se sabe a sí mismo en una existencia verdadera, constituye el punto de apoyo arquimédico que establece Descartes de la nueva ciencia. De forma que podrán ser erróneas las hipótesis sobre el mundo, podrá estar equivocado el procedimiento matemático, pero el sujeto que efectúa tales operaciones seguirá presente. En el nuevo paradigma, el *ser*, lejos de estar en la experiencia o en las categorías de pensamiento o en los conceptos, radica solamente en el sujeto que en su *decir* el mundo lo estructura y organiza:

Pues bien, siempre que se presenta a mi pensamiento esa opinión, anteriormente concebida, acerca de la suprema potencia

¹⁸ En este punto se hace un uso del concepto metafísica que no alude a nada que figure en el cuadro general de las ciencias, no es ciencia rectora, ni metodología del saber, esta función la desempeña el método hipotético deductivo. Lo que se quiere significar es el fundamento o lo que sub-yace a la ciencia, lo que permanece oculto dando a la vez su consistencia y posibilidad a todo conocimiento. Turró, Salvio. Op. Cit. Pág. 388.

de Dios, me veo forzado a reconocer que le es muy fácil, si quiere, obrar de manera que yo me engañe aun en las cosas que creo conocer con grandísima evidencia; y, por el contrario, siempre que reparo en las cosas que creo concebir muy claramente, me persuaden hasta el punto de que prorrumpo en palabras como éstas: engañeme quien pueda, que lo que nunca podrá ser hacer que yo no sea nada, mientras que yo esté pensando que soy algo, ni que alguna vez sea cierto que yo no haya sido nunca, siendo verdad que ahora soy, ni que dos más tres sean algo distinto de cinco, ni otras cosas semejantes, que veo claramente no poder ser de otro modo que como las concibo¹⁹.

Tras el examen de que el sujeto que el pensamiento es una verdad indubitable, clara y distinta, puede reconstruirse el sistema de la ciencia, la episteme racional según razones claras y distintas que se enlazan, conectan o derivan y deducen unas de otras según un riguroso orden geométrico: de las más simples a las más complejas en un proceso de composición, de síntesis. Este el aspecto constructivista del cartesianismo. Descartes estima que el sujeto epistémico es un sujeto autosuficiente desde el punto de vista gnoseológico mediante el pensamiento, pero todo ello, tiene consecuencias ontológicas muy claras: el sujeto es en sí y para sí: es una sustancia pensante, cosa pensante, res cogitans. De ahí se llega a la conclusión de que toda proposición para ser verdadera y cierta tiene que ser clara y distinta. Así lo afirma Descartes en la Meditación Tercera:

Sé con certeza que soy una cosa que piensa; pero, ¿no sé también lo que se requiere para estar cierto de algo? En ese mi primer conocimiento, no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que conozco, la cual no bastaría para asegurarme de su verdad si fuese posible que una cosa concebida tan clara y distintamente resultase falsa. Y por ello me parece poder

¹⁹ Descartes. René Meditaciones Metafísicas. Op.pág. 32

establecer desde ahora, como regla general, que son verdaderas todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente²⁰.

Según lo expuesto, la aplicación del método a la razón misma, las *Meditaciones Metafísicas*, consolida la postulación de un yo indubitable, introducida en el *Discurso del método*, admitiendo como primer principio indubitable al sujeto epistémico, cuyo pensar es fundamento de que las proposiciones claras y distintas serán necesariamente verdaderas. La ontología hipotética propuesta por Descartes implica un sujeto que ordena y legisla los fenómenos. Con ello, el tema de la subjetividad se constituye en el trasfondo de la ciencia mecanicista y de su enfrentamiento a los paradigmas anteriores. El momento teórico de la ciencia cartesiana radica precisamente en este sujeto meta-físico que construye y da sentido a la nueva física y que, por lo tanto, determina la racionalidad del conocimiento.

No obstante este resultado, todavía no es clara la postura de Descartes respecto del papel del cuerpo en la concepción del sujeto mismo, y con ello del carácter sensible de las cosas, por ejemplo: no puede dejar de dudar de: *“el que me encuentre aquí ahora sentado junto al hogar ataviado con una bata teniendo ante mí este papel y cosas por el estilo”*²¹. Confusión que permite referirse de nuevo a la dificultad para diferenciar entre el estado de vigilia y el de sueño, soñar o estar

²⁰ Ibíd. pág. 27

²¹ Ibíd., p. 16.

despierto se confunde con lo real, lo ficticio, la ilusión o lo fantasmagórico: *“pese a todo, recuerdo que me ha engañado en sueños con pensamientos similares; y al pensar en ellos con más atención me resulta tan obvio que la vigilia y el sueño nunca puedan diferenciarse con certeza, que permanezco estupefacto, y dicho estupor casi viene a confirmar mi opinión de que estoy soñando”*²².

Inseguridad que se refuerza con la afirmación de que: *“Es mejor que camine con cuidado si es que quiero certeza y convicción para este complejo proyecto. Si quiero caminar sobre los suelos seguros de una ciencia que me brinde realidad y certeza es mejor que camine con cautela bajo estos oscuros caminos en el que los sentidos me engañan”*²³. La posibilidad de que las imágenes oníricas retomen las imágenes sensibles y archivadas en la memoria, se funda en que las imágenes nunca son invenciones, incluso en el caso de la fantasía, esta solo ensambla de modo original las partes de la realidad.²⁴ La cautela respecto de los sentidos es inherente a la desconfianza de estar dormido o despierto, pues, hay sueños tan realistas que pueden ser casi más reales que la realidad. Ante las sombras de los sentidos y el suelo incierto de las apariencias, Descartes erige a la razón en antorcha y a las matemáticas como brújula segura de la certeza.

²² *Ibíd.*, p. 17

²³ *Ibíd.* pág15. De esta manera, dudando de lo externo, es obvio que desconfiara de aquello que le mostraba el mundo pero bajo el aspecto traicionero de la apariencia, a saber, los sentidos.

²⁴ En esta parte hay que ser cauteloso con el pensamiento cartesiano. El hecho de que Descartes reafirme que las imágenes del sueño sean fragmentos ensamblados de la realidad, no garantiza, desde la metódica cartesiana de la confianza en la realidad sensible del mundo y en los sentidos del cuerpo como realidad corporal. Más adelante observaremos como la sensibilidad del mundo de lo real y el cuerpo como la carnalidad viviente en modo propiamente dicho es negado por Descartes en el momento en el que ilustra su metáfora del hombre máquina, una metáfora que despoja al cuerpo como carnalidad revertida de expresión.

Descartes se aferra con fuerza a las estructuras propias de sus pensamientos legitimados por la facultad misma de pensar del sub-jetum. El ingenio egocéntrico de la cosa que piensa, proyecta los objetos del mundo a través de una escenografía construida por abstracción mental. Con Descartes la victoria de la conciencia ante el poder de la duda se consolida mientras dubitativamente piensa:

He llegado a convencerme que no hay nada en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni cuerpo, ni mente pero ¿acaso me he convencido también de que yo no soy yo? empero si de algo me he convencido, por cierto yo era. Más existe un cierto embaucador en extremo poderoso y sagas que me engaña siempre. Sin embargo si él me engaña es indudable que yo también exista y bien pueda engañarme cuanto quiera pues nunca logrará que yo no sea nada en tanto que piense que soy algo. De modo que tras haber sopesado todo en forma exhaustivamente, es preciso establecer por último que esta proposición, yo soy, yo existo se hace necesariamente verdadera cada vez que mis labios la profieren o la concibe mi mente²⁵.

En este punto de la meditación cartesiana, en el que pesa sobre el conocimiento la hipótesis del error generalizado, de la falibilidad constitutiva del entendimiento, el yo fundante aparece participando de la finitud, puesto, que ha sido definido en el acto del pensar, solo se reconoce como existente cuando piensa, dice o afirma. De lo que se desprende su contingencia: el paso del tiempo, el pensamiento acaece en el tiempo, nada asegura su permanencia a lo largo del tiempo.” Yo soy, yo existo: esto es verdadero, pero ¿durante cuánto tiempo? A saber, tanto tiempo

²⁵ Descartes. Rene. Meditaciones metafísicas. Óp. Cit. p. 22.

como pienso, puesto que quizá podría ser que, si dejaría de pensar, dejaría al mismo tiempo de ser o de existir”²⁶. Esta limitación descarta el carácter de Absoluto del sujeto epistémico. Es lo absoluto del conocimiento pero en cuanto participa de la falibilidad participa de la finitud y, por tanto, de la contingencia²⁷. En consecuencia hace falta determinar lo absoluto y la relación que se establece entre el yo contingente y la infinitud. Con ello se abre espacio a la tercera meditación: “De Dios: que existe”.

1.1.3 LA TEORÍA DE LA SUSTANCIA Y LA IDEA DE DIOS

El acecho de la incertidumbre y la apariencia previenen a Descartes para no caer en la fantasía ilusoria de un falso conocimiento. Solo la certeza del *ego* se constituye en el sustrato que establece al proceder hipotético–deductivo propio del saber físico–matemático, como garante de una ciencia que pretende certeza, precisión y predicción de las cosas y del mundo. A ese descubrimiento y encumbramiento del sujeto se aúna el desvelamiento de su finitud. El sujeto condición de posibilidad de todo discurso está condicionado a su vez por la temporalidad y la finitud, ante lo que Descartes se pregunta: ¿cómo podría el sujeto reconocerse finito si no llevara en sí la idea de infinitud? Pregunta que abre la tercera meditación, en la que Descartes ensaya un argumento según la cual, la

²⁶ *Ibíd.* pág. 71

²⁷ Ciertamente el yo cartesiano se distancia del *cogito* impersonal y colectivo del idealismo alemán, corresponde al sujeto que subyace a cualquier ser humano en particular.

idea legada por la tradición de que Dios o la divinidad se corresponden con lo infinito no es más que la proyección del hombre como sujeto de un progreso infinito:

Pero quizá soy algo más de lo que imagino, y todas las perfecciones que atribuyo a la naturaleza de Dios están de algún modo en mi poder, aunque no se produzcan aún y no se hagan conocer tampoco sus efectos. Efectivamente experimento ya que mi conocimiento aumenta y se perfecciona poco a poco, y no veo nada que pueda impedir que aumente más y más hasta el infinito; luego, habiéndose así acrecentado y perfeccionado, no veo nada que me pueda impedir adquirir por su medio todas las otras perfecciones de la naturaleza divina²⁸.

Descartes (retomando el tema central de la parte VI del Discurso: la idea de progreso), plantea un sujeto que se ve a sí mismo capaz de alcanzar la perfección, puesto que el progreso ilimitado del saber permitirá que se erija en amo y señor de la naturaleza. Ahora bien, este progreso no se concibe como un valor en sí mismo, sino al servicio del sujeto, satisface sus necesidades de conocimiento y le proporciona una vida cómoda, en razón de ello no es el saber la sede de la infinitud y de la perfección. No puede ser porque:

...en primer lugar, aunque fuera verdad que mi conocimiento adquiere todos los días nuevos grados de perfección, y que haya en mi naturaleza muchas cosas en potencia que aún no están e acto, todas estas ventajas ni me acercan en modo alguno a la idea que tengo de la divinidad, en la cual nada se encuentra solo en potencia, sino que todo está actualmente y en efecto. Y además, ¿no es un argumento infalible y muy cierto de la imperfección de mi conocimiento, el que se acrecienta poco a poco y que aumente por grados?²⁹

²⁸ Ibíd. Pág. 42

²⁹ Ibíd..pág. 43

Así, la idea de progreso antes que muestra de perfección lo es de la imperfección humana, lo cual es concluyente para descartar la posibilidad de que el sujeto posea la idea de infinito en sí mismo. Lo que lleva a Descartes a posar la mirada en la divinidad como encarnación de lo infinito. Definición construida de modo “a priori”, tal y como hacen los geómetras con sus definiciones, por lo que no es necesario demostrarla. Elemento que pone el sustento de las premisas de la metafísica de Descartes. Lo absoluto del conocimiento está en el sujeto y, lo absoluto del sujeto está en Dios o sustancia infinita.

Este estatus identifica la idea de Dios (perfección e infinitud) como idea *innata*, en cuanto producida por el pensamiento mediante el mero ejercicio de pensar. Conclusión a la que llega una vez descartado que sea una idea *adventicia*, y haber aparecido en su mente a causa de un agente externo, o *facticia*, en cuanto producto de la propia invención de la mente (combinando diferentes aspectos de las ideas adventicias entre sí, o incluso con rasgos de las ideas innatas). Las alternativas señaladas se corresponden con la triple clasificación de las ideas que ofrece Descartes y con su tesis de que la posesión de una idea requiere una causa. Aspecto que nos permite centrar el interés en el ordenamiento de las categorías metafísicas de sustancia, atributo y modo que ofrece Descartes.

El punto es que para Descartes, una sustancia infinita e independiente, como Dios, tiene una realidad mayor que la de cualquier sustancia creada. Tal idea, se inscribe dentro de la dinámica misma de la demostración racionalista, en cuanto su orden mismo hace figurar al pensador la idea de infinitud. Según Descartes, al

igual que la idea de triángulo nos obliga a pensar que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos, la idea de ser perfecto no puede ser concebida sin pensar inmediatamente en la existencia del mismo, con lo que sería “al menos tan cierto que Dios, que es un ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser cualquier demostración de geometría”³⁰.

Del lado de estas demostraciones, aparecen también otras un poco más cercanas a la experiencia: si el yo existe, sin haber sido capaz de darse la existencia a sí mismo y sin ser capaz de conservarse en la existencia, entonces tiene que existir necesariamente otro que da la existencia a ese yo, y además logra conservarle en la existencia. Dios sería el origen y el conservador de todo lo existente, y también todas las perfecciones derivan directamente de Dios: *“Dios ha creado el cielo y la tierra, y todo cuanto en ellos se contiene, y, además, puede hacer todo lo que concebimos claramente, a la manera en que lo concebimos”*.

La íntima relación establecida entre la idea de Dios y la de ego le confiere a la idea de Dios la función de puente entre el yo y el mundo: la seguridad de la existencia del mundo, e incluso de los datos más elementales que los sentidos nos proporcionan a cerca de este, se funda en la seguridad que tiene el cogito de la existencia de Dios. El puente así trazado, permite a su vez, zanjar la brecha entre el plano de lo físico (corporalidad–exterioridad) y el plano de lo mental (auto constitución del ego, en tanto que interioridad pensante).

³⁰ Ibíd..pág. 22

No obstante, este dualismo divide al sujeto pensante mismo en dos sustancias independientes, opuestas e irreconciliables entre sí: una libre y otra sujeta al mecanicismo: *res cogitan* (mente) y *res extensa*. Esta, alude a la realidad sensible del mundo y del cuerpo, y su conocimiento solo es accesible a la visión clara y distinta del saber matemático. Lo que sostiene Descartes cuando afirma: *“me falta por analizar si las cosas materiales existen. Y, al menos, ya sé que es posible que existan en tanto que son objetos de la matemática pura dado que en esa forma las percibo clara y distintamente”*.³¹

Atendiendo a estas consideraciones, el proceder demostrativo de las matemáticas es la forma directa, por excelencia, de relacionarse el sujeto de conocimiento con la exterioridad del mundo y, por extensión, de entender las relaciones entre hombre y naturaleza, entre el yo y el otro o entre el *ego* y el *alter*. Pensar y sentir formarían parte del mismo proceso, pues no es el cuerpo la entidad sintiente sino la mente en tanto reino de lo abstracto y lo subjetivo. Quien siente es el ego y, siente en tanto que piensa; entonces, entendemos que la cosa que siente finalmente es la mente, presupuesto que faculta a Descartes para dejar de lado lo que ocurre en la cosa que siente: *“esto que en mi se llama propiamente sentir si se le considera con exactitud no es otra cosa que pensar”*³². Tal identificación

³¹ *Ibíd.*, p. 65.

³² *Ibíd.*, p. 26

entre pensar, existir, sentir, sugieren la entronización del pensamiento sobre la corporalidad del sujeto epistémico.

En este sentido, Dios desempeña tres funciones esenciales: garantía última del conocimiento verdadero. Las evidencias lo son porque Dios es evidente. Dios, que es bueno y veraz, no ha podido crear al hombre para que éste viva permanentemente en el engaño y la falsedad y, si podemos llegar a conocer con certeza su existencia, eso debe servirnos como garantía última del resto de evidencias. Y, en último término, todo conocimiento evidente es verdadero porque la existencia de un Dios bueno y veraz (no cabría un Dios malo y engañador ya que es un ser perfecto) se nos presenta con evidencia. Dios es el que conserva en la existencia al mundo y al propio sujeto. Dios está creando permanentemente y se encarga de mantener en la existencia todo lo creado. Dios impulsa el mundo, y luego conserva constante su cantidad de movimiento y reposo.

La definición esbozada, en sentido estricto implica que sólo Dios es sustancia, puesto que el resto de criaturas necesitan de Dios para existir. Así que, la sustancia se convierte en el sujeto inmediato de cualquier posible atributo, y toda sustancia es caracterizada, según Descartes, por el atributo que la define y que se encuentre implícito en todo lo que de ella se diga. Entonces, si solo hay dos realidades conocidas que no se pueden reducir la una a la otra y a las cuales se puede reducir todo lo demás, a saber: la extensión y el pensamiento, identifica

nuestro autor, dos substancias: aquella cuyo atributo definitorio es el pensamiento (Dios sustancia infinita) y aquella cuyo atributo definitorio es la extensión (sustancia finita)³³.

Teniendo en cuenta lo dicho a propósito de la extensión, Descartes, sólo distingue dos *modos* reales de los objetos: la figura y el movimiento, mientras que son muchos los modos de pensamiento: sensación, memoria, imaginación. De forma que la *res cogitans* se concibe como una sustancia cuyos “atributos”³⁴ se estructuran por su independencia de su ser extenso, por su libertad de decisión. En consecuencia, la libertad de la voluntad, es afirmada por Descartes, sin prueba: su conocimiento forma parte de la propia conciencia inmediata de sí mismo, es decir, de la propia evidencia del cogito, ya que la duda misma, en la que se produce esa evidencia, es una decisión libre:

³³ Los esenciales son inmutables e inseparables de las substancias de las que son atributos. Únicamente pueden distinguirse entre sí con distinción de razón. Junto a los atributos esenciales existen modificaciones de los mismos y que al afectarlos, afectan también a la sustancia. Son los modos. Estos son accidentales, mudables. Todos los demás caracteres o disposiciones aparte de los atributos suponen el atributo fundamental; son como las diversas maneras en que tiene lugar la sustancia definida por el atributo esencial o fundamental; Descartes los llama *modi* (“modos”); toda configuración espacial determinada (toda figura) es un *modus* de la *res extensa*; todo pensamiento determinado es un *modus* de la *res cogitans*. Descartes distingue dos modos generales de pensamiento: la percepción (por el entendimiento) y la determinación (por la voluntad); en lo primero entran el sentir, el imaginar, el concebir; en lo segundo entran no sólo el desear, odiar, sino también afirmar, negar, dudar: el asentimiento o el no asentimiento (el juicio) es cosa de la voluntad. (*Principios*, parágrafo. 52).

³⁴ El *atributo* apunta a la esencia de la sustancia. En el caso de la sustancia finita, sus atributos principales serán: la extensión (*res extensa*, mundo material) y el pensamiento (*res cogitans*, mundo espiritual). Por su parte, el *modo* sería la forma en la que se da el atributo: modos de la extensión, por ejemplo: el tamaño, el volumen, la figura... mientras que la duda sería ejemplo de modo de pensamiento. Con estos tres conceptos (sustancia, atributo y modo) trata de explicar Descartes toda la realidad.

¿De dónde nacen, pues, mis errores? A saber, solo de que la voluntad, siendo mucho más extensa y amplia que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, en las cuales, siendo de por sí indiferente, se extravía fácilmente y escoge el mal por el bien o lo falso por lo verdadero³⁵.

Descartes, pretende superar la oposición entre entendimiento y voluntad, restringiendo esta última a lo primero y, por consiguiente, limitando su accionar al proceder matemático o hipotético arriba tematizado. Esto es, solo podemos conocer la realidad desde la perspectiva mecanicista. La realidad sensible solo puede ser tematizada como pura extensión medible, calculable.

En contraste, Dios, concebido como "res cogitans" infinita, posee una voluntad infinita no sólo en su campo de aplicación, sino también en su poder: en Dios no hay distinción entre la libre decisión y el conocimiento de lo que es (entre "voluntad" y "entendimiento"), porque todo lo que él decide es absolutamente por el hecho de que él lo decide; y a la inversa: todo lo que es, lo es porque Dios lo ha querido; incluso las verdades necesarias, las cosas que tienen que ser como son y no se las puede pensar de otra manera (como las verdades matemáticas): son necesariamente así porque Dios lo ha querido y la voluntad de Dios es necesidad, o mejor: la necesidad metafísicamente entendida, no es otra cosa que la voluntad eterna e infinita de Dios:

³⁵ Ibid. Pag.46

Y ahora que conozco {a Dios} tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de una infinidad de cosas, no solo de las que están en él, sino también de las que pertenecen a la naturaleza corporal en tanto que puede ser objeto de las demostraciones de los géometras³⁶.

Consecuente con estas determinaciones, que permiten reconocer como atributo esencial del cuerpo: la extensión y, sus modos: la figura y el movimiento, excluyendo la posibilidad del conocimiento de otros aspectos o posibles características de los cuerpos: olores, sabores, textura; aspectos que concibe como “sentimientos que no tienen ninguna existencia fuera de mi pensamiento”³⁷, Descartes, diferencia entre cualidades primarias de los cuerpos, que derivan de la realidad fundamental, de la extensión o magnitud como la figura y el movimiento, que son objetivas y se hallan en los cuerpos. Su conocimiento se alcanza en cuanto caen bajo el ámbito del orden y la medida, esto es, del ámbito de la matemática. Las cualidades secundarias, por contraste son subjetivas, producidas por la acción mecánica de los cuerpos. Un conocimiento cierto, la sabiduría o ciencia sólo puede tratar de cualidades primarias:

Declaro expresamente que no admito ninguna otra materia de las cosas corpóreas que aquella divisible, figurable y móvil que los géometras llaman cantidad, y que ellos toman como objeto de sus demostraciones; que no considero en ella nada más que las divisiones, las figuras y los movimientos; y que acerca de éstos no admito nada como verdadero, sino lo que de esas nociones comunes, de cuya verdad no podemos dudar, se deduzca tan evidentemente que pueda considerarse como una demostración matemática. Y como de esta manera pueden explicarse todos los fenómenos de la naturaleza, como aparecerá en lo que sigue,

³⁶ Ibid. 56

³⁷ Descartes .rené.Meditaciones.Metafísicas.Op.cit.pág.26

pienso que no hay que admitir, ni siquiera desear, otros principios de la física³⁸.

Sobre esas realidades creadas, hace falta tratar una cuestión relevante, relativa a su inter-comunicabilidad, en particular, la relación entre el alma y el cuerpo. Al respecto, Descartes dice tener una idea clara y distinta de sí mismo, según la cual él es algo que piensa, algo no extenso y, por otra parte, dice tener una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, en razón de lo cual, su yo, es su alma, y por ella es lo que es; de forma que el alma responde a una idea entera y verdaderamente distinta del cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo³⁹. Solo al alma pertenece el pensar, mientras que al cuerpo, como extensión de aquella, se reduce a una máquina regida por las leyes de la física, esto es, la vida se entiende solo como movimiento mecánico.

Lo dicho, se aplica, especialmente en el caso de los animales, que carecen de alma y pensamiento. Mientras que en el caso del hombre, Descartes sostiene que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo⁴⁰. Siendo esta la que realmente siente, percibe o sufre las pasiones, aun cuando las sensaciones sean ideas confusas, maneras confusas del pensar, responden a un esquema mecanicista.

³⁸ Descartes, Los principios de la filosofía, trad. de Julián Izquierdo. Ed. Reus, Madrid, 1925. II, 64.

³⁹ Descartes. René. Meditaciones metafísicas. Op. cit. pág. 26

⁴⁰ Descartes localiza el alma en la glándula pineal. Gracias a la presión mecánica que sobre la glándula ejercen los espíritus vitales o partículas muy sutiles que se mezclan con la sangre, el alma recibe las impresiones o imágenes procedentes de los órganos de los sentidos.

2. EPISTEMOLOGÍA MODERNA: UN ANÁLISIS CRÍTICO DE CHARLES TAYLOR

Charles Taylor⁴¹, establece que el precio que hemos tenido que pagar por el progreso tecnológico y científico que nos ha dejado en herencia la modernidad ha sido la instauración del individualismo y el subjetivismo como ideales de vida moral⁴², ideas que fomentan estilos de vida que han desencadenado una gran crisis social. Justamente, su diagnóstico parte de la tesis de que las ideas dejan una huella profunda en el estilo de vida de las personas y que de la filosofía depende el modo en el que el hombre de la calle se comprende a sí mismo y a los demás; por lo cual, propone un análisis crítico de los elementos que la modernidad ha dejado como herencia al pensamiento actual. Para realizar dicha tarea, se concentra en hacer un minucioso recorrido por el pensamiento de los filósofos más influyentes de la modernidad y en identificar la raíz de las ideas que han logrado constituir los esquemas de pensamiento del hombre de hoy. En los fenómenos sociales que actualmente acaecen, Taylor encuentra la huella de dichas ideas que

⁴¹ En 2007, Charles Taylor, pensador canadiense nacido en 1931, fue merecedor del premio Tempelton, que se otorga a personalidades que hacen un aporte al progreso y desarrollo de la dimensión espiritual humana.

⁴² En *La Ética de la autenticidad*, Taylor identifica tres malestares presentes en la sociedad que se derivan de tres ideas que afloran en la modernidad y que logran arraigarse en la mentalidad de los hombres hasta hoy: el individualismo, la primacía de la razón instrumental y las consecuencias de los anteriores en la libertad humana. La idea matriz de éstos viene dada, respectivamente, por: 1) el sujeto desvinculado se deriva de una visión representacionista del conocimiento, 2) el yo puntual como consecuencia de la concepción mecanicista del mundo y del hombre y 3) el atomismo social que se instaura como clave para el ejercicio de la libertad. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós. 1994. (Tít. orig. *The Malaise of Modernity*. 1991. Ed. House of Anansi Press. Trad. Pablo Carbajosa Pérez).

nacen en los albores de la modernidad y que han penetrado nuestras estructuras de pensamiento hasta convertirse en paradigmas de acción con sus respectivas consecuencias prácticas.

En esta parte nos proponemos presentar los ejes críticos que Taylor ha desarrollado en su obra: *“Fuentes del yo”*, complementados con algunas reflexiones de la *Ética de la autenticidad* y de *La política del reconocimiento* en torno a la epistemología cartesiana. Inicialmente, se expone la crítica que Taylor hace a la epistemología moderna, en particular, lo relacionado con la *interioridad humana* base de la *conceptualización de la identidad moderna* como “conjunto de comprensiones de lo que significa ser un agente humano”⁴³. Marco desde el cual se tematiza, el *mecanicismo* cartesiano como base de la epistemología y la filosofía del lenguaje y, por ende, de las posturas que fundamentan una concepción del mundo en la que prima el individualismo y la razón instrumental, puntos fuertes de la crítica de Taylor a la Modernidad.⁴⁴ Precisamente, el énfasis en el problema epistemológico de parte de Taylor, justifica ampliamente el esfuerzo de dar cuenta (aunque en líneas gruesas), en la primera parte de este trabajo del proyecto epistemológico de fundamentación del conocimiento de Descartes.

⁴³ Ver: *las Fuentes del Yo*, traducción de Ana Lizón, Barcelona, Paidós, 1996, p. 12-13 (Tit. Ori. *Sources of the Self*. Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1996)-

⁴⁴Taylor se aproxima a una salida de la crisis desde una concepción humana esperanzada, a la que recurre apropiándose del concepto de pre-comprensión heideggeriano y del conocimiento encarnado de Merleau-Ponty. Estas ideas inspiran en Taylor un repensar el acto de comprensión humano de modo que no queden excluidas dimensiones del sujeto y la sociedad que no pueden ser analizados desde una concepción instrumental.

2.1 TRADICIÓN EPISTEMOLÓGICA

Para la comprensión del sentido de la crítica que Charles Taylor realiza sobre el estatuto epistemológico de la ciencia que funda Descartes, es preciso conocer el examen que hace de la tradición epistemológica. Desde su perspectiva, el afán de ciencia en el mundo moderno conduce al reduccionismo de la filosofía a teoría del conocimiento, ya que sólo desde esa condición puede ser de utilidad para el avance científico. Esta idea, que surge en el siglo XVIII, permanece vigente hasta finales del siglo XIX y sólo es cuestionada en la primera mitad del siglo XX, principalmente por la corriente fenomenológica⁴⁵.

El problema central de la concepción moderna de la filosofía como teoría del conocimiento, radica en la transformación que sufre el ejercicio filosófico si toma como fundamento y guía supuestos epistemológicos que privilegian la visión científicista y mecanicista. Tales posturas han suscitado el interés de Taylor por plantear una superación de la epistemología que considere las aportaciones de sus contemporáneos, pero que, a la vez, detecte en algunos de ellos la presencia de los errores recurrentes que han desencadenado un ciclo indefinido de problemas en los sistemas filosóficos que se encuentran en la base de la tradición epistemológica.

⁴⁵ En esta corriente se inscriben filósofos como M. Heidegger y L. Wittgenstein, quienes, desde perspectivas diferentes, rechazan radicalmente los supuestos de la ciencia moderna. Convergiendo en una reacción *anti-epistemológica*, que son acogidas por pensadores contemporáneos como J. Habermas, R. Rorty y A. MacIntyre. Estas corrientes han desplegado su crítica al presentar los problemas y aporías en las que cae la filosofía si se entiende bajo esta reducción. Cfr. Taylor. *Las fuentes del yo*. Op. cit. págs. 13-14.

El establecimiento de la epistemología como centro absoluto de la filosofía trae consigo el abandono de la pregunta por el Ser⁴⁶ y, como consecuencia, el desconocimiento de la posibilidad de aprehensión de lo real. La realidad y el ser son reemplazados por la representación en la medida en que es un requisito ineludible para decir algo verdadero sobre las cosas, decir antes algo sobre el proceso que tiene lugar en el interior del individuo en su búsqueda de la realidad. Así entendida, la representación deja de ser un elemento que permite conocer para convertirse a decir de Taylor en un impedimento de tal acto.

El carácter innecesario e incluso contraproducente de la representación para la posibilidad de un auténtico conocimiento, es manifiesto por Taylor en los siguientes términos: al resolver el problema del “cómo” y dejar de lado el “qué”, el ejercicio filosófico se concentra en los movimientos del conocimiento y desplaza la pregunta por la realidad al plano de la mera representación. Este deslizamiento del objeto de la filosofía tiene como consecuencia el advenimiento de una epistemología que se instala como fundamento de la idea de hombre y de mundo en la modernidad, esta filosofía que pregunta por el individuo y sus procesos de conocimiento, antes que por las cosas y su realidad, Taylor la llama *tradicón epistemológica*.

⁴⁶En términos de Taylor: “Los intereses ordinarios nos centran en objetos “ante los ojos” (*vorhanden*); olvidamos por completo el mundo por el cual los objetos están ahí primordialmente “a mano” (*zuhanden*). Hay una tendencia constante al “olvido del Ser”, que debe ser invertida por una analítica existencial, un estudio que revele el olvidado ser de las cosas y nos abra al significado del Ser, que ha quedado oscurecido y tapado en la cosmovisión moderna. Taylor, *Fuentes del yo*, óp. cit., p. 483-484

Dicha tradición, que tiene su origen en la filosofía del siglo XVIII, asume que no es posible decir nada sobre la realidad y concluye que el resultado del proceso de conocimiento es un conglomerado de representaciones que tienen origen y razón en la interioridad del individuo y que poco o nada nos dicen de la realidad misma. Diagnóstico alarmante para el filósofo canadiense, por cuanto: “La epistemología, en otros tiempos, el orgullo de la filosofía moderna, parece estar enferma hoy día”⁴⁷. El mal que padece proviene de las secuelas del representacionismo, el fundacionalismo y el mecanicismo. Evidencia de lo cual, es en parte el hecho de que la filosofía contemporánea haya dedicado sus esfuerzos a sobrepasar los límites que imponen estas visiones parciales. El panorama al que se enfrenta Taylor queda definido: la pregunta por el modo en que conocemos la realidad ha llevado a que la filosofía moderna olvide el objeto (la realidad) y a que se privilegie, en cambio, el método (los procesos)⁴⁸.

Según argumenta Taylor, para los modernos, la realidad queda reemplazada por la representación en tanto el acto de conocer se circunscribe al ámbito cerrado del yo. Comprensión del acto de conocer que arroja como resultado, lo que Taylor denomina, una “*concepción puntual del yo*”. La realidad queda excluida del acto de conocimiento, no se puede decir, en sentido estricto, nada acerca de ella. Sólo las representaciones que emitimos como resultado de un proceso mental interno son susceptibles de ser consideradas como conocimiento válido.

⁴⁷ Taylor, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 19.

⁴⁸ Taylor, Fuentes del yo, Óp. Cit. Pág. 33

Esta *concepción puntual del yo* supone entender al ser humano como un yo “idealmente preparado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos e incluso algunos rasgos de su mismo carácter, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás”⁴⁹. Así pues, la tradición epistemológica está también en la base de la moderna separación entre lo que acontece y lo que se da como resultado del proceso de conocer. Confusión que conecta con la omisión de las implicaciones del comprender y el conocer como actos que tienen lugar en un específico cuerpo humano⁵⁰.

Identificar las consecuencias antropológicas más influyentes de la epistemología moderna presiona a Taylor para tratar de identificar la causa de la desvinculación del sujeto y los modos de superación de los límites que esta visión impone. Taylor argumenta que la concepción desvinculada del conocimiento implica una visión del cognoscente como conciencia pura, esto es, separado y distinto de cualquier otra condición, incluida la de su corporeidad. El resultado el dualismo que impregnará

⁴⁹ Charles Taylor. *Ética de la autenticidad*. Ed. paidós. Barcelona. 1994. pág. 163

⁵⁰ Estas observaciones son resultado de la lectura y apropiación que Taylor hace del pensamiento de Heidegger y de Merleau-Ponty. Estos dos pensadores denuncian las consecuencias de la tradición epistemológica. Heidegger, en su ensayo “La época de la imagen del mundo”, trata de manera magistral las consecuencias prácticas que la tradición epistemológica ha traído a la ciencia y la filosofía. “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella, el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da a todo ente y pone todas las normas”. En afirmaciones como la anterior, Taylor encuentra un sólido punto de apoyo para sustentar su pensamiento crítico.

toda la epistemología moderna y que será uno de los problemas más incómodos para la filosofía contemporánea.

De acuerdo con lo anterior, Taylor señala tres repercusiones concretas derivadas de los problemas epistemológicos mencionados, a saber, una imagen del sujeto como idealmente desvinculado (*disengaged*), una concepción puntual del yo y una interpretación atomista de la sociedad⁵¹. En lo que sigue se propone una mirada, a grandes rasgos, de la argumentación que despliega Taylor contra el mecanicismo cartesiano.

La crítica de Taylor se enfoca en la comprensión del conocimiento en términos de conciencia. Esta comprensión fundamentada por el proyecto de investigación pura inaugurado por Descartes, implica la reducción de todo proceso de pensamiento y de producción de conocimiento al ámbito del yo. Allí encuentra Taylor, la raíz de la imagen de la razón desvinculada; contra la cual, se esfuerza por mostrar que el conocimiento no es algo que se dé exclusivamente en el yo como sujeto⁵². La crítica, se dirige a la base de esta tendencia en los planteamientos de Descartes, Locke y Kant (va más allá, al mostrar que la filosofía contemporánea permanece presa de la estructura epistemológica que quiere derrocar, pero el tratamiento de esta tesis desborda el alcance de esta monografía).

⁵¹ Taylor, "La superación de la epistemología", óp. cit., p. 19.

⁵² Para sustentar esta idea, Taylor recurre al concepto de *ser-en-el-mundo* heideggeriano. Así mismo, la idea de *ser para el mundo*, implícita en la fenomenología de Merleau-Ponty, supone también esta vinculación radical. Este modo de *estar-en-el-mundo* es lo que posibilita el conocer del mundo mismo.

Entre los elementos que Taylor identifica en la base de la tradición epistemológica, presentes en la definición de yo que asume la modernidad, está el hablar del yo como elemento *puntual*, lo que quiere decir que ha sido abstraído de cualquier inquietud constitutiva y, por tanto, de cualquier identidad, para asumir como su única propiedad constitutiva a la autoconciencia⁵³.

Pese a que la visión mecanicista del universo y del ser humano (mecanismo dentro de éste), ofrece grandes ventajas en la empresa moderna que tiene como meta el progreso, ésta comprensión igualmente, admite la manipulación, la descomposición y recomposición de los objetos de acuerdo a unas funciones específicas. Tendencia epistemológica que alimenta tanto a la filosofía como a la ciencia moderna en su afán desmitificador de la cultura y de la sociedad⁵⁴. No obstante, esta visión del hombre y del mundo abre la posibilidad a la instrumentalización de la sociedad, puesto que, de la mano del mecanicismo, se define al mundo como compuesto de instrumentos y se limita la comprensión de éste a la mera utilidad. “Adquirir una intuición del mundo como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental”⁵⁵.

⁵³ Charles Taylor. Fuentes del yo. Ed. Paidós. Barcelona. 1996. pág. 66

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 166

⁵⁵ *Ibíd.*.pág.165

Para la ciencia, el mecanicismo es el único modo de garantizar un saber cierto e indudable. Con la reducción de la verdad a conocimiento certero: “El supuesto que subyace a la totalidad de esta operación es que la certeza es algo que podemos generar por nosotros mismos al ordenar correctamente nuestros pensamientos de acuerdo con conexiones claras y distintas”⁵⁶.

La propuesta de Taylor apunta a superar los límites que impone una tal comprensión conceptual del conocimiento. De modo que el problema de la epistemología tradicional desde Descartes hasta la inteligencia artificial es perpetuar el esfuerzo por definir la comprensión y el conocimiento como procesos intencionales que se llevan a cabo en el sujeto y que lo capacitan para vivir en el mundo. En lo que sigue, nos adentraremos en la argumentación de Taylor acerca del protagonismo de Descartes en la definición de un yo desvinculado.

2.2 EL CARÁCTER ENCARNADO DE LA NATURALEZA HUMANA Y EL FRACASO DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Según la lectura de Taylor, la filosofía de Descartes, plantea un mundo de la vida sobre el que la razón no puede fundar certeza alguna ni puede ser legítimamente tomado como estructura de estudio científico. La comprensión racional de la naturaleza y de sus dinámicas debe ser abordada con discreción y distancia por la filosofía, en cuanto han sido asimiladas a un mundo de objetos regido por leyes físico–matemáticas y del cálculo.

⁵⁶ Taylor, “La superación de la epistemología”, óp. cit., p. 23.

Esta perspectiva comprensiva vinculada al mecanicismo cartesiano, aborda el mundo y sus objetos solo desde una perspectiva conceptual, lo que significa abordarlo solo desde la representación numérica. Este proyecto como movimiento del ego, se instala sobre la base de que el sujeto del conocimiento, conceptualmente, se entiende como agente autónomo, independiente e indiferente al carácter sensible de lo real. La consecuencia, es que en ese mundo de representaciones la otredad, antes que dar testimonio de la realidad del mundo, es opacada: “para el sujeto moderno desvinculado, el pensamiento y la valoración se ubican en la mente en un sentido nuevo y más intenso porque las mentes son ahora el lugar **exclusivo** de dichas realidades, que, por tanto, pueden ya denominarse –psíquicas- en un sentido nuevo”⁵⁷.

En la perspectiva de Descartes, la desvinculación de la mente del cuerpo, es condición de desconfianza y, por lo tanto, el cuerpo ha de ser monitoreado y controlado por la razón como si esta fuese su torre de control. La mente cartesiana se regocija en el cálculo, se inspira en lo exacto, en la búsqueda de certeza, fuente de la legitimidad que otorga Descartes al planteamiento del carácter independiente de la racionalidad, de su desvinculación de la realidad material del otro. Este otro se revela al mundo como corporalidad, como subjetividad viviente en la dinámica de un cuerpo que reclama la alteridad apresada por el mecanicismo.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 203, 204.

La realidad del ser pensante se ve envuelta en un juego de números en el que se desconoce la dinámica de otras realidades posibles, las categorías matemáticas en procura de la exactitud y el poder de predicción tienden a convertir al otro en una máquina a la cual se le aplican y se ejecuta precisamente los discursos propios de las leyes físico–matemáticas. De esta manera el proyecto de Descartes no hace más que rebajar la alteridad a cosa sin sentido de su existencia, a mera representación cósmica. Lo que relega al ego cartesiano a la soledad, al aislamiento de sus intereses y a la egolatría.

En la concepción mecanicista del mundo, de la naturaleza, al aplicarse a las interacciones impone un nuevo orden de causas y efectos, negando la inmediatez de lo dado en la experiencia sensible. Pero, también esquivada la realidad expresiva del cuerpo y niega la posibilidad de que el dinamismo de cada interacción con el mundo pueda producir algo nuevo. La vivacidad del mundo se reduce a objetos fragmentados, cuya experiencia íntima con lo sensible, con lo viviente del mundo y con la alteridad es minimizada, cuando no negada. Lo moderno se traduce en mecanicismo, en enajenación *egológica* y en un nuevo orden de los asuntos de la pluralidad humana, dando margen a la agonía, la discriminación, la injusticia.

2.2.1 EGO CARTESIANO Vs OTREDAD

Una de las consecuencias más embarazosa de la instauración de la razón desvinculada como fundamento de la racionalidad de la ciencia moderna, que saca a la luz la crítica de Taylor, es el **atomismo**⁵⁸. Este fenómeno exagera la independencia del individuo (su individuación) y oscurece el sentido de la comunidad, dando paso a una nueva concepción y horizonte de valoración ética. Sin duda el atomismo como teoría de la condición de la naturaleza humana se traduce en aislamiento del individuo y, a la vez, debilitamiento del tejido social, el desprecio por las tradiciones y costumbres con emblemas contruidos desde el orden social y moral (convencional)

El individuo, motivado por el éxito de la ciencia moderna, se arraiga a la herencia recibida, para orientarse por lo que cree con independencia de los marcos referenciales que procura la comunidad. Este aislamiento le prodiga seguridad, su propio espacio y la solución del problema de sus necesidades inmediatas y pseudo-necesidades, incluso, promueve el desprecio por lo diverso, lo diferente. La *egología*, en su forma atomista, se aferra a la negación del mundo en tanto que experiencia inmediata de lo corpóreo, vivencial desde la dinámica misma del mundo como parte carnal de lo humano.

⁵⁸ En términos de Taylor: “el atomismo en sentido amplio se utiliza para caracterizar las doctrinas contractualistas que surgieron en el siglo XVII y también doctrinas posteriores que tal vez no han utilizado la noción de contrato social pero heredaron una visión de la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales”. Charles Taylor. *Ética de la autenticidad*. Ed. Paidós. Barcelona.1994.pág.43

El progreso moderno del hombre se canaliza en unos derroteros ideológicos que no hacen más que negar el proceso de interacción y reconocimiento intersubjetivo entre seres que van constituyendo lo humano del mundo cuando sus vivencias, dentro de un proceso ético de reconocimiento de subjetividades, entran a hacer parte de un sentido colectivo que se dinamiza en acción dialógica. De manera que la mentalidad moderna de progreso se constituye desde un desarrollo racional que no vive ni concibe el dinamismo subjetivo de la alteridad del otro como aquel proceso intersubjetivo dador de sentido. Aunque, el mundo se pueda representar como construcción de la pluralidad de sujetos que lo habitan y hablan de él, la autoconciencia cartesiana no se vincula a otras conciencias, no interactúa dialógicamente con otras subjetividades corporalmente constituidas en el intercambio recíproco de vivencias. Más bien, el ego cartesiano alude a una conciencia escindida de la realidad del otro, encerrada a raíz de un proceso de ensimismamiento radical, no se dirige al ambiente vivo del mundo, no al dinamismo constante de los *alter ego*, que lo habitan en una insaciable recreación e interacción.

En esa medida, un monologo individualmente constituido representa una estructura en el ego cartesiano con una direccionalidad que se remite al mundo interior, similar a una habitación subjetiva donde el ego y, solamente el ego, tiene el privilegio de estar. Siendo el ego el residente de un círculo viciado en egolatría cerrado al mundo.

Esta matización sobre el ego y el individualismo que define la identidad moderna, como elemento propio de la herencia cartesiana, explica, según Taylor, la instauración de una sociedad mecanizada en una lógica de intereses, que ha logrado relegar al otro, aniquilarlo con la indiferencia. *Esta es la egología* que se esconde detrás de la razón instrumental.

Por “**racionalidad Instrumental**”, Taylor entiende: “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficacia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito”⁵⁹. Este rebajamiento del valor de la intersubjetividad define una de las facetas de la crisis de la modernidad⁶⁰. Crisis que revela la precariedad del fundamento del modelo de pensamiento heredado de Descartes, pues, el ego cartesiano al remitir su esencia a su propia existencia, no puede más que ofrecer razones subjetivas existenciales para legitimar la materialidad de las cosas; aquella cosa que piensa, y en su pensar lo único que se genera es un inevitable dudar de lo que se ha constituido como pretexto, esto es, el mundo pre científico (mundo de la vida).

Con este argumento Taylor le apuesta a la reivindicación del mundo como correlato del sujeto de conocimiento, eterno testigo de experiencias mientras esté presente en el futuro corpóreo de nuestras vidas. El *método cartesiano* solo puede

⁵⁹ Charles Taylor. *Ética de la autenticidad*. Ed. paidós.1994.pág.40

⁶⁰Ibíd. pág.40

garantizar la existencia de uno mismo, pues las existencias de otras mentes, de otros cuerpos, de otros mundos son dudables y susceptibles de caer en la desconfianza. Desde esta perspectiva, la humanidad sometida a la dictadura del ego, no puede reconocerse en otros cuerpos; las otras humanidades no le pueden suministrar un real sentido y valor.

Por el contrario, lo que muestra el saber pre-teórico es que el ser humano nace inmerso en una trama de relaciones sociales que denotan un fuerte vínculo con el afuera, con lo externo, con la naturaleza. La naturaleza humana se deja ver en un ser que está estimuladamente abierto al mundo, apertura en la que el otro excita la interacción y estimula el encuentro dialéctico en el que se intercambian ideas, concepciones, criterios y valoraciones⁶¹. Esto es así porque el ser humano en lo corpóreo abierto al mundo sería absurdo mantenerlo sin contacto con los otros, ya que el mismo devenir del mundo, las circunstancias que envuelven y repercuten sin tregua alguna a su realidad y la dinámica misma de las presiones sociales, lo obligan a elegir, a opinar y tomar decisiones concretas en la que es inevitable el conflicto y la contradicción.

En razón de lo cual no se puede llevar a concepto la idea de un ser humano real al margen del proceso de interacción. Para Taylor, es claro que: “siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significantes desean

⁶¹ CH. TAYLOR. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México. D. F., 1993, pág. 53

ver en nosotros, y a veces en lucha con ellos. (...) la conversación con ellos continuará en nuestro interior mientras vivamos”⁶².

El lenguaje y la interacción con el otro, la intersubjetividad, definen la base del arraigo del sujeto al mundo de la vida.

Para mis propósitos sobre este punto, deseo valerme del término lenguaje en su sentido más flexible, que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los “lenguajes” del arte, del gesto, del amor y similares. Pero aprendemos estos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás⁶³.

El lenguaje es el canal comunicativo que instauro con el otro y que funciona como una especie de puente entre dos mundos que a su vez se entrecruzan y chocan ideas, revelándose así una naturaleza contradictoria que diferencia al ego del alter. De modo que, la experiencia de la alteridad se nos revela como una inevitable interacción dialógica con el otro en el mundo de la vida. Pues, todo lo que podamos llegar a saber y decir del mundo y de nosotros mismo lo sabremos gracias a la comunicación que mantengo con el otro en la vida diaria. De tal forma que, en el lenguaje como experiencia originaria con la alteridad puedo llegar alcanzar el conocimiento de mí mismo y del entorno que me rodea.

⁶²Ibíd.pág.53

⁶³ Ibíd. p. 52-53 Es menester aclarar que la existencia del otro en mi vida, no significa parecerme a él, ya que la idea de Taylor es ser autentico, más bien es considerar la existencia del otro como ese ser que me permite reconocer que no solo mis pensamientos o mis ideas me fundamenta, pues es necesario la opinión del otro.

En estado de aislamiento la conciencia no puede desarrollar un lenguaje en el que decir o pensar lo existente, en el que comunicar sus sentimientos, se podría definir a este como un errante que vaga por la vida sin ningún horizonte, sin ninguna identidad. Así pues el otro siempre estará en mi vida ya sea para amarnos u odiarnos, para la guerra o la paz, para que me muestre mis errores cuando me equivoque, o simplemente cuando necesite desahogarme. Por tal razón para Taylor la idea del egocentrismo habría que anularla, pues no puedo pretender ser el centro de todo ya que aparte de mí, existen sujetos con cualidades iguales o quizás mejores que las mías y son estos otros sujetos los que me servirán para proyectar mi vida hacia un buen futuro.

Que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en aislamiento, sino que la he negociado por medio del dialogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás⁶⁴. Para Taylor la identidad no se construye de manera mono lógica, sino que se da de una acción dialógica, es decir, solo podemos dar razón de lo que somos a partir del lenguaje y este se aprende a partir de los marcos de referencia que nos condicionan, a través de la interrelación, del contacto con los otros a quienes Taylor llama “otros significativos”, es entonces en este contexto donde adquirimos los lenguajes que nos permitirá comprendernos a nosotros mismos y, por lo tanto, definir nuestra identidad.

⁶⁴ Ibid. p. 55

Tanto el ideal de autenticidad como la construcción misma de la identidad, están determinadas por el encuentro con el otro, su mirada: “Una buena parte de nuestra comprensión del yo, de la sociedad y de la naturaleza se lleva a cabo por medio de la acción dialógica”⁶⁵

Los marcos de referencia es el espacio donde se desarrolla la acción dialógica y donde aprendemos los lenguajes, a partir de los cuales se construye nuestra identidad: “Por ello, el desarrollo de un ideal de identidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento”⁶⁶. El otro es alteridad del sentido, una diversidad con infinitas significaciones, múltiples formas corporales de ver el mundo en una conciencia que no es más que un conjunto de vivencias intencionales. Lo humano del hombre radica fundamentalmente en el reconocimiento mutuo del otro, un reconocimiento que como tal se va dando en proceso vivo de interacciones entre yo – tu – el alter.

Para Taylor, el reconocimiento es un proceso humanizado que deja ver en el hombre lo que verdaderamente es; un ser humano que se reviste de sentido cuando entra a interactuar con otro ser, con otros cuerpos con vida. El reconociendo nos hace una invitación al dialogo intersubjetivo con el otro, insistiendo en cada palabra la humanidad como una convivencia realmente humana. Reconocer al otro como subjetivamente diferente es respetarlo en su

⁶⁵ *Ibíd.* p. 43

⁶⁶ *Ibíd.* p. 55

alteridad, tratarlo como un ser humano que es diferente a mí con los mismos derechos. En este sentido Taylor afirma: “Pensar en el proceso del reconocimiento intersubjetivo con un proceso dirigido hacia una meta de convergencia final, convierte el noble ideal igualitario que nivela las diferencias”⁶⁷. Esto es como decir que todos estamos en igualdad de ejercer nuestras diferencias, de ahí que reconocer al otro, es mirar como igualmente diferente. De manera que el respeto por el otro y reconociendo sus diferencias, se va adquiriendo el verdadero sentido de la identidad. Algo así como que solo se, tengo certeza de mí mismidad y del mundo en relación y dependencia a ese otro con el que entro en interacción comunicativa

Hasta estas alturas de la argumentación Taylor ha intentado mostrar cómo las razones existenciales provistas como fundamento para la nueva ciencia de los hechos se desvinculan del contexto de existencia, es decir, del mundo como escenario propio para el encuentro y posterior contacto con la alteridad. El mundo como escenario de creación e interacción entre *alter egos* que participan de este como comunidad de sentido, un todo holístico. Por estas razones, es que no podemos aferrarnos a la frialdad de los conceptos como si estos nos esclavizaran y nos volvieran presos, reos de nuestra propia subjetividad. En este sentido el solipsismo es aquel fantasma que azota al pensamiento de Descartes, que lo lleva a la concepción del ser como especie de máquina pensante, una cosa que en el pensar dubitativo del cuerpo y del mundo subordina su condición humana a los

⁶⁷Charles Taylor. Ética de la autenticidad. Ed.paidós.Bacelona.1994. pág. 53

artefactos epistémicos de una máquina. Creyendo Descartes que la mente puede vivir sin el cuerpo y que solo existe el yo y sus pensamientos, conduce al sujeto a un estado de ensimismamiento radical⁶⁸.

El planteamiento de esta interioridad, genera la idea de la existencia de un ámbito especial de objetos que solo son asequibles desde el punto de vista de la epistemología de Descartes. Este solipsismo conduce a una profunda soledad que Descartes, cree sobrellevar con la idea de Dios. Un Dios que garantiza la creencia en las cosas físicas y las otras mentes, pero que se mantiene atado al solipsismo metodológico, en cuanto la certeza y el sentido de las cosas se concedan solo por el ego-cogito negador de la experiencia humana. Postura que Taylor afirma de Descartes cuando declara: “convencido de no poder tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí⁶⁹”.

Si la certeza está en el yo, la exterioridad no es más que oscuridad: “*cuando distiendo un poco mi atención, mi espíritu se encuentra oscurecido y como cegado por las imágenes de las cosas sensibles*”⁷⁰. Esta postura epistemológica, instaura una forma nueva y más intensa de ver y vivir el mundo. Este último ya no se configura como parte constitutiva del ser humano, en tanto que ser tendiente a un *telos* o a un fin. Se entiende a la naturaleza y al ser humano inmerso en un orden que ha de surgir desde lo extraño del propio ego. Ahora el mundo se constituye

⁶⁸ Charles Taylor. Las fuentes del yo .Paidós. Barcelona.1996.pág.203

⁶⁹ Ibid., p. 160.

⁷⁰ Ibid., p. 173.

desde la esfera privada del ego y, todo lo que está *fuera* del dominio subjetivo queda relegado a la empresa de la sinrazón, del no ser que es el otro, que por consiguiente no explica la lucha por el reconocimiento.

El razonar, el pensar, como base del entendimiento del orden sensible, es el elemento que hereda la tradición epistemológica fundada por Descartes, impone un nuevo orden que implica regir nuestras vidas a través del control instrumental de las pasiones. De ahí, que la instrumentalización de las relaciones humanas se enmarque en una concepción mecanicista de la sensibilidad que legitima un orden estratégico de intereses. La racionalidad es ahora una alternativa que se inyecta en nuestras vidas para un mejor control instrumental del mundo: Así es el autodomínio de la razón ahora ha de consistir en que sea esta capacidad y no los sentidos el elemento controlador de nuestras vidas. El autodomínio consiste en que nuestras vidas se configuren por órdenes contruidos por nuestra capacidad de razonar según los apropiados parámetros⁷¹.

Evidentemente la fuerza del cogito consiste en vencer las pasiones y de tener los movimientos del cuerpo mientras que su debilidad consiste en dejarse dominar por las pasiones que pueda infundir el mismo, liberarse de esta servidumbre se constituye en una tarea ineludible y permanente:

⁷¹ *Ibíd.*, p. 163.

La nueva definición del dominio de la razón produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el cuerpo, el mundo y las pasiones, es decir, para asumir una postura perfectamente instrumental gracias a ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros, como en la manera tradicional.⁷²

Según Taylor, Descartes confiere todo el poder a la razón instrumental, poder que revela la miseria del pensamiento moderno y la instrumentalización de la vida, base del progreso. Descartes hizo abstracción del mundo y de los cuerpos negando en dicha abstracción la realidad sensible de la alteridad. Al hacer abstracción del mundo también hizo abstracción de la alteridad en la determinación de las reglas de convivencia. Situando las fuentes morales dentro de nosotros. Estar regido por la razón significaba volverse hacia las Ideas y, por tanto, estar movido por la rectitud de su concepción. El pensamiento calculador del mecanicismo ha hecho ininteligible, casi imperceptible el discurso de la alteridad, ha intentado trazar una utopía sumergiendo a la humanidad en aguas que no hace posible el contacto fraternal y la hermandad que une a los hombres en una incesante interacción en el mundo. De ahí que la tradición Cartesiana conciba la realidad del mundo como un gran laboratorio donde cada fragmento sensible de la realidad está sujeto a contenidos y discursos mecanicistas encerrados entre paredes de un objeto de vidrio con una pipeta graduada. Cualquier ventana abierta en ese laboratorio es cerrada firmemente, ya que, la luz resplandeciente que viene

⁷² *Ibíd.*, p. 164, 165.

de ella, es indicio de desconfianza, de duda, de infección sensible que no es recomendable para la compleja búsqueda de la certeza desde el terreno exacto de lo medible, de lo predecible. Abertura en el laboratorio, ventanas abiertas en ese salón de lo mecánico, no es concebida ni contemplada por el científico, pues eso implicaría el flujo de las pasiones y el total desvío de lo racional, aviso de la traicionera dimensión de lo sensible. Las cosas se tornan trágicas y en cierta forma nefastas, desde el complejo Cartesiano, debido a que el terreno vivo de la interacción del plano de lo mundano vital cae de lo racional a una dimensión de lo trivial, e irrelevante, dando provecho y justificación de un mundo inteligible, netamente conceptual, que en la inteligibilidad mecanicista se ha legitimado desde el teatro del cálculo, del plano matemático-físico.

Siendo el mundo de la vida el terreno donde la razón es traicionada por los sentidos nos es digno de fundar certeza alguna y no se legitima a nuestro parecer como estructura de estudio, por ser netamente sensible en función de las pasiones. La naturaleza y sus misterios son cuestiones que desde lo sensorial se guarda cierta discreción y distancia asimilando al mundo como un mundo racional, objeto de las leyes físico-matemáticas y del cálculo insaciable de lo exacto.

La visión Cartesiana rastrea sobre las cosas su carácter puramente conceptual, que con significado no es más que la representación numérica del mundo. En que el mecanicismo no solo se mueve en este proyecto como movimiento del ego, colaborando en el apoyo del edificio de las ciencias, moviéndose en un sentido

más estricto, en la definición y regresión de un sujeto autónomo, bautizado por las raíces del ego, conceptualmente cartesiano. Un sujeto distante e indiferente al carácter sensible de lo real, es decir, de la inevitable otredad que se desenvuelve en la precaria realidad del mundo. Un prototipo de ser humano que desligándose de la realidad móvil de las cosas hace caso omiso al grito sensible de la alteridad. Un ser, al que el mecanicismo ha sacado los objetos y les ha inyectado una visión mecánica de las cosas, una visión que ha hecho del ser un ser autónomamente autómata. Según Taylor: *“Para el sujeto moderno, desvinculado del carácter sensible de lo real el pensamiento y el valor que se le asigna a las cosas se ubican en la mente en un sentido nuevo y más intenso, porque lo mental es ahora el lugar de la representación y recreación”*.⁷³

En esa medida el pensamiento Cartesiano ha legitimado su esencia en la mentalidad de un ser humano autónomo-máquina, y en función de la máquina un ser totalmente desprendido de la realidad material del otro. Un ser humano que reduce su humanidad a las esferas privadas de su egoísmo, egolatría que se regocija sin importarle que el cuerpo que está presente ante la mirada del otro y reclama atención o reconocimiento.

El mecanicismo transforma la realidad, al entenderla como una dinámica inerte, sin síntomas de vida, sin forma y en una manera absurda de desplazarse de un lugar a otro, es decir, de las manos Cartesianas a ulteriores pensadores que no

⁷³Taylor. Charles. Las fuentes del yo. Paidós. Barcelona. 1996. página. 204

han dejado más que heridas y rompimientos en la interacción con el otro. Ese es el mecanicismo matando la realidad expresiva del cuerpo aniquilando las cosas que se puedan producir a partir de éste en el dinamismo de cada interacción con el mundo. Cartesianamente el cuerpo es una máquina sin expresividad viviente de sentido y la mente con una pequeña habitación de hierro que sólo con una diminuta fisura individualista logra divisar el mundo para luego negar su contexto humano e imponer su certeza subjetiva desde su ego, equivaliendo una verdad cruda y material de las cosas desde su ensimismamiento. Esto se lo encontramos aún más absurdo, cuando el *concepto* arremete violentamente desde la teoría y la aplicación a la práctica aniquila, niega y extermina desde la esencia misma de la experiencia (científica) en su accionar niega y se hace imposible y mezquino el discurso de la alteridad.

Según Taylor, efectivamente no hay manera de ignorar estos cuestionamientos pues lo particular de las meditaciones cartesianas se halla en la rotunda negación del mundo en tanto que experiencia de inmediato, de lo carnal viviente corpóreo vivencial desde la dinámica misma del mundo como parte carnal de lo humano. El Cartesianismo calló las voces de la alteridad, ahogando sus palabras en su discurso mecanicista que enarbola lo más selecto del egocentrismo exacerbado⁷⁴.

El progreso moderno del hombre se canaliza en unos derroteros ideológicos que no hacen más que negar el proceso de interacción y reconocimiento intersubjetivo

⁷⁴ Taylor. charles. Las fuentes del yo.paidòs.Barcelona.1996.pagina 205.

entre seres que van constituyendo lo humano del mundo cuando sus vivencias, dentro de un proceso ético de reconocimiento de subjetividades, entran a hacer parte de un sentido colectivo que se dinamiza en una insaciable interacción verbal, que es la comunicación desde el ángulo más humanístico del término. En esa medida, un monologo individualmente y egológicamente constituido representa una estructura en el ego cartesiano con una direccionalidad que se remite indudablemente a ese mundo interior encerrado en una “jaula de hierro” (idea que Taylor tomó prestada de Weber), similar a una habitación subjetiva donde el ego y solamente el ego tiene el privilegio de estar. Siendo el ego el residente de un círculo viciado de la egolatría, cualquier abertura al mundo se traduciría en una dura y fría mirada de indiferencia. Esto no es más que una de las características del proceso moderno para continuar anclados en la compartida opinión, que lo que ha traído la herencia Cartesiana es la instauración de una sociedad que mecaniza una lógica de intereses en la que ha logrado relegar al otro, aniquilándolo por duras miradas de indiferencia; *egológica* que esconde una fría dinámica de intereses que instrumentalizan el sincero reconocimiento de la alteridad.

En lo que sigue, veamos el análisis que realiza Taylor en sus *Fuentes del yo* sobre la comprensión de Descartes de la razón y de su hegemonía sobre las pasiones respecto de los modelos antiguo y medieval y las implicaciones tanto en

lo epistemológico como en lo antropológico en la ciencia posterior, primero lo concerniente al plano científico y luego al de la moral⁷⁵.

En la antigüedad la razón estaba ligada a las ideas supremas, hacia un amor a las fuentes morales por el bien que a su vez le daban un sentido al mundo, como una encarnación significativa que regían al hombre. Platón caracterizaba al ser racional como un orden cósmico, mientras que para Aristóteles el hombre era un ser éticamente importante en los sentidos captado por la phronesis (prudencia). Más tarde San Agustín toma esta concepción antigua y resalta que las fuentes morales, la idea del bien está en la interioridad del hombre, que su idea suprema es Dios. Pero algo pertinente en Agustín es que este pensador mantiene la noción de un orden cósmico y la idea de un bien, por lo tanto no se desprende del paradigma antiguo.

El problema que plantea Taylor a la nueva perspectiva de ciencia propuesta por Descartes es el desorden moral y ético que genera. El intento de buscar un fundamento para la moral que no fuera la teología y el ideal de convertirla en una doctrina autónoma, conducen a Descartes a desprenderse de los horizontes morales. Lo que según Taylor implica:

Cuando conseguimos escapar de los horizontes morales del pasado. La gente solía considerarse como parte de un orden mayor. En algunos casos, se trataba de un orden cósmico, una "gran cadena del ser" en la que los seres humanos ocupaban el

⁷⁵ TAYLOR, *Fuentes del yo. Op.cit. pag. 159.*

lugar que le correspondía junto a los ángeles, los cuerpos celestes y las criaturas que son nuestros congéneres en la tierra. Este orden jerárquico se reflejaba en las jerarquías de la sociedad humana. La gente se encontraba a menudo confinada en un lugar, un papel y un puesto determinado que eran estrictamente los suyos y de los que eran casi impensable apartarse ⁷⁶ .

Para Taylor la pérdida o descrédito del orden óntico trajo una nueva comprensión de la razón, que se configura en fuente de análisis, transformación, construcción y representación del mundo; la representación racional expresa una conceptualización de la realidad humana, en la que el hombre piensa o cree que el yo puede recurrir a su propio pensamiento y abstraerse de su constitutiva encarnación de su cuerpo vivo, desvinculándose de los demás y de todas las cosas que lo rodean como ser atomizado, tomando al otro y a la naturaleza como meros instrumentos.

Al colocar las fuentes morales dentro del yo, se ha caído en una gran confusión acerca de nuestra comprensión tanto teórica como práctica de la moral⁷⁷. Puesto que los horizontes mortales que caracterizaban al hombre pierden sentido fuera del sistema referencial comunitario, el hombre se separa voluntaria e involuntariamente de su orden, de su eje, lo que trae como consecuencia la pérdida del sentido de las prácticas morales, que eran fundamentales para guiar o definir las transacciones con los otros, esto conllevó a un desencantamiento del mundo.

⁷⁶ Charles Taylor. *Ética de la autenticidad*. Ed. Paidós Barcelona 1994. Página 38

⁷⁷ Cfr. Macintyre. *Alasdair "tras la virtud"* Ed. Critica Barcelona 1987. Página 15.

En el proyecto epistemológico legado por Descartes además de una razón instrumentalizada y calculadora se trata de imponer control sobre los deseos y las pasiones, todo se vuelve mecanicismo y el control instrumental se apodera de nuestras vidas hasta en la manera de tratarnos:

“Habida cuenta de que ya no se percibe el cosmos como la encarnación de un orden significativo que nos define el bien. Y este cambio surge cuando llegamos a entender el mundo como un mecanicismo. Antes vimos como escapamos de la confusa experiencia de las sensaciones cotidianas al observar las conexiones casuales funcionales ente el estado del cuerpo y la idea. Desmitificamos el cosmos como establecedor de fines cuando lo entendemos de un modo mecanicista y funcional como ámbito de posibles medios. Adquirir una intuición del mundo como mecanismo es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental.”⁷⁸

La racionalidad moderna impone un nuevo orden, un modo racional que implica regir la vida humana a través del control instrumental de todo aquello que no la constituya; la naturaleza y el hombre como una sola unidad carnal se rompe, degradándose el sentido de lo humano a mero instrumento de la razón. Esta racionalidad instrumental instala un estilo de vida indiferente, incluso, distorsionado de la realidad del mundo, lo que los sentidos nos representan no puede constituir la esencia de la vida. Ya que es la razón o mejor nuestra capacidad de razonar lo que debe configurar el sentido de la vida. En la medida en que la razón instrumental rige el movimiento del potencial humano su propósito

⁷⁸ Taylor, Charles. Las fuentes del yo. Paidós. Barcelona. 1996 pagina 164 – 165

dominante es intencionalmente la autorrealización⁷⁹. En cuanto la vida y los estilos de vida se ciñen a un orden mecánico se instrumentalizan las relaciones humanas y la esencia carnal humana, el mundo como realidad sensible se subsume a una concepción mecánico- objetiva.

2.1.3 DEL INDIVIDUALISMO O DE LA AUTORREALIZACIÓN

Uno de los elementos más sólidos de la crítica de Taylor respecto de las consecuencias para la filosofía por su base epistemológica cartesiana, se define por enfocamos en un horizonte otrora fuente de una elevada moral. En el mundo pre-moderno, las concepciones prevalecientes en el Ser se encontraban estrechamente ligado en una macro-dependencia social, señalada por Taylor por la valoración implicada en adjetivos tales como el “honor” que dictan las lecturas greco-romanas. En el cual *el individualismo y la autorrealización* no eran exactamente las metas del sujeto moral. Por el contrario el individuo moderno con nuevas concepciones ha transformando y armando un significado ético de “autenticidad” regulada en un afán, en que Taylor también apunta que los sustentos de “**identidad**” y “**reconocimiento**” también son usados como armas destructivas del respeto a aquellas estructuras sociales compuestas en **jerarquías sociales** con la presunción basada netamente al respeto a sí mismo, a lo que Taylor apuntará de manera consistente respecto a esta “autenticidad” heredada

⁷⁹ Taylor. charles. Las fuentes del yo.paidòs.Barcelona.1996.pagina 92 - 93

de la modernidad:”(...) de los ejes comunes de la crítica de la cultura de la autenticidad contemporánea consiste en que alienta una comprensión puramente personal de la autorrealización, convirtiendo las diversas asociaciones y comunidades en las que entra el individuo es puramente instrumental en su significado. En un nivel social más amplio, esto resulta antitético para cualquier compromiso más intenso con la comunidad”⁸⁰.

Pero, dirá Taylor, precisamente en esa relación determinada consigo mismo se abre camino a la autonomía, independencia de tomar decisiones que le interese para con el mismo, generando un tipo de individualidad que caracteriza a la época moderna. Hannah Arendt nos dice referente a este punto que:

Nuestra tradición filosófica es casi unánime al sostener que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política ocupado por la mayoría y que no se experimenta en asociación con los otros, sino en interrelación con el propio yo, ya sea bajo la forma de un diálogo interior al que, desde Sócrates, se llama pensamiento o de un conflicto interno del yo, la lucha interior entre lo que quiero y lo que hago, cuya dialéctica devastadora hizo conocer, primero a Pablo y después a Agustín, los equívocos y las impotencias del corazón humano⁸¹.

Con lo dicho, se puede decir que la vinculación de la libertad como voluntad al campo político fue lo que generó un problema, ya que ese concepto de libertad se desconocía en los asuntos políticos de la antigua Grecia, la libertad como voluntad. Este modo de ver es el punto de partida de Charles Taylor para analizar cómo las consecuencias de esa relación consigo mismo, de esa voluntad libre de

⁸⁰ Taylor. Charles. Las fuentes del yo. Paidós. Barcelona. 1996. página 77

⁸¹ ARENDT, Hannah. “Entre pasado y futuro”. Madrid, Crítica. (1998). Pág. 169.

tomar decisiones, de ese enfrentamiento consigo mismo, en la generación de individualidad que caracteriza a la modernidad.

Como se ha venido sosteniendo, para Taylor, esas consecuencias comienzan con “*la razón desvinculada*” de Descartes, quien “da un vuelco radical a la interioridad agustiana conduciendo por una nueva dirección, que también ha hecho época. Este cambio se podría describir diciendo que Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros”⁸². Por lo tanto, en la razón se va construyendo e implicando, éste nuevo concepto de interioridad, de autosuficiencia, de autónomas facultades, y en tal efecto ese ordenamiento por la razón, es lo que preparó terreno para el individualismo en la edad moderna.

Para poder hablar de individuo y de subjetivación, sería necesario comentar un poco de lo que se entiende por razón e interioridad. Vemos que estas nociones juegan un gran papel en la época moderna. Taylor le otorga en su obra las explicaciones que nos da Platón en sus escritos como la *República*. En el capítulo sexto “el autodomínio de Platón” de *Las Fuentes del Yo*, Taylor nos da entender que esa significación que muestra allí se entiende como una razón en un sentido moral, es decir, “*somos buenos cuando en nosotros impera la razón, y malos cuando estamos dominados por los deseos.*”⁸³. Vemos que en la época moderna unos de sus precursores de la Ilustración, Emmanuel Kant sostiene de forma

⁸² *Ibíd.*, TAYLOR Pág. 159.

⁸³ *Ibíd.*, TAYLOR Pág. 131

similar, esos argumentos, en su obra *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* nos dice:

El deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley. (...) Una acción realizada por deber tiene que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente el respeto puro a esa ley práctica y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones. (...)⁸⁴ .

Podemos observar que en la anterior cita, nos habla de un deber que tiene que respetar a una máxima. Máxima la cual se define según Kant, como el “principio subjetivo del querer; el principio objetivo –esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear- es la ley practica”. Esto nos da entender que esta misma formulación de la razón se muestra muy claramente en Platón, sostiene Taylor en el siguiente pasaje:

Platón subraya constantemente la ilimitada naturaleza del deseo. La maldición de quien está dominado por sus apetitos es que jamás se satisface; siempre quiere más. El elemento del deseo, dice Platón, es “insaciable por naturaleza” (physei aplestotaon). El dominio del ser mediante la razón conlleva estos tres frutos: la unidad consigo mismo, la serenidad, y un sosegado dominio de sí mismo. Platón contribuyó a establecer la forma de la predominante familia de teorías morales en nuestra civilización. A través de los siglos ha resultado evidente para muchos que el pensamiento y la razón ordena nuestras vidas para el bien, o las ordenaría, si no fuera

⁸⁴ KANT, Inmanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe. S.A. (1963) Pág. 38. vemos que esto es tomado del primer capítulo “El transito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico”.

porque la pasión lo impide. (...). La razón es simultáneamente una facultad para percibir las cosas correctamente y una condición para el autodomínio. Ser racional es ser verdaderamente dueño de sí mismo⁸⁵.

Con lo anterior se puede decir que los planteamientos de Platón sirvieron de base para que se estructurara y se consolidara el individuo moderno, donde su esencia, su proceder, sus actos, iban a ser conforme a esa razón, la cual se caracteriza por restringir toda clase de sentimiento, pasión o deseo. Vemos que esto iba a conllevar a que el hombre actuara por una razón que le imponía como debería proceder para no equivocarse a la hora de tomar una decisión, sin que interfirieran las emociones, las pasiones del individuo, conduciendo a la individualidad, al atomismo del sujeto.

Hay que tener claro que la teología cristiana tomó gran parte de la filosofía platónica. Aunque con el tiempo se manifestaron diferencias. La síntesis que proponía Platón acerca de que la razón le confiere a la misma la función de Dios, por lo tanto, Platón menciona una dicotomía dentro/fuera, la cual es, precisamente, asumida por Agustín como fundamento para explicar el *"In Interiore Homine"*. ¿Pero qué tiene que ver la razón cartesiana con la interioridad Agustina?

En la parte en el que Taylor analiza la interioridad humana (noción moderna del yo) plantea que la dicotomía Agustiniiana dentro-fuera pierde de vista que el yo

⁸⁵ Ibíd. p. 132 (TAYLOR) considera que el pensamiento y la razón son para Platón lo mismo, porque los sitúa en las acciones morales, como una ética de la razón.

es inseparable del hecho de existir en un espacio de cuestiones morales que tienen que ver con la identidad y con cómo uno ha de ser. El sentido moderno del yo se funda en la ilusión de estar anclado en ser perenne e independiente de la interpretación que los otros puedan darle. El yo moderno presume una razón desvinculada asociada a la dignidad y libertad individual.

Pero en qué consiste esa dicotomía dentro/fuera que nos habla Platón y que Agustín lo toma en sus planteamientos. Según Taylor, estos autores se refieren a: espíritu/materia, superior/inferior, eterno/temporal, inmutable/cambiante, es lo que describe Agustín centralmente como lo interior/exterior. En el cual difiere entre el hombre interior y el exterior, el hombre exterior, es lo meramente corporal, las cosas externas. En cambio el hombre interior se encuentra en el alma, es decir, *“para Agustín ésta no es simplemente una manera de describir la diferencia. En cierto sentido es lo más importante para los propósitos espirituales, porque la senda que conduce desde lo más bajo a lo más alto, el vuelco clave en la dirección, pasa a través del hecho de que prestemos atención a nosotros mismos como seres interiores”*⁸⁶. Taylor nos da entender que el llamamiento de Agustín siempre es hacia lo interior, porque el breve sendero que lleva a Dios está dentro. Además observamos unas diferencias notables con los planteamientos de Platón (Idea del Bien) con los de Agustín (Dios), el filósofo canadiense lo muestra de esta manera:

⁸⁶ *Ibid.*, (TAYLOR). p.144, 145.

Antes he señalado el paralelo entre Dios y la Idea del Bien, en que ambos proporcionan el principio clave del ser y el conocimiento; y ambos se representan con la misma imagen central del sol. Parte del impacto de esta imagen en las dos filosofías se debe a que es de hecho muy difícil, y en cierta manera imposible, contemplar directamente la realidad suprema. Pero en Platón descubrimos este tan elevado principio observando el ámbito de objetos que organiza, es decir, el campo de las Ideas. Lo que antes vimos en la imagen del ojo del alma es la doctrina de que no es necesario recurrir a la fuerza de la mirada, más bien se trata de volverla. Lo decisivo es encarar el campo correcto. Puede que tengamos que luchar por elevarnos hasta ella pero la lucha en sí es sobre la dirección de nuestra mirada⁸⁷.

Tal como lo hace notar Taylor, Descartes parece recoger en su proyecto una herencia anterior a él referidas a la dualidad del Ser como lo hemos leído anteriormente. Sólo que al sumergirse en dicha dualidad da por supuesto una posición suprema a la interioridad donde converge la razón, convirtiéndola en poseedora de dominio de todo lo que se le presenta tanto en el propio interior del Ser como en su cosmogonía. Depositando en este un poder absoluto de todo lo representado, reduciendo así toda deliberación ética y moral al egoísmo de pensar instrumentalizado dando paso al individuo ajeno a la *otredad*. Preparando un terreno al Yo moderno que ha llegado a construirse en nuestros tiempos modernos.

Siguiendo el hilo conductor de la interpretación de Taylor, encontramos entre las consecuencias que se desprenden de los postulados cartesianos el afán de autorrealización del hombre moderno, un afán de encontrarse así mismo, de

⁸⁷ fuente

búsqueda íntima del ser en sí con la consigna de que la fuente del yo es ante todo el individuo, lo que se ha elevado la categoría de “dignidad” por encima la del “honor” medieval y ha desatado una inagotable búsqueda de “reconocimiento”, el cual caracteriza Taylor al decir que:

La identidad socialmente derivada dependía por su propia naturaleza a la sociedad. Pero en épocas anteriores el reconocimiento nunca aparecía como problema. El reconocimiento social se erigía sobre la identidad socialmente derivada a partir del Hecho mismo de que se basaba en categorías sociales que todo el mundo daba por sentadas. El problema de la identidad interiormente derivada, personal y original es que no disfruta de este reconocimiento a priori. Ha de ganárselo por medio del intercambio, y puede fracasar en el empeño. Lo que ha advenido en la era moderna no es la necesidad de reconocimiento, sino, las condiciones en que éste puede fracasar. Y esa es la razón por la que la necesidad se reconoce ahora por vez primera. En tiempos pre modernos las personas no hablaban de “identidad” ni de “reconocimiento”, no porque tuvieran (lo que llamamos) identidades o porque no dependieran éstas del reconocimiento, sino más bien porque entonces estaban demasiado libres de conflictos para ser tematizadas como tales⁸⁸.

De tal importancia en las concepciones modernas el individuo se encuentra más arraigado con tal búsqueda, implantando un egoísmo que no describe más que el “temor” por la “autenticidad” moderna. Temor que converge con la razón instrumental, y que ha sumergido en el desprecio por los valores sensibles, en cuanto incapaces de empujar a la acción.

⁸⁸Taylor, Charles. La ética de la autenticidad. Barcelona: Paidós, 1994, p. 81-82

La “cultura de la autenticidad”, producto de la súper valorización de la modernidad, no se desprende de la búsqueda insaciable de la autorrealización, entra a la lista de deseos moderno con el ropaje de “la igualdad”, la cual constará al igual que la identidad y el reconocimiento de una importante fundamentación con relación al otro y viceversa, pero que se torna contraproducente dado la forma en que se usa para esconder apetencias personales e individuales: “El reconocimiento en un plano de igualdad no es solamente la forma apropiada de una sociedad democrática saludable. Su rechazo puede causar perjuicios a aquellos a quienes se les niega, de acuerdo con un punto de vista moderno muy extendido. La proyección de una imagen inferior o degradante de otro puede realmente distorsionar y oprimir, en la medida en que se interioriza”⁸⁹.

Razón por la cual no cobra el protagonismo debido en el imaginario y políticas actuales de las sociedades modernas, relegándola al ideal de respeto a la diferencia, no obstante, sostiene Taylor “la mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de valor”⁹⁰. Las libertades que caracterizan el eslogan de la diferencia adjudican al individuo el estatus de único constructor de su yo. La pregunta es ¿cómo sostenemos una viabilidad de tales identidades diferentes ante el encuentro de los distintos imaginarios y ante la política?; creemos que podríamos acercarnos a una respuesta al hacer un llamado a la tolerancia. Lamentablemente evocamos otra pregunta que instala un círculo vicioso si

⁸⁹ *Ibid.*, p. 84

⁹⁰ *Ibid.*, p. 85

tenemos como sagrado las tesis modernas, ¿cómo garantizamos esa sugerida tolerancia? La opinión de Taylor es que: “Unirse en el mutuo reconocimiento de la diferencia, es decir, del valor igual de identidades diferentes, requiere que compartamos algo más que la creencia en este principio; hemos de compartir también ciertas normas de valor en que las identidades en cuestión se demuestran iguales”⁹¹.

Aunque suponemos que sería la mejor forma de recrear una verdadera igualdad entre los seres humanos, suponemos a la vez que es un camino arduo por recorrer y que reclama una inversión de tiempo teniendo en cuenta la ventaja que lleva el edificio moderno. Esto nos pone más certeros en el aterrizaje de la crítica de Taylor contra la epistemología Cartesiana y sus consecuencias.

⁹¹ *Ibid.*, p.86.

CONCLUSIÓN

En conclusión lo que se llevó a cabo en este trabajo fue un análisis crítico que hace Taylor al modelo cartesiano de las ciencias y como Descartes en su proyecto moderno exalto o le dio más preponderancia a una filosofía de la ciencia, considerando al hombre y a la naturaleza como una gran máquina, olvidándose del mundo de la vida y abandonando el discurso de la alteridad. Lo que podemos ver en la realidad de las sociedades modernas es la acogida del paradigma cartesiano pues, un estilo de vida donde se contemplan numerosos avances de las ciencias, pero que al mismo tiempo se pierde el sentido de la humanidad, esto ha traído como consecuencias, un fuerte ego centrismo que ha opacado la alteridad, es decir, un ser atomizado, individualista, que lleva un estilo de vida mecanizada, una sociedad donde las realizaciones humanas se están fragmentando y son tomadas como objetos independientes del plano social.

Taylor argumenta cuando los seres humanos superemos el atomismo nos daremos cuenta que estando con los otros, dialogando con los otros, es donde encontraremos solución a los problemas que ocurren en la sociedad moderna por ejemplo: como el hambre, el racismo, como el rostro del mendigo, el rostro de aquel que por pensar diferente se le excluye o se le mata con la fuerte mirada etc. Por consiguientes lo que se quiere afirmar en este escrito en base de Taylor es que en unión con los demás seres humanos podemos dar salida a estos

problemas que la ciencia ha olvidado. Hay que hacer una reflexión de que no estoy solo en el mundo de que necesito entablar una relación más humana con el otro pues, desde ese ámbito del reconocimiento carnal del otro y el respeto por sus

Diferencias es donde podemos rescatar el sentido social y humano que está bastante ausente en la conciencia del hombre moderno.

La filosofía de Taylor promulga un estudio del hombre en comunidad donde el otro se constituye a la luz de un proceso continuo de interacciones con una dinámica social. De esta manera, se puede decir que el hombre desde que nace, está arrojado en el mundo, está sumergido en medio de una gran gama de relaciones sociales que denotan un fuerte vínculo con el de afuera, con lo externo que es el mundo en su máxima expresión. El hombre en el plano social construye el ámbito de la alteridad porque nunca se cierra a la constitución de la humanidad sino que mediante el reconocimiento del otro se produce toda una comunicación entre mi yo y los demás. De esta forma Taylor trata de establecer un mundo cultural, donde la cultura del sujeto se relacione con la del otro y así a través de la comprensión de los otros puedan constituir un lenguaje moral, para que puedan existir entre comunidades con el fin de reconocer sus tradiciones, prácticas, mitos y hallar la posibilidad de interactuar como semejantes en un mundo moral que queda determinar para unos y para otros, unos derechos y obligaciones, que además permitan el desarrollo y prosperidad de cada forma de vida y por ende la convivencia pacífica entre individuo.

BIBLIOGRAFÍA

- Descartes, Rene. Discurso de método. Barcelona. RBA. Ed. 1994.

- Descartes, Rene. Meditaciones metafísicas. Bogotá. Ed. Gredos, 2003.

- Giovanni Reale y Dario Antiseri, historia del pensamiento filosófico y científico, tomo segundo (del humanismo a Kant) ed. Herder, Barcelona 1992.

- Williams, Bernard. Descartes El proyecto de la investigación. Ed.Cátedra. Madrid, 1996.

- Taylor, Charles. Las fuentes del yo. Ed. Paidós. Barcelona, 1996.

- Taylor Charles. Ética de la autenticidad. Ed. Paidós. Barcelona, 1994.

- Taylor, Charles. El multiculturalismo y la política del reconocimiento. México. D.F.E. 1993.

- Taylor, “La superación de la epistemología”, en *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor, Charles. <<the politics of recognition >>, en Gutman, A (ed), multiculturalism and <<the politics of recognition >>, Princeton univ. press. Con comentarios de Amy Gutman, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer Wolf. Citado por Luis Sáez Rueda en su texto: movimientos filosóficos actuales. Madrid. ED Trotta. 2003.
- Cfr. MacIntyre, Alasdair “Tras la virtud” Ed. Crítica Barcelona 1987.
- ARENTH, Hannah. “Entre pasado y futuro”. Madrid, Crítica. (1998).
- KANT, Emmanuel. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Madrid, Espasa-Calpe. S.A. (1963).

ANEXOS

- “La ética fenomenológica y la intersubjetividad” en: revista franciscanum, N° 122 – 123, mayo – diciembre de 1999, Bogotá.

- La ética fenomenológica en: Huserl, Edmund, filosofía primera norma, Bogotá.

- Turro, Salvio. Descartes: Del hermetismo a la nueva ciencia. Ed. Antropos. Barcelona 1985.

- Moreno Romo Juan Carlos (coord.) Sánchez Benítez Romero. Una fábula personal a propósito de como el entendimiento sustenta la ética. En Descartes vivo. Barcelona: antropos. Edit. 2007.