



25
2ej-

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

COLEGIO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS

EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO DEL
CONOCIMIENTO EN EL DISCURSO - FILOSOFICO DE
RÉNE DESCARTES

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

MARCO ANTONIO VEGA MARTINEZ

MEXICO, D. F.

1992.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INTRODUCCION.....	3
CAPITULO I. La construcción del sujeto racionalista en la - filosofía de Rene Descartes.	39
A) Presupuestos teoricos de la epistemología carte- siana.	39
B) El <u>cogito ergo sum</u> y sus implicaciones.	57
C) Ideas claras y distintas.	90
D) El problema de Dios.	118
E) El problema alma y cuerpo.	143
Esbozo de la articulación de los enunciados-filosóficos que posibilitan la construcción del sujeto del conocimiento a - la luz de la filosofía de Rene Descartes.	168
CAPITULO II. El sujeto del conocimiento en el discurso filosó- fico de Rene Descartes.	191
A) La significación de las ideas adventicias y las ideas innatas.	191
B) El método como elemento unificador de los enun- ciados filosóficos que constituyen al sujeto -- del conocimiento.	228
La construcción del sujeto racionalista y sus implicaciones epistemológicas.	248
CONCLUSIONES.	283
BIBLIOGRAFIA.	288

"Todos los filósofos tienen en su activo esta falta común de partir del hombre actual y pensante y hacer su análisis hasta llegar al final.

Involuntariamente el «hombre» se le aparece como una «aeterna veritas», como un elemento fijo en todos los remolinos, como una medida de todas las cosas.

Pero todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es en el fondo, más que un testimonio sobre el hombre de un espacio de tiempo muy «restringido».

La falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos (...) No hay hechos eternos del mismo modo que no hay verdades absolutas.

Por eso la filosofía histórica es de ahora en adelante una necesidad y con ella, la virtud de la modestia" (Foucault, Michel, Las Palabras y las Cosas, p.6)

INTRODUCCION

La filosofía, desde su nacimiento casi hasta nuestros días, se ha caracterizado sólo y precisamente por la forma en que ha llegado a la verdad o al conocer legítimamente: "la obligación es un tema de la filosofía, pero no es un postulado de la misma. La única obligación legítima que la filosofía puede tolerar sería la verdad, y el desarrollo de esa obligación de la verdad constituye el contenido pleno de la filosofía" (1). En esta obligación como conocimiento de la verdad, es donde se producen diferentes perfiles de la teoría del conocimiento. Esto no es otra cosa más que el proceso mismo del conocimiento. Este proceso y obligación de la filosofía da, como resultado "la teoría del conocimiento" y ésta es siempre el corazón de la filosofía. En esta teoría se argumenta, se fundamenta y se habla sobre la estructura misma del conocimiento, donde existen, como es bien sabido, el propiosujeto del conocimiento así como el objeto que debe ser conocido, y es en esta relación de cognoscibilidad donde se plantea las diversas funciones del conocimiento.

Casi todo el discurso filosófico no ha dado cuenta, ni ha teorizado sobre lo que es el sujeto del conocimiento, que de ahora en adelante significaré como: ("SC"), porque no se ha dicho, efectivamente, en qué consiste, cómo es y cual es su estructura, pues parece ser que se da como supuesto y como pleno reconocimiento que tal sujeto es el hombre concreto en X, Z, Y, circunstancias o condiciones históricas. Esto en realidad sólo es aparenicial partiendo de la propia argumentación que la filosofía

propone para el conocimiento de la verdad, ya que esta se construye y se diferencia de otros discursos. Es en esta medida que la filosofía construye su propia especificidad y delimitación produciendo así sus objetos (los conocemos mediante los enunciados filosóficos) de los que ella misma dará cuenta y "permitirá enunciar la verdad de los objetos exteriores, revelar lo que tales objetos son incapaces de decir sobre ellos mismos: les dice, les revela su esencia" (2).

En este corazón de la filosofía, que también es su propia columna vertebral (teoría del conocimiento) sólo se garantiza la propia verdad del conocimiento, este es la fuerza motriz del propio discurso filosófico.

Bachelard es claro en este punto cuando declara lo siguiente: "La determinación esencial de toda filosofía en cuanto implica como pieza clave una teoría del conocimiento"... (3) La filosofía en esta medida tendrá sus propios objetos:

"La filosofía tiene sus objetos en ella misma, trabaja sobre ellos continuamente, los modifica los retoma no puede prescindir de ellos, porque tales objetos filosóficos, (que no son más que el objeto de la filosofía) son los medios a través de los cuales esta alcanza los objetivos de su misión" (4).

Sobre estos objetos se articula efectivamente todo el juego de su actividad, creando la propia especificidad del discurso filosófico, es decir, que las "filosofías" se producen precisamente como filosofías (como discursos en su especificidad, tratados / sistemas). Partiendo de este argumento es claro que el sujeto del conocimiento (SC producido por la teoría del conocimiento que es el corazón y columna vertebral del discurso-filosófico; éste no es el hombre en X circunstancias, se hace necesario dar cuenta de él, es decir, en qué consiste, cómo se constituye. Esto es lo que he denominado "Proceso de construcción del (SC)."

Tomando en cuenta lo anterior podemos decir que todo el discurso filosófico tiene como propósito y función el conocer la verdad, y éste es el auténtico sentido de toda filosofía, y es la fuerza motriz que impulsa y articula al discurso. Así todo discurso filosófico tiene su delimitación y especificidad, por tanto la teoría del conocimiento da cuenta sobre lo que conocemos sobre quien conoce, y tendrá que producir elementos teóricos y enunciados que den una explicación sobre el conocimiento. Estos enunciados y elementos teóricos son filosóficos; es a partir de este discurso como adquieren su especificidad, significación y existencia. A estos los he denominado enunciados-filosóficos, argumentando sobre ellos; cómo acontecen, cómo son y cuál es su función discursiva. Así estos son producidos por la teoría del conocimiento, estos enunciados filosóficos son los que sostienen al discurso filosófico dando a éste su propia especificidad, diferenciándose de otros discursos como el moral, el político o el religioso:

"Al constituirse como filosofías, dentro del campo de la cultura todas las filosofías conocidas se han autodiferenciado siempre, cuidadosamente de las demás formas de discursos o de cualquiera de las otras obras escritas" (5).

El discurso filosófico (DF) se va construyendo y perfilando a partir de formaciones sociales y de nuevas explicaciones sobre lo real (verdad).

Ahora bien esta diferenciación y especificidad del (DF) consiste en los enunciados-filosóficos (EF). Estos son los elementos por medio de los cuales se conoce lo real y sólo tiene su nivel de existencia en y por el (DF).

Los (EF) fungirán y tendrán un nivel de existencia como el concepto-teórico, dado que este mantiene a su vez la propia existencia teórica y es aquí donde estriba su importancia y por lo tanto "no se pueden construir discursos teóricos, más que con la condición de producir estas expresiones que designan conceptos teóricos" (6). A su vez los enunciados-filosóficos designarán en esta medida expresiones nuevas del (DF), y esto no quiere decir que no tenga relación con lo real sino por el contrario (aquí reside su importancia) es, a través de ellos, como tenemos relación y conocimiento de lo real, por consiguiente son los (EF) los que permiten conocer a los objetos reales y concretos y su finalidad consiste en el hecho de conocer.

Los enunciados-filosóficos existen en su función del conocer en el discurso filosófico, lo constituyen como tal, es por ello que son indispensables.

Estos (EF) son producidos por la teoría del conocimiento. Sostengo que los enunciados-filosóficos son necesarios e indispensables para conocer a través de ellos la verdad y en ese conocer son producidos en el discurso filosófico mediante la teoría del conocimiento (7).

Partiendo de esta producción de los (EF) por la teoría del conocimiento como columna vertebral del (DF), son estos los que permitirán la construcción del (SC), este adquiere su validez y su constitución (construcción) sólo y en el (DF), pero no queda subsumido por este, sino que es el que da legitimidad al propio discurso-filosófico. Así, las filosofías se institucionalizarán a partir de la misma institución del sujeto del conocimiento:

"El proyecto de institución del sujeto como garantía de la verdad no se da sin problemas. Todas las filosofías a partir de la época clásica oscilan sobre este punto" (8).

Esta tesis sostiene que son los (EF) (que funcionan como los conceptos-teóricos) los que mantienen entre sí diversas relaciones y por tanto son los que dan cuenta de la producción del (SC), este adquiere su validez en y por el (DF), pero el (SC) legitimará a este discurso y así también su propia especificidad. Tal especificidad se convierte a su vez en un fundamento, donde el

sujeto tenga sólo la máxima validez para poder conocer la verdad (9). Este sujeto del conocimiento en el discurso filosófico es diferente al de otros discursos, y es el que legitima la verdad o el conocer de una forma legítimamente verdadera, es decir, es el fundamento o el núcleo central de todo conocimiento y así encontramos que:

"Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba explícita o implícitamente, al sujeto como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad sino que podía hacer eclosión la verdad"

(10).

El hecho de que el sujeto se presente como la garantía mediante la cual sólo se da la verdad o por medio del cual sólo es posible el conocimiento de la misma, trae como consecuencia el problema de la subjetivización. Por lo que respecta a este concepto podemos decir que éste se ha entendido como una reducción del conocimiento a las creencias y a la conciencia del sujeto del conocimiento. Partiendo del hecho de que el conocimiento no es nada sin el sujeto o la conciencia de éste. En esta medida Popper critica a la epistemología de tener un enfoque meramente subjetivo, quedándose sólo en "se" o "pienso", parto de este presupuesto pero doy otra perspectiva al problema de la subjetivización, para argumentar como se entiende ésta en el discurso filosófico (11). Para Popper la subjetivización se expresa

cuando se utiliza el "yo sé" y el "pienso" como funciones del sujeto del conocimiento pero al sostener que este sujeto no es el hombre en X circunstancias, sino una "Estructura-teórica" que se compone por la articulación y la función de los enunciados-filosóficos la subjetivación adquiere un nuevo enfoque desde esta perspectiva, por consiguiente hay que entenderla como el hecho mediante el cual el discurso y el conocimiento adquieren su validez y son lo que son en y por el sujeto del conocimiento entendido como estructura-teórica y de lo cual daremos cuenta.

En esta medida la subjetivación así entendida no se refiere al "sé" y al "pienso" aunque no queden excluidos como recursos para comprobación del sujeto del conocimiento en cuanto a estructura-teórica. Entendemos, entonces, la subjetivación, como la legalidad y la garantía que otorga el (SC) al discurso filosófico y al conocimiento.

Por otra parte, podemos decir que la fuerza motriz de la tesis, tomando en cuenta la subjetivación, son las siguientes hipótesis de trabajo:

HIPOTESIS FUNDAMENTALES:

H.1.- La filosofía en su función del conocer, produce un sujeto del conocimiento, este sujeto se construye en el proceso de producción teórica dada por la teoría del conocimiento en el interior del discurso filosófico.

H.2.- Son los enunciados-filosóficos (EF), en su relación, los que dan cuenta del (SC) y posibilitan su construcción. Esto implica que el (SC) se va delimitando y perfilando (construyendo) en el

propio discurso filosófico (DF).

H.3.- El sujeto del conocimiento es una "ESTRUCTURA TEORICA", compuesta por los (EF) y estos son acontecimientos propios del (DF), por lo tanto, sólo tiene una existencia como tal en el interior del discurso filosófico.

H.4.- El (SC) como "ESTRUCTURA TEORICA", subjetiviza al (DF) y por consiguiente es este sujeto el que le otorga validez y legitimidad.

Ahora bien para el desarrollo de la tesis parto de una definición muy importante y desmitificadora, también de su filosofía que da Foucault sobre lo que es un libro (12). Foucault define al libro como una caja de herramientas; caja que sirve no sólo para que el lector aumente su acervo cultural o su saber, sino para que el lector empiece a utilizar esas herramientas en la construcción de conocimientos o para realizar una estrategia de desmitificación. Caja de herramientas (13). Las cuales deben de utilizarse para desarticular y articular prácticas-sociales, prácticas-teóricas-médicas, etc.

Foucault no da una definición de filosofía, pero creo que concibe a la filosofía como una herramienta para poder decir que es lo que ocurre tanto en el pasado, como esencialmente en el presente y aún que es lo que pasa con la filosofía misma:

"Yo diría que posiblemente si existe hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una actividad teórica anterior a las matemáticas, a la lingüística, a la etología o a la

economía política; si existe una filosofía libre de todos estos terrenos se le podría definir del modo siguientes: UNA ACTIVIDAD DE DIAGNÓSTICO" (14).

La filosofía así concebida y practicada sería una herramienta de diagnóstico para desarticular y articular discursos y no como se hace hoy en día una repetición de lo que dicen los filósofos. Aún los mismos estudiantes de filosofía sólo se concretan a decir lo que ya se sabe y ya se ha dicho y realizan esta tarea debido a que piensan que esos son los grandes filósofos que hay que admirarlos y así concretarse a repetir lo que siempre se ha dicho de ellos o lo que ellos mismos han dicho cuando en realidad no se entiende nada de ello e inclusive muchas veces se llega a hablar su extraño lenguaje sólo por mera imitación sin aprender nada y esto quizás es debido al hecho de que la filosofía académista pretende enseñar la filosofía ⁽⁵⁾ y no a filosofar como lo ha señalado Kant. He considerado que en la filosofía de Foucault se encuentran los elementos o herramientas para poder realizar la investigación sobre la producción del sujeto del conocimiento en la filosofía de Descartes esta filosofía sólo es tomada como un gran paradigma filosófico debido a la introducción del sujeto, y así ver que es lo que se produce en relación con las hipótesis de trabajo, de tal forma que existirían varios (SC) tales como (SC) racionalista, (SC) empírico, (SC)-idealista, (SC)-trascendental etc. Daré cuenta sólo del (SC) racionalista que se construye en el (DF) de Rene Descartes, partiendo de la perspectiva de Foucault sobre los enunciados. El trabajo de Foucault también habla sobre los manicomios, las cárceles, los

hospitales, la dominación corporal, la definición social de los sexos y sobre todo del discurso y de sus enunciados como constituyentes del mismo, realizando una investigación muy tenaz y rigurosa. Así podemos decir, que lo que intenta encontrar en la historia de la ciencia, de los conocimientos y del saber humano y aún en filosofía, es algo como el inconsciente de estas practicas que tienen sus propias reglas:

"Existe por debajo de lo que la ciencia conoce de sí misma algo que desconoce y su historia, su devenir, sus accidentes obedecen a un cierto número de leyes y determinaciones" (16).

Este "inconsciente" tiene sus propias leyes de formación y determinación, tiene una forma de producción específica y es lo que he denominado "proceso de construcción del sujeto del conocimiento", no como el sujeto humano sino como algo que se produce en el (DF), algo que podemos saber de él hablando teóricamente de su construcción y de su función por medio de la identificación de los elementos que lo componen. Estos permiten plantear al (SC) como "UNA ESTRUCTURA TEORICA".

Esta estructura teórica se compondrá entonces de una serie de relaciones que mantienen entre sí los elementos (17) que la forman. Para entender este concepto de estructura-teórica, constituida en el (EF), parto de la siguiente concepción de estructura dada por el filósofo-matemático Maurice Caveing:

"La estructura es (...) el sistema de las relaciones internas entre los elementos de un objeto tal en su unidad y permite aislarlo de lo real mediante una separación cuya pertinencia metodica queda así validada" (18).

Son los (EF) los que dan cuenta de la construcción y constitución teórica del (SC) y de su función en el (DF), dado que todo discurso desde la perspectiva de Foucault está individualizado y se da bajo ciertos criterios que permiten caracterizarlo y asegurarla, tales como el sistema-lingüístico al que pertenecen, la identidad del sujeto que las ha articularlo etc.; pero, lo que da la forma individualizada al discurso es la construcción del sujeto en las propias unidades del discurso, que no es otra cosa que la inscripción de enunciados. Así la individualización del discurso es para

Foucault o se encuentra en las reglas de formación de los objetos, de toda las operaciones-teóricas, de todas sus opciones teóricas y sólo así "Existe una formación discursiva-individualizada (subjetivización) cuando se puede definir un juego de reglas de este tipo" (19).

Partiendo de este análisis de la individualización del discurso para llegar a la conceptualización del (SC) podemos empezar a desarrollar las hipótesis de trabajo, porque ahí donde están las reglas de formación, las reglas de operación, las operaciones teóricas, encontramos la importancia del enunciado. Este es la unidad del discurso, pero es necesario e importante saber en qué consiste, cómo es su existencia en el discurso, qué es lo que

enuncia etc., Tomo, pues, las herramientas de la filosofía de Foucault para realizar la investigación en el discurso filosófico cartesiano y detectar los (EF) en sus relaciones mutuas que constituyen al (SC). Herramientas que se refieren al análisis y formación del discurso, omitiendo, aunque no necesariamente, la otra parte de su filosofía.

En cuanto al marco teórico del cual parto, como ya lo mencioné, es la filosofía de Foucault, además de ciertas tesis filosóficas de Popper (Conocimiento Objetivo y Conjeturas y Refutaciones); también de Dominique Lecourt de sus tesis sobre la epistemología y sobre todo, de Bachelard sobre el perfil epistemológico que es el antecedente más inmediato sobre el (SC) en cuanto a estructura-teórica, y de Adorno, donde encontramos el antecedente sobre los enunciados-filosóficos (Terminología Filosófica). En Popper encontré la tendencia a concebir de otra forma la subjetividad y como la epistemología se había quedado en una subjetivización en el sentido antes mencionado, haciéndose necesario el dar cuenta del (SC). En Foucault encontré todo lo referente a la constitución del discurso en cuanto acontecimientos propios que son los enunciados y sobre todo como deben de ser tratados los discursos:

"Tarea que consiste en no tratar-en dejar de tratar- los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), si no como prácticas

que forman sistemáticamente los objetos
de que hablan" (20).

Es Foucault el que da diversas conceptualizaciones sobre cómo entender al discurso, dado que éste puede tratarse de diversas maneras(21), para localizar sus unidades elementales que son los enunciados. Este estudio Foucaultiano del discurso lo encontré propio para la especificidad de la filosofía en cuanto a sus propios enunciados, los cuales nos remiten a una estructura teórica.

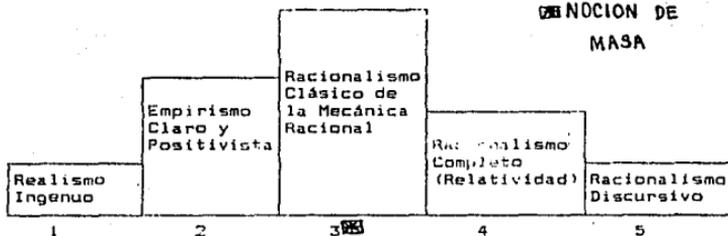
Es sobre todo en Bachelard en donde encontramos como hemos dicho el antecedente más inmediato sobre la nueva perspectiva del sujeto del conocimiento.

Bachelard en la filosofía del no, desarrolla la noción de "perfil epistemológico" y Dominique Lecourt dice lo siguiente sobre este perfil:

"Esta topología que adopta la forma de un espectro en el que figuran, dispersos en torno a la realidad de trabajo de producción de los conceptos científicos, todos los tipos de teoría del conocimiento" (22).

Es decir, que cada perfil se construye dando una respuesta a una noción o problema general, de tal forma que cada perfil epistemológico tendría diferente conceptualización sobre dicha noción o problema en general, Bachelard nos presenta el siguiente diagrama:

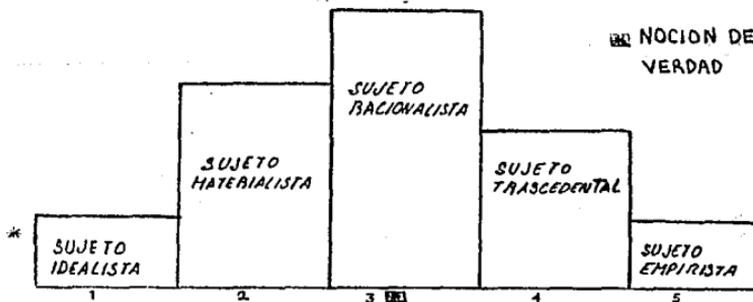
UN NOCIÓN DE
MASA



Y nos dice: "Si un filósofo que se interroga sinceramente sobre una noción precisa como la noción de masa descubre en sí cinco filosofías, qué no se obtendrá si se interroga a muchos filósofos a propósito de muchas nociones.

Pero este caos puede ordenarse si se quiere confesar que una filosofía no puede explicarlo todo, si se quieren poner en orden las filosofías. En otros términos, cada filosofía no da más que una banda del espectro nocional y es necesario agrupar todas las filosofías para poseer el espectro nocional completo de un conocimiento particular"(23). En base a esto proponemos el siguiente diagrama sobre el (SC).

UN NOCIÓN DE
VERDAD



* Ver al final de las notas que corresponden a este apartado. En los casos en que aparezca el asterisco, ver en su respectivo apartado.

En su función de conocer la filosofía produce en esta medida y como lo hemos argumentado acontecimientos específicos de ella y que sólo a través de ellos, por medio de ellos podemos llegar al conocimiento de la verdad dando como consecuencia una "ESTRUCTURA TEORICA" que es la que realizará la actividad del discurso-filosófico y que es lo que hemos denominado sujeto del conocimiento. Estos enunciados-filosóficos son producidos en la función del conocer la verdad por la filosofía (24).

Estos enunciados serán diferentes según el (SC) que se construya. En Adorno se encuentra una gran aportación sobre cómo entender lo que él llama "terminología-filosófica" que es lo que yo he llamado partiendo del tratamiento del discurso-filosófico desde la perspectiva de Foucault los enunciados-filosóficos (EF). En esta terminología encontramos toda una teoría sobre las diferentes significaciones de los términos filosóficos, además la importancia de estos para el discurso-filosófico y su forma de entenderlo.

Por otra parte, considero que una de las más grandes ventajas en tratar desde esta perspectiva al sujeto, es precisamente realizar el estudio de la filosofía en cuanto a sus problemas, y así desarticular y diagnosticar lo que pasa en la filosofía misma aprendiendo de esta forma a filosofar, pues como decía Kant, no podemos aprender filosofía, sino sólo aprendemos a filosofar. Es necesario señalar la importancia y la influencia de Canguilhem para la realización de esta tesis ya que él es un epistemólogo que desmisticifica el objeto y el método de la historia de las ciencias para que ésta no sea tratada como una simple crónica sino ver a las ciencias y a su historia en cuanto a la producción de

conceptos. Es con base en él como propongo una nueva forma de entender a la historia de la filosofía que consista en ver como las filosofías han producido o no, un sujeto del conocimiento y ver su producción de enunciados-filosóficos. En esta medida trataríamos a las filosofías en cuanto problemas pues el sujeto mismo es un problema. La historia de la filosofía, viéndola desde la perspectiva de Canguilhem, se ha presentado en cierta medida como una mera crónica de tal forma que "el filósofo X o Z, se presenta como el gran precursor (25) donde la filosofía aparece siempre al adjetivo de posesión (mi filosofía, la filosofía de tal etc.).

En lo que respecta al método utilizado para la realización de esta tesis sostengo que el método no es del todo importante dado que esta idea de poner ciertas reglas fijas y que de ellas depende la racionalidad de la ciencia o la filosofía, es una idea que no es realista y además se encuentra viciada(26). No creo que exista el método como algo ya acabado y perfecto al cual tomemos como una receta de cocina, y mediante el cual lleguemos a la verdad. El método es algo que se va construyendo en el proceso y que después puede aplicarse a procesos análogos. En la filosofía no existe un objeto determinado y esto quiere decir que la filosofía lo busca y en esta búsqueda se tiene que expresar con conceptos algo que no es propiamente conceptual.

Por lo tanto la filosofía sería "El esfuerzo permanente e incluso desesperado de decir lo que no propiamente puede decirse" (27).

Ahora bien desde esta perspectiva decimos que "(...) en la

filosofía, los métodos carecen de importancia; cualquier método es legítimo si conduce a resultados que pueden ser discutidos racionalmente. Lo que importa no son los métodos o técnicas, sino la sensibilidad para los problemas y la ardiente pasión por ellos; o, como decían los griegos el don del asombro" (28).

La filosofía al expresar con conceptos algo que no es propiamente conceptual pero que puede llegar a serlo, crea una necesidad teórica de producir enunciados-filosóficos característicos y significativos de ella misma.

Estos enunciados son producidos, en el caso de Descartes, por un movimiento del espíritu cuya intención propia es la verdad en la cual ésta se presenta como indubitable y evidente y estos enunciados no pueden existir en una forma aislada sino que están en una conexión, por lo tanto estos forman, a su vez, al discurso filosófico. Es necesario entonces dar cuenta de los enunciados filosóficos, y de su búsqueda hecho que realizaremos (basándonos en o guiándonos por) a la luz de la filosofía de Michael Foucault, en lo que se refiere a los enunciados.

Es en la búsqueda de los (EF), de lo que son y de sus implicaciones, así como de sus funciones, como podemos dar cuenta del (SC).

Podemos decir que los (EF) son iguales a los enunciados del discurso. Este enunciado se nos presenta en la perspectiva de Foucault como átomo del discurso, como la unidad elemental del propio discurso, por lo tanto, el enunciado es susceptible de aislarse como objeto de estudio dado que "donde quiera que haya una frase gramaticalmente aislable, se puede reconocer la existencia de un enunciado independiente; pero, por el contrario,

no se puede ya hablar de enunciado cuando por debajo de la frase misma se llega al nivel de sus constituyentes" (29).

El enunciado nunca se puede reducir a una frase, sino a sus implicaciones como elemento del discurso, los enunciados se pueden identificar ante todo por su función enunciativa, pero sólo como acontecimiento y posibilidad del discurso, en esta medida se presentan los siguientes rasgos que son esenciales de todo enunciado, para poder definirlo:

1.- "Un enunciado no tiene frente a él un correlato o una ausencia de correlato, como una proposición tiene un referente (o no lo tiene), como un nombre propio designa a un individuo (o a nadie). Esta ligado más bien a un "referencial" que no está constituido por "cosas", o "hechos", por "realidades", por "seres", sino por leyes de posibilidades, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos, para las relaciones que en él se encuentran afirmadas o negadas. El referencial del enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo; define las posibilidades de aparición y de delimitación de lo que da a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad" (30).

2.- "No hay que concebir el sujeto del enunciado como idéntico al autor de la formulación. Ni sustancialmente, ni funcionalmente (.....).

Hay un lugar determinado y vacío que puede ser efectivamente

ocupado por individuos diferentes; pero este lugar, en vez de ser definido de una vez y para siempre y de mantenerse invariable a lo largo de un texto, de un libro o de una obra, varía, o más bien es lo bastante variable para poder, o bien mantenerse idéntico a sí mismo, a través de varias frases, o bien modificarse con cada una, (...) describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino en determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto." (31).

3.- "En lugar de ser una cosa dicha de una vez y para siempre (...), el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece como un estatuto entre unas tramas, se sitúa en campos de utilización se ofrece a trasposos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias, donde su identidad se mantiene o se pierde.

Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas y se convierte en tema de apropiación o de rivalidad" (32).

4.- "El campo asociado que hace de una frase o de una serie de signos un enunciado, y que los permite tener un contexto de determinado, un contenido representativo, especificado, forma una trama compleja" (33).

5.- "Lo que (...) ha parecido ante todo verosímil y más fácil de someter a prueba: Los enunciados diferentes en su forma, dispersos en el tiempo, constituyen un conjunto si se refieren a un sólo y

mismo objeto" (34).

6.- "El enunciado tiene estatuto material. Posee una singularidad de nacimiento, situada y fechada que no se puede repetir" (35). Tomando en cuenta estos casos esenciales del enunciado este se define como una función propia del discurso: "El enunciado no es pues, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos concretos); es una función de existencia que pertenece a propiedades a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si "causan" o no, según que reglas se suceden o yuxtaponen, de qué son signo, y que especie de acto se encuentra efectuado por su formulación formal o escrita) No hay que asombrarse sino se han podido encontrar para el enunciado criterios estructurados en unidades para encontrar para mismo una unidad, sino una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles que las hace aparecer, con contenidos concretos en el tiempo y en el espacio" (36).

En esta caracterización y definición del enunciado, vemos que éste nunca se puede reducir a una frase, sino a sus implicaciones como elemento del discurso. Todo enunciado "Es una instancia, un acontecimiento que para producirse necesita existir con otros. Cuando se analiza un discurso a este nivel, lo que se analiza es el orden coherente de una relación diferencial de enunciados" (37).

El enunciado se presenta como un acontecimiento de singularidad del discurso, es decir, el enunciado existe como población de enunciados, es el átomo del discurso y sin enunciados no existe el

discurso, este lo podemos entender como "un dominio general de todos los enunciados, otras, grupo, individualizables de enunciados, en fin práctica regulada que da cuenta de ciertos números de enunciados; ésta misma palabra de "discurso" que hubiese debido servir de límite y como envoltura al término enunciado" (38).

El discurso sólo puede existir en relación a los enunciados, estos le dan su posibilidad de existencia, esta forma de entender el discurso sólo nos remite a su caracterización, pero de lo que se trata es de definirlo, así Foucault dice lo siguiente:

DISCURSO:

"Es un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva (...) está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia" (39).

Esta sería la definición del discurso, pero para entenderlo es necesario definir también que es una formación discursiva:

FORMACION DISCURSIVA:

"Es el sistema enunciativo general que obedece a un grupo de actuaciones verbales, sistema que no es el único que rige, ya que obedece además, y según sus otras dimensiones, a unos sistemas lógico, lingüístico y psicológico" (40).

Podemos entender a la formación discursiva si se establece una regularidad de enunciados, por lo tanto en toda formación discursiva existe: a) "El análisis del enunciado y el de la

formación discursiva se hayan establecido correclativamente". (41)
b) "Un enunciado pertenece a una formación discursiva, como una frase pertenece a un texto, y una proposición a un conjunto deductivo". (42) Esta concepción del discurso nos permite "no tratar en dejar de tratar los discursos como conjunto de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan" (43).

Existe una especificidad propia del discurso-filosófico y los enunciados filosóficos que no se encuentran dispersos sino que forman un conjunto en la medida en que se refieren a un mismo objeto. (44) Ahora bien, "los enunciados se unen en formaciones discursivas por una manera de existir que los liga hasta delimitar un campo concreto, un discurso determinado." (45) La garantía de que existan los (EF) por muy dispersos que se puedan encontrar es sólo por referencia a un objeto, ya sea construido por el mismo o externo a él: la verdad. Estos enunciados filosóficos tendrán una caracterización y una función propia y específica en el discurso-filosófico, de la cual pretendemos dar cuenta.

Estos enunciados también nombrarán (carácter referencial) a ciertos objetos filosóficos que nacen bajo ciertas condiciones y reglas de especificación, y son producidos por la filosofía. Se trata entonces de demostrar que son los (EF), como podemos saber de ellos, cómo existen y cuál es su función en el (DF). En esta medida he presentado al "SUJETO DEL CONOCIMIENTO", como una "ESTRUCTURA TEORICA" creada o producida por los (EF) que se articulan y generan así el proceso de construcción de él por

consecuencia, estarían constituyendo diversos ("la") como estructuras teóricas, que son producidos o que se producen en los diversos discursos-filosóficos, esto lleva a una consecuencia: la subjetivización del discurso y su legitimación dada por el sujeto. Por otro lado, parto también de ciertas producciones filosóficas de Althusser, que conciben la filosofía como productora de objetos filosóficos creados por la teoría del conocimiento. Tomo en cuenta las consideraciones que éste hace sobre la construcción de conceptos teóricos y sobre el papel del trabajo teórico, para demostrar la realidad teórica del sujeto del conocimiento y sus implicaciones.

En esta perspectiva o directriz se realizará el estudio de la filosofía cartesiana: analizando en qué consisten los (E) producidos por el discurso cartesiano (racionalista) y diagnosticando la construcción del sujeto racionalista. Es sólo en esta medida como abordo la filosofía cartesiana.

El interés por la filosofía cartesiana surge porque se considera como uno de los grandes modelos filosóficos y porque es en esencia, casi pura epistemología. Creo que en este modelo filosófico se encuentran los elementos teóricos para demostrar al (SC) pues como dice Cesáreo Morales:

"Descartes es el caso paradigmático del comienzo de este proyecto con él, la aparición del sujeto como fundamento de todo lo representable". (46)

Así con la realización de la tesis no sólo se demostraría que el (SC) es propio de la filosofía de Descartes, sino que en la mayoría de

discursos filosóficos se ha construido en su función de conocer a un sujeto del conocimiento propio y específico, que trae como consecuencia la subjetivización del discurso y sus implicaciones. He considerado que la realización de esta tesis tiene como finalidad el saber qué es lo que pasa con el discurso-filosófico cuando en epistemología se habla del sujeto del conocimiento como si en realidad fuese cualquier hombre en X o Z circunstancias. He partido desde una óptica del presente sobre el pasado no para saber qué es el pasado, sino para saber qué es lo que está en juego en el presente mismo de la filosofía quizá concibiendo que día con día existe una enclaustración y sueño antropológico de la filosofía, cosa que la ha llevado junto con los filósofos a una especie de lujo o golosina teórica, sin concebirla o darle la función que siempre ha tenido: Fuerza liberadora.

En Grecia la filosofía era fuerza liberadora y eso no para todos los hombres (en vista del esclavismo) pero tenía esa forma de cuestionamiento liberador del hombre. Hoy la filosofía se ha convertido de fuerza de liberación a una simple consolación quizá esto se deba a una complejidad de lo moderno. Hacer un intento de concebir al (SC) desde una nueva perspectiva es hacer un intento de no repetir lo mismo sobre ese sujeto, pues ser filósofo, o por lo menos pretenderlo, sólo puede ser en nuestros días hacer algo como lo ha intentado Michel Foucault:

"Uno de los objetivos que se detectan en la tarea foucaultiana, en sus clases, seminarios, cursos, conferencias, es ayudar a los demás a salir de sí hacia otras dimensiones exteriores a la conciencia. En repetidas ocasiones insiste sobre este tema hasta el punto de decirnos: "trabajar es intentar pensar en otra cosa que lo que se pensaba antes".

Ewald comenta que para Foucault ser filósofo no designaba una profesión, enseñanza universitaria de las doctrinas filosóficas, ni una función social como la "mala conciencia de todos los poderes". Ni incluso la tarea de constituir un tipo de saber sino un tipo de vida, una cierta relación consigo mismo que es también relación con los demás. Su filosofía es crítica porque para detentar una verdad que oíer a los otros, para desatarse a sí mismo y ayudar a los otros a escapar de los propios condicionamientos, de los presupuestos que nos encadenan a una aceptación no crítica de nosotros mismos: Ser a la vez

universitario e intelectual es tratar de hacer actuar un tipo de análisis que es enseñado y recibido en la universidad de forma que modifique no sólo el pensamiento de los otros, sino también el otro. El trabajo de modificación del pensamiento propio y el de los otros me parece la razón de ser de los intelectuales"(47).

Dejo así el campo abierto para una teoría de lo que pueda ser o como poder entender al sujeto del conocimiento desde este nuevo enfoque.

NOTAS

- (1) Adorno, W.T Terminología Filosófica. tomo 1. p.67.
- (2) Althusser, Macherey, Balibar. Filosofía y Lucha de Clases p.11.
- (3) Lecourt, Dominique. Para una Crítica de la Epistemología p.62.
- (4) Althusser, Macherey, Balibar. Filosofía y Lucha de Clases p.23.
- (5) Op.cit., p.8.
- (6) Althusser, Louis. Acerca del Trabajo Teórico p.14.
- (7) Rorty, filósofo posmoderno es uno de los que señala que la teoría del conocimiento produce enunciados-filosóficos: "Las intuiciones sensoriales, se podría argumentar, se identifican en primer lugar en cuanto fuente de conocimiento de verdades contingentes, y los conceptos como fuente de conocimiento de verdades necesarias. El conflicto entre racionalismo y empirismo según esta concepción no es, como vengo diciendo yo, la forma en que Kant desfiguró a sus predecesores en término de su nueva destrucción, sino que es tan antigua como el descubrimiento de la enorme diferencia entre verdad matemática y otras verdades más vulgares. He estado hablando como si las conocidas oposiciones entre sentido e intelecto, ideas claras, y confusas, etc. fueran parte de un moderno artefacto llamado teoría del conocimiento. (Rorty, Richard. La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza.p.148).

- (8) Morales, Cesario. ¿Qué pasa con la filigrana?. Cuadernos de Filosofía. UNAM p.14.
- (9) Foucault, hace la siguiente aclaración: "Actualmente cuando se hace historia-historia de las ideas, historia del conocimiento o simplemente historias-nos atenemos a ese sujeto del conocimiento y de la representación, como punto de origen del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece" (Foucault, Michel. La Verdad y las Formas Jurídicas, p.16).
- (10) Idem.
- (11) Respecto a la epistemología, Popper hace grandes aportaciones sobre la subjetivización: "La epistemología tradicional ha estudiado el conocimiento o pensamiento en un sentido subjetivo en el sentido de la utilización de las palabras "se" (know) o "pienso". Sostengo que esto ha descarriado a los estudiosos de la epistemología: aunque su intención era estudiar el conocimiento científico, por la sencilla razón de que el conocimiento científico no es conocimiento tomado en el sentido de la utilización ordinaria de la palabra "se". Mientras que el conocimiento en el sentido del "se" pertenece a lo que denomino "segundo mundo" el mundo de los sujetos, el conocimiento científico pertenece al tercer mundo de las teorías objetivas, de los problemas objetivos y argumentos objetivos" (Popper, Karl. Conocimiento Objetivo, p.108).

- (12) Foucault y Deleuze, han sido sin duda alguna los primeros filósofos que intentaron desmisticar la concepción del libro y su función: "En un libro no hay nada que entender, pero hay mucho por utilizar. No hay nada que interpretar ni significar, sino mucho por experimentar. El libro debe formar máquina con alguna cosa, debe ser pequeño útil sobre un exterior" (Deleuze, Gilles. Foucault. p.13).
- (13) "La teoría como caja de herramientas -escribe Foucault- quiere decir: a) que se trata de construir no un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; b) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco a partir de una reflexión (necesariamente histórica, en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas. (En tanto "caja de herramientas, es su conexión con un dominio de exterioridad lo que le da su importancia específica). Herramienta junto a otras herramientas, escritura, el quehacer teórico, el libro, están para ser probados en el exterior de sí mismos y en conexión múltiple, local y plural, con otros libros, con otros quehaceres teóricos, con otras escrituras". (Op. cit., p.12).
- (14) Foucault, Michel Saber y Verdad. p.42.
- (15) Popper nos dice en relación con la filosofía academicista: "Entiendo por método prima facie de enseñar filosofía-y que parecería ser el único método posible- el de dar al principiante (a quien suponemos ignorante de la historia de las ideas matemáticas, cosmológicas y otras ideas de la

ciencia, así como de la política) al leer las obras de los grandes filósofos, por ejemplo, las obras de Platon, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant y Mill. ¿Cuál es el efecto de tales lecturas? un nuevo mundo de abstracciones asombrosamente sutiles y bastas se abre ante el lector, abstracciones de un nivel sumamente elevado y difícil se coloca frente a los pensamientos y argumentos que, a veces, no sólo son difíciles de comprender, sino que le parecen poco importantes porque no se puede descubrir aquello para lo cual pueden ser importantes, pero el estudiante sabe que esos son los grandes filósofos y que ese es el camino de la filosofía.

Por ello, hará un esfuerzo para adaptar su mente a los que él cree (erróneamente como veremos) que en la manera de pensar de los filósofos tratará de hablar de su extraño lenguaje, hasta enredarse en sus curiosos nudos. Algunos pueden aprender estas estrategias de una manera superficial, otros pueden comenzar a convertirse en adictos auténticamente facinados" (Karl, R. Popper, Conjeturas y Refutaciones p.43.

(16) Foucault, Michel Saber y Verdad, p.43.

(17) En La Arqueología del Saber Foucault nos dice al respecto de esos elementos que son los enunciados y que nosotros hemos propuesto como filosóficos: "De una manera (paradójica) definir un conjunto de enunciados en lo que hay en el individual consistiría en describir la dispersión de esos objetos, captar todos los intersticios que los separan,

medir las distancias que roinan entre ellas: en otros términos formular sus leyes de repartición". (Foucault, Michel. La Arqueología del Saber p. 132.).

- (18) M. Godelier, J. Monod, N. Moulod. Epistemología y Marxismo.p.29
- (19) Foucault, Michel Saber y Verdad.p.50.
- (20) Foucault, Michel La Arqueología del Saber p.81.
- (21) Sobre las diversas maneras de entender al discurso de Foucault nos dice en la Arqueología del Saber p.132.: "En fin, en lugar de concretar poco a poco la significación tan vaga de la palabra "Discurso", creohaber multiplicado sus sentidos: unas veces dominio general de todos los enunciados, otras en fin, práctica regulada que da cuenta de cierto número de enunciados; y esta misma palabra de "Discurso" que hubiese debido servir del límite y como de envoltura al término de enunciado".
- (22) Lecourt, Dominique. Para una crítica de la epistemología p.32.
- (23) Bachelard, Gaston. La Filosofía del no p.22.
- (24) Lecourt, Dominique. Para una crítica de la epistemología p.24.
- (25) Jaraúta Francisco. La Filosofía y su otro p.78.

En este texto encontramos ciertas tesis de Canguilhem que se refieren a la deficiencia epistemológica de buscar precursores: "Si existieran precursores en rigor la historia de las ciencias perdería todo su sentido, ya que la ciencia a su vez sólo en apariencia tendría dimensión histórica (...)

Un precursor sería un pensador, un investigador que habría recorrido de antaño una punta del camino terminado más recientemente por otro, la complacencia en buscar, encontrar, celebrar precusores es el síntoma más claro de la ineptitud para la crítica epistemológica. Antes de poner uno tras otro dos recorridos sobre un camino en primer lugar conviene asegurarse de que se trata del mismo camino.

En un saber coherente un concepto tiene relación con todos los demás (...).

Un precursor sería un pensador de muchos tiempos, del suyo y de los que se le asignan como continuadores; como los ejecutores de su obra no acabada. Por ende, un precursor es un pensador que el historiador cree poder extraer de su encuadre cultural para insertarlo en otro, lo que se traduce en considerar conceptos, discursos y gestos especulativos o experimentales como pudiendo ser desplazados o reubicados en un espacio intelectual en el que se obtuvo la reversibilidad de las relaciones mediante el olvido del aspecto histórico del objeto del que se trataba".

- (26) Feyerabend, Paul; Este autor ha sido uno de los pocos filósofos que ha sostenido que el método en lugar de beneficiar en filosofía, tiende a viciar y a reglamentar el conocimiento, así argumenta: "La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rigan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los

resultados de la investigación histórica.

Descubrimos entonces, que no hay una sola regla, por plausible que sea, y por firmemente basada que este en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión u otra.

Resulta evidente que estas infracciones no son sucesos accidentales, que no son consecuencia de una falta de conocimiento o de atención que pudiera haberse evitado. Por el contrario, vemos que son necesarios para el progreso. En realidad (...) el descubrimiento del atomismo en la antigüedad y la revolución copernicana, el surgimiento del atomismo moderno (teoría cinética, teoría de la dispersión, ester eoquímica, teoría cuántica), o la emergencia gradual de la teoría ondulatoria de la luz, sólo ocurrieron o bien porque algunos pensadores decidieron no someterse a ciertas reglas obvias o por que las violaron involuntariamente"

(Feyerabend, Paul. Tratado contra el método. p.7).

(27) Adorno, W.T. Terminología filosófica. tomo I p.43.

(28) Popper, Karl. Conjeturas y refutaciones. p.101.

(29) Foucault, Michel La Arqueología del Saber p.135.

(30) Op. cit., p.132.

(31) Op. cit., p.159.

(32) Op. cit., p.117.

(33) Morey, Miguel. Lectura de Foucault. p.51.

(34) Foucault, Michel La Arqueología del Saber p.51.

(35) García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo. p.41.

- (36) Foucault, Michel La Arqueología del Saber p.51.
- (37) García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo.p.42.
- (38) Op. cit., p.132.
- (39) Op. cit., p.198.
- (40) Op. cit., p.196.
- (41) Morey, Miguel. Lectura de Foucault.p.196.
- (42) Foucault, Michel La Arqueología del Saber p.81.
- (43) Op. cit., p.83.
- (44) García del Pozo, nos dice en relación a este punto: "Los enlaces de los enunciados en una formación discursiva es lo que va a permitir definir a un discurso como practica, pasa por la descripción de las regulaciones de la formación de objetos.
Establecer una formación de objeto y constituir así un discurso sobre el objeto en cuestión" (García del Pozo, Rosario.Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo .p.43)
- (45) Op. cit., p.83.
- (46) Morales, Cesareo. ¿Qué pasa con la filosofía? Cuadernos de filosofía.UNAM.p.21.
- (47) García del Pozo, Rosario.Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo.p.176.
- * Bache lard sostiene que la interrogación sincera del filósofo acerca de la noción de masa de cinco perfiles epistemológicos que se caracterizan cada uno por tener una conceptualización que le es propia. En base a Bache lard nosotros pensamos que un filósofo que se interroga sobre la noción de verdad dará como respuesta cinco

o más estructuras-teóricas que estén compuestas de enunciados-filosóficos que le son propios y a lo cual he denominado sujeto del conocimiento dando otras perspectiva sobre él.

Así, por ejemplo al sujeto idealista (Berkeley) le correspondería enunciados-filosóficos como "ser es ser percibido", "cualidades sensibles", "sensaciones", "idea-mente", etc. al sujeto trascendental (Kant) le corresponderían enunciados-filosóficos como "a-priori", "a-posteriori", "espacio-tiempo", "apercepción", "sintético-apriori", etc.

Por nuestra parte sólo damos cuenta del sujeto racionalista (Descartes) el cual está compuesto de sus enunciados-filosóficos que le son propios.

Ahora bien se trata de saber cuáles son los componentes de esa estructura-teórica y que es lo que está en juego, dado que "toda estructura es una multiplicidad de coexistencias, en relación ¿Qué significa esto?. Separar la estructura de un campo equivale a determinar toda una virtualidad de coexistencia que preexiste a los seres, a los objetos y a las obras de ese campo. Toda estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual. La palabra virtual derivada de virtus significa eficacia, potestad, poder, capacidad para producir efectos. La coexistencia virtual supone una posibilidad de efectos posibles. ¿Qué es lo que coexiste en la estructura?. Todos los elementos, las relaciones y valores de relación, todas las singularidades propias del campo considerado. Tal coexistencia no implica ninguna confusión, ninguna indeterminación: Son las relaciones y los elementos

diferenciales que coexisten en un todo perfecto y completamente determinado " (García del Pozo, Rosario, Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo, p.63).

CAPITULO I

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO RACIONALISTA EN LA FILOSOFIA DE RENE DESCARTES.

PRIMERAS ARTICULACIONES QUE POSIBILITAN Y DELIMITAN LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO DEL CONOCIMIENTO A LA LUZ DE LA FILOSOFIA DE FOUCAULT.

A) Presupuestos teóricos de la epistemología cartesiana.

Entendemos a la epistemología como la indagación sobre cuáles son los medios para conocer y cuál es el método requerido. Debe dar cuenta de qué cosa es el conocimiento y hasta dónde se extiende o cuál es su límite. Desde esta concepción expongo los presupuestos teóricos de la epistemología cartesiana: El resultado de la epistemología cartesiana, no es obra ni es un producto de la casualidad, sino que surge, por una oposición clara ante la dogmatización del aristotelismo que predominó casi durante toda la Edad Media, como una filosofía paradigmática donde todo tenía una explicación teleológica, es decir, todo lo que compone a este mundo así como el universo tiene un fin. Para Aristóteles el ser se presenta como lo más inmediato a los sentidos y esto significa que el ser es cognoscible mediante la experiencia.

Descartes invierte el proceso del conocimiento del ser, dado que los datos de los sentidos y aún los sentidos mismos se presentan y son engañosos, es decir, se presentan como falibles para el acto del conocimiento o para el conocimiento mismo encontramos entonces, que para la experiencia sensible el mundo se le presenta como algo "oscuro" y confuso".

Es claro que ante este hecho el pensamiento debe de realizar su labor y sólo este será la fuerza-motriz y garantía hasta cierto punto del conocimiento de la verdad.

El pensamiento se presenta no solo en cuanto tal, sino también como crítico de la experiencia inmediata, de su insuficiencia, oscuridad y confusión, para poder conocer. Es así como se invierte el proceso del conocimiento, porque ahora, se ignora debido a esta insuficiencia epistémica, qué es lo real y su estructura,

por consiguiente, si el ser no se reduce al ente, ¿dónde radica el ser? vemos entonces que la metafísica será para Descartes el verdadero fundamento de la física y la ciencia.

Desde la perspectiva metafísica se producen los principios epistemológicos cartesianos o como los llama Karl Jaspers: La realización del proceso de las ideas fundamentales. La metafísica es para Descartes fundamentadora tanto para la física como para la ciencia:

"Todo el saber, que Descartes quiere fundamentar de nuevo, lo compara, en su carta al traductor de los principios, con un árbol.

Su raíz es la metafísica, la física su tronco, mientras que la mecánica, la medicina y la ética representan las ramas (...) por otra parte, todo depende de la raíz, por lo que Descartes quiere echar ante todo los nuevos cimientos de la metafísica" (1).

Es en este proceso de los principios epistemológicos como se verá que el pensamiento es lo único que queda como garantía ante dicha inversión-epistémica, surgiendo de esta forma el sujeto cognoscente que es el que impone el orden al mundo que no podemos conocer mediante la experiencia sensible. Es el pensamiento el que da el orden para que este mundo sea cognoscible, así el hombre en su afán de conocer impone dicho orden; como afirma Salvio Turró en su libro Descartes:

"Desde las más antiguas mitologías el ser humano, en su esfuerzo por interpretar y dar razón de su entorno ha impuesto un orden a la realidad. Orden, en griego se dice Kosmos. El kosmos es así lo ordenado, lo habitable.

Cosmogonías y cosmologías no son, pues, nada más que poner en orden, hacer habitable un mundo que en principio, aparece como extraño y ajeno tanto como a la voluntad del hombre como a su comprensión"(2).

Ahora bien es sobre el sujeto del conocimiento del que daremos cuenta para esto es necesario indicar los presupuestos teóricos de la epistemología cartesiana y a su vez realizando su análisis, su significación, para que se puedan concebir los elementos que lo componen como enunciados-filosóficos que tienen su propia especificidad y que surgen como propios del discurso-filosófico-racionalista y que sólo aparecen ellos y no pueden aparecer otros en su lugar.

La epistemología cartesiana parte precisamente de un principio

universal e indubitable, porque así es necesario partir de un fundamento, una base que no tenga su origen en la experiencia, dado que es confusa y oscura, y esto es así precisamente porque al percibir los objetos podemos aceptar uno por otro o también no percibir su consistencia real.

Dado que la experiencia-sensible, donde el mundo se nos da, no lleva un orden determinado, Descartes empieza la epistemología criticando rotundamente la experiencia-cotidiana, aparte de la filosofía aristotélica y el dogmatismo autoritario:

"Indignado por la mutación de las opiniones humanas, por la duda de cada una de las afirmaciones filosóficas abreviadas hasta la fecha y por ese eterno disputar con el cual no se ha logrado ni siquiera un solo resultado positivo quiero- así piensa Descartes- llegar a una corteza real que tenga consistencia"(3).

El llegar a una corteza real que esté fundamentada será precisamente el punto de partida para poder conocer legítimamente, evitando así la precipitación y la duda. Entonces es claro que el comienzo del discurso del método es escrito en una forma irónica, por que no basta el simple buen sentido repartido en el mundo para conocer:

"El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, ya que cada uno estima estar tan bien provisto que hasta

los que son los más difíciles de satisfacer en cualquier cosa, no suelen ambicionar por lo general más del que poseen" (4).

Esto es claro sobre la insuficiencia del buen sentido cuando Descartes declara que "tenía un gran deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso con la finalidad de ver claro en mis acciones y de avanzar con seguridad en esta vida" (5).

Es necesario clarificar las diferentes acepciones que tiene el buen sentido en la filosofía de Descartes, para poder decir que el buen sentido no es suficiente para tener un conocimiento seguro y evidente, es decir, que es a partir de esta insuficiencia y de la ruptura con el buen sentido como Descartes parte en búsqueda de un principio fundamentado y evidente (indubitable) encontramos entonces:

- 1) El buen sentido en el discurso es sinónimo de razón, pero sólo en la medida en que ésta se entiende como la capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso y como capacidad para juzgar bien, (es claro que para poder conocer fundamentalmente no basta la simple distinción de lo verdadero y lo falso).
- 2) El buen sentido también puede entenderse como la búsqueda de la verdad por la luz natural. El buen sentido se entiende como una capacidad del hombre (es claro que no basta con la mera capacidad de la razón para conocer, sino más bien dar cuenta de los contenidos mismos que tiene o que produce esa razón para poder conocer).

3) El buen sentido expresa la sabiduría universal y será también un uso adecuado y perfecto de esa capacidad del entendimiento, así se entiende en las Reglas para la dirección del espíritu.

El conocer es para Descartes algo más que el simple buen sentido, de ahí que ironice al principio del Discurso del Método. Esto es claro si hacemos referencia aquí al papel que desempeña el buen sentido en la simple percepción sensible, porque no es crítico ni reflexiona sobre ésta. Por otra parte, la percepción sensible aparece para Descartes como inadecuada y confusa, por tanto los sentidos en sí mismos son confusos. Ahora bien si este buen sentido se rige por la percepción sensible del mundo externo (Descartes diría que existen en realidad cuerpos que son materiales y que éstos producen ideas en la mente) no podemos llegar nunca por la vía sensible al objeto.

Ni con la ayuda de este buen sentido dado a que sólo percibimos las "cualidades secundarias" que es el único rango en el cual se mueven las percepciones sensibles, nullificando el buen sentido como simple capacidad de distinción de lo verdadero y lo falso, y ante estas cualidades se como se presenta la duda. Cuando se duda, no podemos simple y sencillamente dudar, pues toda duda es siempre de algo; en esta medida podemos decir que Descartes "reconoce el derecho de la duda para llegar al ser"(6).

Ahora bien este conocimiento sensible sólo constituye la primera instancia para rebasarse y acceder a un conocimiento científico.

En esta búsqueda del conocimiento científico es como Descartes descubre el principio evidente sobre el cual edificar su filosofía, este principio no surge partiendo de sí mismo, sino en

lucha contra la autoridad dogmática, para encontrar una forma de poder conocer legítimamente el mundo externo. Así es como surge el principio del "Cogito ergo sum" y éste debe ser la base para todo conocimiento que nos puede ser permitido. Se presenta este principio como base para el conocimiento por lo que él mismo manifiesta de sí, es decir, dado a que yo no puedo dudar de que yo pienso, porque yo que pienso quiere decir en realidad que luego yo soy, que sólo me puedo concebir de una forma no erránea como pensamiento, y que sólo puedo conocer en ésta forma de una manera adecuada y precisa. Dicho en otras palabras no podemos partir de la simple percepción-sensible debido a la incapacidad y oscuridad e impotencia de ésta, porque puede ser que en el sentir mismo caiga en una confusión tal y como acontece en los sueños donde sentimos cosas y ficciones que parecen realidades y caemos en un engaño completamente(7).

Esto sucede así ante este principio indubitable del Cogito, dado que nadie puede engañarse ni el poder de algún genio maligno porque si me engaña entonces eso quiere decir que yo soy. Venos aquí la influencia o un principio postulado de San Agustín en Descartes.(8) Este genio maligno no podrá engañarme que "yo" soy "yo" y que aún engañado no dejo de ser "yo":

"Y así, después de haber sopesado todas las cosas de un modo más que suficiente, llego finalmente a la conclusión de que la frase "yo soy yo existo", siempre que la pronuncio o que la pienso es necesariamente verdadera" (9).

Pero no basta con decir que "yo soy yo existo" porque volveríamos a caer en la confusión de los sentidos, porque al decir esto la certeza dependería otra vez de la existencia entendida en cuanto a componentes de experiencia y sentidos. Pero Descartes no se refiere a esta existencia, así la certeza dependería otra vez de la existencia entendida en cuanto a componentes de experiencia-sensible. Pero Descartes no se refiere a esta existencia, así la certeza depende en Descartes absolutamente del pensamiento o del ser del COGITO. Es por esto que la hipótesis del genio maligno se doblega, en la medida en que el pensamiento aparece como legítimamente fundamentador del conocimiento, es por esto que el "Cogito ergo sum" aparece como un principio: "Si la certeza originaria de Descartes no fuera de rango superior, caería también por la hipótesis del genius malignus (...) demuestra que el auto-annunciamiento contiene una certeza esencialmente superior, pues que se presenta como la condición necesaria, o como la implicación, de todo acto de pensamiento, y por tanto indiscutible,..." El cogito es un fundamento plenamente constituido y debido a esto permite producir teóricamente las otras instancias (EF) de la epistemología cartesiana.

Si la hipótesis del genio maligno no impide el acceso al conocimiento es porque existe una cosa de la cual le resulta imposible dudar, y queda comprobada por la vía del pensamiento: "Yo mientras me dejo enseñar sé, a pesar de ello, que existo" (11).

Partiendo de la comprensión de la existencia vía-pensamiento el propio fundamento encontrado permite avanzar con base firme sólo

cuando se comprende el mundo externo no vía-sensible, sino de una forma clara y distinta. La claridad y distinción permite conocer legítima y verdaderamente y funcionan precisamente como un criterio de verdad así todo lo que es claro y distinto será verdadero. Descartes entiende por claro aquello "que está presente y manifiesto al espíritu atento"(12). Y por distinto aquello que "está separado y es tan diferente de todo lo otro, que no contiene en sí más que notas claras"(13). Vemos que este criterio de verdad opera verdaderamente en relación con la percepción-sensible (14) que como mencionábamos se presenta en una primera instancia como inadecuada.

El criterio de verdad de la claridad y distinción es la única manera posible de poder conocer con fundamento "dado que para él no había más que una especie del conocimiento realmente digno de tal nombre: el conocimiento cierto" (15).

Esto en realidad es cierto en relación con que el pensamiento exige para sí mismo y por sí mismo en contraposición a la experiencia sensible claridad y distinción, para poder conocer, pero esto no quiere decir que el pensamiento en cuanto fuerza motriz, no pueda asimismo conocer algo que sea oscuro y desordenado o no preciso. Esta claridad y distinción es una vía del pensamiento que nos permite conocer legítimamente, pero este conocer que se da sólo bajo esta claridad y distinción es un conocer en forma condicionada, dado que la claridad y distinción son la condición de conocer ciertamente esto y sólo esto, es decir, dado que existe una imposibilidad perceptible y sensible como formas inadecuadas del conocer, lo oscuro y lo confuso que

es propio de dicha percepción sensible, queda como incognoscible esa oscuridad, de tal forma que sólo se reduce el conocimiento a conocer aquello que es claro y distinto: lo oscuro y confuso no entran como posibilidad de ser conocidos por esa misma confusión y oscuridad y esto es reducir el conocimiento sólo a esa claridad y distinción (16). Ahora bien este criterio de verdad debería también de enfrentarse a esa oscuridad y confusión y no huirle, creo que esto es lo que expresa la siguiente cita tomada de la investigación que realiza la doctora Laura Bonitez en La res. externa como mundo externo, en René Descartes y que pertenece a Williams, Bernard:

"En la perspectiva de la garantía divina de Descartes fundada en la naturaleza de Dios, como incapaz de engañar, es básico que éste opere únicamente si el hombre hace su parte formando conceptos claros y distintos."

La formación de estos conceptos se constituye como tal enfrentándose a lo oscuro y lo confuso, dado que por el hecho de pertenecer a la percepción-sensible, no quiere decir que no puedan conocerse, eso es lo que Bachelard expresa cuando dice que la experiencia debe de racionalizarse y la razón debe de experimentarse. (17) Si el hombre hace dicho aporte, formando esos conceptos claros y distintos, entonces, no existe en esta medida una confrontación tan rigurosa entre claridad y distinción y oscuridad y confusión. Sino más bien esto nos indica que aquello que es oscuro y confuso se puede convertir en claro y distinto

mediante el proceso de elaboración conceptual y entonces llegar a conocerse ciertamente, considero que este hecho también se da en Descartes aunque esto nos pueda inducir al error.

Claro que esto lo argumenta Descartes por el hecho y la función de las ideas innatas que son un punto central del racionalismo. Son estas ideas las que podrán funcionar adecuadamente en el conocimiento cierto y evidente, venciendo a las ilusiones y deformaciones que traen consigo las percepciones sensibles, por lo tanto "pondremos aparte, su dificultad, todos los prejuicios de los sentidos y confiaremos en nuestro entendimiento para reflexionar cuidadosamente sobre las ideas implantadas en éste por la naturaleza".(18) El hecho de que estas ideas sean innatas no quiere decir que nazcamos con ellas o que se presenten en el niño como algo ya acabado y que después permita efectuar el desarrollo del conocimiento, sino que son innatas en el sentido de que no provienen de la experiencia sino que son producidas por la mente, tienen como función conocer legítimamente el mundo externo. Hablando un tanto kantianamente son algo así como la condición de posibilidad de la propia experiencia o más bien son ideas reguladoras y fundamentadoras para conocer de una forma adecuada, dado que "todas las ideas claras y distintas son innatas. Y todo conocimiento científico es conocimiento de ideas innatas, o conocimiento por medio de ideas innatas".(19) Las ideas innatas se presentan como algo que garantiza la confiabilidad del conocimiento debido a que son claras y distintas y son producidas por el pensamiento, por tanto, "el interés de Descartes es demostrar que los sentidos no son del todo confiables, pues si

bien es verdad que los objetos producen modificaciones en nuestro espíritu, éstas, en tanto ideas sensibles, no reproducen las características esenciales de aquellos".(20) La funcionalidad de las ideas innatas es permitirnos un conocimiento adecuado de las impresiones producidas por los objetos exteriores. Si de estos objetos sólo conocemos sus cualidades secundarias a través de los sentidos sólo mediante el pensamiento serían decifrables los signos que nos informan de las características del objeto porque podemos confundirnos a través de la percepción sobre si las cosas se reducen a sus cualidades o si son algo más que esas cualidades. Hemos señalado que estas ideas claras y distintas son todas innatas y que el funcionamiento de éstas mismas es el punto central del racionalismo cartesiano; se hace necesario, ahora hablar sobre el sentido de Dios para Descartes, porque puede ser que aún con la claridad y distinción un genio maligno engañe; pero como Dios no puede ser de ninguna manera engañador, se tiene que estar seguro de la existencia de Dios como algo que garantice el mundo externo y el conocimiento de éste:

"Pero antes también creía percibir muchas cosas claras y distintamente y sin embargo comencé a dudar de esa misma claridad y distinción. Quiere decir que una regla general que estipule, por ejemplo, que sera verdadero todo lo que perciba tan clara y distintamente como el dogma ergo sum, sólo sería válida cuando me pueda convencer a mí mismo que

no he sido creado por un espíritu que se burla de mí".(21)

Descartes si bien ha encontrado un criterio de verdad no se queda ahí pues todavía existe el peligro de ser engañado, debe recurrir a la garantía divina para que ésta le permita estar seguro de no caer en el engaño. Dios con su existencia aparece como la claridad y distinción, dado a que no podemos pensar Descartes pensar en tanta perfección en un ser y luego llegar a la conclusión de que no exista:

"La existencia divina, por el contrario al ser la perfección suprema, comprende la existencia que es a su vez una perfección, de ahí que no pueda concebir a Dios sino como existente, es decir, es imposible que entienda la idea de Dios, que expresa su esencia, y al mismo tiempo niegue su existencia".(22)

En el concepto mismo de Dios encontramos con claridad y distinción la existencia misma de Dios y éste brinda a la vez fundamento a esta claridad y distinción. Es este Dios que contiene en sí la suma perfección y bondad el que hace posible el conocimiento en cuanto tal, es decir, el conocimiento cierto. Es este Dios el que garantiza también la validez de este conocimiento y no puede permitir que caigamos en el engaño debido a su bondad y suma perfección, es decir, dado que Dios no puede engañar, en él se encuentra la única garantía que se da al pensamiento para que éste funcione en cuanto tal debido que "...cómo podemos saber que

los pensamientos tenidos en el sueño son más falsos que los otros, dado que frecuentemente no tienen vivacidad y claridad menor? y aunque frecuentemente los ingenios más capaces estudien esta cuestión cuanto les plazca, no creen puedan dar razón alguna que sea suficiente para disipar esta duda sino presuponen la existencia de Dios". (23) Dios aparece entonces como la condición necesaria que garantiza y da el fundamento al conocimiento. Dios asegura también la claridad y la distinción y a su vez el pensamiento para poder conocer, pero lo que no asegura es el acto mismo de conocer, pues si bien Dios es un recurso epistémico que asegura todo conocimiento, de ahí no deducimos que en el acto mismo de conocer nos brinde tal garantía y fundamento, pues como asocvera la investigadora Laura Benítez en lo referente a la garantía divina:

1) "Que Dios no es la causa inmediata de nuestras ideas sensibles sino que existe una realidad creada que tiene, ontológicamente más realidad eminente que las ideas".

2) Que al no engañarme, en el plano ontológico, los objetos existen y en el epistemológico, que las facultades con que me ha dotado me llevan al reconocimiento de la auténtica causa de mis ideas". (24) Descartes al plantear su epistemología racional primero en el pensamiento luego en la claridad y distinción del mismo como en lo realmente verídico y sustentando la evidencia y fundamento del conocimiento en la garantía divina, debe ahora partir de todo este argumento epistemológico hacia las dos sustancias que son posibles de conocerse en una forma clara y distinta que son la res cogitans y la res extensa.

Hemos expuesto los presupuestos o más bien los principios de la epistemología cartesiana, esta exposición ha sido quizás sólo una reconstrucción de lo ya dicho pero ahora diremos quizás lo no dicho en esa epistemología, es decir, daremos cuenta de como sus enunciados-filosóficos son producidos por una exigencia misma del propio discurso-filosófico y cómo son los enunciados-filosóficos en cuanto acontecimientos los que constituyen la nueva perspectiva del sujeto del conocimiento. Esto se verá más adelante cuando lleguemos a la construcción del sujeto partiendo de la filosofía de Foucault en cuanto a la formación del discurso y los enunciados.

NOTAS

- (1) E. Corbelli, H. Schabert. La filosofía de los siglos XVII y XVIII, p. 76.
- (2) Turrá, Salvo. Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia p. 503.
- (3) Jaspers, Karl. Descartes y la filosofía p. 13.
- (4) Descartes, René. Discurso del método p. 3.
- (5) Op. cit., p. 9.
- (6) Jaspers, Karl. Descartes y la filosofía p. 27.
- (7) Descartes en lo referente a esta indistinción entre la vigilia y el sueño por vía sensación, dice en la parte IV del Discurso del método p. 23: "Y pienso que existen hombres que se equivocan al razonar en cuestiones relacionadas con las más sencillas materias de geometría y que incurren en paralelismos, juzgando que yo, como cualquier otro estaba sujeto a error, rechazaba como falsas todas las razones que hasta entonces había admitido como demostraciones. Y, finalmente, considerando que hasta los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden asaltarnos cuando dormimos, sin que ninguno en tal estado sea verdadero, me resolví a fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado a mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños".
- (8) Antes de Descartes, San Agustín sostenía que la verdad mora en el interior del hombre y que si bien se podía dudar de todo, existía algo de lo cual no se puede dudar, que es el hecho de

no poder dudar de lo que estoy dudando. San Agustín cuestiona la comprobación de la existencia en el error: Por que si me equivoco entonces existo.

- (9) Descartes, René .Meditaciones metafísicas. p.25.
- (10) E.Coreth, H. Schanderf. La filosofía de los siglos XVII y XVIII.p.29.
- (11) Descartes, René .Meditaciones metafísicas. p.24.
- (12) Descartes y Leibniz. Sobre los principios de la filosofía p.96.
- (13) Idem.
- (14) Aparentemente se piensa que el criterio de verdad cartesiano no tiene nada que ver con la percepción-sensible y además iría en contra de ella, este hecho en realidad es aparente porque en realidad sólo opera en relación con esta. En esta medida argumenta Eugenio Trias:
"Toda filosofía produce de forma inconsciente una problemática y una estructura que articula un conjunto de opciones relacionadas entre sí (...) la filosofía se halla relacionada, ante y sobre todo, con el reverso mismo de lo que enuncia, y que ella misma articula sin darse cuenta; y, de este modo, inventa ese "otro gemelo" que es aquello que denuncia" (Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra p.37).
- (15) Copleston, Frederick. De Descartes a Leibniz. tomo 4. p.83.
- (16) Sobre las ideas claras y distintas la Doctora Laura Benitez argumenta que lo que Descartes no explica es como formamos esos conceptos o ideas claras y distintas.

(17) Bachelard argumenta lo siguiente en relación a este punto:

"En definitiva la ciencia instruye a la razón. La razón debe obedecer a la ciencia, más evolucionada, a la ciencia evolucionante. La razón no tiene el derecho de asignar el valor mayor a una experiencia inmediata; por el contrario, debe ponerse en equilibrio con la experiencia más ricamente estructurada. En toda circunstancia, lo inmediato debe ceder el paso a lo construido" (Bachelard, Gaston La filosofía del no p. 119.

(18) Coppleston, Frederick. De Descartes a Leibniz. tomo 4. p.84.

(19) Idem

(20) Benitez, Laura. La res extensa como mundo externo p.14.

(21) Jaspers, Karl. Descartes y la filosofía p.14.

(22) Descartes, René. Discurso del método p.19.

(23) Vernaux, R. Textos de los grandes filósofos p.27.

(24) Benitez, Laura. La res extensa como mundo externo p.8.

B) El coqito ergo sum y sus implicaciones

"El discurso manifiesto en serio a fin de cuentas más que la presencia represiva de lo que no se dice, y ese "no dicho" sería un vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice".

FOUCAULT: (La arqueología del saber, p.40)

Tanto es lo que ya se ha hablado sobre el coqito ergo sum y su importancia, que ya en nuestros días parecería vano decir lo que ya se ha dicho, aunque sea de otra forma, es decir, hacer una mera paráfrasis. Es vital y necesario hacer un tratamiento diferente del coqito ergo sum y las implicaciones que esto tiene para la realización de esta tesis. Claro está que esta forma de tratamiento caerá en eso mismo que ya se ha dicho, pero lo que me propongo mostrar y después demostrar es el hecho (desde la perspectiva de Foucault) de que el discurso filosófico produce sus propios enunciados-filosóficos que lo constituyen como tal, por lo tanto, este coqito ergo sum es un enunciado-filosófico, que sólo acontece en el discurso-filosófico a medida en que este también emprende su formación en cuanto tal en forma extradiscursiva⁺ o más bien que se produce en instancias contra otros discursos-filosóficos.

Es un enunciado-filosófico porque en esta nueva construcción discursiva, este cogito ergo sum debe de acontecer en el discurso como una necesidad teórica para su misma construcción y sólo surge ese enunciado-filosófico no pudiendo surgir otro en su lugar, debido a la propia existencia del discurso filosófico cartesiano.

Este acontece en cuanto tal porque es producido precisamente en contra del dogmatismo-aristotélico y en contra de la misma insuficiencia de los sentidos para poder llegar a la verdad. Es un enunciado-filosófico debido a que la producción de la filosofía cartesiana sólo se da específicamente en esta medida.

Es en esta producción de los (EF) que se constituyen como tal cuando enfrentan al dogmatismo y a la sensibilidad como formas para poder conocer, como daremos cuenta de la constitución del sujeto del conocimiento como estructura-teórica. Así el cogito ergo sum sólo puede ser propio del discurso-filosófico-cartesiano en la medida en que éste tiene una exterioridad en relación con la insuficiencia de los sentidos como medio del conocimiento, esta característica es lo que nos permite aislar este (EF), es decir, en la medida en que señalamos su producción en cuanto su exterioridad que consiste en que éste se produce en la lucha contra los sentidos y las cosas que son meramente dudables en esta

forma es necesario aislar el enunciado-filosófico para su análisis en cuanto a tal, debido a que "donde quiera que haya una frase gramaticalmente aislable se puede reconocer la existencia de un enunciado independiente; pero, por el contrario no se puede hablar de enunciado cuando por debajo de la frase misma se llega al nivel de sus constituyentes". (1)

Este enunciado se produce sólo en esta medida y no es ninguna invención de la mente particular de Descartes. Aparece así como un enunciado-filosófico fundamentador de todo el discurso cartesiano y este como veremos tendrá que producir otros (EF) en los cuales se encuentren así imbricados:

"Era preciso, inicialmente, poner en duda lo aprendido por los sentidos o de los sentidos: esto es, realizar la crítica del realismo ingenuo y cuestionar el contenido de la educación recibida, el valor en cuanto hemos oído de los padres, preceptores y otros hombres". (2)

Esta cita nos muestra pues como existe una necesidad teórica de construcción del sujeto del conocimiento racionalista y el hecho de como la filosofía cartesiana inmersa en esa crítica de la educación y de los sentidos produce (EF) propios, constituyentes y constitutivos de ese (DF), mediante los cuales conocemos la verdad o se fundamenta esta. Que la filosofía produce sus propios (EF)

para dar cuenta del conocimiento y la verdad. Que estos (EF) sólo tienen una existencia en cuanto son y participan del (DF). Que estos no existen ni funcionan fuera del (DF) donde son producidos. Que los (EF) acontecen por una necesidad teórica del discurso y que por tanto son átomos del discurso y aparecen esos y no otros en su lugar, esta es lo que demuestra la siguiente cita de Foucault, con la cual se proponía empezar este apartado para dar cuenta del coigito y sus implicaciones:

"Se había buscado la unidad del discurso del lado de los objetos mismos, de su distribución, del juego de sus diferencias, de su proximidad o su alejamiento, en una palabra, de lo que se atribuye al sujeto que habla; y, finalmente, ha habido que ir a un planteamiento de las relaciones que caracterizo la propia práctica discursiva y descubriéndose así no una configuración o una forma, sino un conjunto de reglas que son immanentes a una práctica y la definen en su especificidad"(3).

El (DF) produce sus propios enunciados por consiguiente no hay que tratar al (DF) cartesiano como una producción hecha por la mente del señor Descartes (algo así como un precursor), como el autor que hizo posible dicho discurso:

"Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados "enunciados", no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los prefiriera o que dejará en alguna parte su rostro promisorio es en la medida en que puede ser asignada la posición de sujeto".(4)

En esta medida es como hay que tratar el discurso-filosófico cartesiano, aislando los (EF) estudiando su consistencia y su funcionalidad para dar cuenta del sujeto entendido como estructura teórica, así pues es necesario tratar al (DF) en cuanto a la producción de sus (EF) y no como un monumento idílico:

"No hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia".(5)

Tratar así al discurso es tratarlo para estos fines (SC) en su desarticulación. Es por eso que el coqito ergo sum tiene su propio con en el discurso-filosófico así "(...) al intensificar Descartes el método de la duda de manera tal que todo aquello que, aún en grado mínimo, esté abierto a cuestión, es considerado como si fuese falso, pudo desarrollar un medio para separar lo aparentemente evidente y cierto de lo verdaderamente evidente y

cierto. Al hacer tan severa su prueba, cambiando la ordinaria duda escéptica en una completa negación, Descartes preparó el esenario a la fuerza única y abrumadora del coqito, de modo que por ningún acto de voluntad podemos dejar de reconocer su certidumbre. Tan sólo obligándonos a dudar y a negar hasta el mayor grado posible podemos apreciar el carácter indudable del coqito, (6). Vemos que el coqito tiene su propia especificidad y significación discursivo, debido a la preparación del esenario donde el coqito se manifiesta como fuerza única y potencial. Descartes sólo pudo preparar dicho esenario porque "Descartes pasa del plano científico al plano puramente-filosófico y sustituyó una simple crítica de nuestro conocimiento por una crítica de nuestros medios de conocer" (7). Es por estos medios de conocer por los que Descartes propone a la razón constitutiva, esta tendría ya sus componentes o sus contenidos donde lo único que hace falta es irlos desprendiendo, o produciendo dado el carácter mismo de esta razón (proceso de producción teórica):

"Y sobre todo, tendremos por regla infalible lo que Dios ha revelado es incomparablemente más cierto que todo lo demás, a fin de que si alguna chispa de razón pareciese sugerirnos algo en contra, estemos siempre dispuestos a someter nuestro juicio a lo que de Dios procede.

Pero en lo tocante a las verdades en que no se mezcle la teología, no se comprendería que en un hombre que quisiera ser filósofo aceptara como verdadero lo que por tal no ha reconocido, y prefiera fiarse de sus sentidos, es decir, de los juicios incosiderados de su infancia, en vez de su razón, cuando se haya capaz de dirigirla bien". (8)

Esta razón constitutiva se legitima a sí misma y lo que hace falta es saberla conducir para poder conocer científicamente por tanto un primer componente producido es el coqito ergo sum como principio de constitución de toda su filosofía pues como afirma Jaime Labastida sobre la filosofía cartesiana: "Pero la característica moderna estriba en la radical inversión del principio; el coqito es el punto de partida científico no instancia religiosa y en él tenemos que encontrar los nódulos necesarios del conocimiento verdadero". (9)

Ohora bien si la razón no se contruye en sus propios errores y problemas en relación con la ciencia, será entonces una razón constitutiva y tendrá que producir esos mismos constituyentes:

"Está en cuestión el problema de la estructura y de la evolución del espíritu (yo pienso): El científico cree partir de una razón, sus estructuras, su conocimiento; el filósofo plantea, por lo general, una razón constituida, provista de todas las categorías indispensables para comprender lo real".(10)

Ahora bien, tomando en cuenta esta argumentación pasemos ahora al aspecto de la producción del coqito ergo sum como enunciado filosófico o como producción teórica del discurso filosófico de René Descartes. Este enunciado-filosófico, así como cualquier otro tienen una exigencia en cuanto a su aparición, es decir, existe una necesidad teórica del discurso-filosófico-cartesiano para que aparezcan los (EF) no como un producto de la casualidad porque ¿cómo es que aparece el coqito ergo sum? ¿de dónde surge su función y fundamentación? ¿por qué se ha discutido y ha sido tan esencial su existencia? ¿qué es lo que ha hecho que un principio tan sencillo adquiriera tanta validez para el discurso filosófico?

En fin diremos que el coqito aparece como una necesidad indispensable del (DF) cartesiano y que se propone ser el gran motor para la legalidad de los medios para poder conocer. El coqito ergo sum no se puede confundir asimismo pues el pensamiento es lo único que no se puede engañar en tanto pensamiento: pensamiento-iluminador, pensamiento-fundamentador,

pensamiento-categorico que no confia ni supone ni puede creer en los sentidos.

Esto es lo que el pensamiento puede garantizar, es decir, la misma fundamentación del conocimiento.

Cuando nos referimos a que el coqulto así como otros (EF) son una necesidad del (DF) cartesiano no estamos diciendo que exista una necesidad histórica y que Descartes tuvo que crear forzosamente esa y sólo esa filosofía lo que decimos es más bien que existe la necesidad de construcción teórica en cuanto los (EF) en la medida que el discurso es emprendido así "Nosotros no afirmamos que Descartes tuvo, forzosamente, que elaborar esa filosofía y sólo esa, dadas, en abstracto, estas y aquellas causas.

En él se dió esa posibilidad y tenemos que explicarnos el hecho comprendiendo, al mismo tiempo, que ese reflejo determinado de una realidad que llamamos la filosofía cartesiana no se dió (salvo excepciones) en sus contemporáneos". (11)

Así decimos que se produce el coqulto por una necesidad teórica intra y extradiscursiva:

"Rechazaba como falsas todas las razones que hasta entonces habia admitido como demostraciones. Y, finalmente, considerando que hasta los pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden asaltarnos cuando dormimos, sin

que ninguno en tal estado sea verdadero, me resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían alcanzado mi espíritu no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños.

Pero, inmediatamente después que, mientras deseaba pensar de ese modo que todo era falso, era absolutamente necesario que yo, que lo pensaba fuese alguna cosa. Y dándome cuenta de que esta verdad pienso luego soy, era tan firme y tan segura que todas las más extravagantes de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juré que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo indagaba". (12)

Descartes rechaza las demostraciones admitidas, porque éstas son producto y adquieren su fundamento en los sentidos ya que son demostraciones empíricas. Rechaza los pensamientos sensibles en cuanto son de la vigilia y el sueño, pero sólo en cuanto son pensamientos cotidianos provenientes de los sentidos. Es cierto que los objetos nos afectan, que causan en nosotros afecciones y que éstas producen en nosotros pensamientos. Estos pensamientos dependen de los sentidos y están determinados por ellos, es por

esto, que no existe seguridad en ellos. Suponen la irrealidad de los objetos como meros sueños o como cosas existentes en los sueños, porque los sueños provienen también de la función sensible pero imaginativa y no podemos fiarnos para conocer de las meras imaginaciones o de los datos de los sentidos pues no podemos distinguirlos. En suma: Descartes lucha contra los sentidos o percepción sensible, debido a que ésta sólo nos proporciona una información insuficiente e inadecuada de la realidad y esto hace que el "conocimiento sensible" nos lleve a muchos problemas acerca de su validez.

Esto es demostrable si efectuamos un análisis de la representación sensible como medio no fiable para conocer y es aquí en este análisis donde encontramos el advenimiento teórico del coqito ergo sum. Este análisis de la representación sensible consiste en lo siguiente:

A) El ejercicio perceptual:

Este (media) impide el acceso directo al objeto en esta medida existe un velo perceptual. No es lo mismo objeto en sí fuera de la mente que la idea que tenemos en la mente de él.

El acceso al objeto es meramente aproximado.

B) La percepción sensible no reproduce las cualidades primarias de los cuerpos, las cuales son indispensables e inseparables de ellos (solidez, extensión, movilidad y figura). La percepción-sensible reproduce las cualidades secundarias, éstas no se hallan en verdad

en los objetos mismos sino que son posibilidades de producir varias sensaciones en nosotros por las cualidades primarias. (color, sonidos, etc.).

C) La percepción sensible. Permanece en la simple inmediatez de las cualidades secundarias y éstas llegan a nosotros y regulan nuestras actividades y prácticas y es debido al hábito y a la costumbre que se "piensa" que las cosas sean tal y como las percibimos.

Son estas características de la percepción-sensible las que hacen que el conocimiento obtenido mediante de ella sea un conocimiento y no confiable.

Toda esta caracterización es lo que lleva a Descartes tal y como se ve en la cita antes mencionada, a producir otro enunciado filosófico diferente al empirismo y esto es lo que marca el advenimiento-teórico del cogito ergo sum. Si todo es falso es sólo verdad que Descartes que lo piensa deba ser necesariamente algo diferente de ese todo que es falso porque sino el mismo lo sería luego entonces no ocurre así. Mientras "piensa que todo es falso" se produce un pensamiento que no proviene de lo cotidiano, sino de una instancia más allá de esto que es cotidiano y es en esta medida que mientras piensa luego tendrá que ser. En el mundo cotidiano del hábito y la costumbre es claro que primero hay que ser para poder pensar, pero este "ser" no es al que se refiere el discurso-filosófico cartesiano, dado que caeríamos en el mundo

confuso y desordenado de la percepción. Ahora bien este "yo pienso", "yo soy" nos dice que el pensamiento no puede ser en sí mismo sólo pensamiento sino tiene una reintegración consigo mismo (12) (yo soy) por que de ser así éste quedaría (el pensamiento) en el extravío. El pensamiento (yo pienso) en esta reintegración funciona como un elemento que no permite engañarnos, pero que ante todo no puede ser un pensamiento en abstracto. Los sentidos no brindan esa posibilidad dado que incurren en el error y además no garantizan solo y por sí mismos un conocimiento científico debido a su propia constitución.

El pensamiento si bien como se ha entendido a lo largo de la filosofía, "lucha contra ellos" no quiere decir que éstos no sirvan para llegar a conocer, pues bien, si esto fuese así entonces donde quedaría el "yo soy". Es la conciencia de este pensamiento lo que hace que el pensamiento sea pensamiento. Si este "yo soy" no se entendiese de esta forma y fuese el del mundo cotidiano del hábito y la costumbre donde la experiencia sensible aparece como la única garantía de la verdad, entonces, no podríamos comprobar nuestra existencia a partir de esa instancia.

El cuanto_ergo_qui no puede caer en esta problemática dado que es un principio iluminativo pues no podemos dudar de él por ser un principio indubitable aunque dudar sea siempre dudar de algo (14), pero este algo no sabemos si tiene plena consistencia de ser verdadero, por esto no existe ninguna duda en que para pensar

entonces tengo que ser. Este coqito también parte de la función interna de sí mismo (debe haber cierta identidad del mí y el conmigo) excluyendo todo lo que no sea pensar para poder constituirse como tal, y a su vez Descartes tiene que apoyarse no en un "hombre absoluto" sino en el "hombre cotidiano" (esto es lo que he llamado el sujeto como estructura y no como el hombre cotidiano*) pero a su vez existe una ruptura con él y con el mismo lenguaje cotidiano debido a que:

"El sentido común se nos da junto con el lenguaje cotidiano; la fe en Dios, nos es una forma de vida opcional, un juego lingüístico distinto, aunque, una vez aceptado, tenga que modificar y determinar el sentido de toda nuestra vida y de todo nuestro lenguaje". (15)

Por otra parte decimos que el coqito ergo sum es una verdad racional. Esta excluye en sí misma todo lo que no es pensar y ese pensamiento queda unido al "yo" pero no es el "yo" cotidiano sino el "yo" que aparece constituido y constitutivo del discurso filosófico. es decir, es un postulado para la construcción del sujeto racionalista:

"En todo caso parece correcto decir que para Descartes, lo aprehendido en el coqito ergo sum es simplemente el yo que queda cuando se ha excluido todo lo

que no sea "el pensar". Lo que se ha
aprehendido es, desde luego, un yo
existente concreto y no un ego
trascendental; pero no es el yo
ordinario, es decir, por ejemplo, el
señor Descartes que habla con sus amigos
y que es escuchado y observado por
éstos".(16)

Es un "yo pienso" y un "luego existo" que no tiene que ver con la
cotidianidad, sino que son parte enunciativa y configuran al
discurso cartesiano.

Este coqito ego sum se perfilará en el propio
discurso-filosófico como proceso mismo:

*"Por la palabra pensar, entiendo todo lo
que se produce en nosotros de tal manera
que tenemos conciencia de ello
inmediatamente por nosotros mismos; por
ello no solamente entender, querer,
imaginar, sino también sentir es la misma
cosa aquí que pensar".(17)*

El sentir no es un sentir meramente empírico, sino que el sentir es
una reflexión del pensamiento, las propiedades que los sentidos
perciben en las cosas, no son las mismas para el pensamiento, dado
que son impresiones meramente subjetivas y el pensamiento tiene

que producir en conceptos-racionales por tanto objetivas, de ahí que Descartes diga que querer, imaginar y sentir sea lo mismo que pensar, este pensar es sólo de un sujeto racional y es que el pensamiento es una función notadamente interna que permite organizar y legitimar ese sentir. Como vemos es un coqito que adquiere sus propias significaciones. Existe una subsunción del empirismo al racionalismo o más bien es el pensamiento el único que puede legitimar y fundamentar a la misma sensación, es por esto que Descartes identifica pensar con sentir. No puede existir el sentir independientemente del pensamiento, mientras que si puede existir el pensar independientemente del sentir pero esto es propio del sujeto racionalista. Descartes reconoce a los sentidos pero no lo les otorga ninguna garantía como un medio para obtener un conocimiento verdadero e indubitable esto es sólo una conquista del pensamiento, por que los sentidos nos engañan luego hacen caer tanto en el error como en la ilusión de tal forma que esto es lo que nos hace imperfectos, así el coqito en Descartes en tanto medio para conocer garantiza más que el simple sentir no relacionado con el pensar (18):

"Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, que advierte las cosas corpóreas como por los sentidos; es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas pues duermo. Pero es cierto que me parece ver,

oir y sentir calor. Esto no puede ser falso: Esto es lo que propiamente se llama en mí sentir: Y esto considerado con precisión, no es más que pensar". (19)

Descartes sólo dice "que advierte" y "que le parece" en relación con los sentidos debido a su imperfección y el pensamiento es el que conoce y está seguro de ello en cuanto a su perfección que consiste en que el pensamiento ya se sabe pensamiento y en esta medida este ya no puede errar mientras que los sentidos no se saben sentidos, sino mediante el pensamiento.

Como vemos el cogito ergo sum se va constituyendo en su propia función del discurso. Ahora bien sobre esta constitución del cogito podemos decir también que de éste no podemos dudar debido a su claridad y diferenciación, es decir, el cogito funciona produciendo una luz interna para hacer visible y objeto del conocimiento lo externo pero que éste no sea oscuro y confuso. El cogito así entendido produce iluminación, pero sólo produce iluminación por construirse en lucha contra el dogmatismo y el escepticismo de los sentidos (20)., así encontramos que si en la dogmática se acepta una verdad por el principio de autoridad, existe esta necesidad de la producción teórica de los enunciados filosóficos (cogito ergo sum) en una función extradiscursiva del racionalismo, estos enunciados filosóficos si bien no existen como objetos concretos fuera del discurso, como lo hemos estado analizando en relación al cogito, sólo éstos son los que permiten ese conocimiento de los objetos con-

axiomas, por lo tanto, en el racionalismo se producen enunciados filosóficos que dan cuenta de la verdad, y son producidos en otras instancias diferentes al cogito, ahora bien es en esta medida en cuanto a las garantías de la verdad como se producirán los enunciados-filosóficos dado que ahora la verdad no es sustentada por ninguna autoridad:

"Lo que en realidad logra el cogito, al producir iluminación, es revelar también la largamente buscada norma o criterio de verdad, y con ella la capacidad de conocer otras verdades, lo que a su vez nos permite construir un sistema de conocimiento verdadero de la realidad". (21)

La producción de este cogito es propia de sí mismo en la medida en que pertenece (se configura y delimita) al discurso filosófico cartesiano adquiriendo así su propia significación donde encontramos también que existe una necesidad teórica de que el cogito produzca a su vez otras instancias (EF) para que se constituya en su totalidad el discurso filosófico cartesiano. Es esto a lo que se refiere cuando en la cita se dice que es el cogito el que permite construir un "sistema de conocimiento verdadero de la realidad" y dicho sistema deberá de tener sus propios constituyentes que son producidos por ciertas reglas de formación (cuando se lucha contra el dogmatismo y el empirismo

insuficiente) y que además sólo aparecen esos constituyentes (EF) porque se producen en instancias que sólo pueden exigir que sean producidos como tales:

"Sin embargo, he admitido antes de ahora, como cosas muy ciertas y manifestas, muchas que más tarde he reconocido ser dudosas e inciertas (cuáles eran? la tierra, el cielo, los astros y todas las demás cosas que percibía por medio de los sentidos".(22)

Vemos entonces tal y como lo hemos mencionado anteriormente, que es el conito la única garantía del conocer legítimamente, que éste tiene su propia significación y consistencia discursiva:

"En efecto sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el sólo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento".(23)

El conito tal y como lo hemos caracterizado se presenta, en cuanto a enunciado-filosófico, producido por el (DF) que funciona y opera sólo como cancelación de la duda, teniendo las implicaciones que hemos desarrollado a manera de análisis,

implicaciones que le son propias y específicas en cuanto enunciado-filosófico perteneciente al discurso-filosófico-cartesiano. El coqito no tiene otra existencia más que la que adquiere en este discurso, hemos visto que éste funciona de una forma negativa en relación al dogmatismo y los sentidos, debido a esto adquiere su propia constitución y se presenta como una conquista final y punto de partida del discurso-filosófico-cartesiano.

Esta negación tiene como finalidad patentizar al coqito ergo sum, pues partiendo de la suposición de negar todo lo que percibimos por los sentidos que da sólo "el yo pienso" que es imposible negar aún como mera suposición (24):

"Así, pues supongo que todo lo que veo es falso; estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás; pienso que carezco de sentidos creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu. ¿que podré, entonces, tener por verdadero? acaso esto sólo: que nada cierto hay en el mundo" (25).

Ahora bien, si esto es cierto esto sólo nos queda decir que aquello que afirma que "nada cierto hay en el mundo", no son los sentidos puesto que los ha negado y si en efecto, sólo es verdadero que "nada cierto hay en el mundo", entonces sólo el pensamiento puede decir tal afirmación. Vemos que el coqito

aparece como un acontecimiento propio y específico del discurso-filosófico-cartesiano, ya que al decir que los sentidos nos engañan subyace a esta tesis negativa, el pensamiento como legitimador e iluminador de la verdad.

El coqito acontece en el discurso como principio fundamentador. Esto permite controlar las percepciones sensibles que aunque negadas, no es que no sean tomadas en cuenta ya que, como hemos dicho, si bien acontece el coqito negando los sentidos en su lucha contra ellos, esto no quiere decir que el coqito no se reintegre al yo existo pues si no se extraviaría en una mera trama conceptual.

Por tanto el coqito controla las percepciones empíricas de los fenómenos y son interpretadas de acuerdo a él.

El coqito es entonces específico de la filosofía cartesiana y es: "el método de la negación, diferencia el método cartesiano de la duda del de los escépticos y nos conduce a la garantía final del cogito". (26)

Este coqito por sí mismo no es suficiente para emprender el camino del conocimiento, o no es un medio suficiente en sí mismo para obtener conocimiento científico, sino más bien tiene que estar conectado o relacionado con otros enunciados los cuales tienen un referente (la verdad) único y que los hace posibles, dicho referente no está formado por cosas, por hechos o realidades, "sino por leyes de posibilidades, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados,

descritos, para las relaciones que en él se encuentran afirmadas o negadas". (27)

El referente del enunciado es condición de posibilidad de él mismo, se constituye como campo de emergencia de lo que ellos mismos implican, el referente es la instancia donde se dan las relaciones que pone en juego el enunciado, así el enunciado "define las posibilidades de aparición y delimitación de lo que da a la frase su sentido; a la proposición su valor de verdad".(28)

En suma, podemos decir, como lo hemos mencionado anteriormente, que el cogito ergo sum tiene su existencia propia, como existencia en el discurso-filosófico-cartesiano; fuera de este no existe e incluso se presenta como infuncional. El cogito es un enunciado filosófico y surge como un lenguaje propio y usual con un significado estrictamente-filosófico y sólo a través de él, al igual que los otros enunciados filosóficos, podemos tener acceso a la verdad (realidad) por tanto estos enunciados pertenecientes a este lenguaje surgen cuando:

"El filósofo no se pregunta ca qué objetos llamo mesa? qué significa el signo "2"? , cómo se manifiesta el dolor?, preguntas que podría contestar cualquier hablante con un elemental dominio del idioma, sino qué son los objetos? ¿existe el número?. ¿cuál es la naturaleza de las sensaciones? etc.,etc."

Y si logra superar el escepticismo a que tales inquietudes me empujan, se lanza a especular sobre esas ideas formales (objeto, número, sensación), para lo cual se ve obligado a crear un uso, un significado estrictamente filosófico'(29).

En suma, podemos decir que todo enunciado filosófico se perfila y se delimita hasta alcanzar su consistencia en cuanto tal en el mismo discurso filosófico, por tanto el coqito en cuanto enunciado no vale sólo y en sí mismo, sino en la medida en que mantiene relaciones puestas en juego por el enunciado mismo: en cuanto define sus posibilidades, sus leyes de existencia.

Relación que se establece con sus mismos enunciados filosóficos que son producidos a partir de él y en otras instancias y así adquieren su patentización para llegar a la constitución del sujeto del conocimiento producido en el discurso filosófico, por tanto podemos decir que "el descubrimiento de una verdad absolutamente cierta, el coqito puede derrocar la actitud escéptica de que todo es incierto; pero, al mismo tiempo, una verdad no constituye un sistema de conocimiento acerca de la realidad". (30) Sino más bien esta verdad absolutamente cierta debe de dar posibilidad para la producción de otros enunciados filosóficos con los cuales mantiene relación donde se construya un sujeto propio y específico que es el sujeto racionalista del

conocimiento». El cogito ergo sum en cuanto enunciado-filosófico nos lleva a una estructuración que se compone de otros enunciados filosóficos que se construirán y perfilarán como lo hemos visto a partir de otras instancias en el discurso-filosófico. Este cogito ergo sum es la condición de posibilidad (31) para la construcción del discurso filosófico cartesiano pero por sí mismo no nos dice absolutamente nada sino que adquiere su significación real para poder conocer sólo en la medida en que establece relación con otros enunciados-filosóficos y tienen como conectivo superior (refieren al sujeto) al sujeto del conocimiento-racionalista en cuanto a estructura teórica:

"El descubrimiento del sujeto (...) ha ido al desvelamiento de su finitud. Ciertamente el yo es la condición de posibilidad de todo discurso pero por esta misma razón no es un yo absoluto, sino un yo dependiente del tiempo en que se desarrolla su discurso: "pienso luego existe". Es verdad en tanto que esto que estoy pensando, más nada garantiza la perduración ilimitada de esta acción a lo largo del tiempo". (32)

Una vez que acontece el cogito ergo sum como enunciado-filosófico, encontramos las siguientes implicaciones:

1) El cogito ergo sum por sí sólo no es suficiente para

conocer y es condición de posibilidad para la producción en relación con otras instancias de otros enunciados-filosóficos con los cuales mantenga relación y se forme un sistema de conocimiento de la realidad (sujeto del conocimiento).

2) En esta medida este cogito sólo tiene una existencia en el discurso filosófico-cartesiano donde el referente está constituido por las relaciones que pone el mismo en cuanto enunciado.

3) El cogito ergo sum adquiere su delimitación y perfil sólo en el propio discurso-filosófico-cartesiano.

4) El discurso filosófico produce enunciados-filosóficos los cuales no existen como objetos concretos en la realidad, sino sólo a través de ellos nos es posible el conocimiento de la realidad.

NOTAS

- (1) Foucault, Michel. La arqueología del saber.p.135.
- (2) Descartes, René. Discurso del método.p.XXXV.
- (3) Foucault, Michel. La arqueología del saber.p.69.
- (4) Op. cit.,p.159.
- (5) Op. cit.,p.94.
- (6) H. Poplin, Richard.La historia de escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.p.270
- (7) Op.cit.,p.270
- (8) Descartes, René.Meditaciones metafísicas.p.37
- (9) Jaime Labastida, dice lo siguiente sobre el cogito:
"Pero la característica moderna estriba en la radical inversión del principio: El cogito es punto de partida científico no instancia religiosa y en él tenemos que encontrar los núcleos necesarios del conocimiento" (Labastida Jaime.Ciencia, Producción y sociedad de Descartes a Marx.p.109.
- (10) Bachelard, Gaston. La psicología del agua.p.11.
- (11) Labastida Jaime.Ciencia, Producción y sociedad de Descartes a Marx.p.105.
- (12) Descartes, René. Discurso del método.p.25.
- (13) Sobre la reintegración del cogito, Merleau-Ponty argumenta:
"Lo que descubro y reconozco por el cogito, no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos es unos estados de conciencia privados, el contacto ciego de la sensación consigo misma -no es siquiera la inmanencia

trascendental la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente, la posesión del pensamiento claro por sí mismo-, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo" (Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenología de la percepción. p.386).

(14) Merleau-Ponty, sostiene sobre este punto:

"Es, pues, indudable que yo pienso. No estoy seguro de que haya aquí un cenicero o una pipa, pero estoy seguro de que pienso que veo un cenicero o una pipa. ¿Es tan fácil como se cree disociar estas dos afirmaciones y mantener, fuera de todo juicio referente a la cosa vista, la evidencia de mi "pensamiento de ver". Es por el contrario, imposible. La percepción es justamente este tipo de acto en el que ni podría ser cuestión de poner a parte el acto mismo y el término al que éste remite. La percepción y lo percibido tiene necesariamente la misma modalidad existencial, pues no puede separarse de la percepción de la conciencia que ésta tiene o, mejor, es, de captar la cosa misma.

No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción revisando la de la cosa percibida. Si veo un cenicero en el sentido pleno del vocablo ver, es necesario que haya ahí un cenicero, y yo no puedo reprimir esta afirmación. Ver es ver algo. Ver rojo es ver rojo existente en acto. No puede

reducirse la visión a la simple presunción de ver, más que si no la representamos con la contemplación de un *qualis* flotante y sin anclaje. Pero si, como más arriba dijimos, la misma cualidad, en su textura específica, es la sugestión que se nos hace, y a la que respondemos en cuanto tenemos unos campos sensoriales, de cierta manera de existir y si la percepción de un color dotado de una estructura definida -color superficial o región coloreada- en un lugar o a una distancia precisas o vagas, supone nuestra apertura a una realidad o aun mundo, ¿Cómo podríamos disociar la certeza de nuestra existencia perceptora de su *partenaire* exterior? Es esencial para mi visión el que se refiera, no solamente a un supuesto visible, sino también a un ser actualmente visto, recíprocamente, si tengo una duda sobre la presencia de la cosa, esta duda se refiere a la visión misma; sino hay ahí rojo o azul, digo, que no le he visto verdaderamente, admito que en ningún momento se ha producido esta adecuación de mis intenciones visuales y de lo visible que es la visión en acto. Así, pues, una de dos: o no tengo la certeza respecto a las cosas, pero luego no puedo estar tampoco seguro de mi propia percepción, tomada como simple pensamiento dado que aún así, envuelve la afirmación de una cosa: o capto con certeza mi pensamiento, lo que supone, no obstante, que asumo de rebote las existencias a la que éste apunta" (Merleau-Ponty, Maurice. La fenomenología de la

percepción.p.384).

(15) Camps, Victoria. Pragmática del lenguaje y filosofía analítica.p.203

(16) Copleston, Frederick.Historia de la filosofía. tomo#4.p.96.

(17) Descartes y Leibniz.Sobre los principios de la filosofía.p.32

(18) Merleau-Ponty, argumenta en relación con la garantía epitémica del pensamiento:

"Un pensamiento verdaderamente sobre pasado por sus objetos vería pulular a éstos bajo sus pasos sin ser nunca capaz de captar sus relaciones y penetrar su verdad. Soy yo quién reconstituye el coqito histórico, yo quién leo el texto de Descartes, yo quién reconozco en el mismo una verdad imperecedera, y, en definitiva, el coqito cartesiano nada más tiene un sentido para mi propio coqito, nada pensaría yo al respecto, sino tuviese en mi mismo todo cuanto es necesario para inventarlo soy yo quien asigna a mi pensamiento, como objetivo, el continuar el movimiento del coqito yo quién verifica a cada momento la reorientación de mi pensamiento hacia este objetivo; es, pues, necesario que mi pensamiento se preceda en el así mismo que haya ya encontrado lo que busca de otro modo no lo buscaría. Hay que definirlo por este extraño poder que tiene de anticiparse y lanzarse a sí mismo, de encontrarse en todas partes como en casa, en una palabra por su autonomía. Si el pensamiento no pusiera en las cosas lo que en ellas encontraré luego,

carecería de presa en las cosas, no las
pensaría sería una ilusión de pensamiento"
(Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, p.380).

(19) Descartes René, Meditaciones metafísicas, p.27

(20) Merleau-Ponty, sobre este punto nos dice:

"Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos" (Merleau-Ponty, maurice.Fenomenología de la percepción, p.396.)

(21) H. Popkin, Richard, La historia de escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, p.277.

(22) Descartes René, Meditaciones metafísicas, p.31.

(23) Op.cit., p.30.

(24) Merleau-Ponty, argumenta en relación a este aspecto:

"Volver con Descartes de las cosas al pensamiento de las cosas es bien reducir la experiencia a una suma de acontecimientos psicológicos, de los que el yo no sería más que el nombre común o la causa hipotética, más entonces no se ve como mi existencia podría ser más cierta que la de ninguna cosa; puesto que no es más inmediata, salvo en un instante incaptable; o bien reconocer más acá de los acontecimientos, un campo y un sistema de pensamientos que no esté sujeto ni al tiempo ni a la limitación ninguna, un modo de existencia que nada deba al acontecimiento y que sea la existencia como

- conciencia, un acto espiritual que capte a distancia y contraiga en sí mismo todo cuanto enfocará, un "yo pienso" que sea por sí mismo y sin adición suplementaria ninguna un yo soy" (Merleau-Ponty, Maurice. Fenomenología de la percepción.p.381).
- (25) Descartes René. Meditaciones metafísicas.p.23.
- (26) H. Popkin, Richard. La historia de escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.p.273.
- (27) Foucault, Michel. La arqueología del saber.p.42.
- (28) Idem.
- (29) Camps, Victoria. Pragmática del lenguaje y filosofía analítica.p.276.
- (30) H. Popkin, Richard. La historia de escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.p.276.
- (31) Dreyfus y Rabinow, sostienen que Foucault no admite las condiciones de posibilidad y da un total rechazo a ellas postulando o más bien descubriendo las condiciones de existencia de los enunciados y estas son creaciones e intersticios teóricos que ellos mismos construyen tomando así el discurso una existencia en cierta forma autónoma.
- (32) H. Popkin, Richard. La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza.p.277.
- * Therán, Oscar- Hace la siguiente aportación sobre las instancias extradiscursivas: " (...) esas instancias "extradiscursivas" no

sólo transfieren su contingencia a los discursos, sino que igualmente los fijan límites; no se puede decir cualquier cosa en cualquier tiempo y lugar, sino que existe un conjunto de condiciones de posibilidad (y por ende de imposibilidad, dentro de una concepción aún negativa del poder) para la producción discursiva, y es en este terreno donde la construcción foucaultiana apela a las categorizaciones Kantianas." (Therán, Oscar. El discurso del poder p.20).

- * La razón constitutiva se puede entender oponiéndola a la razón polémica que se caracteriza por no entregarse a las pasiones y que necesita pasar por la crisis hasta llegar a una relación positiva con la ciencia. Así, esta razón polémica se va constituyendo en el proceso de las ciencias; en sus contradicciones y en sus errores.

La razón constitutiva se considera como completa, como provista de todas las categorías para poder conocer la realidad y por eso mismo se entrega a la contemplación rehuendo a la crisis y al error.

- * Decir que el sujeto del conocimiento no es el hombre en X o Z circunstancias (cotidiano) equivale a decir que este no es un sujeto fundamentador del discurso y del conocimiento, sino que más bien este es un sujeto derivado de los efectos que producen los (EF) en la estructura-teórica.

Foucault se opone a la concepción del sujeto como fundamentador del discurso pero no se opone y no niega al hombre en X o Z

circunstancias como un sujeto indispensable del conocimiento, cosa que nosotros proponemos más adelante. Ahora bien, lo que está en juego en el presente de la filosofía es a nuestro juicio la confusión entre sujeto y hombre en X o Z circunstancias desde esta nueva perspectiva, por tanto el sujeto será lo trascendental y lo no empírico y que se ha tomado como lo elemental y lo empírico de esta forma la importancia de los análisis de "Foucault rompe con las hipótesis que veían las modificaciones científicas como productos de una conciencia. Los análisis foucaultianos en torno a las prácticas discursivas intentan describir las regularidades que de hecho acontecen en los cambios y las diferencias que determinan las condiciones de existencia de un discurso. (...) en esta medida se trata de definir los planos y las funciones diferentes que los sujetos pueden ocupar sin hacer del hombre, de la conciencia, del sujeto general, el operador universal de todas las transformaciones" (García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo. p. 105)

C) Ideas claras y distintas.

En el apartado anterior hemos intentado demostrar desde la perspectiva de Foucault sobre los enunciados, que el enunciado-filosófico funciona en relación a un referente y que éste no está constituido por cosas o por hechos y realidades sino que el referente está constituido por leyes de posibilidades, reglas de existencia para que los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos sean reales. El enunciado-filosófico del COBITO tiene sus leyes de posibilidad y reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados o designados y es lo que hemos argumentado en el apartado anterior. Con esto decimos que este enunciado-filosófico se perfilaba y constituía a partir del propio discurso-filosófico cartesiano, este enunciado-filosófico por sí solo carece de fundamento y no tiene ninguna funcionalidad epistémica, sino más bien para que éste quede fundamentado y pueda funcionar epistémicamente debe de mantener relaciones con otros enunciados-filosóficos producidos en el discurso-filosófico-cartesiano, este (EF) aparece como la condición de emergencia para que aparezca o se produzca otro (EF) con el cual mantendrá relaciones específicas definiendo sus "reglas de existencia" y así adquirir y delimitar su propia especificidad y funcionalidad. Estos (EF) volvemos a repetirlo, acontecen o aparecen en el discurso-filosófico cartesiano como una necesidad técnica, es decir, que aparecen ellos y solo ellos y no

otros en su lugar; esto ocurre porque el enunciado es el átomo del discurso.

Respecto a las ideas claras y distintas que corresponden a este apartado y que es el punto central del racionalismo. Estas son otra exigencia del discurso filosófico cartesiano, es decir acontecen como (EF) y tiene como finalidad específica garantizar y legitimar el conocimiento verdadero, además de que sólo acontecen en el discurso filosófico como consecuencia de otros (EF), con los cuales mantiene una relación constante y definida, así la claridad y distinción son lo contrario a la oscuridad confusión que son producidas por la percepción-sensible, y es importante señalar que es falso o erróneo sostener que sólo proviene la claridad y distinción de la lucha contra la percepción sensible, sino que proviene de la especial concepción que tiene Descartes sobre la intuición y sobre la ciencia. Ahora bien es importante y necesario desechar la idea que se tiene sobre la claridad y distinción como producidas por el COGITO ERGO SUM porque aunque éste sea un principio claro y distinto éste no produce la claridad y distinción en cuanto tales. La claridad y la distinción provienen de la intuición y la unidad de la ciencia.

La distinción es producida por la concepción que Descartes tiene de la intuición; esta concepción es un intento por desprenderse de todo lo sensible y poder sentar las bases epistemológicas de un conocimiento fundamentado o científico.

pretende además eliminar el error que se da por la vía sensible del conocimiento, busca en fin fundar una nueva forma de conocer auténtica y fundamentada donde la RATIO sea la legitimadora del conocimiento, como lo ha indicado Gilson:

"La noción cartesiana de intuición tiene las tres propiedades esenciales de ser acto de pensamiento (por oposición a la percepción sensible), ser infalible y aplicarse a cuanto caiga bajo un simple acto de pensamiento".(1)

La intuición deja de ser para Descartes acto de la sensibilidad, para pasar a ser acto del pensamiento puro, este pensamiento puro que se encuentra desligado del material empírico que produce la confusión, es el principio esencial del racionalismo cartesiano, de ahí que sostenga que la intuición produce la distinción y no el COGITO que sólo es un enunciado que no se encuentra fundamentado en sí mismo, sino sólo cuando mantiene relación con los otros (EF) del discurso-filosófico cartesiano y así efectuar el conocimiento racional. La intuición es un acto inmediato del pensamiento que patentiza el conocimiento como verdadero y en consecuencia no cae en la confusión produciendo así la distinción, es decir, la distinción es fruto de un proceso del pensamiento que supera a la percepción sensible por que ésta no puede lograr la distinción por sí misma sino sólo a través del pensamiento.

La intuición cartesiana es la condición de posibilidad de la distinción y no el cogito aunque este sea un principio claro y distinto y a su vez produzca iluminación como ha quedado señalado. Con este argumento pretendo decir que la distinción aunada a la claridad no serían un criterio de verdad si no existiera una descripción fundamentada de como opera el entendimiento, y dicha descripción es efectuada por Descartes en las Reglas para la dirección del espíritu donde realiza la descripción de como opera el entendimiento para poder realizar un conocimiento legitimado por el pensamiento. En esta obra se encuentra una nueva concepción de la ciencia como una unidad que debe de gobernar el entendimiento o el pensamiento. Si el pensamiento o entendimiento es uno entonces no tienen por que existir las ciencias, sino la ciencia, este es el argumento cartesiano para luchar contra la división o los géneros de la ciencia. Ahora bien distinción y claridad encuentran su fundamento no en el COGITO sino en la descripción del entendimiento donde la intuición y la concepción de la unidad de la ciencia es el punto cardinal de éste. Esto significa que el entendimiento no se dirige a sí mismo, sino que se dirige al mundo y la estructura del mundo es matemática, por tanto sólo el pensamiento, la intuición pueden conocer en cuanto a esa claridad y distinción; la intuición cartesiana es un acto de dirección del pensamiento para conocer el mundo y que permite eliminar el error y fundamentar el conocimiento:

"Además a fin de que algunos no se extrañen del nuevo uso de la palabra intuición, y de otras cuyo significado vulgar me verá obligado a cambiar en lo sucesivo de igual manera advierto aquí, de un modo general, que no pienso en absoluto en el modo con que esos vocablos han sido empleados en las escuelas en estos últimos tiempos, pues sería muy difícil dar los mismos nombres y pensar cosas radicalmente distintas; sino que sólo tengo en cuenta lo que significa cada palabra en latín y así, cuantas veces faltan las palabras apropiadas, transfiero a mi sentido aquellas que me parecen las más aptas". (2)

La intuición cartesiana en su aspecto central nos plantea un vuelco radical en los medios del conocer, sobre todo en la forma de entender la función de la misma, función que sólo el pensamiento puede legitimar, no permitiendo la concepción dudosa que sería resultado de una mente desatenta e infectada por la percepción sensible, por ende la intuición cartesiana es evidente y cierta, porque esta intuición está desligada de todo lo sensible ya que como hemos señalado, esta percepción sensible

no llega nunca por la vía sensible al conocimiento verdadero de las cosas, dado a que sólo recibimos las cualidades secundarias de las cosas y la percepción sensible sólo se mueve en esta dirección o rango.

Ahora bien tomando en cuenta todo esto y básicamente por lo que dice la cita anterior René Descartes da una nueva concepción de la intuición, que parte de la búsqueda de un conocimiento científico viéndose obligado a no aceptar el uso que se le daba al término de intuición.

La intuición cartesiana produce la distinción en el proceso del conocimiento pues al no depender de la sensación o percepción sensible no existe la confusión, que consiste en percibir una cosa por otra o en hacer pasar una cualidad por otra o más bien en reducir las cosas a sus cualidades o las cualidades a las cosas.

La intuición cartesiana nos mantiene en el acto mismo del pensar, en la luz que produce la razón para que exista la distinción que hace posible el conocimiento, así "la intuición que anteriormente hemos señalado, el concepto indubitable de un espíritu claro y atento, es ciertísima".

Que la intuición es el principio epistémico que se presenta como el productor o como la condición necesaria para la existencia de la distinción es algo que Descartes se ve obligado a aceptar en tanto que la distinción y la claridad son acontecimientos discursivos o en otras palabras la intuición necesariamente produce la distinción que debe de ir aunada a la clarida que

es consecuencia de la concepción de la unidad de la ciencia, cosa que más adelante iremos analizando.

La intuición como lo hemos señalado, al no ser sensible produce la distinción y a medida que se produce la distinción se va generando la claridad pero no viceversa, porque no puede existir una percepción que sea distinta y que no sea clara y sí puede existir una percepción que sea clara sin ser distinta y esto demuestra que la intuición al no ser sensible debe de producir necesariamente la distinción. Justo esto muestra que la claridad es independiente de la distinción.

Hemos argumentado de donde proviene la necesidad teórica de la producción de la distinción en cuanto acontecimiento discursivo falta argumentar de donde proviene o cómo acontece la claridad, cual es la condición necesaria para que surja la claridad en cuanto a condición epistemológica, pero ante todo esto es importante preguntarnos cómo es posible que la claridad y distinción sean un criterio epistemológico?

Para dar respuesta es necesario dar cuenta de la claridad como acontecimiento discursivo, es decir, como un enunciado del propio discurso que marca su advenimiento, por lo tanto si bien es cierto que encontrando el cogito como principio fundador se establece un puente para encontrar el criterio de verdad, esto no significa que la distinción y la claridad provengan de él. Si la distinción proviene de la intuición no-sensible la claridad no es sólo producida por la misma pues como hemos señalado una

percepción puede ser clara sin ser distinta, pero no viceversa.

Esto es demostrado por Descartes como lo indica la siguiente cita, que se refiere al problema de la cera:

"Tal vez sea lo que ahora pienso, a saber: que la cera no era ni esa dulzura de miel, ni es agradable olor de flores, ni esa blancura, ni esa figura, ni ese sonido, sino tan sólo un cuerpo que un poco antes se me parecía bajo esas formas, y ahora bajo otras distintas". (3)

La intuición como acto puro del pensamiento de una mente clara y atenta va realizando la distinción para que se vaya generando la claridad, es cierto que la claridad proviene en cierta forma de la distinción, pero esta no es su fundamento en cuanto condición epistemológica. Más bien la claridad procede y adquiere su fundamento como condición epistemológica de la concepción radical que Descartes tiene sobre la ciencia. Concepción que va dirigida en contra del dogma cristianizado de la ciencia aristotélica que sustentaban los escolásticos.

En lugar de desarrollar el conocimiento se entorpecía porque se sustentaba todo sobre el principio de AUCTORITAS donde la

interpretación del mundo y su conocimiento no tenían su fundamento en el saber sino en el poder que detentaba X o Z autoridad.

Descartes concibe la ciencia como una unidad en sí misma para poder conocer el mundo y no como una diversidad, en otras palabras para Descartes sólo existe CIENCIA y no las "ciencias", y esto se debe a que reacciona frente al modelo aristotélico; modelo que consiste en clasificar a las ciencias por su género en función de su objeto de estudio específico y particular.

Así existen ciencias según determinan su objeto de estudio, por tanto existen géneros de la ciencia los cuales permanecen incomunicados porque cada uno está determinado por su objeto de estudio. Aquí se emprende la crítica cartesiana a la ciencia, esta no está como lo cree Aristóteles, determinada por la diversidad de objetos porque ésto implica una diversidad de la ciencia ocasionando una oscuridad en el conocer ya que esta diversidad nos lleva a la particularización (ciencias) en el conocimiento.

Descartes sostiene que la diversidad de los objetos no es un argumento ni un hecho que tenga que conllevar a dicha diversidad de la ciencia, porque en realidad no existe una diferenciación esencial entre los objetos, que lleven a una delimitación específica de las ciencias.

Descartes sostiene que esta diversidad de las ciencias sólo entorpece el entendimiento debido a que sólo hay un entendimiento (4) y a través de éste conocemos el mundo y por lo tanto sólo

tendrá que existir una unidad de la ciencia eliminando la comunicabilidad de los géneros de la ciencia que sólo oscurecen el entendimiento mismo.

La unidad de la ciencia tiene como función revolucionar la concepción dogmática de la ciencia en cuanto a su diversidad. (5)

¿En qué estriba la importancia de esta unidad? ¿Por qué Descartes propone como fundamento la unidad de la ciencia? ¿Por qué esta unidad elimina la oscuridad trayendo consigo la claridad?

La unidad de la ciencia aparece como fundamento porque produce iluminación (claridad) y para que se pueda seguir un camino recto en la búsqueda de la verdad:

"Nada nos aleja más del recto camino de la búsqueda de la verdad que el dirigir los estudios no a este fin general sino a algunos particulares". (6)

La particularización de la ciencia producto de la diversidad de objetos, no puede permitir un acceso a la verdad, por lo contrario lo bloquea, es bajo esta perspectiva como René Descartes nos plantea su transformación de la concepción de la ciencia:

"Y hemos de pensar que están enlazadas de tal modo entre sí todas las ciencias, que es mucho más fácil aprenderlas todas a la vez, que separar una sola de ellas"

de las demás. Así pues si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas no debe elegir una ciencia determinada pues todas están enlazadas entre sí dependiendo unas de otras y reciprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón; no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad que se ha de elegir; y pronto se admirará de haber hecho progresos mucho mayores que los que se dedican a estudios particulares, y de haber conseguido no sólo todo aquello que los otros desean, sino además logros más elevados que lo que ellos puedan esperar". (7)

La unidad de la ciencia nos remite a la sistematicidad de la ciencia misma encontrando así su fundamentación debido a que sus verdades forman un todo homogéneo, donde el entendimiento pueda conocer claramente la totalidad de las cosas debido a que, "ningún conocimiento de las cosas debe considerarse más oscuro que otro, puesto que todos son de la misma naturaleza y consisten en la sola

composición de cosas conocidas por sí mismas" (B) mientras que la diversidad o diferenciación de las ciencias conlleva más a la confusión y oscuridad en lugar de la claridad y distinción.

Se ha argumentado que tanto la distinción y la claridad provienen de la concepción cartesiana de la intuición y de la concepción de la ciencia como unidad, presentándose por lo tanto una necesidad de producción teórica de la distinción y la claridad donde éstas surgen o acontecen en el discurso filosófico cartesiano como enunciados-filosóficos propios y necesarios.

Esto se demuestra debido a que las concepciones sobre la intuición y sobre la ciencia tienen como fin principal la misma función que en Las Meditaciones Metafísicas, que es la de fundamentar todo desde el principio, por lo tanto estos (EF) tuvieron que acontecer ellos y no otros en su lugar, formando así sus propias reglas, funciones, leyes y posibilidades de existencia para nombrar y funcionar en el discurso filosófico. Por lo tanto, la claridad y distinción no agrupan un conjunto de hechos, sino por el contrario, a través de ellos y sólo por ellos se hacen posibles en cuanto a objetos del conocimiento; así podemos decir que la claridad y distinción se constituyen en un principio epistemológico y "ello supone el desplazamiento de otros principios-revelación, autoridad, tradición- del lugar preeminente del que gozaban en la época medieval, y la afirmación del

pensamiento libre, esto es, de la razón libre de la teología; supone, en fin, una redistribución de la episteme, como diría Foucault" (9), si entendemos por episteme una estructura subyacente (inconsciente) donde se delimita el campo del conocimiento y además como los objetos son percibidos, definidos y agrupados.

Entonces esta episteme es un lugar en el cual el hombre queda instalado y desde el cual actúa y conoce de acuerdo a las reglas de formación de dicha episteme. Ahora bien la claridad y distinción vienen a instalarse en esa episteme cartesiana, esto en cuanto a (EF) especifican para sí mismos su propia función, su existencia, creando con esto su propia dimensión en cuanto tales. Dicha función está determinada por la necesidad teórica de producción en el (DF) cartesiano, esta necesidad de la claridad y la distinción aunados a los otros (EF) hacen posible la inteligibilidad de que aquello de que se habla, sea a la vez aquello en virtud de lo cual se dice (enunciados), esto es, aquello de lo cual se produce el discurso. En suma: basta con comparar el concepto de intuición con el concepto de distinción y el concepto de claridad con la función de la unidad de la ciencia para que esto quede demostrado: (10)

INTUICION: "Concepción de una mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple, es más que la misma deducción" (11).

DISTINCION: "Aquello que está tan separado y es tan diferente de todo lo otro que no contiene en sí más que notas

claras" (12).

UNIDAD DE LA CIENCIA: "Tiene como función y finalidad eliminar la particularidad de la ciencia que genera la incomunicabilidad de los generos y ésta produce sólo oscuridad en el proceso del conocimiento.

Esta unidad de la ciencia es una concepción mas precisa de la ciencia y al eliminar la oscuridad crea la claridad porque es más claro concebir a la ciencia y más oscuro concebir las ciencias, así es como se genera la claridad.

CLARIDAD: "aquello que está presente y manifiesto al espíritu atento" (13).

Es notorio que en esta demostración-analógica, tanto la claridad y la distinción surgen como una necesidad-discursiva y una necesidad de producción teórica de los enunciados-filosóficos; necesidad discursiva y productiva que se origina "como consecuencia de la ruptura de la unidad religiosa, de la unidad política, de la unidad cultural y cosmológica en los siglos XV y XVI. Tales rupturas dan y alborozado despertar del hombre renacentista y de la razón humana moderna- van precedidas y seguidas de fuertes tensiones que designamos mediante los términos contrapuestos: tradición/renacimiento, reforma/Contra reforma, nobleza/hurguesía, feudalismo/capitalismo, geocentrismo/antropocentrismo, fe/razón, etc." (14).

Tomando en cuenta todo esto podemos decir en suma que son

producidas la claridad y la distinción por la intuición y por la unidad de la ciencia.

Si bien la claridad y distinción son producidas por estos vuelcos radicales en el conocimiento, no mantienen una relación recíproca ni constante con ellos, y esto pasa desapercibido en el discurso filosófico cartesiano por el hecho de que Las Reglas para la Dirección del Espíritu sólo han sido vistas en su carácter normativo y no como un intento de descripción en forma ordenada y sistematizada de funcionamiento de lo mental, que para Descartes funciona exactamente como lo contrario de la sensación. Ahora bien la claridad y distinción mantienen implicaciones y relaciones constantes y recíprocas con el coqito, al cual le otorgan garantías epistemológicas para fundamentar el conocimiento científico. En consecuencia y refiriéndonos a los enunciados-filosóficos como exigencia discursiva, podemos decir que los enunciados-filosóficos hasta aquí detectados coqito, claridad, distinción mantienen implicaciones recíprocas y constantes y así se fundamentan en estas interrelaciones, y queda como resultado con otros (EF) el sujeto como estructura-teórica. Los (EF) existen tal y como se ha mostrado, es decir, existen sólo en el discurso-filosófico que les da una plena existencia-teórica.

Los enunciados-filosóficos son ellos mismos, más sus implicaciones (15), y con sus componentes, los cuales los hacen posibles, pero ellos mismos crean sus propias reglas de existencia, su campo de delimitación, su campo de implicación, etc., y esto es

precisamente lo que hemos venido argumentando sobre el coqito y la claridad y distinción, es decir, su producción extra e intradiscursiva. Hemos visto también sus implicaciones donde estos adquieren su existencia en relación con su propio campo de regularidades, campo de implicación, campo de emergencia, etc., en otras palabras hemos señalado su función. Por tanto, "el enunciado se puede entender, en virtud de una función, que es la "función-enunciadora" donde hay que tener en cuenta la relación entre el sujeto que enuncia y el enunciado (o lo que enuncia), pero también la relación entre un contexto de enunciados y el modo como el sujeto funciona con ellos" (16).

Otra forma de demostrar que la claridad y distinción son enunciados-filosóficos propios del discurso-filosófico cartesiano es romitiéndonos a una crítica que hace Pierre Daniel Huet en su Censura Philosophae Cartesiana donde argumenta que las ideas claras y distintas son sacadas de la mera introspección y debido a esto nos dice Huet que todo el sistema filosófico cartesiano es una simple visión subjetiva y esta no sirve para un análisis verdadero de la realidad externa.

Esta crítica nos sirve como demostración pero va más allá de nuestro propósito porque reduce todo el cartesianismo a una visión subjetiva, pero nos ayuda a mostrar la existencia de la necesidad teórica de producción de los enunciados-filosóficos del discurso cartesiano. Ahora bien, la claridad y distinción son propuestas funcionales para poder conocer en contraposición a la percepción

sensible que es oscura y confusa. Es con base en la funcionalidad como la claridad y distinción se constituyen en la fuerza-motriz del cartesianismo es decir, la claridad y distinción al tener más funcionalidad-epistemológica, se constituyen en el criterio de verdad.

Si algo es y debe ser verdadero debe de ajustarse rigurosamente al criterio de verdad como algo indudable y evidente.

Esta evidencia que se debe a la claridad y distinción, así todo lo que es claro y distinto es evidente y todo que es evidente es claro y distinto. El criterio de verdad por lo tanto facilita una auténtica valoración de los contenidos concretos de cualquier ciencia, aspira a la universalización del saber. Es esta universalización la esencia del racionalismo (sujeto-racionalista) pues algo es universal cuando tiene necesidad-lógica (17), esta es un resultado del cogito en relación constante con la claridad y distinción, rompiendo con la particularización del conocimiento que sólo oscurece al conocimiento mismo. Esta universalización del saber no puede ser realizada por los sentidos debido a su percepción-particular:

"Pues aunque estoy considerando ahora esto en fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos de lenguaje corriente; pues nosotros decimos que vemos la misma cera, si está

presente, y no concamos que es la misma en virtud de tener los mismos, color y figura; lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle; y digo que vea hombres, como cuando digo que vea ceras; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas movidos por resortes. Sin embargo pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos" (18).

En esta búsqueda del pensamiento hacia el criterio de verdad, este se presenta como el móvil para la producción de los enunciados filosóficos y la constitución y especificación del lenguaje filosófico, así la claridad y distinción son un acontecimiento necesario del discurso filosófico cartesiano, acontecimiento que sólo es posible por otro enunciado que es el conito aunque éstas tengan su base originaria en la intuición y en la unidad de la ciencia, por lo tanto, el conito y la claridad y distinción mantienen como ya hemos señalado una interrelación entre sí y, además, continua. El conito produce iluminación, la claridad y

distinción son iluminación y éstas a su vez son los componentes mismos de la razón y ésta, como fue mencionando o señalando en la introducción, es una razón constitutiva que produce sus enunciados-filosóficos partiendo de sí misma como forma de legitimar el conocimiento científico. Ahora bien, en este proceso de iluminación mantienen su interrelación como enunciados-filosóficos delimitando su propia existencia, adquiriendo su especificación y a su vez son propiedades de los enunciados - filosóficos dándoles su existencia.

Por otra parte, y partiendo de esto, el cogito en sí mismo carece de validez epistémica y sólo la adquiere manteniendo una relación con las ideas claras y distintas, pero aún es insuficiente el conocimiento obtenido mediante estos enunciados - filosóficos, se carece todavía de garantías que sustenten el conocimiento en cuanto científico, pues no basta conocer simple y sencillamente por un principio y un criterio de verdad, sino que se necesitan otros (EF) que se articulen entre sí para que exista dicha garantía. El criterio de verdad y el principio cartesiano adquieren su fundamento-epistémico sólo por la continua interrelación (articulación) que mantendrán entre sí y con otros (EF), en esta misma relación es donde encontramos su función para poder conocer. Esta relación entre enunciado-filosóficos es la parte central del discurso-filosófico y se "entiende como un conjunto de conexiones de "coexistencia", sucesión, funcionamiento mutuo, determinación recíproca, transformación

independiente o correlativa" (19) que deben establecer los enunciados-filosóficos para llegar al conocimiento de la verdad, manteniendo su función y actividad y esta no tiene su garantía en sí misma sino que se define como tal, sólo en la medida en que conforman una estructura-teórica que será el sujeto del conocimiento, pero no entendido como el que conoce y el que enuncia, el que realiza la actividad discursiva, el que promueve la acción para que exista el discurso o el conocimiento, sino un sujeto que se va definiendo y construyendo (delimitación) en su práctica "pero hay que comprenderlo bien, con el término de "practica" no se entiende la actividad de un sujeto, se designa la existencia objetiva y material a las que está sujeto el sujeto desde el momento en que interviene en el discurso" (20). Así la claridad y distinción en cuanto acontecimiento discursivo desde la perspectiva foucaultiana surgen en cuanto a sus reglas "porfican" de formación que ya hemos argumentado y que ponemos definir como las condiciones de existencia o de coexistencia que hacen posible el enunciado-filosófico. Llegados aquí concluimos lo siguiente:

1.- El cogito y las ideas claras y distintas son acontecimientos discursivos y no pueden aparecer otros en su lugar. Estos son producidos por las reglas de formación que se entienden como "condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una

independiente o correlativa" (19) que deben establecer los enunciados-filosóficos para llegar al conocimiento de la verdad, manteniendo su función y actividad y esta no tiene su garantía en sí misma sino que se define como tal, sólo en la medida en que conforman una estructura-teórica que será el sujeto del conocimiento, pero no entendido como el que conoce y el que enuncia, el que realiza la actividad discursiva, el que promueve la acción para que exista el discurso o el conocimiento, sino un sujeto que se va definiendo y construyendo (delimitación) en su práctica "pero hay que comprenderlo bien, con el término de "práctica" no se entiende la actividad de un sujeto, se designa la existencia objetiva y material a las que está sujeto el sujeto desde el momento en que interviene en el discurso" (20). Así la claridad y distinción en cuanto acontecimiento discursivo desde la perspectiva foucaultiana surgen en cuanto a sus reglas imperativas de formación que ya hemos argumentado y que podemos definir como las condiciones de existencia o de coexistencia que hacen posible el enunciado-filosófico. Llegados aquí concluimos lo siguiente:

1.- El cogito y las ideas claras y distintas son acontecimientos discursivos y no pueden aparecer otros en su lugar. Estos son producidos por las reglas de formación que se entienden como "condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una

repartición discursiva determinada" (21). Estas reglas ya han sido descritas en los dos apartados anteriores.

2.- Con base en la conclusión anterior, concluimos también que la claridad y distinción son producidos en cuanto enunciados filosóficos por la intuición y la unidad de la ciencia, estas son concebidas como vuelcos radicales en el conocimiento para desligarlo de toda sensación. Tienen como función establecer el principio de la razón.

3.- La claridad y distinción no es una garantía de verdad en y por sí misma sino sólo manteniendo una interrelación continua (relación en la perspectiva de Foucault) con el conito.

4.- El conito ergo sum y las ideas claras y distintas en cuanto enunciados filosóficos sólo tienen "un objeto discursivo que no consiste en modo alguno en un estado de cosas al que hace referencia sino que deriva, por el contrario, del propio enunciado" (22). Estos mantienen relaciones con los otros (EF) para poder funcionar y constituir al sujeto del conocimiento en cuanto a estructura-teórica la cual confiere su significado y sentido a los (EF).

5.- Las ideas claras y distintas son acontecimientos discursivos y no pueden aparecer otros en su lugar, los especifica y aclara su función enunciativa; lo que ellos mismos dicen en y por el discurso-filosófico-cartesiano.

NOTAS

(1) Descartes, René. Reglas para la dirección del espíritu.
p.24.

(2) Op.cit., p.76.

(3) Descartes, René. Meditaciones metafísicas.p.28.

(4) Descartes dará un vuelco radical sobre la concepción de la ciencia argumentando que ella es una unidad debido a que el entendimiento también es una unidad, por tanto ciencia sólo hay una al igual que el entendimiento también es uno:

"Así comparando equivocadamente las ciencias, que en todas sus partes consisten en el conocimiento del espíritu, con las artes, que requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas al mismo tiempo todas las artes por un mismo hombre, sino que aquél artista ejerce sólo una, llega a ser mas fácilmente el mejor, puesto que las mismas manos no pueden adaptarse al cultivo de los campos y a tocar la cítara, o a varios trabajos del mismo modo diferentes, con tanta facilidad como a una sola de ellas, creyeron también lo mismo de las ciencias y distinguiéndolas unas de otras por la diversidad de sus objetos, pensaron que cada una debía adquirirse por separado, prestando de todas las demás. En lo que evidentemente se engañaron.

Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor

diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de alguna verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otra, sino más bien nos ayuda" (Descartes, René-Reglas para la dirección del espíritu, p. 61).

- (5) Ortega y Gasset, en La idea de principio en Leibniz, marca y fundamenta la importancia radical de la unidad de la ciencia y de la comunicabilidad de los géneros y critica el dogma de la diversidad de la ciencia (incomunicabilidad de los géneros) así nos dice:

"Veamos, en efecto, cuáles son los supuestos que sostienen el dogma de la incomunicabilidad de los géneros, enumerándolos uno tras otro afin de que no haya escape y podamos luego oponerles en lista frontera los que sustentan el método de Descartes. Con el propósito de facilitar al lector la ilación, refirámonos a caso concreto de incomunicabilidad: el de la aritmética; por tanto, a los "géneros" cuanto discontinuo o número y cuanto continuo o magnitud extensa.

Tendremos entonces lo siguiente:

- 1.- Estos dos "géneros" son incomunicables porque de hecho no existe un concepto común a ambos y que sea concreto o, lo que es igual, completo. Sólo es concreto o completo un concepto

cuando puede ser pensado por sí sólo, y esto no puede acontecer sino en una especie que contiene algo propio o idian y es, por eso, un íntegro, un completo o cathólico. Pongamos, como ejemplo de ésta, el intento que hace Aristóteles faltando a su propia doctrina y Suárez (...) castiga eufemísticamente con gran razón: la cantidad es lo divisible. No podemos acabar de pensar lo divisible con pensar lo aristotélico.

Si no sotopensamos alguna especie de realidad que sea divisible. Por tanto, lo divisible como tal y sin más no es nada determinado sino un pedazo de algo que, mientras no se añada deja impensable la pedazo; por tanto le hace fortiori irreal. De otro lado hay que las especies que se pueden sotopensar en el concepto o pedazo de concepto "lo divisible", son tantas y tan inconexas que no tienen nada que ver entre sí más que ésa su aptitud para una abstrusa divisibilidad. No es lo mismo en Aristóteles, dividir un número por otro, que dividir un extensión en sí misma. Ni es lo mismo que eso dividir la sustancia en materia y forma o bien divide et impera. De un concepto así, que vale para muchas cosas sin propiamente valer, dirá Aristóteles que es analógico, como dice siempre cuando no entiende una cosa que, mientras no le entienda se sigue afirmando ante su mente.

2.-La razón de que no haya concepto común de número y magnitud es que esos dos conceptos-como en principio todos en Aristóteles-han sido formados, partiendo de las cosas sensibles,-mediante la abstracción comunista. El extracto común no puede ser sino algo que en la cosa sensible habfa; por tanto, es una "cosa" bien que abstracta. Entre la "cosa" número y la "cosa"-extensión no hay nada a la vez, concreto y común. Lo sensible-no da para más a la vez por generalización. Los "géneros" y su incomunicabilidad son un puro hecho, una determinación empírica incompatible con una teoría que pretende ser deductiva.

3.-Esto presupone que por "pensar el Ser" se entiende partir --metódicamente de la sensación (=intuición sensible).

4.- Esto, a su vez, se cree así por estar anticipadamente persuadido de que los sentidos nos presentan la Realidad; que es lo que cree "todo el mundo". Por eso Aristóteles, en su teoría del conocimiento metafísico u ontológico, dirá que lo Real, el Ser está "pluscuampróximo a la sensación": (...). Estar "máximamente cerca" no compromete a sostener que el ser esta sin más en la sensación. En efecto; nos dirá también que, por otro lado, el ser es lo pluscuamremoto de la sensación.

5.- La tesis según la cual en los fenómenos sensibles encontramos la auténtica realidad, es, junto al principio de contradicción, el otro gran principio de Aristóteles que en ninguna parte fórmula especialmente y menos analiza y discute.

6.- Más, por otra parte, conserva el suficiente platonismo para entender por conocimiento la pura relación entre conceptos o -logismo. Según esto, lo real sólo puede ser asequible en el -- concepto, lo que parece contradecir el principio de los sentidos. ¿Cómo cohesionar lo uno con lo otro? el concepto platoní-

co era un concepto puro, exacto, no extraído de los fenómenos sensible, que son inexactos, meramente aproximativos, nunca con relatos adecuados de aquél. Por eso los conceptos platónicos pueden funcionar lógicamente, y este funcionamiento es la ciencia prototípica que Platón llamó Dialéctica, pero hubiera podido llamar Lógica, bien que no formal, como la nuestra. La solución de Aristóteles consiste en degradar lo más esencial del concepto platónico: su exactitud, su lggicidad, haciendo que provenga de una inducción empírica -- practicada sobre los datos sensibles. No obstante, pretende rá que esos conceptos ilógicos funcionen lógicamente.

7.-La solución aristotélica es constitutivamente contradictoria; pero tiene la ventaja de que coincide con el modo de pensar que el vulgo siempre ejercitó. Su obra propiamente - filosófica fue una vulgarización de la dialéctica platónica al alcance del hombre cualquiera, que transforma en método riguroso, exacto, y por lo mismo paradójico, impopular, de Platón, en el "modo de pensar" cosista, comunista, empírico sensual o "idiótico" que hemos visto. Contra este modo de - pensar popular, inepto para una auténtica teoría deductiva- -por tanto, para una efectiva racionalidad-, se revela Rená to Descartes, Perronij Toparcha, noble como Platón.

- (6) Descartes, René. Reglas para la dirección del espíritu.p.65.
- (7) Idem.
- (8) Op.cit., p.71.
- (9) Descartes, René. Discurso del método.p.XLIV.
- (10) Pensamos que la claridad y la distinción no son algo espontáneo en Descartes ni tampoco provienen del cogito, sino que -- provienen de todo un proceso y un complejo de relaciones discursivas de ahí que hayamos propuesto a la intuición y a la unidad de la ciencia como sus elementos productivos.
- (11) Descartes y Leibinz. Sobre los principios de la filosofía.p.50.
- (12) Idem.

(13) Idem.

(14) Descartes, Rene, Discurso del método, p. XIV.

(15) Hemos encontrado gran dificultad en decir lo que un enunciado-filosófico sea o también en afirmar su existencia como tal, - de ahí que estipulemos que un enunciado-filosófico es el mismo más sus implicaciones (emisiones de singularidad) y sus componentes y con esto lo que estamos argumentando es proponer la disección del enunciado para dar cuenta de por que aparecen -- ellos y no otros en su lugar. Quizás hasta aquí se nos pueda - juzgar de que estamos dando otra visión de la filosofía cartesiana, de que nos estemos saliendo de la inmaculada concepción y que por lo tanto nuestra visión no sea real y que se nos acy se de hacer ficción en esta medida contesto al respecto con una cita de Foucault:

"En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me - parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, (fabrique) algo que no existe todavía, es deci, "ficcione". Se "ficcione" historia a partir de una realidad política que - la hace verdadera, se "ficcione" una política que no existe -- todavía a partir de una realidad histórica" (Deleuze, G. Foucault, p. 14).

A esta cita responde Deleuze:

"E n cierto modo, Foucault puede declarar que nunca ha escrito sino ficciones: Y es que como hemos visto, los enunciados se - parecen a los sueños, y todo cambia, como en un caleidoscopio, según el corpus considerado y la diagonal que se traza. Pero, - de otro modo, puede también decir que nunca ha escrito sino sobre lo real, por que todo es real en el enunciado, y toda realidad se manifiesta en él" (Deleuze, G. Foucault, p. 14-15).

(16) Ferrater, M. José. Diccionario de filosofía. tomo 2. p. 952.

(17) Hessen, J. Teoría del conocimiento. p. 54-55.

En este libro sostiene este autor que la esencia del racionalismo es la necesidad lógica y la validez universal, así nos dice:

"El racionalismo afirma que un conocimiento sólo es realmente tal cuando posee necesidad lógica y validez universal. Esto es, cuando nuestra razón estima que una cosa es como es, debe ser así siempre y en todas partes, entonces y sólo entonces, según el racionalismo estaremos ante un conocimiento real. Conocimientos de tal naturaleza se suscitan, por ejemplo, cuando expresamos los juicios "el todo es mayor que la parte" o "todos los cuerpos son extensos" pues en los dos casos evidentemente aparece que la cosa debe ser así y que la razón se contradiría a sí misma si sostuviese lo contrario. Y puesto que es así siempre y en todas partes debe ser así. En consecuencia, estos juicios tienen una necesidad lógica y una validez universal estrictas".

(18) Descartes, Rene. Meditaciones metafísicas. p. 25.

(19) Lecourt, Dominique. Para una crítica de la epistemología. p. 99.

(20) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 63.

(21) Op. cit., p. 84.

(22) Deleuze, G. Foucault. p. 34.

D) El sentido de la existencia de Dios.

¿Qué tiene que ver Dios con el fundamento del conocimiento?

¿Puede Dios intervenir en el proceso gnoseológico, cuando sólo es o existe en una creencia? ¿La demostración de la existencia de Dios puede garantizar el conocimiento como verdadero? Estos interrogantes me han posibilitado seguir la investigación y conceptualizar el Dios de Descartes sólo como una necesidad-teórica o recurso epistémico, es decir, el Dios cartesiano es enunciado-filosófico y tiene como característica esencial fundamental (relación) a otros enunciados-filosóficos.

Así Dios es sólo un dicho o un decir específico de la filosofía de Descartes. Por lo tanto hablar del sentido de la existencia de Dios nos referimos a la necesidad que lleva a Descartes a postular a Dios como un Dios-epistémico. Ahora bien para Descartes la idea de Dios es una idea que no sólo no proviene de la experiencia-sensible sino que no puede y no debe provenir de ella, pero tampoco puede ser una invención del hombre dado que tal idea existe como perfecta, la idea de Dios para Descartes sirve como una idea fundamentadora, que es perfecta y además infinita (Descartes entiende a Dios como una sustancia que es infinita, independientemente, omnisciente, y todopoderosa) y es a partir de esta idea para los fines que esta tesis persigue como Descartes intenta traspolar las características elementales de la idea de Dios al conocimiento-científico, debido a que el conocimiento-empírico funciona como lo contrario a las características de la idea de Dios. Hablar sobre el sentido de la

existencia de Dios es referirnos no a Dios en general, sino sólo a Dios en el sentido de fundador del conocimiento en Descartes: Dios epistémico. Es hablar de un Dios que sirve para conocer y además fundamenta el conocimiento. Es hablar de un Dios que es perfección al igual que el conocimiento que se busca. Dios que es perfecto en la medida en que no puede permitir el engaño, conocimiento perfecto en la medida en que elimina el engaño (error) así:

"Es, pues, necesario probar la existencia de un Dios, para asegurarme que no me engaño al aceptar como verdaderas aquellas proposiciones que percibo muy clara y distintamente" (1).

Por otra parte, la imperfección de los sentidos para poder conocer la verdad nos lleva a una necesidad de encontrar algo que sea perfecto y que además puede patentizar nuestro conocimiento, y partiendo de esto, en relación con las ideas claras y distintas que son iluminación en contraposición con las ideas oscuras y confusas nos lleve a concebir el Dios cartesiano como un Dios epistémico o como un artificio discursivo tal que él y sólo él puede garantizar el conocimiento científico como verdadero y perfecto, y sólo Dios puede conocer en esa forma.

Pero además, nos hace partícipes de ese conocimiento por la existencia y función de las ideas claras y distintas. Ahora bien, es claro que ésta no es la función de ningún Dios, que es concebido como providente, aunque sea el Dios cristiano o católico, por lo tanto, Dios en el discurso-filosófico-cartesiano es una existencia discursiva, es un enunciado-filosófico específico de él, que debe de acontecer en el discurso-filosófico para patentizar no sólo al conocimiento sino también a otros enunciados-filosóficos que son indispensables

para la construcción del sujeto del conocimiento.

En esta construcción existe una relación entre todos los (EF), la relación que se establece entre ellos es como ha quedado entendida, es decir, como el conjunto de conjunciones de coexistencia, funcionamiento mutuo y sucesión etc.. que se dan entre los (EF) y en esta relación adquieren su significación y especificidad, adquiriendo así su plena existencia, porque "los enunciados para Foucault como sueños: cada uno tiene su objeto propio o se rodea de un mundo". (2)

Esta relación mantenida entre el coqito ergo sum y las ideas claras y distintas deben necesariamente de hacer posible o de conllevar a la existencia de Dios como acontecimiento en el discurso cartesiano y estos (EF) serán sus reglas de formación. Así se ve con mucha claridad y distinción que la idea de Dios es verdadera en cuanto tiene su fundamento en la razón y no en la experiencia:

"Por Dios entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnipotente, omnipotente que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente según lo antedicho, que

Dio existe..Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener yo la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, sino la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita" (3).

Cuando Descartes se refiere al salir de mí es lógico que se refiere a que la idea de Dios no puede ser producida por la experiencia sensible ni tampoco la limitación del pensamiento; pero aunque éste está limitado es sólo por este conducto como podemos saber que Dios existe a través de la claridad y distinción que son resultado del pensamiento y así vemos que la idea de Dios es:

"Esta idea también muy clara y distinta, pues que contiene en sí todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y todo lo que comporta alguna perfección. Y esto no deja de ser cierto, aunque yo no comprenda lo infinito, o aunque haya en Dios innumerables cosas que no pueda yo entender, y ni siquiera alcanzar con mi pensamiento; pues es propio de la naturaleza de lo infinito que yo, siendo finito, no pueda comprenderlo" (4).

La idea de Dios es clara y distinta y esta permite que uno pueda participar del conocimiento y sobre todo es la garantía a

través de la claridad y distinción de que Dios no sea encañador y gracias a ella poder conocer científicamente. La idea de Dios es claridad y distinción porque no proviene de la experiencia como "la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el frío y otras cualidades perceptibles por el tacto, todas ellas están en mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son en efecto, ideas de cosas reales, o bien representan tan sólo seres quiméricos que no pueden existir". (5)

Ante esto esta idea de Dios que no proviene de la experiencia no puede ser creada por el mismo nos dice Descartes dado que de lo imperfecto no surge nunca lo perfecto, debido esto la idea de Dios tiene como función eliminar la confusión y la oscuridad proveniente de la percepción sensible, así la idea de Dios es producida necesariamente por el discurso-filosófico-cartesiano debido a que en esta idea Descartes encuentra los componentes elementales o características básicas que debe de tener todo conocimiento para ser científico, conocimiento que consiste en fundamentarse en la razón.

Si el conocimiento proviene de la percepción sensible es contingente, particular, dependiente y limitado, el conocimiento racionalista deberá de ser lo contrario, absoluto (necesidad lógica y validez universal) universal por lo tanto el conocimiento cartesiano sigue un paralelismo con las características de Dios, pues es una idea fundadora y perfecta y sería contradictorio concebir dicha idea solo como pensamiento y no como realidad.

Vemos entonces que existe una necesidad y producción teórica del enunciado Dios en el discurso-filosófico-cartesiano pues éste es muy diferente de "el Dios del Génesis porque éste ordenaba y las cosas se hacían el Dios cartesiano, en cambio, debe de obedecer las leyes de la mecánica impuestas por el mismo. Y las "debe obedecer" se sintiendo en tanto que él libremente las ha elegido como las mejores; quiere decir: una vez establecidas, las leyes no podrán ser modificadas no por Dios mismo: en este sentido el Dios mecanicista cartesiano obliga a respetar las leyes de la mecánica y es la garantía de su consumación y cumplimiento" (6).

Ahora bien no sólo respeta las leyes de la mecánica, sino que también debe de respetar y actuar conforme lo que el mismo garantiza y posibilita en cuanto a medios para poder conocer científicamente, es decir, debe de actuar y funcionar sólo en la medida en que existe el cogito y las ideas claras y distintas que el mismo garantiza y a partir de las cuales adquiere su propia conservación como tal y cumplimiento en cuanto a Dios epistémico.

En otras palabras la articulación (actividad y función) epistémica entre el cogito, las ideas claras y distintas deben dar como resultado el enunciado-filosófico de Dios, pero además sólo este se mantiene como tal porque los fundamenta en cuanto enunciados-filosóficos y les confiere el valor cognoscitivo, ante esto no puede dejar de funcionar Dios como enunciado-filosófico, es la consecuencia del cogito y de las ideas claras y distintas, dicho enunciado forma su propio mundo-epistémico:

"Desde el cogito al criterio de verdad, al vínculo que une las ideas en nuestro espíritu y la realidad objetiva, finalmente hasta Dios, Descartes ha creado una estructura que, a la postre, sostendrá nuestro conocimiento de la naturaleza, pero sólo después de haber reforzado nuestra certidumbre interna concertándola con la voluntad divina. Hay que hacer de la divinidad omnipotente la base final para garantizar nuestra certidumbre" (7).

El establecimiento de la idea de Dios como la idea-epistémica, debe de romper con los datos de los sentidos de la percepción sensible para saltar a la evidencia racional donde la causa de la existencia de Dios sea una causa formal y eminente, es decir, "la causa como objeto real independiente tiene al menos las mismas características esenciales de la idea. Así pues, las perfecciones de la idea de Dios tienen que ser las perfecciones de Dios" (8).

Las perfecciones de Dios tendrán que ser por tanto las del conocimiento científico, rompiendo con el paralelismo cartesiano que existe entre las características de Dios y las del conocimiento científico, cosa que Descartes realiza al pretender pasar de Dios al conocimiento científico al independizarlo de toda experiencia. Tomando en cuenta esto paso a señalar dicho paralelismo: DIOS.- Sustancia infinita, independiente, todopoderosa y omnisciente.

CONOCIMIENTO CIENTIFICO.- Necesidad lógica y validez universal.

El conocimiento cartesiano adquiere su fundamento cuando sostiene que cuando algo es y que por ser como es debe de ser así siempre y en todas partes, entonces y sólo entonces se estará en un conocimiento racional:

"Conocimientos de tal naturaleza se suscitan, por ejemplo, cuando expresamos los juicios "el todo es mayor que la parte" o "todos los cuerpos son extensos", pues en los dos casos evidentemente aparece que la cosa debe ser así y que la razón se contradiría así misma si sostuviese lo contrario. Y puesto que es así, siempre y en todas partes debe ser así.

En consecuencia estos juicios tienen una necesidad lógica y una validez universal estrictas (...). En consecuencia, concluye el racionalismo, todo conocimiento real es originado en el pensamiento, porque el pensamiento es la verdadera fuente y fundamento del conocimiento humano" (9).

Este conocimiento se independiza de la experiencia y atiende a sus propias leyes y esto hace que por lo tanto "de principios formales deriva conocimientos materiales; de simples conceptos deduce conocimientos" (10). Y a partir de esta derivación y de esta deducción formal-conceptual Descartes se propone demostrar la existencia de Dios o más bien lo único que logra es sólo una representación de él y su existencia (en el caso de que existiera) y se propone esto para encontrar cimiento donde la razón y el pensamiento adquirieran su peculiar sentido epistémico.

Retomando la ruptura del paralelismo entre Dios y el conocimiento científico podemos decir que este hecho es una reminiscencia de la episteme antes del siglo XVII y con la cual

Descartes rompe pasando de la similitud a la garantía epistemológica de la representación y sobre la cual Foucault nos dice que:

A principios del siglo XVII, en este período que equivocada o correctamente ha sido llamado barroco, el pensamiento deja de moverse dentro del elemento de semejanza. La similitud no es ya la forma de saber, sino, más bien, la ocasión de error, al peligro a que uno se expone cuando no se examina el lugar mal iluminado de la "confusión" (11).

Descartes dentro de la filosofía es uno de los primeros en romper con la similitud como criterio del conocimiento (modelo-teológico-aristotélico) porque la semejanza o similitud son motivo de caer en el error cosa que Descartes pretende evitar a toda costa. Descartes representa el salto de la similitud a la representación, Descartes ya no explica lo semejante por lo semejante (lógica aristotélica) sino que Descartes explica las cosas a través de su discernimiento. Pero si bien Descartes descarta a la similitud como criterio-epistémico por estar propensa al error no excluye del todo la similitud por lo que hemos señalado anteriormente, es decir, al paralelismo (comparación) entre el conocimiento científico y la idea de Dios y con esto podemos decir que:

"Descartes rechaza la semejanza, no lo hace excluyendo del pensamiento racional el acto de comparación, ni tratando de

limitarlo, sino por lo contrario universaliza y dándole con ello su forma más pura. En efecto, por la comparación, encontramos la figura, extensión, el movimiento y otras cosas semejantes es decir, las naturalezas simples en todos los sujetos en los que puedan estar presentes" (12).

En sumas en el paralelismo (o en su ruptura) entre Dios y el conocimiento-científico donde Descartes pretende encontrar el fundamento de la razón humana y encontrar los cimientos que sirvan también de fundamento para los contenidos lógicos de la idea de Dios que son la necesidad lógica y la validez universal, y para todo el conocimiento científico. Este proceso lo he denominado la "deificación del conocimiento" cosa que no sólo aparece en Descartes sino también en una gran cantidad de filósofos los cuales han creído que el sistema filosófico que han construido es el único y que han superado a los otros y que no existirá otro después de él que explique las cosas en su esencialidad. Así, han caído en una especie de encarcelamiento-filosófico al concebir que han encontrado la verdad y la absoluta verdad. Por otra parte regresando al planteamiento cartesiano de encontrar el fundamento de la razón humana en el concepto de Dios, encontraremos que Vidal Peña nos dice que:

"Cuando tengo evidencias, Dios la garantiza. Es decir, Dios y las evidencias, Dios y la estructura lógica de mi conciencia, son una misma cosa: No difieren ni así, Dios no me envuelve; porque su idea ha sido adornada con los mismos atributos (la perfección la imposibilidad de engañar) que la conciencia y al exteriorizar esa idea hemos obje

tivado la conciencia lógica misma.

En este sentido, postular a Dios significa postular las condiciones que hacen posible la racionalidad (representada, eminentemente, por la lengua matemática, donde triunfa la proporción, la identidad. Significa proyectar trascendentalmente aquello que es preciso para que la conciencia no se disuelva". (15).

El Dios cartesiano como vemos no es el Dios católico ni cristiano sino que es una exigencia de su propio discurso-filosófico, es un Dios-epistémico que es fundamento de la racionalidad humana y del conocimiento científico. Así en el paralelismo que hemos indicado, Descartes pasa las cualidades divinas al conocimiento científico o más bien Descartes se ve obligado, por decirlo así, a probar la existencia de Dios desde dentro de sí mismo, vía el pensamiento, cuestión que lo lleva a proponer a Dios como postulado de las condiciones de la racionalidad. Por tanto, las características de la razón humana consisten en las características del enunciado Dios, introspectivamente hablando; o más bien la postulación de Dios como garantía y fundamento del conocimiento científico es el intento desesperado de encontrar un cimiento no proveniente de la experiencia, y que -hablando kantianamente- por el contrario fundamente y haga posible la experiencia.

Descartes dice que es necesario el concepto y la existencia de Dios como fundamento del conocimiento pero Descartes no da

cuenta del por qué Dios, debe de actuar así en el conocimiento, aspecto que nos muestra que Dios es un enunciado-filosófico que nace de la objetivización de la conciencia misma.

Todo esto que hemos venido argumentando nos marca, precisamente, cómo es que el advenimiento del enunciado-filosófico-Dios es necesario en el discurso-filosófico-cartesiano asegurando el conocimiento porque para Descartes si se desconoce la existencia de Dios no se puede tener conocimiento cierto de ninguna cosa.

Así:

Tiene en sí las ideas de los números y de las figuras, pone también entre sus nociones comunes que si se añaden cantidades iguales a otras cantidades iguales, los resultados serán iguales, y muchas otras tan evidentes como estas por las cuales es fácil demostrar que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectas, etc., en tanto que el pensamiento percibe estas nociones y el orden con el que ha deducido esta conclusión u otras parecidas, está muy seguro de su verdad. Pero, como no podrá pensar siempre con tanta atención en estas cosas, cuando sucede que se acuerda de alguna conclusión sin reparar en el orden en que puede ser demostrada, y sin embargo, piensa por otro lado que el autor de su

ser habría podido crearlo de tal naturaleza que se equivocase en todo lo que le parece muy evidente, ve bien que tiene motivo justificado para de la verdad de todo lo que no percibe claramente, y que no podría poseer ninguna ciencia cierta, hasta que haya conocido al que lo ha creado" (14)

¿Conocer al que lo ha creado? ¿Pero de qué forma lo podemos conocer? Descartes parece indicar que ese conocimiento no es otra cosa más que las características del enunciado-Dios y que éste no proviene de la experiencia. Así, es importante el conocimiento de lo que implica el enunciado-Dios para conocer, seguramente, por tanto, conocer a Dios significa que el conocimiento científico debe ser no limitado por la experiencia sensible, no depender de los datos de los sentidos y debe de tener necesidad-lógica y validez universal que son los fundamentos de la verdad. Luego entonces, aspirar al conocimiento de las categorías divinas es aspirar a estas características que debe de tener el conocimiento científico y que no proviene de la experiencia. Es con base en este argumento como hemos dicho que Descartes pasa de la similitud a la representación. Lo que Descartes en realidad muestra al demostrar la existencia de Dios como fundamento del conocimiento-científico, siguiendo cierto paralelismo o similitud. Es simple y sencillamente la representación de cómo debe ser y cómo es el conocimiento-científico, de una representación de este conocimiento para que todo hombre si quiere aspirar a conducir bien la razón sigala representación de cómo es y debe ser conocimiento científico aspirando a la conquista de la mathesis.

Descartes nos dice que la "Mathesis universalis (...) contiene aquello por lo que las "otras ciencias" son llamadas parte de la matemática es el hecho de que toda ciencia lleva un cierto orden y medida, de tal forma que para llevarlas a cabo, es necesaria cierta disciplina, y el mismo Descartes nos dice ya que (...) el término mathesis significa tan sólo lo mismo que disciplina" (15). En esta medida podemos decir que la mathesis es una ciencia fundamentadora del saber universal, al cual es posible aspirar:

"Pero ya consciente de mi debilidad, determiné observar, tenazmente en la investigación del conocimiento de las cosas un orden tal, que comenzando siempre por las cosas más sencillas y fáciles, no pasase nunca a otras, hasta que me pareciera no haberme dejado nada más que desear en las primeras; por lo cual he cultivado hasta ahora, en cuanto en mí estuvo, esta mathesis universalis, de modo que juzgo que puedo tratar en lo sucesivo, sin un celo prematuro, de ciencias un poco más elevadas" (16).

Ahora bien "la representación, pues, era el alma de la epistemología clásica: (aproximadamente, la base del conocimiento entre mediador del siglo XVII y el fin del XVIII. Sus principales estructuras son la mathesis "ciencia universal de la medida y el orden". (...) Con la mathesis y la taxonomía el álgebra y la

nomoclatura, el conocimiento busca sustituir la semejanza infinita por diferencias finitas, así como lo conjetural por lo seguro" (17).

Si la representación era en efecto el alma de la epistemología en la época clásica (siglo XVII y XVIII) en realidad en lo que respecta a la filosofía fué Descartes el iniciador de dicho movimiento del paso de la similitud a la representación. Así la representación del conocimiento científico consiste en decirnos qué es y cómo está constituido (validez universal y necesidad lógica). Ahora bien Dios se presenta como esa objetivación de la razón misma. La razón al ser constitutiva y al no construirse a partir del ensayo y el error, que es donde encuentra su fundamento, deberá aspirar a un enunciado donde encuentre su fundamento que le permita conocer el mundo. Más bien, la razón constitutiva aspira, por su propia necesidad, a encontrar su fundamento en el enunciado-filosófico-Dios. En otras palabras debido a que los enunciados filosófico no nos remiten a cosas, sino como hemos demostrado, se construyen por una necesidad de producción teórica y esto a su vez es lo que le da el carácter de acontecimiento, lo que importa es determinar en ellos su función. Así el fundamento de la razón constitutiva cartesiana lo encuentra en la función del enunciado-filosófico-Dios. La representación cartesiana del conocimiento científico toma el carácter de no ser un documento donde éste es portador (según Foucault) de referencias externas, sino que esta representación es un monumento que tiene como fin contemplarse por el mismo en lo que él es para dar cuenta de su verdad, por tanto "la verdad encuentra su manifestación y su signo

en la percepción evidente y definitiva" (18).

La razón constitutiva cartesiana que encuentra su fundamento en el enunciado-filosófico-Dios permite analizar el mundo, conocer cómo está constituido. Esta razón necesita fundamentarse en Dios para poder tener legitimidad en el conocimiento. El conocimiento cartesiano se ha desprendido de toda influencia empírico-sensible porque a través de ella no podemos conocer la existencia ni la consistencia propia de las cosas que componen al mundo; es decir, no podemos conocer las naturalezas simples a través de ella. Sólo a través del pensamiento y de Dios es posible este conocimiento, luego Dios es necesario porque el conocimiento cartesiano es ante tododiscernimiento, que permite conocer las naturalezas simples, y en este acto de discernir Dios desempeña su función: o más bien lo hace, si el conocimiento científico tiene las características necesarias de la representación (19). El conocimiento cartesiano es así acción que parte de una razón constitutiva y que está constituida por los enunciados filosóficos (como ideas claras y distintas, Dios, alma y cuerpo etc.) en continua articulación, donde ellos han definido sus propias leyes de existencia o posibilidad y donde el enunciado-Dios será el enunciado unificante y funcional de los demás, entendiendo por función una relación entre dos o más enunciados-filosóficos tal que cada enunciado se relaciona con el otro y viceversa.

Así, "la actividad del espíritu (...) no consistiera en relacionar las cosas entre sí a partir de la búsqueda de todo aquello que puede revelarse en ellas como un parentesco, una pertenencia y una naturaleza secretamente compartida sino por el contrario en discernir:

es decir, en establecer las identidades y después la necesidad del paso a todos los grados que se alejan.

Ahora bien el discernimiento impone la comparación, la búsqueda primera y fundamental de la diferencia: darse por una intuición una representación clara y distinta de las cosas y apresar con claridad el paso necesario de un elemento de la serie al que le sucede inmediatamente" (20).

El enunciado filosófico de Dios garantiza el conocimiento en cuanto discernimiento y permite reconocer a las identidades que son efectuadas por el mismo discernimiento, pero este discernimiento que es el conocimiento hace posible que lo entendamos como un acto concebible. Para Descartes conocer es concebir o actualizar, es decir, hacer presente una idea y además tiene que ser posible, donde ser posible es no ser contradictorio. Pero este conocimiento no funciona sólo porque Dios garantiza o lo fundamenta. Dios por sí y en sí mismo no puede garantizar ni el conocimiento ni la existencia del mundo, sino sólo garantiza al conocimiento en cuanto enunciado necesario y suficiente del discurso-filosófico cartesiano y además, porque mantiene relación con los otros enunciados-filosóficos donde opera y funciona, no sólo como un enunciado filosófico más, sino que es un enunciado-filosófico fundamentador; o más bien, Dios en el racionalismo cartesiano es un principio para poder conocer y como tal unifica a los otros enunciados-filosóficos para hacer posible el conocimiento. Llegados aquí es importante argumentar que los enunciados-filosóficos no estén separados, sino que están articulados y esta articulación es la que posibilita el

conocimiento.

No es ni el coqito ergo sum como principio, ni las ideas claras y distintas como criterio de verdad, ni Dios como fundamento o racionalidad misma las que actúan en forma separada para poder conocer, sino que sólo se puede conocer (sujeto como estructura-teórica) porque existe una articularción entre ellos como enunciados-filosóficos y así adquieren su funcionalidad cognoscitiva distribuyéndose en el discurso-filosófico, porque ante todo, "un enunciado siempre representa una emisión de singularidades puntos singulares que se distribuyen en un espacio correspondiente" (21).

Lo que hemos desarrollado es precisamente el diagnóstico de esas singularidades que son emitidas por los enunciados-filosóficos (coqito ergo sum, ideas claras y distintas, Dios etc.) y hemos descrito su distribución en su espacio que es su existencia en y por el discurso-filosófico-cartesiano.

Hemos diseccionado a los enunciados-filosóficos para ver su emergencia, su necesidad teórica, su existencia y sus implicaciones para poder demostrar que el sujeto del conocimiento no es el hombre común, y así dar un nuevo enfoque de cómo entender a este sujeto; no como el hombre común como lo hemos dicho, sino como una estructura teórica construida por los enunciados-filosóficos. En esta medida, el sujeto se entenderá como una función derivada de los enunciados-filosóficos, es decir, se entenderá no como acción sino como posición "pensamos que al sujeto podemos definirlo por la posición, en el recorrido de sentido en el espacio intersubjetivo" (22).

Hemos quizás escindido, abierto, diseccionado los enunciados filosóficos para dar cuenta de que en realidad es necesario entender de otra forma al sujeto del conocimiento y lo hemos hecho desde la perspectiva foucaultiana que nos dice que hay que partir "del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas, de posibilidad hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimiento y que fija sus límites" (23).

Es esto lo que he denominado escisión o disección del enunciado-filosófico para poder saber cómo han sido posibles (qué son y cómo son) y cómo han acontecido. Para así demostrar que éstos nos deben de remitir necesariamente a una función derivada, aun sujeto del conocimiento entendida como estructura teórica constituida por los enunciados filosóficos que los hace funcionales. Así, sólo a través de este sujeto se conoce la realidad y nos hace posible el conocimiento de la realidad, porque no es sujeto iniciador del discurso o del conocimiento, sino una consecuencia de los enunciados-filosóficos. Así, "en el campo de los enunciados no existe lo posible ni lo virtual; todo es real, toda realidad es en el manifiesto: sólo cuenta lo que sido formulado, ahí, en tal momento, y con tales lagunas, tales blancos. Sin embargo, es cierto que los enunciados pueden oponerse y jerarquizarse" (24).

En esta jerarquía de los enunciados Dios, en el discurso-filosófico-cartesiano, ocupa el grado mayor de los enunciados, es decir, es el que tiene mayor jerarquía y lejos de

oponerse a los otros enunciados filosóficos los hace posibles y funcionales, estos enunciados filosóficos son elementos propios del discurso filosófico cartesiano que constituyen al sujeto del conocimiento debido a que "el enunciado, como componente del discurso, asume la función de la "interpelación": constituye a los individuos en sujetos. Estos últimos no remiten pues a una sustancia, y sí a una posición que puede ser ocupada por individuos diferentes" (25).

Desde el momento que el individuo entendido como ser humano en X o Y circunstancia toma una posición en el discurso filosófico en ese momento se convierte en sujeto, es decir, el individuo, para poder conocer en el discurso-filosófico, deberá cumplir ciertos requisitos para poder ocupar lugar en el discurso filosófico.

Así, quedara incerto en la articulación de los (EF). Estos en realidad en su articulación desarrollan la acción cognoscitiva, por tanto, son el verdadero sujeto del conocimiento.

NOTAS

- (1) Descartes, René. Discurso del método. p. 29.
- (2) Deleuze, G. Foucault. p. 34
- (3) Descartes, René. Meditaciones metafísicas. p. 29
- (4) Idem.
- (5) Op.cit., p. 21.
- (6) Labastida, Jaime. Producción ciencia y sociedad de Descartes a Marx. p. 174
- (7) H. Popkin, Richard. Producción ciencia y sociedad de Descartes a Marx. p. 174.
- (8) Idem.
- (9) Hessen, J. Teoría del conocimiento. p. 54
- (10) Op. Cit., p. 61
- (11) Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. p. 57.
- (12) Op. cit., p. 59.
- (13) Descartes, René. Meditaciones metafísicas. p. XXXIII.
- (14) Jaspers, Karl. Descartes y la filosofía. p. 43.
- (15) Merquior, Jean. Foucault y el nihilismo de la catedral. p. 43.
- (16) Descartes, René. Reglas para la dirección del espíritu. p. 57.
- (17) Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. p. 117.
- (18) H. Popkin, Richard. La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza. p. 277.
- (19) Alvarez, Uria., Señala sobre la representación:
"En la episteme renacentista y hasta principios del siglo XVII el saber occidental se asienta sobre la figura de la semejanza. Dios y el diablo se disputan el mundo de las luces y sombras

traspasando las fuerzas de la naturaleza; un mundo enroscado en lo sobrenatural en el que las cosas reenvían unas a otras, desde el microcosmos al macrocosmos, y a los signos que las hacen visibles. El mundo, como dice Foucault, está cubierto de signos que hay que decifrar los cuales, al tiempo que revelan semejanzas y afinidades, no son a su vez más que formas de la semejanza. Conocer equivale a interpretar. Y será precisamente Descartes quien emprenda una crítica de la semejanza al establecer en las Reglas que todo conocimiento se obtiene por comparación de dos o más cosas entre sí" (Savater, Fernando.

Filosofía y sexualidad.p.109).

(20)Foucault, Michel.Las palabras y las cosas.p.121.

(21)Deleuze, G. Foucault.p.88.

(22)Op.cit.,p.45.

(23)Foucault, Michel.El Orden del Discurso.p.44.

(24)Foucault, Michel.La Arqueología del saber.p.104.

c) El problema alma y cuerpo.

La incertidumbre en el conocimiento, los engaños de la percepción sensible así como las ilusiones y el error y el problema de saber que lo que se conoce en realidad es eso y no otra cosa, es lo que ha llevado, al discurso filosófico, a plantear el problema de la relación entre alma y cuerpo. El alma entendida como pensamiento, mente y el cuerpo entendido como percepción sensible, sensación o más bien como el conjunto de experiencias o el lugar donde se legitiman éstas. Como se verá en este apartado sostengo que el problema alma y cuerpo no es un problema en sí mismo (1) y que incluso ha llegado a plantear y traer como consecuencia resultados muchas veces del todo ridículos. Al respecto nos dice Ayer lo siguiente:

"Seguramente, no me planteo ningún problema acerca de las relaciones que mis experiencias guardan respecto a mi cuerpo, o incluso acerca de sus relaciones respecto a algún otro, de forma que puedo descubrir en cualquier caso que se trata de mis propias experiencias. La misma cuestión de si son mías me parece ridícula y fuera de lugar. Puede dudarse acerca de lo que percibo o de lo que siento, pero no puede haber ninguna duda de que se trata de mis percepciones y de mis sentimientos" (2).

del poderíamos decir que las percepciones y los sentimientos se dan gracias al cuerpo y que sabemos acerca del alma sólo por el cuerpo. En esta medida, decir que el alma es la que siente y el cuerpo no, es en realidad absurdo.

El problema alma-cuerpo es por consiguiente una necesidad discursiva de sustentación del propio discurso filosófico de René Descartes. (3) Tomando en cuenta que es un problema central de la filosofía el hecho de que nuestras mentes (4) siendo distintas del mundo pueden llegar a conocerlo, se presenta el problema de cómo es posible el conocimiento del mundo a través o por medio de la mente y en este problema se ha dado prioridad a la mente desdeñando al cuerpo donde la percepción sensible es dudosa y nos lleva al error. Este problema como sustentación del discurso filosófico, al no ser un problema en sí mismo, se presenta más bien como un problema para determinado tipo de discurso-filosófico, así encontramos que para Platón el conocimiento es concebido como reminiscencia de las ideas contempladas, y éstas son absolutas e inmutables. Platón se vió obligado a dividir el mundo en dos, en el mundo sustancial y en el mundo de las ideas pero sólo pudo hacer tal división a partir del problema de la percepción sensible, o más bien, al ver que las cosas (mundo externo) son y dejan de ser, se concluye que no son, porque todo lo que es no debe de dejar de ser, para que sea. Así Platón al partir de la observación del mundo externo realizada por su cuerpo como conjunto de experiencias no encontró eso que hace que la cosa sea y no deje de ser, tuvo que concebir que había algo, no en el mundo externo sino en el mundo de las ideas donde

lo que es no deja de ser y a esto lo llamo formas que son conocidas no por la experiencia-sensible (cuerpo), sino por el alma.

De esta manera, "Platón creó algo mucho más elevado e importante que los sueños de la mística griega occidental. En lugar de la limpieza ritual de las sectas órficas, puso Platón como meta de la vida humana la purificación del alma intelectual de todos los defectos del cuerpo y de los sentidos para el conocimiento de lo eterno a todo esto estaba el alma determinada por su naturaleza" (5).

Sólo el alma puede conocer las ideas porque esta se parece extraordinariamente a lo eterno y esto sólo puede captarse por el pensamiento o alma que también es imperocedero igual que las ideas. Las cosas son lo que son sólo porque participan de las ideas por tanto el verdadero conocimiento no proviene del mundo externo sino de las ideas. Encontramos que el problema alma-cuerpo que empezó siendo un problema de índole religioso (órfico) pasa a la filosofía de Platón a ser un artificio o un recurso discursivo para sustentar su filosofía y su teoría del conocimiento como reminiscencia. Donde el alma al caer en la cárcel del cuerpo (sentido peyorativo) tuvo que conocer antes puramente las ideas que nunca dejarán de ser y que son formadoras de este mundo sustancial, el cuerpo se presenta como un impedimento para este conocimiento porque Platón sustenta una teoría del conocimiento idealista, en el sentido de que las ideas legitiman lo real, las sustancias. Así, en el discurso filosófico de Platón el alma es un artificio o recurso discursivo que

patentiza el conocimiento, el alma se convierte en un artificio necesario para el discurso de Platón:

"La inmortalidad del alma es la posibilidad de todo verdadero conocimiento, y, al mismo tiempo la realidad de todo verdadero conocimiento es la razón a partir de la cual puede verse con mas facilidad y seguridad la eternidad del alma" (6).

En el discurso filosófico de Platón sin el alma no hay verdadero conocimiento y por tanto debido a su necesidad discursiva en la cual se encuentra Platón, el cuerpo queda fuera del conocimiento.

El problema del alma y el cuerpo como necesidad discursiva de sustentación del discurso filosófico lo encontramos también en Epicuro, específicamente en la canónica que es algo parecido a la teoría del conocimiento, la canónica es para Epicuro la doctrina de las normas del conocimiento (canón-norma, medida). Epicuro sostiene en su canónica la existencia de ideas-materiales rechazando la existencia de ideas abstractas, así el único criterio de verdad que podía existir y ser posible para la canónica epicurea es la percepción sensible. Epicuro intenta salvar la verdad de ésta pese a los engaños que se producen en la captación de un mismo objeto a diferente distancia. por eso "Epicuro quería justificar la absoluta verdad de la percepción sensible, tenía que explicar las contradicciones de manera que el error de la percepción sensible como tal fuese a

recaer sobre otro factor mostrando al mismo tiempo, que aquí solamente se trataba de un error aparente de la percepción sensible" (7).

Y sería sólo aparente porque la percepción sensible no puede engañar ni conducir al error pues ésta sólo se concreta a registrar de una forma mecánica todas las impresiones del mundo externo, de tal forma que no existe ninguna diferencia entre la impresión y el objeto en cuanto tal, las percepciones no pueden engañar porque ellas no pueden quitar ni agregar algo a las impresiones del objeto real, la percepción sensible es como un papel calca donde los objetos imprimen su sello, ¿Entonces de donde proviene el error? ¿Cómo es que caemos en el engaño si la percepción sensible sólo se concreta a calcar intactamente los objetos externos? Epicuro por necesidad discursiva (materialismo y existencia sólo de ideas materiales) tiene que rechazar y negar al pensamiento como medio para conocer, porque es el pensamiento el que comete errores y es el que hace caer en engaños, de tal forma que el error y el engaño no se producen cuando a través de la percepción sensible sólo se concreta a calcar intactamente los objetos externos. Epicuro por necesidad discursiva, (materialismo y existencia sólo de ideas materiales) tiene que rechazar y negar al pensamiento como medio para conocer, porque es el pensamiento el que comete errores y es el que hace caer en engaños, de tal forma que el error y el engaño se producen cuando a través de la percepción sensible recibimos la impresión del objeto externo, y el pensamiento se ve obligado a formar juicios sobre la verdad de la impresión sensible, y es, en esta formulación, donde se engaña.

y cae en el error, ya que la percepción sensible es irracional, es decir, no formula juicios y no puede conllevar a ningún error o engaño. Por tanto el pensamiento es el que trae consigo el error, porque no todo juicio sobre el objeto siempre es verdadero y objetivo, por tanto la percepción sensible es el criterio de verdad de todo conocimiento de la realidad, "...pues si los sentidos sostuviesen como verdadero algo que es falso, se suprimiría todo juicio sobre la verdad o falsedad de las cosas. Es más, si sólo una percepción sensible fuera falsa nada podría ya conocerse con seguridad. Precisamente aquí se pone de manifiesto el radical sensualismo de Epicuro, que en su teoría del conocimiento desconoce totalmente la actividad independiente de la razón y, por consiguiente, ignora totalmente el medir y pensar como actividad de nuestra capacidad lógica ..." (8).

He señalado dos ejemplos de la historia de la filosofía donde intento mostrar que es mediante la teoría del conocimiento como se sustenta el problema del alma y cuerpo donde queda la defensa de una y rechazo sobre la otra o el otro, pero no es que lo diga tal o cual filósofo sino por la teoría del conocimiento que sustenta, de ahí que sostengo como lo he dicho antes que la relación entre el alma y el cuerpo, no es un problema en sí mismo, sino que se convierte en problema cuando se presenta al alma o al cuerpo como una instancia teórica de sustentación del conocimiento de tal o cual discurso-filosófico, y, ésta separación del cuerpo y alma como sustentación discursiva-filosófica es lo que se da en Descartes, hasta el punto de concebirlas como sustancias. (9)

Ahora bien en la filosofía de René Descartes el problema de la

relación alma y cuerpo es de un carácter estrictamente epistemológico, que de entrada se aprecia en la primera meditación metafísica.

Descartes emprende una tarea de destrucción contra opiniones que están fundadas en la percepción sensible y empieza todo desde los fundamentos. Además cuando se dirige a las opiniones y a la destrucción de los falsos fundamentos, en realidad lo que está destruyendo es todo el conocimiento obtenido a través de los sentidos por considerarlo como algo inseguro y carente de garantías para sustentar su verdad. Descartes, si bien no niega del todo el conocimiento obtenido a través de los sentidos, por lo menos sostiene que no debemos de fiarnos de ellos si es que nos engañan una primera vez, de ahí que emprenda una tarea destructora de las opiniones y de los falsos fundamentos:

"Todo lo que he admitido hasta el presente como más seguro y verdadero, lo he aprendido de los sentidos o por los sentidos; ahora bien, he experimentado a veces que tales sentidos me engañaban, y es prudente no fiarse nunca por entero de quienes nos han engañado una vez" (10).

De entrada Descartes nos presenta en la primera meditación metafísica que de lo que se trata es de negar al cuerpo como un medio para adquirir conocimiento científico, se trata también de fundamentar una nueva vía de adquisición del conocimiento que no engañe, que sea del todo fiable, es en esta vía donde encontramos que las ideas claras y distintas están relacionadas con el

esgito y con Dios, por lo tanto Descartes es llevado por el discurso-filosófico, o por una necesidad técnica de producción de enunciados, a dar prioridad al alma o mente y relegar al cuerpo a un segundo término como vía de adquisición del conocimiento, más bien, Descartes crea o construye una nueva vía del conocimiento que destruya a la vía sensible y esta nueva vía de adquisición del conocimiento con nuevos enunciados-filosóficos funcionales y necesarios es la vía del pensamiento. Descartes en la primera meditación parte en esta medida sólo de un reconocimiento de su cuero y de los cuerpos pero no les da ninguna legitimidad como vía del conocimiento y es ya en la sexta meditación donde Descartes parece superar esta pues ya reconoce una relación cognoscitiva entre mente y esgito:

"...no negar que estas manos y este cuerpo sean míos, sino al poniéndome a la altura de esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes, siendo muy pobres, ir vestidos de oro y púrpura, estando desnudos, o que se imaginan ser cacharros o tener el cuerpo de vidrio?".
Más los tales son locos y yo lo sería menos si me rigiera por su ejemplo"
(11).

Descartes no intenta negar la existencia del cuerpo como tal, sino solo negar que éste nos pueda brindar conocimiento científico.

alguno, pues todo lo que recibíase por él es sólo obscuro y confuso.

Descartes emprende en la primera meditación una empresa altamente destructiva contra el cuerpo como medio de adquisición del conocimiento científico, de tal forma que todo lo que hemos conocido a través del cuerpo entendido como un conjunto de experiencias sensibles, es falso debido a que nada seguro hay en él. Descartes supone en la segunda meditación que nada cierto hay en el mundo.

Este suponer que nada cierto hay en el mundo es de hecho realizar la negación del cuerpo como medio de adquisición del conocimiento y ya el mismo sostiene que él no es cuerpo sino una cosa que piensa y ese pensamiento no se debe al cuerpo como conjunto de experiencias sensibles ni tampoco es un resultado del cerebro sino un atributo y un completo ejercicio del alma. De lo que se trata es de negar y suprimir que el cuerpo tenga alguna función cognoscitiva y además el cuerpo para Descartes tiene una función mecánica como lo manifiesta en la siguiente cita: "Me frabba, primero, en que yo tenía un rostro, manos, brazos y toda esa máquina de huesos y carne, tal y como aparece en un cadáver a la que designaba con nombre de cuerpo" (12).

El cuerpo es igualado a un cadáver por que para Descartes el cuerpo, en sí mismo sin relación con el alma, no tiene vida ni movimiento, ni sensación, de ahí que el alma le da la vida y el movimiento al cuerpo. El cuerpo aparece en la filosofía de Descartes aunque no totalmente desconocido si al menos totalmente despreciado en cuanto factor-epistémico, y así esto es un mero

vehículo torpe, donde el alma realiza su función. Ahora bien es bajo esta perspectiva como Descartes nos da su concepción de lo que es el cuerpo y de ahí se pasará al reconocimiento sólo del alma o mente como factor epistemológico que es plena garantía:

"En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente, y, de querer explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito así: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, estar situado en lugar y llenar un espacio de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; todo aquello que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto, o el olfato; que puede moverse de distintos modos, no por sí mismo, sino por alguna otra cosa que lo toca y cuya impresión recibe; pues no creía ya que fuera atribuible a la naturaleza corpórea la potencia de moverse, sentir y pensar: al contrario, me asombraba a la vez que tales facultades se hallaban en algunos cuerpos" (13)

Parece ser que Descartes en ésta 'empresa destructiva' tiende a identificar al cuerpo humano (conjunto donde se realizan las experiencias) con los cuerpos físicos , pues en una primera instancia nos habla del cuerpo humano como ese conjunto de carne, nervios, huesos que parecen un cadáver y después nos dice que no es atribuible al cuerpo la capacidad de movimiento por sí mismo ni tampoco de sentir ni mucho menos de pensar quedando así el cuerpo humano como cualquier otro cuerpo físico que inevitablemente sólo podrá ser conocido por el alma . Esto es notorio ya que para Descartes el sentir queda subsumido en el pensar (14). O más bien para poder sentir es necesario pensar pues aunque exista el compuesto alma y cuerpo , sólo el alma en capacidad de conocer pues el cuerpo siempre estará limitado y menospreciado para poder conocer la realidad del mundo exterior. Así nos dice que " (...) de estos sentidos no debemos nunca inferir a algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine antes. Pues mi parecer, pertenece al sólo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de las cosas" (15).

Por lo tanto sentir es pensar, Descartes dirá textualmente que " él no es una reunión de miembros y carne llamada cuerpo y que en realidad es algo más que el cuerpo y ese algo es el alma que como él afirma es más fácil conocer que el cuerpo ."

Descartes emprende una negación del cuerpo humano como un medio para conocer a través del pensamiento, sin embargo es desde el propio cuerpo humano donde emprende este conocer Descartes olvida esto por el hecho de que se ve inmerso en su propio

discurso-filosófico (práctica discursiva) (16) donde es claro que el cuerpo es en realidad una necesidad discursiva. Todos los enunciados-filosóficos que acontecen en el discurso-filosófico-cartesiano no pueden, al no admitir al cuerpo como instancia examinada del mundo externo, sino proponer como tal al alma pues ésta es la única que puede conocer. En realidad, el alma es la que puede compararse con los demás enunciados-filosóficos. Desde esta perspectiva es como Descartes emprendió el rechazo al cuerpo, como medio para obtener conocimiento. Esto no es voluntario en Descartes sino que al presentarse el enunciado como un acontecimiento discursivo éste como ya lo hemos señalado presenta su propio campo de emergencia delimitando sus propias regularidades de existencia que el discurso-filosófico en su construcción le otorga o se otorga. Los enunciados-filosóficos, como lo hemos argumentado y que hasta aquí hemos diagnosticado en el discurso-filosófico-cartesiano, han especificado sus propias condiciones de emergencia, sus propias leyes de regularidad, sus propias condiciones de existencia cosa que hemos demostrado utilizando la filosofía como una caja de herramientas, que nos ha servido para diseccionarlos y mostrar que es lo que ellos mismos nos muestran en su propio decir (17).

De esta forma al ir creando y delimitando su propia existencia teórica, la propia producción de los enunciados-filosóficos en la filosofía de René Descartes, no pueden llevar a concebir al cuerpo como medio para obtener o garantizar el conocimiento, por tanto, sólo queda el recurso de el alma porque a ésta le es

concedida esa capacidad de examen y de conocimiento de las cosas materiales que sólo por ellas podran ser conocidas:

"Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales y yo sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considerá como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente"(16).

Si sólo bajo esta perspectiva se puede conocer y tener conocimiento de que en realidad existen cosas materiales, o en otras palabras son los enunciados-filosóficos los que hacen que sólo el alma pueda conocer el mundo de las cosas materiales, porque el cuerpo únicamente comete errores y engaños proporcionándonos un conocimiento oscuro y confuso de las cosas materiales:

"Mas tarde, diversas experiencias han ido demoliendo el crédito que había otorgado a mis sentidos. Pues muchas veces he observado que una torre, que de lejos me había parecido redonda, de cerca parecía cuadrada y que estatuas enormes levantadas en lo mas alto de esas torres, me parecían pequeñas, vistas desde abajo. Y así, en otras muchas ocasiones he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos" (17).

El cuerpo entendido cognocitivamente hablando como conjunto de experiencias es relegado en el discurso filosófico-cartesiano por la posibilidad de cometer errores. Mientras el alma aparece como la verdaderamente competente para conocer y no cometer errores. "Así, una vez que Descartes hubo inventado ese "sentido preciso" del "sentir en que" no era otra cosa que pensar", comenzamos a perder contacto con la distinción aristotélica entre la razón-en cuanto -comprensión- de los universales y el cuerpo vivo que se encarga de la sensación y movimiento. Hacía falta una nueva distinción mente-cuerpo la que llamamos distinción "entre la conciencia y lo que no es conciencia". No se trata de una distinción entre facultades humanas sino una distinción entre dos series de hechos, de manera que muchos hechos de una serie tenían muchas características iguales de muchos hechos de la otra, pero a pesar de ello se diferenciaban todo cabe lo porque uno era un hecho en una sustancia extensa y el otro en otra sustancia no-extensa. Se trataba más de una distinción entre dos mundos que de una distinción entre dos lados o partes de un ser humano" (20).

Encontramos que para Descartes el alma sirve de base para su discurso-filosófico ya que "por una parte su aplicación del criterio de claridad y distinción le lleva a subrayar la distinción real entre alma y cuerpo, e incluso a representarse a cada uno de estos como una sustancia completa. Por otra parte, no quiere la conclusión que parece referirse, a saber, que el alma está simplemente alojada en el cuerpo, al que utiliza como una especie de vehículo o instrumento intrínseco. Y no es que rechaze esa conclusión simplemente para eludir críticas de base teológicas. Porque tiene conciencia de los datos empíricos que militan en contra de la verdad de aquella conclusión. En otras palabras tenía conciencia de que el alma es influida por el cuerpo, el cuerpo por el alma y que ambas tienen que constituir en algún sentido una unidad" (21). Pero el propio discurso lo lleva a dar prioridad al alma porque sino fuera así, el discurso mismo se derrumbaría. Ya que es el discurso-filosófico en su construcción el que genera o constituye el campo de emergencia para que pueda acontecer el alma como la parte cognocitiva del conocimiento cartesiano. De otra forma, el sistema cartesiano quedaría destruido. Ahora bien ante esto, es necesario preguntarnos si en realidad se puede distinguir entre la mente y el cuerpo, si la mente o el alma sólo es un concepto metafísico o si es más bien un nombre para la actividad cerebral. Ante estos interrogantes ¿qué es lo que contesta Descartes? a la primera pregunta Descartes argumenta que la única diferencia entre alma y cuerpo es que el alma es inextensa e indivisible mientras que el cuerpo es lo contrario, extenso y divisible

siendo esta la única diferencia esencial que existe entre el alma y el cuerpo. Concediéndole a esta diferencia una gran importancia:

"No hay gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo; pues el cuerpo es siempre divisible por naturaleza, y el espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu o sea, a mí mismo en cuanto que soy solo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y entera y aunque el espíritu todo parece estar unido al cuerpo todo, sin embargo cuando se separa de mi cuerpo un pie, un brazo, o alguna otra parte se que no por ello se le quita algo a mi espíritu. Y no pueden llamarse partes del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc..., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc.

Porque lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y por consiguiente no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible" (22).

El espíritu no puede ser divisible porque es el que realiza la división, es la parte activa del conocimiento, el que ejecuta la acción mientras que el cuerpo al ser divisible, sólo se le puede dividir y esto debe entenderse cognoscitivamente hablando sólo por el alma. Esta es la diferencia esencial entre el alma y el cuerpo. Así, para que el alma pueda conocer y patentizar el conocimiento debe de ser una inextensa pues de lo contrario el conocimiento de la verdad quedaría partido e indiferenciado en el mismo proceso del método cartesiano, es claro que esto sería así si recordamos que el conocimiento cartesiano es discernir (actualizar) y el análisis expresado en el discernimiento debe ser realizado por el alma que se entiende "como una cosa sola y entera". En lo referente a la segunda pregunta, Descartes no reconoce el alma como una mera y simple actividad del cerebro, sino que el alma vendrá siendo la base o la fuerza motriz para que el cerebro registre las afecciones del cuerpo y de ahí la mande al alma para que ésta se encargue de ordenar esa información de la afeción y así el alma ordena al cuerpo lo que este debe o no hacer:

Entiendo también que puesto que cada uno de los movimientos ocurridos en la parte del cerebro de la que recibe la impresión el espíritu de modo inmediato causa una sola sensación, nada mejor puede entonces imaginarse ni desearse sino que tal movimiento todos las sensaciones, que es capaz de causar, aquello que sea más propia y

*ordinariamente útil para la conservación
del cuerpo humano en perfecta
salud" (23).*

Así el espíritu o el alma recibe la impresión que registra el cerebro de las afecciones del cuerpo, es lógico que el alma no sea pues una actividad cerebral sino que el alma es la que dirige el funcionamiento del cerebro de tal forma que es la que se encarga del registro de las afecciones que llegan al cerebro pero el alma de alguna u otra forma debe de estar alojada en el cerebro (24) que solo funciona como un mero registrador de las afecciones y que sin la ayuda del alma puede caer en engaños producidos por la afección al cuerpo. El alma se encarga de no caer en engaños que en definitiva son ocasionados por la naturaleza humana que se encuentra constituida por la unión del alma y el cuerpo:

"Cierro es que Dios puede instituir la naturaleza humana de tal suerte que ese mismo movimiento del cerebro hiciera sentir al espíritu otra cosa enteramente distinta, por ejemplo, que se hiciera sentir a sí mismo como alternativamente, ora en el cuerpo, ora en el etc. o bien como produciéndose en algún lugar intermedio, o de cualquier otro modo posible, pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que en efecto ocurre.

Así, también, cuando necesitamos beber, nace de ahí cierta sequedad de garganta que mueve sus nervios, y, mediante ellos, las partes interiores del cerebro, y ese movimiento hace sentir al espíritu la sensación de la sed, porque en tal ocasión nada nos es más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud. Y así sucede con las demás cosas. Es del todo evidente, por ello, que, pese, a la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana en cuanto compuesta de espíritu y cuerpo, no puede dejar de ser talaz a veces.

Pues si alguna cosa excita no en el pie, sino en alguna parte del nervio que une pie y cerebro, o hasta en el cerebro mismo igual movimiento que el que ordinariamente se produce cuando el pie está indispuerto, sentiremos dolor en el pie, y el sentido será engañado naturalmente; porque un mismo movimiento del cerebro no puede causar sino una misma sensación en el espíritu, y siendo provocada esa sensación mucho más a menudo por una causa que daña al pie que por otra que esté en otro lugar, es mucho más razonable que transmita al espíritu el dolor del pie que el de

ninguna otra parte" (26)

Para Descartes en realidad el alma es la única que debería de ser y existir independientemente del cuerpo pero solo en cuanto función epistemológica, es decir, que el alma, por todo lo que hemos argumentado tiene más posibilidad de conocer legítimamente

Ahora bien si Descartes no reconoce el alma únicamente como mero nombre de la actividad cerebral entonces ¿qué es el alma? Descartes nos dice que es la res cogitans y esto nos permite sostener que el alma no es otra cosa más que un "concepto metafísico" y que nosotros lo hemos denominado enunciado-filosófico que debe de acontecer en el discurso-filosófico donde adquiere sus propias reglas de existencia, su propio campo de igualdad, sus propias funciones epistémicas y es por eso que Descartes pasa a caracterizar los atributos del alma que sólo tiene significado en la medida en que se especifica y delimita en su discurso-filosófico:

"Tomemos, pues, de los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero si es cierto que no tengo cuerpo es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme. Un tercer es sentir; pero no puede uno sentir sin cuerpo, aparte de que yo he oído sentir en sueños muchas cosas y, al despertar, me he dado cuenta que no las había sentido realmente.

Un cuarto es pensar y aquí si hallo que al pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí; yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo?. Todo el tiempo que estoy pensando; pues quizá ocurriese que, si yo cesara, de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir" (26).

Descartes ha encontrado los atributos del alma mediante una falsa demostración que consiste en el hecho de pasar de la suposición a la demostración pues el hecho de suponer que no tengo cuerpo no demuestra que en realidad no lo tengo y a partir de ahí encuentra el cuarto atributo del alma es el que sólo consiste en pensar y que es el único atributo que le pertenece realmente al alma, pero nutrirse y andar no le pertenece como atributos esenciales. Todo esto lo efectúa Descartes partiendo de una suposición que consiste en negarse como cuerpo encontrando que lo único que hay en el mundo es que nada cierto hay en él y esto apunta precisamente al conocimiento obtenido por el cuerpo, en realidad Descartes comete un error que consiste en tomar las meras y simples suposiciones como si fueran demostraciones, generando un reduccionismo racionalista, porque todo queda reducido al pensamiento, en cuanto a garantía del conocimiento y todo lo que pertenece al cuerpo es despreciado y considerado como algo que perjudica al conocimiento dado a que sólo el pensamiento puede conocer. Este reduccionismo no es gratuito sino que es una consecuencia de los enunciados-filosóficos que hemos

diseccionado hasta aquí. Descartes no tiene salida es el discurso el que lo lleva a sostener que para que haya conocimiento tiene que realizarse sólo por el alma.

Ahora bien si esos tres atributos son negados como atributos esenciales del alma por pertenecer específicamente al cuerpo, será importante preguntar si puede existir pensamientos sin cerebro debido a que el cerebro pertenece al cuerpo y por ese hecho es lógico que debe quedar negado pero eso no ocurre así porque para Descartes el pensamiento no es un producto ni es realizado por el cerebro, sino por el alma que es la que predomina sobre el cuerpo hablando epistemológicamente. La negación del cuerpo como reducción neo racionalista lo único que de muestra es la prioridad del espíritu sobre el cuerpo en su aspecto epistemológico. Así, de las diferentes percepciones de los sentidos no se puede "(...) inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente. Pues a él parecer, pertenece sólo al espíritu y no al compuesto espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de las cosas." (27). Para Descartes la razón es otorgada por el alma y no por el cuerpo, a éste sólo le son dadas las sensaciones para significar lo que el espíritu debe conocer, por tanto el alma es la única que puede conocer pero sólo mediante las ideas claras y distintas más bien, son éstas, en cuanto acontecimiento discursivo en su relación con el coñito lo que lleva al mismo enunciado-filosófico-cartesiano a que se da la división alma y cuerpo donde este segundo pasa a un segundo plano; el cuerpo sólo será inactivo para el conocimiento y sólo transmite la

información al espíritu que es el activo y el legitimador del conocimiento.

EN SUMA: 1.- El alma y el cuerpo en la filosofía de René Descartes más que un problema sustancial se presenta como un antecedimiento de un crivo que viene a patentar y a servir a los intereses epistémicos del propio discurso-filosófico, es decir, alma y cuerpo en su división y caracterización sirven de apoyo epistemológico al mismo discurso-filosófico.

2.- Alma y cuerpo no es un problema en sí mismo, sino que se convierte en problema según el discurso-filosófico que le dé tratamiento para sus fines cognocitivos.

3.- En el discurso filosófico de René Descartes el cuerpo es relegado a un segundo plano, es depreciado y considerado inferior para conocer porque las sensaciones engañan, esta concepción del cuerpo se genera por la relación y articulación de los otros enunciados-filosóficos que hasta aquí hemos analizado, por tanto el cuerpo sólo es relegado en lo que se refiere al plano epistemológico, de ahí que Descartes aprenda todo de nuevo desde los fundamentos.

4.- El alma se delimita y construye como enunciado-filosófico según la secuencia y la articulación de los anteriores enunciados-filosóficos, es decir, sólo se fijan sus leyes de existencia discursiva por lo tanto no se trata del alma religiosa sino del alma-epistémica que debe de acentuar en el discurso-filosófico-cartesiano para fundamentar y hacer

funcionable al discurso mismo. De ahí que se le atribuyen estas facultades.

5.- El alma y el cuerpo en el discurso-filosófico-cartesiano se delimitan y se construyen en el propio discurso-filosófico adquiriendo su existencia y generando sus leyes de emergencia y posibilidad.

NOTAS

- (1) Descartes, de alguna u otra forma tendría esta concepción del alma y el cuerpo no como un problema en sí mismo, sino que se convertiría en problema para los fines que persiga el discurso.

Así nos dice en una carta a la princesa Isabel: "Sólo en la vida diaria y el discurso corriente, renunciando a meditar y estudiar las materias que excitan la imaginación, se aprende a captar (concevoir) la unión del cuerpo y el alma, esa unión que todos experimentan sin filosofar (carta a la princesa Isabel, 20 de julio de 1643, edición alqué, III 45, citada en *Vai-Pensein. Body Soul, Spirit*).

- (2) Ayer, A.J. Los problemas centrales de la filosofía. p.132.
- (3) Rorty, señala sobre este punto lo siguiente: "Una vez que Descartes hubo inventado ese "sentido preciso" del "sentir" en que "no era otra cosa que pensar", comenzamos a perder contacto con la distinción aristotélica entre razón-en-cuanto-comprensión-de-los-universales-y el cuerpo vivo que se encarga de la sensación y el movimiento. Hacía falta una nueva distinción mente-cuerpo la que llamamos distinción "entre la conciencia; la que no es conciencia" (Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza. p.56).
- (4) Rorty señala sobre este punto lo siguiente: "El cambio cartesiano de la mente-como-razón a la mente-como-escenario-interno no fue tanto el triunfo del

arragante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas cuanto el triunfo de la búsqueda de certeza sobre la búsqueda de sabiduría. De ese momento en adelante, quedaba abierto el camino para que los filósofos consiguieran el rigor del matemático, o explicarán la apariencia de rigor estos campos, en vez de tratar de ayudar al hombre a conseguir la paz mental. La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología. (Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza, p.64).

(5) Capelle, Wilhelm. Historia de la filosofía griega, p.238.

(6) Op.cit., p.240.

(7) Op.cit., p.450.

(8) Op.cit., p.452.

(9) Rorty nos dice: "El vago dualismo de sentido común del cuerpo y el alma, de que pudo servirse Descartes, era producto del vocabulario de las traducciones vernaculas de la biblia, al menos tanto como de cualquier otra causa. Por eso, para ver qué reciente y local es la distinción cartesiana, conviene tener en cuenta que los autores de la biblia no estaban pensando en nada que se pareciera al contraste cartesiano entre conciencia y materia pensable." (Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza, p.64)

(10) Descartes, René. Op.cit. Ensayos de filosofía, p.10.

(11) Idem.

(12) Op.cit., p.26.

(13) Idem.

- (14) La razón por la que Descartes sostiene que el sentir es pensar queda resumida en los principios, primera sección 9: "Con la palabra pensamiento me refiero a todo aquello de que somos conscientes que opera en nosotros (*tout cequise fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous mêmes*) y esa es la razón por la que en esto no sólo el entender, querer e imaginar sino también el sentir son la misma cosa que el pensamiento (*oeuvres philosophiques, III.p.95;Halande y Rosse, I, p.22.Ed.Alquié*)
- (15) Descartes, René. Meditaciones metafísicas.p.67.
- (16) Para comprender la práctica discursiva es necesario entender lo que es una formación discursiva: "Por sistema de formación discursiva es necesario entender, en principio, una red compleja de relaciones que funcionan como reglas. Es lo que se actualiza en una relación en tanto que practica discursiva, para que haya referencia a tal objeto, tal enunciación, tal concepto, tal opción teórica. Así los análisis foucaultianos en tanto a las practicas discursivas intentan describir las regularidades que de hecho acontecen en los cambios y las diferencias que determinan las condiciones de existencia en un discurso" (García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo.p.105)
- (17) García del Pozo argumenta sobre el enunciado: "El enunciado es una instancia. un acontecimiento que para producirse necesita existir con otros. Cuando se analiza un discurso a este nivel, lo que se analiza es el orden coherente de una

- relación diferencial de enunciados"(Op.cit.,p.42)
- (18) Descartes, René.Meditaciones metafísicas.p.60.
- (19) Op.cit.,p.64.
- (20) Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza.p.36.
- (21) Copleston, Federico.Historia de la filosofía.tomo4.p.116.
- (22) Descartes, René.Meditaciones metafísicas.p.71.
- (23) Op.cit.,p.72.
- (24) Descartes es conllevado a toda esta situación sobre la existencia del alma y que de alguna forma deberá estar en el cerebro, por una necesidad lógica del discurso filosófico. Adorno dice lo siguiente sobre esa necesidad discursiva: "La cuestión consistía en como se unían estas sustancias.
En Descartes se estableció una solución en cierto modo barbara y mitológica, la del llamado influxus physicos.
Este influjo físico fué localizado por Descartes en una zona determinada del cerebro, en la glándula pineal, que debía proveer a esta comunicación. Esta tesis no se concilia con las observaciones de la fisiología y debía sucumbir pronto a la crítica" (Adorno,W.T. Terminología filosófica.p.112)
- (25) Descartes, René.Meditaciones metafísicas.p.73.
- (26) Op.cit.,p.25.
- (27) Op.cit.,p.76.

ESBOZO DE LA ARTICULACION DE LOS ENUNCIADOS-FILOSOFICOS QUE
POSIBILITAN LA CONSTRUCCION DEL SUJETO DEL CONOCIMIENTO A LA LUZ
DE LA FILOSOFIA DE FOUCAULT.

Para Foucault localizar un enunciado es también la posibilidad de localizar otros y unirlos. Hemos localizado en los apartados anteriores esos enunciados que he denominado enunciados-filosóficos. Los he analizado en cuanto determinan sus leyes de emergencia, su campo de regularidades (como acontecen) sus leyes de existencia y para esto nos hemos valido de la disección para mostrar como esto ha sido posible. No sólo hemos localizado a estos enunciados-filosóficos, pues no basta la simple localización, sino que he mostrado como es que se delimitan y construyen valiéndome de la disección de ellos mismos, pues aunque Foucault entienda por enunciado un decir este para entenderlo hay que remitirlo a la noción de epistemo que se entiende como una "estructura subyacente y, con ello inconsciente, que delimita al campo de conocimiento, los modos como los objetos son percibidos, agrupados, definidos" (2), no muestra como se delimitan y se construyen.

Hemos mostrado lo que estos enunciados-filosóficos dicen en el propio discurso-filosófico y además porque dicen lo que dicen en su propio acontecer. De ahí que lo propio del enunciado no es que éste se construya porque se derive de un conjunto de cosas, sino lo que el mismo enunciado pone en juego, es decir, que es ese conjunto de cosas el que es derivado del enunciado-filosófico, no

nombra cosas sino que las cosas son nombradas gracias a él, más bien sólo las cosas pueden ser conocidas gracias al enunciado-filosófico, que no es tal porque lo diga tal o cual filósofo, sino como éste es un decir, esto acontece bajo determinadas reglas históricas y discursivas construyendo así su propia función y existencia:

"Para que se pueda "decir de él algo", y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que 'se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que se pueda establecer con ellas relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia" (3).

Esas condiciones que son mencionadas por Foucault son las que hemos mostrado y analizado en el discurso filosófico cartesiano para diagnosticar a los enunciados-filosóficos específicos de este discurso y así demostrar la existencia del sujeto del conocimiento como estructura-teórica, cosa que hasta aquí hemos venido realizando parcialmente y que trataremos en su totalidad en el próximo capítulo. Ahora bien hemos realizado un diagnóstico sobre los enunciados-filosóficos y no sólo nos hemos dedicado a mostrar cuáles son, sino que hemos emprendido un análisis para determinar su campo de emergencia, sus leyes de repartición y existencia, su regularidad, etc. Consideramos que hemos realizado esto por e:

hecho mismo de mostrar como los enunciados-filosóficos acontecen en el discurso-filosófico cartesiano. Hemos hecho este análisis a la luz o perspectiva foucaultiana del enunciado, para de ahí demostrar que es necesario dar una nueva concepción de cómo entender al sujeto del conocimiento o más bien interrogarnos si en realidad es el hombre en X o Z circunstancias el sujeto del conocimiento según el discurso-filosófico, porque tal parece que cuando leemos o estudiamos los discursos-filosóficos, éstos dan como supuesto que ellos se refieren a ese hombre en X o Z circunstancia admitiendo que éste es el sujeto del conocimiento. Si bien esto es lo que sucede aparentemente lo que en realidad pasa es que eso no es del todo cierto, sino más bien los discursos-filosóficos (4) en el fondo lo que desean o pretenden para conocer la verdad, es que el hombre para conocer en el discurso-filosófico debe de tener o adquirir una serie de elementos o condiciones que le patenten y legitimen su conocimiento como verdadero de ahí que la mayoría de "ismos" promueva esas condiciones que debe tener el hombre en X o Z circunstancias, de tal forma que esas condiciones o elementos necesarios que patentizan la verdad del conocimiento son los que en realidad realizan la acción cognocitiva y dirigen así el sentido del discurso filosófico. Por tanto, se hace necesario dar cuenta de cómo entender al sujeto del conocimiento. Ahora bien, si en el discurso-filosófico "(...) todo filósofo acepta, legitima, promulga o inventa una norma de conocimiento. Y (...) desde esa normativa, establece lo que puede definirse como saber y lo que, por no cumplir esa normativa puede determinarse como "no-saber".

Pero ese "no-saber" constituye una proyección de la propia normativa, desde la cual se recubre un amplio territorio textual o verbal bajo un rótulo común, generalmente especificado bajo un "ismo", que es, ni más ni menos, "sombra" de determinada filosofía" (5). Si esto opera así y postula su norma del conocimiento, entonces el sujeto del conocimiento concebido como el hombre en X o Z circunstancias tendrá que aceptar o ver la realidad desde esa norma, más bien si esas condiciones o elementos son los que patentizan y legitiman el conocimiento y tienen que aceptarse o conocer desde ellas para conocer legítimamente, entonces el sujeto del conocimiento no es el hombre en X ó Z circunstancias sino que es su sombra o su otro del hombre por eso lo hemos concebido como una estructura-teórica que sólo tiene existencia en el discurso-filosófico. Derivamos que el sujeto como estructura-teórica es su otro del hombre porque en realidad este otro siempre le acompaña en el conocer mismo de la filosofía, porque el hombre-mismo no es el mismo en el conocer en y por el discurso-filosófico, sino que es el perfil que da cada discurso-filosófico, que da normas al saber y al conocer legítimamente. Así, cada discurso-filosófico tendrá su perfil cognocitivo o más bien su propio sujeto del conocimiento que se perfilará y construirá en el desarrollo del discurso mismo, tendrá su propio sujeto del conocimiento entendido como una estructura-teórica. Desde esta perspectiva hemos llamado a este primer capítulo en el apartado B "Primeras articulaciones que posibilitan la construcción del sujeto del conocimiento a la luz de la filosofía de Foucault" y hasta aquí sólo hemos detectado -construyendo a la filosofía como herramienta diagnóstica- los enunciados-filosóficos que hemos analizado y direccionado o más bien podemos decir que si hemos realizado "no comprender el acontecimiento por un juego de causas y efectos en la unidad uniforme de un gran devenir,

vaguamente homogéneo o demasiado sobradeterminado. Pero esta no es, para encontrar estructuras anteriores, ajenas, hostiles al acontecimiento. Es para establecer series diversas entre sí, a menudo divergentes, pero no autónomas, que permiten circunscribir el "lugar" del acontecimiento, los márgenes de su azar, las condiciones de su aparición" (6). Lo que hemos hecho en realidad es establecer esas series diversas entrecruzadas y divergentes que pueden ser consideradas para nuestras necesidades como las condiciones de emergencia de regularidad y repartición del enunciado-filosófico y que se dan específicamente en el discurso-filosófico-cartesiano.

Hemos demostrado todo esto valiéndonos de lo que he denominado disección del enunciado-filosófico y así hemos analizado como acontece el Cogito, la Claridad y distinción, Dios y alma y cuerpo como enunciados-filosóficos del discurso-filosófico-cartesiano.

Hemos realizado su análisis para ver cuál es su campo de emergencia, regularidad y repartición que son las características más elementales del enunciado para Foucault.

Para esto ha sido necesario inspeccionar en el discurso filosófico-cartesiano y detectarlos como acontecimientos discursivos, es decir, como enunciados-filosóficos que no son producto de un sujeto-fundamentador del discurso, sino más bien es que el ha acontecido en un cierta necesidad de producción teórica de los enunciados-filosóficos para legitimar el conocimiento. Debido a que el discurso-filosófico no es una mera contemplación de la realidad, sino más bien es una "violencia que

hacemos a las cosas, (...) es una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de regularidad" (8). Regularidad que nace desde el momento mismo en que acontece el enunciado-filosófico por tanto lo que he hecho es tratar a los enunciados-filosóficos en su acontecer desde el momento mismo en que aparecen fijando sus campos de emergencia que los sitúan como tales. Así, he procurado demostrar que el enunciado-filosófico tiene un sitio teórico, que "consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos-materiales: no es el acto, ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión-material" (9).

De este modo se va delimitando y construyendo el enunciado-filosófico en su conocer legítimamente la verdad. El enunciado-filosófico se produce al dar cuenta el discurso-filosófico de la verdad (dispersión material) y en la necesidad discursiva de violentar a las cosas poniéndoles un nombre, una etiqueta, una señal. Por otra parte, ahora se hace necesario, una vez que se han detectado estos enunciados-filosóficos, ver cómo se articulan, porque sólo pueden existir y funcionar en una articulación esto es lo que Foucault llama el sitio del enunciado y que nosotros lo concebimos como la articulación de los enunciados. Esta articulación de los enunciados-filosóficos en su delimitación y su funcionalidad es la que posibilita la construcción del sujeto del conocimiento entendido como una estructura-teórica delimitada y constituida en el discurso-filosófico. Ahora bien para hablar de la primera

articulación de los enunciados-filosóficos es necesario partir de la concepción de estructura que he tomado de Maurice Caveing:

"La estructura es (...) el sistema de las relaciones internas entre elementos de un objeto que lo constituye como tal en su unidad y permite aislarlo del resto de lo real mediante una separación cuya pertinencia metódica queda así validada"

(10).

Lo esencial de esta concepción de estructura se encuentra en lo que se refiere a las "relaciones internas entre elementos" y estas relaciones sólo se pueden dar y existir como tales en la medida en que existe una articulación entre esos elementos, en esta medida podemos decir que para que exista una relación interna, es necesario que exista una articulación entre sus elementos o más bien que es la articulación de elementos la condición de posibilidad para que exista una relación. De hecho podemos decir que toda articulación es en esencia relación. ¿Pero qué es la articulación? ¿Cómo hay que entenderla para los fines que perseguimos en el discurso-filosófico-cartesiano?

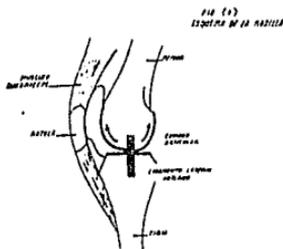
Para contestar esto nos hemos basado en el excelente libro HACIA LA TEORIA DEL HOMBRE del Pierre Vendryès donde encontramos que es el concepto de articulación y anatomía la base central para realizar una teoría del hombre. Tomo el concepto de articulación que nos da Pierre Vendryès para argumentar sobre la articulación entre los enunciados-filosóficos y encontrar así su función epistémica. Para Vendryès una articulación es una capacidad de

una constitución que genera o posibilita el movimiento y así los elementos que la constituyen encuentran su función:

ARTICULACION.

"Un miembro está hecho de piezas esqueléticas entre las cuales las relaciones son articulares" (11).

Para recordar la anatomía de una articulación en sus elementos característicos es necesario tomar como tipo una diartrosis, que es una articulación anatómica y fisiológica completa, Vendryés pone de ejemplo la rodilla:



Vendryés nos dice que son tres caracteres anatómicos los que definen una diartrosis:

1.- "La cavidad articular. Ella rompe toda continuidad entre los huesos. Esa ruptura anatómica es la condición necesaria para que exista diartrosis. Las extremidades óseas que se hayan a la vista están recubiertas por un cartilago cuya superficie es perfectamente lisa.

2.- Los elementos fibrosos. Son de dos tipos: La capsula, que rodea a la cavidad articular; y los ligamentos, que mantienen el contacto de los huesos.

3.- El aparato neuromuscular. Responsable de la movilidad. Cada uno de los músculos debe de ser descrito con su inervación.

Tal es el mecanismo elemental por el que se establecen las relaciones de posición entre los huesos y gracias al cual el animal entra en relaciones motrices con el medio exterior" (12).

De estos tres caracteres anatómicos se abstrae la relación articular, que es el mecanismo necesario que debe de tener un cuerpo-estructurado para funcionar, así Vendryés nos dice:

"Ante todo, se puede reconocer un parentesco conceptual entre la estructura articulada de un cuerpo animal y el estado líquido de la materia, las partículas, en el estado líquido, son independientes unas de otras, pero permanecen en contacto entre sí. De igual modo, los huesos, separados de la cavidad articular, se mantienen en contacto entre sí por los ligamentos fibrosos. En el estado líquido, la materia cambia de forma pero no de volumen. Lo mismo sucede en el campo articulado" (13).

Para poder interpretar teóricamente el funcionamiento articular Vendryés sostiene que es necesario:

1.- "La condición necesaria de lo aleatorio, la independencia, se realiza efectivamente. Tal es el papel de la cavidad articular.

Ella crea la independencia mecánica de los huesos, que son sólidos. Sin la discontinuidad articular, todo movimiento sería imposible.

2.- De esa independencia mecánica de los huesos resulta el indeterminado del funcionamiento articular. En todo momento futuro dos huesos articulados podrían tomar, uno con respecto al otro, una multitud de posiciones simultáneamente posibles" (14).

Tomando en cuenta estos dos puntos se concluye que "el momento principal de la función articular es el de la selección" (15).

Aunque la articulación es tomada en un aspecto fisiológico-anatómico esto no significa que no se pueda tener una aplicación en lo que concierne al discurso-filosófico pues ante todo el discurso-filosófico tiene un cuerpo-articulado de sus enunciados-filosóficos para que pueda funcionar como tal, pues toda función existe sólo en la medida en que existe la articulación o una relación articular. Podemos decir con base en esto que el discurso-filosófico es un conjunto-cuerpo que está constituido por enunciados-filosóficos entre los cuales sus relaciones son articulares y forman una estructura-teórica. Si en el concepto de Maurice Cavéing sobre la estructura nos aparece que la articulación es la base y esencia de la estructura, este no lo dice explícitamente pero sí implícitamente pues para que exista relación, entre los elementos de la estructura, debe de existir una articulación entre sus miembros para que realice su función.

Ahora bien, si Pierre Vendryes nos argumenta que para comprender la articulación es necesario señalar los caracteres anatómicos que definen una diartrosis, nosotros hemos considerado y analizado que semejante a los caracteres anatómicos también nos encontramos con caracteres teóricos en el discurso-filosófico (cuerpo articulado de enunciados-filosóficos) y que eso que se llama diartrosis la podemos entender como una totalidad estructural que es el mismo sujeto del conocimiento entendido como estructura teórica y este será entonces una "diartrosis epistémica" que es la que realiza o posibilita la actividad cognoscitiva, la actividad discursiva y el funcionamiento del discurso-filosófico. De ahí que hemos indicado o señalado que el sujeto del conocimiento no es el hombre en \times ó z circunstancias sino que es la "diartrosis-epistémica" la que realiza la actividad-epistémica y que sólo a través de ella y por ella es como tenemos un conocimiento científico de la realidad, y es esa estructura-epistémica la que se delimita y se construye en cada discurso-filosófico. La diartrosis-epistémica no es otra cosa más que la constitución del sujeto cognoscente como estructura teórica, pero éste se conforma como totalidad en su proceso, nosotros hemos dividido esta constitución en, por decirlo así, una primera y segunda parte para mejor comprensión y facilidad de realización de esta tesis. Partiendo de esto podemos hacer hasta aquí una analogía interesante de todo lo dicho sobre la articulación en términos anatómicos-fisiológicos pero ahora en términos discursivo-teóricos para demostrar que la base de la relación estructural es la relación articular.

Tres caracteres teóricos definen una diartrosis-epistémica:

1.- El discurso-filosófico. No debemos entenderlo como una continuidad de enunciados-filosóficos. Sino que entre los enunciados-filosóficos hay una discontinuidad aunque el acontecimiento de uno fije las leyes de aparición del otro. Los enunciados-filosóficos son independientes y sólo a partir de discontinuidad puede existir el funcionamiento completo de los enunciados-filosóficos: "diartrosis-epistémica". Los enunciados filosóficos deben de ser discontinuos para que funcionen y no entender así su funcionamiento en una forma mecánica. Los enunciados-filosóficos son "efecto, tienen un sitio, y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos-materiales: no es el acto ni la propiedad de un cuerpo (no-teórico): se produce como efecto de y en una dispersión material" (16).

2.- Los enunciados-filosóficos. Entre estos existen "relaciones de unos enunciados con otros (incluso si se escapan a la conciencia del autor; incluso si se trata de enunciados que no tienen el mismo autor; incluso si los autores no se conocen entre sí); relaciones entre grupos de enunciados así establecidos (incluso si esos grupos no conciernen a los mismos dominios, ni a los dominios vecinos; incluso si no tienen el mismo nivel formal; incluso si no son el lugar de cambios asignables); relaciones entre enunciados o grupos de enunciados y acontecimientos de un orden completamente distinto" (17). Es la relación lo que define la función de unos enunciados con otros, por tanto: "los enunciados diferentes en su

forma, dispersos en el tiempo constituyen un conjunto si se refieren a un sólo y mismo objeto" (18).

3.- El sujeto del conocimiento como estructura-teórica.

Responsable de la movilidad cognoscitiva. Cada uno de sus elementos (EF) debe de ser descrito como acontecimiento. Porque éste es el mecanismo elemental para establecer sus relaciones (campo de emergencia, regularidad, dispersión a partir de esas relaciones). El discurso como cuerpo-teórico compuesto de los (EF) y los cuales forman una estructura-teórica sólo tiene existencia en la medida que existe esa estructura-teórica de los enunciados ya que sólo por ella y a través de ella puede haber conocimiento. La característica central de la estructura-teórica (SC), para que pueda funcionar cognoscitivamente, estriba en el hecho de que sus elementos constitutivos son independientes unos de otros pero a su vez se presuponen manteniendo una relación entre sí que es la relación articular y debido a esta estructura es funcional es como se da la relación articular en el discurso-filosófico. Para entenderla es necesario:

1.- La condición necesaria de lo aleatorio, la independencia, es el discurso tanto intra como extra discursivamente el que crea la independencia de los (EF). Sin esta discontinuidad articular del discurso, sería imposible.

2.- Indeterminismo del funcionamiento articular de los (EF). Los enunciados-filosóficos que acontecen como tales en el discurso-filosófico pueden en todo momento futuro tener los

enunciados-filosóficos articulados los unos con respecto a los otros, una multitud de posiciones simultáneamente posibles para conocer. Cuando esto ocurre se definen y se delimitan como enunciados-filosóficos, en ese proceso del conocer, entonces llegan a ser posibles. Esto tiene relación con el principio de exterioridad que postula Foucault para tratar los discursos y el cual nos dice:

"No ir hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se mantienen en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y le fija sus límites" (19).

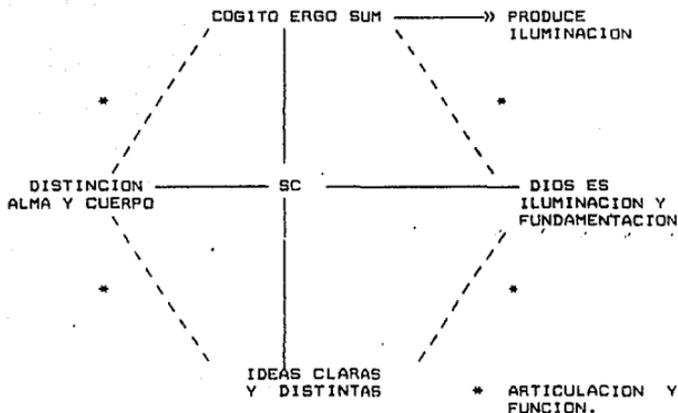
Para que queden articulados los (EF) es necesaria una condición extradiscursiva del acontecimiento que es aleatoria, pero en el momento que define su regularidad se establece como tal ("el discurso es como una violencia que hacemos a las cosas, es una práctica que les imponemos, es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de regularidad") (20) una vez establecido surge ese acontecimiento y no otro en su lugar y esto es la propia especificidad de la relación articular, por tanto como nos dice Vendryés: "el momento principal de la función articular es el de la selección. Entonces se efectúa el paso del indeterminismo al determinismo";

constituyéndose así la estructura-teórica, donde sus enunciados-filosóficos son perfilados y delimitados por el discurso-filosófico. Así serán necesarios todos los elementos de la estructura teórica para poder conocer, de tal forma que el advenimiento de uno crea las condiciones de existencia (proceso aleatorio) para el advenimiento del otro y a su vez la eliminación de un elemento determina el mal funcionamiento de la estructura-teórica. La estructura teórica tiene su propia constelación de elementos epistémicos quedando así conformada por la articulación de los enunciados-filosóficos, articulación que ha quedado descrita no como un proceso de continuidad mecánica, sino como un proceso de independencia-aleatoria que va de la indeterminación a la determinación; y para beneficios y fines de esta tesis podemos señalar que los elementos de la estructuración teórica hasta aquí diagnosticados son la condición de posibilidad y existencia del advenimiento de los otros enunciados-filosóficos que trataremos en la segunda articulación, y lo hemos hecho así para efectos de mayor facilidad. Llegados aquí podemos decir que los enunciados-filosóficos acontecen en el discurso-filosófico como una necesidad de producción teórica del discurso mismo pero no hay que entender este proceso de una forma mecánicamente determinada sino que acontecen en el discurso-filosófico por una serie de relaciones aleatorias y una vez que acontecen ya, en el mismo discurso, pasan de la indeterminación y van adquiriendo su propia determinación y existencia teórica, como ya he señalado anteriormente. El desde esta existencia teórica de los enunciados-filosóficos que estos mantienen relaciones internas

entre sí y éstas son posibles por la existencia misma de la articulación. Así hasta todos estos enunciados-filosóficos se requieren para que haya conocimiento y no es posible eliminar alguno de ellos, sin que quede segada la posibilidad del conocer. Por lo tanto hasta aquí el coqito, las ideas claras y distintas, Dios, y alma y cuerpo forman los elementos indispensables que se requieren para conocer.

El coqito como principio fundamentador del "mismo", con vía intelectual para conocer. Las ideas claras y distintas que operan como criterio de verdad, es decir, como requisito riguroso que garantiza al conocimiento como verdadero y no susceptible de engaño. Dios como la posibilidad de encontrar un fundamento más allá del conocimiento y a su vez que lo fundamente y lo haga posible. El alma y el cuerpo como necesidad-teórica donde el cuerpo queda menos-preciado y se entiende como un conjunto de experiencias sensibles susceptibles de caer en el engaño, quedando el alma como fundamento próximo del conocimiento.

Son hasta aquí estos cuatro enunciados-filosóficos los que se requieren para conocer y a su vez estos marcan y posibilitan el advenimiento de los otros enunciados-filosóficos que serán analizados en la segunda articulación y que complementan la estructura-teórica. Así estos cuatro (C1) realizan su función en el proceso del conocimiento (lo posibilitan), de una forma articulada y manteniendo relaciones internas. Tomando en cuenta esto podemos hacer el siguiente diagrama:



Estos (EF) están articulados y realizan su función, es decir, se corresponden el uno con el otro, aquí hay que entender a la función como la relación que existe entre los enunciados-filosóficos donde a uno le corresponde la existencia del otro, podemos afirmar que un enunciado-filosófico establece una función con otro en la medida en que existe afinidad y estos son los que conformaran en esta medida a la estructura-teórica. Estos (EF) mantienen entre sí relaciones internas a través del establecimiento de la función, ahora bien, si el referencial del enunciado es "el estado de cosas y relaciones puestas en juego por el enunciado mismo" los (EF) harán posible "un conjunto de cosas" que serán designadas o creadas por el enunciado-filosófico. Es por esto que un

enunciado-filosófico tiene una función específica en el discurso filosófico. Estos (EF) mantienen entre sí relaciones constantes y recíprocas a partir de la función. Esta función es la base principal de la estructura-teórica y sólo puede operar por la existencia misma de la articulación. Esta articulación de los enunciados-filosóficos es a su vez la determinación de los mismos, cosa a la cual nos hemos referido cuando señalamos que la aparición de un enunciado-filosófico nos marca el hecho de que ese aparece y no otro en su lugar y a su vez este advenimiento del enunciado-filosófico opera como la condición de existencia de los otros y así sucesivamente hasta conformar la estructura-teórica que queda definida y compuesta por los enunciados-filosóficos que le son específicos. Sin duda esto ocurre así por que la "(...) estructura denota que todos los elementos que la constituyen se hayan relacionados de forma que la modificación a uno de ellos implica la modificación del valor de todos los demás" (21). Esta relación de los enunciados es la articulación que existe entre los mismos los cuales por decirlo así deben de engranar y así definirse en el proceso del conocimiento que, es la articulación entendida como el mecanismo o función que utiliza la estructura-teórica para poder quedar conformada como tal. Ahora bien podemos decir que el discurso-filosófico tiene un cuerpo articulado de enunciados-filosóficos por lo tanto " el carácter estructural (...) no ofrece problemas, por tanto ninguno de los elementos de que consta puede aparecer sin los restantes, porque asimismo la aparición de uno de ellos implica la de los demás y, por último, porque la sustitución de alguno de sus elementos por

un elemento alógeno desvirtuaría por completo el objeto en cuestión" (22). Existe una necesidad-teórica de la producción de enunciados-filosóficos que determinan el orden del acontecimiento discursivo, que delimitan su aparición y la aparición de los otros hasta constituirse una estructura-teórica, donde los elementos que la forman (EF) son esos, y sólo esos son los que se requieren para que haya conocimiento y además no es posible eliminar alguno de ellos porque quedaría eliminada la posibilidad misma del conocer; de tal forma que esta estructura-teórica se delimita y se perfila en el discurso-filosófico como una "constelación epistemológica y así cada uno de sus desplazamientos implicará la formación de una constelación epistemológica diferente" (23).

La aparición o acontecimiento de cada (EF) se encuentra vinculada a la emergencia de cada nueva modalidad de las leyes de emergencia, campo de regularidades y leyes de existencia que va construyendo el enunciado-filosófico, cosa que permite a su vez la delimitación y construcción de la estructura-teórica como sujeto del conocimiento y si sólo se puede conocer a partir de estos (EF) entonces el sujeto del conocimiento como hemos dicho ya no es el hombre en x ó z circunstancias sino que es esa estructura-teórica a partir de la cual sólo se podrá conocer. Por lo tanto el sujeto del conocimiento será no aquello que hace el discurso y al conocimiento, sino una función derivada del discurso:

"Pero hay que comprenderlo bien con el término de "practica" no se entiende la actividad de un sujeto, se designa la

existencia objetiva y material de ciertas reglas a las que está sujeto el sujeto desde el momento en que interviene en el discurso" (24).

NOTAS

- (1) François Châtelet, argumenta al respecto:

"Con la noción de genealogía (tomada de Michel Foucault), quiero señalar firmemente que las conotaciones de orden causalista o de orden biológico, que regulan las concepciones de la historia del pensamiento, han sido abandonados. Por cierto, un enunciado, un concepto filosófico no surge en cualquier momento y de cualquier forma. Obedece, lo recuerdo una vez más, a reglas de producción precisas. Son ellas las que resultan decisivas para nuestra comprensión y para nuestra utilización, ya que son ellas las que comunican e interpretan el código cultural (el contexto histórico) a partir del cual se constituyen concepto y enunciado. (Grisini, D.Las políticas de la filosofía, p. 24).

- (2) Ferrater, M. José. Diccionario de filosofía, tomo 2. p.958.

- (3) Foucault, Michel. La arqueología del saber, p. 75.

- (4) Foucault, dira sobre el análisis discursivo lo siguiente:

"El análisis del campo discursivo se orienta de manera muy distinta: se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de manera más exacta de establecer sus correlaciones con los enunciados que pueden tener vínculos con él, demostrar por que no podía ser otro, de lo que era, en qué excluye a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los demás y en relación con ellos, un lugar que ningún otro podría ocupar. La pregunta adecuada a tal análisis

se podría formular así: ¿Cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte? (Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 45).

(5) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. p. 27.

(6) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 44.

(7) Foucault dice lo siguiente sobre el sujeto fundamentador:

"Bien sea pues en una filosofía del sujeto fundamentador, en una filosofía de la experiencia original o en una filosofía de la mediación universal, el discurso no es nada más que un juego, de escritura en el primer caso, de lectura en el segundo, de intercambio en el tercero; esa lectura, esa escritura no pone nunca nada más en juego que los signos. El discurso se anula así, en su realidad, situándose en el orden del significante" (Foucault, Michel. El orden del discurso. p. 42).

(8) Op. cit., p. 45.

(9) Sobre la existencia del enunciado Foucault argumenta lo siguiente:

"El enunciado es una instancia, un acontecimiento que para producirse necesita existir con otros, en el campo de los enunciados no existe lo posible, ni lo virtual; todo es real, toda realidad es en él manifiesta (...)" (Deleuze, G. Foucault. p. 29).

(10) Monod, J. Godelier, M. Epistemología y marxismo. p. 29.

(11) Vendryès, Pierre. Hacia la teoría del hombre. p. 53.

(12) Op. cit., p. 54.

(13) Idem.

(14) Op. cit., p. 55.

(15) Op. cit., p. 56.

(16) Foucault, Michel. La arqueología del saber, p. 45.

(17) Op. cit., p. 47.

(18) Op. cit., p. 51.

(19) Foucault, Michel. El orden del discurso, p. 44.

(20) Foucault en la arqueología del saber entiende al principio de regularidad como: "El conjunto de las condiciones en las que se ejerce la función enunciativa que asegura y define su existencia. Entendida así la regularidad no caracteriza una posición central determinada entre los límites de una curva estadística -no puede- pues, valer como indicio de frecuencia o de probabilidad; especifica un campo efectivo de aparición -todo enunciado es portador de cierta regularidad y no puede ser disociado de ella . No hay, pues, que oponer la regularidad de un enunciado a la irregularidad de otro (que sería menos esperado, más singular, más lleno de innovación), sino a otras regularidades que caracterizan otros enunciados" (Foucault, Michel. La arqueología del saber, p. 81).

(21) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra, p. 90.

(22) Op. cit., p. 91.

(23) Op. cit., p. 114.

(24) Foucault, Michel. La arqueología del saber, p. 81.

CAPITULO II.

EL SUJETO DEL CONOCIMIENTO EN EL DISCURSO-FILOSOFICO DE RENE DESCARTES.

SEGUNDAS ARTICULACIONES QUE POSIBILITAN Y DELIMITAN LA CONSTRUCCION DEL SUJETO DEL CONOCIMIENTO A LA LUZ DE LA FILOSOFIA DE FOUCAULT.

A) LA SIGNIFICACION DE LAS IDEAS ADVENTICIAS Y LAS IDEAS INNATAS.

Si " en Descartes (...) el racionalismo descansa en la intuición intelectual, algo similar a las ideas innatas" (1). Entonces son estas ideas la raíz misma del racionalismo. Pero es necesario especificar como lo hemos venido haciendo con el "cogito ergo sum" como enunciado -filosófico específico del discurso-filosófico-cartesiano, que aunque sea la raíz misma del racionalismo cartesiano, éstas en sí mismas y por sí mismas carecen de fundamentación. Las ideas innatas funcionan y sólo son operables en la medida en que establecen articulación con los otros enunciados-filosóficos del discurso cartesiano, es decir, que deben de mantener con el cogito, Dios, las ideas claras y distintas, el alma-cuerpo una relación constante y continua y formar así con ellos otra articulación para que funcionen las ideas innatas en cuanto tales. Así las ideas innatas no son un producto de la casualidad, sino que deben de acontecer en el discurso- filosófico- cartesiano como una necesidad de producción-teórica de los enunciados-filosóficos y formar parte

integrante del sujeto del conocimiento como estructura-teórica. Regresando al apartado anterior donde hemos marcado un cuadro incompleto de los (EF) pero este cuadro incompleto es el único que nos puede dar la pauta para emprender el análisis de estas ideas innatas más bien para determinar cuáles son sus reglas de formación, de como acontecen en el discurso-filosófico-cartesiano, de como se modifican, de como coexisten, etc. Debido que hay que entender que para Foucault. "Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva" (2). En esta medida argumentamos que en el cuadro de los enunciados-filosóficos lo que marca el acontecimiento de las ideas innatas, pero que estas se vienen especificando en el discurso filosófico.

Las ideas innatas son otro enunciado-filosófico necesario y funcional del discurso-filosófico-cartesiano y son los (EF) anteriores los que le marcan sus condiciones de existencia, sus condiciones de conservación, sus condiciones de modificación, etc., por lo tanto "el carácter estructural del cuadro (...) no ofrece problemas, por cuanto ninguno de los elementos de que consta puede aparecer sin los restantes porque así mismo la aparición de uno de ellos implica la de los demás" (3).

Ahora bien partiendo de este argumento empezaremos con lo que he denominado: la disección del enunciado-filosófico. Disección que ha tenido como óptica lo que Foucault entiende como función de existencia del enunciado:

"El enunciado (...); es una función de existencia que pertenece en una propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decir, a continuación, por el análisis o la intuición, si "casan" o no, según que reglas se suceden o yuxtaponen, de qué son signo, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita)" (4).

La pregunta que me ha servido de guía para la realización de este apartado; ha sido la siguiente: ¿Existen o no existen las ideas innatas? a lo cual respondo que su existencia sólo es debida al discurso-filosófico, es decir, que existen sólo como acontecimiento discursivo y que adquieren las características de su existencia dependiendo del discurso-filosófico que de cuenta de ellas. Además, es importante señalar que estas ideas sólo son posibles gracias a su contrario o como diría Eugenio Trias a su sombra y que existen y sólo tienen sentido por su sombra que son las ideas adventicias. Para Descartes las ideas adventicias son adquiridas por los sentidos y por tanto no tienen ninguna garantía para sustentar al conocimiento como verdadero:

"Pues bien, de esas ideas, unas me parecen nacidas conmigo, otras extrañas y venidas de afuera, y otras hechas e

inventadas por mi mismo. Pues tener la facultad de concebir lo que es en general una cosa o una verdad, o un pensamiento, me parece únicamente de mi propia naturaleza; pero si oigo ahora un ruido, si veo el sol, si siento calor, he juzgado hasta el presente que esos sentimientos procedían de ciertas cosas existentes fuera de mí; y, por último, me parece que las sirenas, los hipogrifos y otras quimeras de este género, son ficciones e invenciones de mi espíritu. Pero también podría persuadirme de que todas las ideas son del género de las que llamo extrañas o venidas de fuera, o de que han nacido todas conmigo, o de que todas han sido hechas por mí, pues aún no he descubierto su verdadero origen. Y lo que principalmente debo hacer en este lugar, es considerar, respecto de aquellas que me parecen proceder de ciertos objetos que están fuera de mí, que razones me fuerzan a creerlas semejantes a esos objetos" (5).

Las ideas adventicias tienen su origen en la experiencia sensible,

ésta aparece como insuficiente para poder garantizar al conocimiento como científico. Las ideas adventicias no tienen carácter de necesidad ni de universalidad, sino todo lo contrario son contingentes y particulares debido a que provienen de la percepción-sensible (experiencia) y en la percepción sensible existen, tres casos que pueden pasar en el mismo proceso del conocimiento:

- 1.- Que el objeto que se percibe pueda ser cierto que se perciba o no.
- 2.- Que sea un objeto parecido al que es percibido, por lo tanto el juicio sobre él sea equivocado.
- 3.- Puede ser que no exista ese objeto externo y que se trate de una alucinación.

Estos tres casos que ocurren en la percepción sensible nos demuestran que a través o en la percepción sensible no existe garantía de que se perciba un objeto ni mucho menos que pueda existir una idea real sobre ese objeto. Las únicas ideas que provienen de la percepción sensible son las ideas que Descartes llama adventicias y no son del todo garantizables ni mucho menos confiables para poder conocer, porque la percepción sensible no puede aprender las cualidades verdaderas del objeto en cuestión.

Es la percepción sensible la que nos da una multiplicidad dispersa sobre el objeto que se entiende por el hecho de que "distintas personas perciben una misma cosa de distinto modo y la percepción en la misma persona varía según su posición, su estado y la distancia a que está del objeto percibido" (6). Esto hace que las ideas adventicias no sirvan como elementos del conocimiento

científico, así Descartes se ve obligado a hacer una distinción entre ideas para poder defender y legitimar a las ideas innatas como único elemento para poder garantizar el conocimiento científico. Descartes dividirá las ideas en fácticas, adventicias e innatas, y hace esta división para poder encontrar en las ideas innatas el fundamento del racionalismo que no da crédito a lo conocido por los sentidos sin el uso o la corrección de la razón, es decir, que los sentidos sólo pueden proporcionar un conocimiento siempre y cuando sea examinado por la razón. La percepción sensible sólo proporciona un conocimiento deficiente en cuanto a que es mutable y contingente (multiplicidad dispersa) y para el racionalismo cartesiano el conocimiento científico no puede ser así como lo hemos argumentado anteriormente, el conocimiento del racionalismo cartesiano sigue un paralelismo con Dios y sus cualidades.

Ante esto las ideas adventicias se presentan para el discurso cartesiano como ideas deficientes y sólo probables pues no es del todo seguro que la representación, (idea) del objeto que está en la conciencia, sea igual a los objetos externos que se encuentran fuera de mí, de tal forma que este referirse al objeto exterior para formular juicios entre las ideas de la conciencia y el objeto en sí, produce el error. Pero si todas las ideas no existen solas ni en sí mismas sino que son consecuencias del mundo exterior tal y como lo muestra la cita anterior de Descartes (cita 5); entonces todas las ideas adventicias tienen un alto riesgo de ser falsas, aunque esta falsedad no proviene de la idea misma sino sólo en su referencia con el mundo externo y aquí ya es bien claro la lógica

que sigue Descartes para dar crédito a las ideas innatas. Además, como no existe una necesidad lógica en el hecho de que mis ideas sean o correspondan con el mundo exterior tal y como es, al hacer la conexión y formular juicios se produce el error o el engaño, debido a que las ideas adventicias son contingentes y particulares y éstas por ser así no pueden legitimar el conocimiento científico. Ahora bien, aunque la idea corresponda con el mundo externo no hay ninguna razón para creer que esto sea así: "y en fin aún estando yo conforme con que son causadas por esos objetos, de ahí no se sigue necesariamente que deban semejarse a ellos" (7).

En suma podemos decir que las ideas adventicias al provenir de los sentidos se basan sólo en las apariencias que son particulares y contingentes, por tanto no puede existir un conocimiento científico con tales características. El conocimiento cartesiano apunta hacia otra perspectiva por eso lucha siempre en contra del conocimiento obtenido de la simple y llana experiencia sensible. (8), pero sería absurdo e ingenuo, sostener en esta tesis que las ideas innatas acontecen en el discurso-filosófico-cartesiano sólo por esta lucha. Más bien estas ideas innatas adquieren su funcionalidad y son lo que son sólo por la existencia de las ideas adventicias. Sin ellas no tendrían sentido ni funcionalidad las ideas innatas. Es la lucha contra ellas y contra el empirismo lo que les da su sentido y funcionalidad, y así podemos decir junto con Eugenio Trias que las ideas adventicias son la sombra de las ideas innatas y que esta sombra es la que les confiere su pleno sentido y funcionalidad. Trias nos dice al respecto de la sombra

lo siguientes:

"Toda filosofía produce de forma inconsciente una problemática y una estructura que articula un conjunto de opciones relacionadas entre sí. Así mismo, escoge y eleva al nivel consciente una de las dos series de opciones, e inhibe la restante, que sólo aflora a la conciencia como referencia negativa. La filosofía se halla relacionada, ante y sobre todo, con el reverso mismo de lo que enuncia y que ella misma articula sin darse cuenta; y, de este modo, inventa ese otro gemelo que es aquello que denuncia" (9).

Podemos decir junto con Trías, que las ideas innatas (al ser el punto central y el más importante del racionalismo cartesiano, por ser el discurso-filosófico-cartesiano una filosofía de la razón que se basa en sí misma, es decir, como una razón constitutiva que legitima el conocimiento científico), son una invención de las ideas adventicias, o que en la lucha contra el empirismo las ideas innatas adquieren su sentido y funcionalidad, porque las ideas innatas en el discurso cartesiano no son otra cosa más que esa lucha por combatir el conocimiento empírico por ser insuficiente, contingente y particular quedándose en la mera y

simple apariencia. Sin las ideas adventicias las ideas innatas también se perderían en la nada. Ahora bien, las ideas innatas no deben de entenderse como algo que traemos desde el nacimiento ya estructurado. Descartes pretende separar la idea del objeto, ya que, aunque como lo reconoce, las ideas se forman por los objetos externos que las causan, de ahí no se sigue que necesariamente deban de semejarse o corresponder a ellos pues existe una diferencia entre lo que el objeto es en sí y lo que es el objeto para mí.

Y así al pretender separar la idea del objeto, Descartes está dando cuenta ya de las ideas innatas no como algo con que nacemos, sino como un cierto tipo de apriorismo que lejos de negar la experiencia, la hace posible pues la experiencia por sí misma carece de todo fundamento para garantizar las cosas externas realmente:

"Hasta el momento, no ha sido un juicio cierto y bien pensado, sino sólo un ciego y temerario impulso, lo que me ha hecho creer que existan cosas fuera de mí, y que, por medio de los órganos de mis sentidos, o por algún otro, me envíen sus ideas o imágenes, e impriman en mí sus semejanzas" (10).

Las ideas adventicias al ser meras derivaciones de los sentidos o de la experiencia sensorial lo único que producen es engaño y además no podemos comprobar si provienen de cosas realmente

externas por ninguno de nuestros sentidos. Así Descartes al llegar a esto en realidad lo que está argumentando es sólo el hecho de la insuficiencia de la experiencia sensible para garantizar el conocimiento científico y esto es claro por que no podemos concebir ni la metafísica ni la física partiendo de las ideas adventicias pues al proporcionarnos sólo información de las cosas finitas, éstas por sí mismas no tienen objetividad. Descartes postula así una dictadura de la razón (11) de lo imperfecto no puede surgir lo perfecto. Esta dictadura de la razón es el principio del que parte Descartes aunado a la lucha contra las ideas adventicias para que acontezcan las ideas innatas en el discurso-filosófico. Estas ideas no acontecen en una forma espontánea, sino que son los (EF) antes analizados y diagnosticados los que constituyen su ley de aparición, o sus condiciones de emergencia en el discurso-filosófico para que las ideas innatas acontezcan en su total plenitud, pues el cogito, las ideas claras y distintas, la distinción alma y cuerpo, Dios, no pueden tener funcionalidad ni relación alguna con las ideas adventicias, estos (EF) marcan así la necesidad de producción-teórica de los enunciados-filosóficos en el discurso-filosófico-cartesiano:

"El campo de los acontecimientos discursivos, en cambio es el conjunto siempre infinito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas, las cuales pueden muy bien, por su masa, sobrepasar toda

capacidad de registro, de memoria o de lectura, pero constituyen, no obstante, un conjunto finito.

¿según qué reglas ha sido construido tal enunciado, por consiguiente, con que reglas podrían construirse otros enunciados semejantes? la descripción de los acontecimientos del discurso plantea otra cuestión muy distinta:

¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?" (12).

En esta tesis he intentado hacer una descripción de los enunciados-filosóficos en cuanto acontecimientos discursivos del discurso-filosófico y decir cuáles y porqué han aparecido tales enunciados-filosóficos y no otros en su lugar haciendo de tal forma una descripción de los (EF) y mostrando como existe una necesidad-teórica de la producción de los (EF) que es la que va fijando las leyes de repartición, las condiciones de emergencia, las condiciones de existencia, etc., que son las que hacen posible el acontecimiento de tal enunciado-filosófico. Para esto nos hemos válido como ya lo hemos remarcado de la disección de los enunciados para ver qué es lo que hay en ellos, qué es lo que nos dicen o más bien qué es lo que ellos mismos han hecho posible como átomo del discurso y de su entretijo discursivo, porque aunque "a primera vista aparece el enunciado como un elemento último que no se puede descomponer, susceptible de ser aislado por sí mismo y capaz de entrar en un juego de relaciones con otros elementos

semejantes a él. No sin superficie, pero que puede ser localizado en unos planos de repartición y en unas formas específicas de agrupamientos; grano que aparece en la superficie de un tejido del cual es el elemento constituyente. Atomo del discurso" (13).

Es bajo esta perspectiva como hemos argumentado que las ideas-innatas, son otro acontecimiento del discurso-filosófico-cartesiano.

En primer lugar las ideas innatas son creadas en este discurso por la dictadura de la razón, que como mandato es contradictorio ir contra ella, pues la misma razón, por ser razón, legitima su dictadura: de lo imperfecto no nace lo perfecto. En el fondo Descartes no podría concebir a las ideas innatas como algo nacido con ellas y ya terminadas y no teniendo relación alguna con la experiencia sensible, pues si bien Descartes parte de esta dictadura es para demostrar que Dios existe, pero este Dios no es el común y cotidiano sino que es el Dios, que exige el propio discurso-filosófico-cartesiano, por que "la primera evidencia intuitiva establece la existencia de Dios, cuya traducción no teológica, tal como lo ha presentado Vidal Peña (postular a Dios significa postular las condiciones que hacen posible la racionalidad), es sumamente útil y evocadora; de este modo, a reorientarse la metafísica: de forma que garantice la verdad de la regla según la cual son verdaderas todas las cosas que concebimos con entera claridad y distinción" (14).

El enunciado-filosófico Dios que postula las condiciones de la racionalidad, debe de llevar al advenimiento de las ideas innatas, pues éstas son la fuerza motriz de la misma racionalidad, si la razón no puede operar con ideas inadecuadas y oscuras, entonces, la razón sólo puede operar con otro tipo de ideas y éstas son las ideas innatas, que no sean falibles y que además no provengan de la experiencia pues ésta sólo produce

imperfección en el conocimiento, y las ideas innatas no pueden provenir de ésta experiencia, pues ésta no puede producir ideas perfectas. Así, la primera idea innata que no proviene de la experiencia y que en cierta forma la garantiza es la idea de Dios, pero esta idea es puesta en el entendimiento por Dios mismo. Descartes al postular este hecho de que Dios pone su idea en nuestro entendimiento lo que hace primeramente es desprenderse de toda certeza-sensible y asegurar el funcionamiento de la razón (ideas innatas) para poder garantizar el conocimiento-científico, pues éste no puede estar fundamentado por la experiencia sensible y por los datos de los sentidos, porque éstos son inadecuados y oscuros induciéndonos al error y al engaño y como Dios no puede engañar pues un ser que tiene tanta perfección es imposible que engañe debido a que el engaño es producto de la imperfección. Dios como enunciado-filosófico de la filosofía cartesiana garantiza la claridad y distinción pues al no provenir esta idea de los sentidos hay mucho más garantía en el conocimiento en cuanto a esa claridad y distinción que es Dios mismo:

"Digo (...) pues que es propio de la naturaleza de lo infinito que yo siendo finito, no pueda comprenderla. Y basta con que entienda esto bien, y que juzgue que todas las cosas que concibo claramente, y en las que se que hay alguna perfección, así como acaso también infinidad de otras que ignoro, están en Dios formalmente o eminentemente para que

la idea que tengo de Dios sea la más verdadera, clara y distinta de todas"

(15).

Esta idea de Dios al ser la más clara y distinta de todas y por ser la más verdadera es Dios el que puso su idea en mí y otras que no pueden provenir de la experiencia-finita-sensible. Así como argumentábamos anteriormente que cuando Descartes pretende separar la idea de su objeto, pues al encontrar que el error no está en la idea sino en la referencia con su objeto, Descartes promulga el hecho de que por la experiencia sola no se puede conocer científicamente y si hay ideas que sean válidas en sí mismas sin referencia al objeto, esto quiere decir que la razón debe de garantizar dicho conocimiento y dicha idea que no tiene objeto empírico de referencia pero que es válida en sí misma por el hecho de tener en sí tanta perfección, de tal forma que luego no podría existir y esta idea es indefectiblemente Dios, que aunque no nace de la experiencia esto no significa que no tenga relación con ella. Es decir, si en realidad las ideas innatas no provienen de la experiencia, sino que provienen del dictado de la razón y de Dios entonces éste las deposita en la mente para funcionar no sólo en sí mismas, pues si esto ocurriera estas ideas innatas serían mera trama conceptual así no funcionan sólo en sí mismas sino para hacer posible la experiencia. Descartes concibe a las ideas innatas no como algo con lo que nacemos y como ya acabadas, sino como algo que la mente produce a partir de sus propias potencialidades en relación con alguna experiencia. Las ideas innatas son para Descartes como los primeros

principios que no se derivan de la experiencia sensible y es así como "podremos aparte sin dificultad todos los prejuicios de los sentidos y confiaremos en nuestro sólo entendimiento para reflexionar cuidadosamente sobre las ideas implantadas en éste por la naturaleza" (16). Descartes no podía concebir a las ideas innatas como algo ya terminado y sin relación alguna con la experiencia sensible pues si bien Descartes lucha contra ella no es para nulificarla, sino más bien para darle posibilidad de ser desde otra perspectiva, es decir, según las palabras de Descartes que acabamos de citar, las ideas innatas son como potencialidades de la mente no pueden desenvolverse ellas solas aunque deben dejar de lado todos los prejuicios de los sentidos cuando tienen relación con la experiencia sensible. Esto significa que las ideas innatas deben de hacer posible a la experiencia, pues ésta no se basta a sí misma para conocer legítimamente, dejando así el campo de legitimación del conocimiento científico a la "RATIO", que cuenta con la producción de ciertas ideas innatas donde se legitima y se hace posible la experiencia. Esto es claro hasta aquí según lo que hemos venido argumentando en relación a los (EF). Así, podemos decir, que sin la idea de Dios sólo existiría la claridad y distinción de primer orden sin la idea de extensión no podrían existir las cualidades de los cuerpos de tal forma que sería imposible la experiencia sensible; o más bien esta seguiría siendo posible pero sólo en la medida en que es inadecuada e insuficiente para garantizar el conocimiento científico. La idea de Dios y la idea de extensión al ser innatas hacen posible la experiencia sensible ya que sin ellas

todo sería obscuro y confuso y los objetos no tendrían cualidades sin la extensión.

Así, lo que demuestran en su esencia las ideas innatas no es otra cosa más que el hecho de hacer posible a la experiencia. Por tanto cuando Descartes pretende separar la idea del objeto porque todo error proviene de cierta referencia de la idea al objeto del cual proviene, lo que en realidad está en juego en ese momento es el advenimiento de las ideas innatas marcando un cambio radical en el conocimiento mucho antes que Kant.

Se trata ahora de que el objeto sea legitimado en y por las ideas innatas más bien podríamos decir que sin estas ideas innatas no es posible la experiencia y con esto "estamos argumentando que Descartes pretende "racionalizar la experiencia", no se dirige como pareciera a ir en contra de ella, sino sólo racionalizarla pero esto es posible ya que la razón puede producir dichas ideas a partir de sus propias potencialidades:

"En nuestras potencialidades no hay nada que no sea innato en la mente o facultad de pensar, excepto aquellas circunstancias que apuntan a la experiencia; el hecho, por ejemplo de que juzguemos que esta o aquella idea, que tenemos ahora presente a nuestro pensamiento, ha de ser referida a una cosa externa, no por que esas cosas externas transmitiesen las ideas mismas a la mente a través de los órganos de los

sentidos, sino por que transmitan algo que sea ocasión a que se formen las ideas, por medio de una facultad innata, en ese momento mejor que en otro" (17).

La facultad de pensar no sería tal si no tuviera relación alguna con la experiencia pues ésta propicia que en cada ocasión construya sus ideas a partir de sus propias potencialidades, pero no sólo para que sean producidas, sino para que la razón legitime a la experiencia, de tal forma que Descartes se adelantó en este sentido a Kant pues al decir que ahora es el pensamiento el que legitima a la experiencia o más bien al transmitir la experiencia sólo "algo que sea ocasión a que se formen las ideas, por medio de una facultad innata", lo que está en juego es el funcionamiento del entendimiento (Reglas para la Dirección del Espíritu) como capacidad innata pero no sólo para producir ideas en ocasión de la experiencia, sino el hecho en que se construya otro tipo de conocimiento que no se quede sólo en la experiencia sino que ahora sea el entendimiento (razón) el que lo legitime. Esta facultad de pensar lejos de que acabe con la experiencia la hace posible, y como lo hemos argumentado, si no tuviera relación con la experiencia se extraviaría ella misma. Como vemos, no sólo la experiencia posibilita el material bruto para la elaboración de ideas por medio de esta facultad innata del pensar, sino que, al ser producidas estas ideas innatas, ahora les corresponde como su función legitimar el conocimiento verdadero. Hemos dicho que Descartes se adelantó a Kant en la medida en que las ideas innatas legitiman y hacen posible a la experiencia además no es

como pareciera la filosofía cartesiana que lucha y se aleja de la experiencia sensible, pues si esto fuera así el pensamiento sería mera trama conceptual y si bien es cierto que las ideas innatas son lo opuesto a las ideas adventicias esto no significa que se aleje de ellas, pues en el sentido en que argumenta Eugenio Trias las ideas innatas son lo que son y adquieren su sentido en y por las ideas adventicias. Son como él lo dice la sombra que las persigue inevitablemente adquiriendo así su sentido cognoscitivo. Trias nos dice: "la capacidad de verdad de una filosofía puede medirse de forma inversamente proporcional a la magnitud de la sombra que proyecta" (18). Pero también dice Trias que una filosofía al contener una sombra mayor o grande, mayor error puede contener y que su sombra en cierto sentido es también la debilidad de esa filosofía. Bachelard dice algo parecido en La filosofía del no donde argumenta que toda filosofía nueva aparece diciendo no a la que le ha precedido, de tal forma que entre más se enfrente a aquella, no se consolidaría más esa filosofía. Bachelard argumenta que las filosofías no deben de luchar en ese sentido, sino que ahora se trata de que esas filosofías del no se complementen. En este sentido Descartes si bien ha dicho no al empirismo, si bien las ideas innatas crean una sombra inevitable que son las ideas adventicias fue en realidad el primer filósofo del apriorismo, por que su filosofía racionalista no era esa simple y llana lucha contra el empirismo sino más bien la búsqueda de una nueva vía que posibilitara garantizar el conocimiento que ahora legitime a la experiencia misma ya que ella es en sí misma insuficiente e inadecuada para

conocer legítimamente.

Así, en el sentido bachelardiano, podemos decir que el discurso filosófico-cartesiano tiene la intención de racionalizar la experiencia: la experiencia sin la razón carece de sentido y la razón sin experiencia también carece de sentido.

Hemos dicho que en Descartes existe un tipo de apriorismo antes de Kant, una especie de legitimación y posibilidad de la experiencia a partir del entendimiento que en ocasión de la experiencia produce ciertas ideas innatas. Esto es, contrastado en la siguiente tesis de Descartes:

"Para el conocimiento de las cosas se han de considerar tan sólo dos términos, a saber, nosotros que conocemos y las cosas mismas que deben ser conocidas. En nosotros sólo hay cuatro facultades, de las que podemos servirnos para ellos el entendimiento, la imaginación, los sentidos y la memoria. Solo el entendimiento es capaz de percibir la verdad pero este debe ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de que no omitamos nada de lo que está apuesto en nuestra habilidad" (19).

El entendimiento hace posible el conocimiento a través de la experiencia, o más bien la experiencia proporciona la percepción bruta, así posibilita en algún sentido que pueda ser utilizada la experiencia sólo cuando la legitima el entendimiento:

"Pero si el entendimiento se propone examinar algo que pueda referirse al cuerpo, su idea se ha de formar en la imaginación lo más distintamente posible; y para hacerlo más cómodamente, será preciso presentar a los sentidos externos la cosa misma que esta idea representa" (20).

El entendimiento (Ratio) es lo que legitima al conocimiento como verdadero debido a que éste está compuesto de naturalezas simples o semillas naturales y simples y así:

"A partir de las "semillas" de verdad se intentará construir el edificio del saber, desde sólidas bases. La razón partirá siempre de ideas simples, claras y evidentes, desde las cuales, mediante la comparación de las distintas representaciones, irá componiendo las ideas complejas o deduciendo otras menos evidentes. Procederá siempre con orden, de lo simple a lo complejo, de lo evidente a lo menos evidente. Nunca dará saltos ni evitará dar pasos cuando convenga; evitará a la vez precipitación y prurción. Se guardará de seguir los consejos de esa mala consejera que es la

*imaginación (...) la razón de este modo,
esclarecerá todas las representaciones
posibles, compondrá así su propio reino
de sabiduría" (21).*

Debido a esto es que decíamos al principio que las ideas innatas son la parte más importante de la filosofía cartesiana y es claro que estas no acontecen en el discurso-filosófico en forma espontánea ni azarosa, ni tampoco son un invento de Descartes sino que acontecen en el (DF) cartesiano como una necesidad discursiva que le viene marcada por el COGITO, CLARIDAD Y DISTINCIÓN, ALMA Y CUERPO Y DIOS. Es por las relaciones propias que estos mantienen entre sí (articulación) como el discurso ha formado "sistemáticamente lo objetos de que habla", es decir, que es en la práctica discursiva como se construyen los objetos de los que hablan y si por práctica se "designa la existencia objetiva y material a la que está sujeto el sujeto desde el momento en que interviene en el discurso" (22).

Entonces decimos que las ideas innatas deben de surgir por el COGITO como principio de la razón, por las IDEAS CLARAS Y DISTINTAS, por DIOS y la prioridad del ALMA sobre el CUERPO. En otras palabras, y como lo hemos demostrado con la "disección del enunciado", que esos (EF) han construido sus propias reglas de aparición, sus propias condiciones de posibilidad o de emergencia, sus propias leyes de existencia en el discurso, las cuales conllevan a su propia repartición discursiva y hacen posible la emergencia de las ideas innatas en el discurso filosófico cartesiano. En otras palabras, son todos los enunciados

filosóficos diagnosticados y hasta aquí disocionados los que no pueden más que producir esta clase de ideas, pues si no fueran su creación no pudieran funcionar entre ellos mismos y así todo el edificio del conocimiento cartesiano se derrumbaría.

Las ideas innatas son un acontecimiento discursivo que los otros (EF) conllevan a su aparición en el discurso-filosófico-cartesiano y conjuntamente con estos realizan la síntesis de la materia bruta proporcionada por la razón sensible, es decir, son por las relaciones que mantienen con los (EF) como las ideas innatas tienen que ser la base para que se pueda dar un conocimiento posible de la experiencia. Así, las relaciones entre los enunciados-filosóficos forman sistemáticamente a las ideas innatas configurando la estructura-teórica, que es la que realiza la actividad cognoscitiva en el discurso-filosófico-cartesiano.

Hemos dicho que estas ideas innatas han sido creadas por los otros (EF) y así es cierto, como lo hemos demostrado en esta tesis, que postular la existencia de Dios no es otra cosa que como lo ha dicho Vidal Peña, más que postular las condiciones que hacen posible la racionalidad, podemos argumentar entonces que las ideas innatas como enunciado-filosófico son el acontecimiento de la razón misma y sus constituyentes que han acontecido en el discurso-filosófico (EF) para que esta pueda legitimar el conocimiento. Las ideas innatas jamás podrían haber acontecido sin los otros (EF) en el discurso-filosófico-cartesiano; además mantienen con ellos relaciones constantes y recíprocas que corresponden a relaciones propias de dicho discurso y sólo en esta medida es posible la legitimación del conocimiento. Ahora bien, si

postular la existencia de Dios es postular las condiciones que hacen posible la racionalidad, entonces, las ideas innatas como depositadas en la mente por la divinidad son en realidad una mera creación de las potencialidades de la razón constitutiva que permiten la construcción del edificio del saber. Las ideas innatas son la funcionalidad propia de la razón, así como las ideas adventicias son la funcionalidad propia de la experiencia. Si se parte de ellas para la construcción de todo el edificio del saber, y si este saber se construye sólo y a partir de la razón misma sin tener relación alguna con la experiencia, éste saber sería una mera trama conceptual, es decir, sin contenidos reales, sería un saber vacío. Sin tener relación con el mundo de la experiencia que es el que proporciona el material bruto de la sensación para que el entendimiento (razón) pueda sintetizarlo y así legitimar el conocimiento científico. Por lo tanto la razón no debe partir y terminar en sí misma sin tener contacto con el mundo de la experiencia si no quedaría extraviada perdiendo su sentido. La razón que debe de partir en busca de la verdad debe de enfrentarse con algo dado para que tenga sentido, y si como sostiene Descartes en las Reglas para la Dirección del Espíritu, (regla XIV) toda búsqueda tiene que partir de algo dado: "(...) todo conocimiento que no se obtiene por medio de la intuición simple y pura de un objeto aislado, se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí. Y en verdad casi toda la industria de la razón consiste en preparar esta operación; pues cuando es clara y simple, no hay necesidad de ninguna ayuda del arte, sino de la luz natural sola para intuir la verdad que se obtiene por ella" (23).

CONCLUSIONES:

- 1.- Las ideas innatas se delimitan en el discurso-filosófico-cartesiano y son específicas de él adquiriendo a su vez su existencia teórica en y por este discurso.
- 2.- Las ideas innatas en ningún sentido son algo ya terminado desde el nacimiento.
- 3.- Sólo pueden aparecer las ideas innatas y ser tales en la medida en que los otros (EF) mantienen relaciones constantes y recíprocas entre ellos delimitando así su aparición en el discurso-filosófico.
- 4.- Las ideas innatas permiten el funcionamiento propio de la razón al ser puestas por Dios en la mente, en el sentido de que, postular a Dios es postular las condiciones que hacen posible la racionalidad.
- 5.- Las ideas innatas al ser las semillas de verdad sobre las cuales se alzaría todo el edificio del saber, legitiman el material bruto recibido a través de la percepción sensible garantizando así el conocimiento.
- 6.- Las ideas innatas al no tener relación con la experiencia sensible constituirían un saber como mera trama conceptual quedando así en el vacío. En este sentido las ideas innatas se negarían a sí mismas como tales.
- 7.- Las ideas innatas al legitimar el conocimiento científico que se puede rescatar de la experiencia sensible se entienden como un apriorismo cartesiano, que lejos de negar la

experiencia, la crítica para después hacerla posible, aunque sólo en la medida en que ésta pueda proporcionar un conocimiento científico dado que sólo compete al entendimiento puro la búsqueda de este conocimiento.

B.- Los otros (EF) hasta aquí diagnosticados no tendrían función ni articulación con las ideas adventicias, si las ideas innatas no fueran una necesidad de producción-teórica de estos (EF) de ahí que las ideas innatas sean un enunciado-filosófico más del discurso-filosófico-cartesiano.

NOTAS

- (1) Arrillaga, Torrens. La naturaleza del conocer. p. 15.
- (2) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 63.
- (3) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. p. 91.
- (4) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 145.
- (5) Descartes, René. Meditaciones metafísicas. p. 33.
- (6) Arriaga, Torrens. La naturaleza del conocer. p. 80.
- (7) Descartes, René. Meditaciones metafísicas. p. 35.
- (8) Nosotros pensamos que Descartes no emprende esa lucha sólo por emprenderla, sino que en el fondo o desde la perspectiva de su discurso-filosófico lo que intenta, es más bien, racionalizar la experiencia-sensible. Bachelard en relación al conflicto racionalismo y empirismo argumenta lo siguiente, y es lo que nosotros sostenemos en relación a Descartes:
"(...) el empirismo y el racionalismo están ligados dentro del pensamiento científico por un extraño lazo, tan fuerte como el que une al placer y al dolor. En efecto cada uno de ellos triunfa justificando al otro: El empirismo necesita ser comprendido y el racionalismo necesita ser aplicado.
Un empirismo sin leyes claras, coordinadas deductivas, no puede ser pensado ni enseñado; un racionalismo sin pruebas palpables, sin aplicación a la realidad inmediata, no puede convencer plenamente. Se prueba el valor de una ley empírica haciendo de ella la base de un razonamiento. Se legitima un razonamiento haciendo de él la base de una experiencia"
(Bachelard, Gaston. La filosofía del no. p. 9).
- (9) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. p. 36.

- (10) Descartes, René. Meditaciones metafísicas. p. 35.
- (11) Esta dictadura de la razón nace de la insuficiencia misma de la experiencia inmediata, pues al no poder demostrar que lo perfecto no nace de lo imperfecto, se tiene que apelar al dictado de la razón, por tanto: "A través de este tipo de experiencia inmediata, general y cualitativa podemos llegar a la naturaleza de las cosas luego podemos deducir el cómo de su comportamiento, que tiene que ser coherente tanto con la naturaleza de las cosas como principios también muy generales, indemostrables, impuestos por la razón (como por ejemplo que lo perfecto tiene que ser necesariamente anterior a lo imperfecto)" (Piaget, Jean. García Rolando. Psicogénesis e historia de la ciencia. p. 51.
- (12) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 44.
- (13) Op. cit., p. 133.
- (14) Descartes, René. Meditaciones metafísicas. p. 40.
- (15) Ibidem.
- (16) Op. cit., p. 35.
- (17) Op. cit., p. 41.
- (18) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. p. 9.
- (19) Op. cit., p. 47.
- (20) Op. cit., p. 73.
- (21) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. p. 126.
- (22) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 81.
- (23) Descartes, René. Reglas para la dirección del espíritu. p. 141.

B) EL METODO COMO ELEMENTO UNIFICADOR DE LOS ENUNCIADOS FILOSOFICOS QUE CONSTITUYEN AL SUJETO DEL CONOCIMIENTO.

Quando Popper afirma que: "En filosofía, los métodos carecen de importancia; cualquier método es legítimo si conduce a resultados que puedan ser discutidos racionalmente. Lo que importa no son los métodos o técnicas, sino la sensibilidad para los problemas y la ardiente pasión por ellos; o como decían los griegos, el don del asombro" (1) demuestra que la forma de hacer filosofía no ha sido siempre y uniformemente la misma.

También nos demuestra que para hacer filosofía no es necesario el método como en la ciencia. Ahora bien sin duda alguna la filosofía presocrática y la filosofía Atica dedicaron su actividad a problemas vivos de la filosofía.

Así la filosofía griega no se ocupaba de la construcción de un método que legitimara su conocimiento, este hecho se debe en realidad a muchos factores pero ya el mismo quehacer filosófico no exigía esa búsqueda del método que a su vez legitimara ese quehacer. El quehacer filosófico griego se dedicaba a examinar críticamente sus supuestos y en realidad realizaba discusiones de problemas filosóficos vivos que surgían en el curso de la investigación filosófica. El don del asombro era la esencia misma del quehacer filosófico que básicamente consistía en el saber pensar.

Así, asombro y pensar regían la actividad filosófica griega donde el método no era necesario para llevar a cabo dicha actividad. por que el filosofar es ante todo "una actividad sin supuestos, o, quizá mejor, con el sólo supuesto de que ella misma es posible"

(2) así en esta actividad filosófica asombro y pensamiento posibilitan la mirada filosófica, mirada que no desespera en encontrar la llave de lo real, es decir, el dispositivo que gobierna la realidad. Es así que "en este sentido ha podido decirse que el asombro está en el origen de la filosofía. El asombro es la reacción más limpia, más desprejuiciada frente a algo radicalmente nuevo desconocido. El filósofo se instala ahí, toma esta reacción como punto de partida" (3).

El don del asombro es si se quiere un antimétodo porque lo que cuestiona es la realidad misma y el método es una parcialización de la realidad. (4) El asombro no se pregunta por las causas del fenómeno, sino más bien se interroga sobre la esencia de lo real: ¿por qué las cosas son así y no son de otra forma?

La filosofía es una actividad que pone en duda todas las creencias o certezas y poniendo en duda que eso que se cree o eso que es cierto lo es sólo por el hábito y la costumbre, es decir, manifiesta que se desconocen los fundamentos de esas creencias y certezas. La filosofía cuestiona esa validez y por tanto cuestionará siempre al mundo que se cree o se sabe como terminado. Así, la filosofía parte del asombro porque éste es en realidad "un destello que resalta sobre un fondo de conocimiento, de comprensiones o incluso de certezas. Un mundo sabido que hemos de recomponer" (5).

Si en realidad al quehacer filosófico no le es indispensable el método ¿cómo es que a la filosofía moderna le resulta indispensable el método; y por qué todo el peso de la filosofía

cartesiana cae en el método? Se ha señalado que Descartes a diferencia de los escépticos hizo de la duda un método en donde dudar no se planteaba sólo por el dudar mismo, sino que este dudar conllevaba a un fin o un logro. Además, si entendemos por método "(...) un procedimiento regular, explícito y repetible para lograr algo, sea material, sea conceptual" (6) entonces esta forma de concebir el método permite vislumbrar el por qué para la filosofía moderna era esencial e indispensable el método. Lo que había ocurrido en el desarrollo de la filosofía aristotélica, es decir, si el asombro era esa parte sensible para solucionar los problemas del quehacer filosófico griego ese asombro era el leit-motiv de la filosofía misma y era lo que le daba energía para su propio desarrollo; pero a partir de la filosofía como actividad de crítica y fundamentación entra por así decirlo en un periodo de dependencia, dado a que se utiliza la filosofía para reforzar el dogma (7). Así, la filosofía es tomada como la esclava de la teología aunque hayan existido algunos representantes que trataron de salvar esta cuestión. En la filosofía medieval existía sólo el modelo aristotélico dogmatizado y fosilizado que era la gran explicación del universo.

Descartes pretende romper con esta tradición del dogma aristotélico poniendo énfasis en el silogismo aristotélico diciendo de él que no aporta nada nuevo al conocimiento (8) y que la lógica sólo sirve para demostrar verdades ya conocidas. Así, "el silogismo es, en el mejor de los casos una forma que muestra una verdad anteriormente conocida, pero no posee carácter

demonstrativo ni se descubre, al seguirlo, una verdad nueva para descubrir tal verdad es menester "ir a las cosas mismas": es decir, según Bacon, practicar la inducción; o según Descartes, aprender la verdad contenida en las naturalezas simples mediante la aprehensión inmediata de su esencia por la intuición" (9).

Existe una lucha en contra del silogismo aristotélico en Descartes y esta lucha también se da a la vez en contra de la autoridad que domina en la investigación. Ante esto Descartes propone una "nueva forma" (10) para descubrir la verdad nueva. La filosofía cartesiana debe de luchar en contra del dogma aristotélico cristianizado por la filosofía patristica y escolástica, pero también es una lucha contra la tradición que en cierta forma hacía pasar la mera doxa como conocimiento científico. Por esa razón la filosofía cartesiana comienza todo desde nuevos principios emprendiendo una primera acción destructora de todo lo que funcione para la tradición como verdadero pero que en realidad carece de fundamento para poder serlo. Ahora bien, es sin duda alguna esta lucha, este rechazo el que marca el advenimiento del método en Descartes. Esto y el rompimiento con la filosofía medieval hacían posible a su vez que estuviera fundamentado no por la tradición dogmática, sino por algo que fuese resultado del mismo proceso de la investigación: el método. Este surge en el proceso de la investigación misma, es un resultado del proceso de la investigación y en Descartes surge su investigación ante el menosprecio de la experiencia como medio de legitimación del conocimiento científico creando así una nueva vía de adquisición y legitimación del conocimiento, por tanto, "para Descartes se debía

partir de principios supremos, de la naturaleza metafísica, y aún teológica, para obtener de ello verdades matemáticas y verdades acerca de la naturaleza y el hombre" (11).

Y este partir de principios supremos o de la naturaleza metafísica y teológica es lo que hace que Descartes le de un lugar distinto a la experiencia sensible y esto lleva a la creación de un conocimiento nuevo que se encontrará legitimado por el método y "ello determina un rechazo de las opiniones tradicionalmente admitidas como verdaderas que conducen, en Bacon, a la elaboración de la teoría de los ídolos y en Descartes a la duda metódica" (12). Así Descartes nos dice en el discurso del método:

"Por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer, de una vez, la empresa de abandonarlas para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiese sometido al juicio de la razón" (13).

El hecho cartesiano de someter todo el saber a revisión para de ahí partir desde los nuevos fundamentos hacia el conocimiento verdadero exigía ya, en su mismo desarrollo, de la investigación científica, el método, entendiéndolo por tal "el procedimiento regular, explícito y repetible para lograr algo, sea material, sea conceptual" (14). Por tanto el método aparece como el auténtico legitimador y fundamentador del conocimiento. En otras palabras, el método le es esencial a la filosofía cartesiana porque ésta es como un despertar de toda la tradición que no aportaba ningún

conocimiento científico, y esta filosofía era un gran intento de lograr algo conceptual nuevo dentro de la filosofía que se había estancado en el dogma y fosilización de la filosofía aristotélica, por lo tanto, era necesario un nuevo procedimiento regular y repetible para fundamentar el nuevo conocimiento científico, de tal forma que ya no bastaba la autoridad para legitimar el conocimiento sino que ahora el conocimiento para ser científico debería ante todo pasar por el método. Este es como el panóptico que todo lo vigila para que algo sea conocimiento científico. El método cartesiano es como un gran depurador donde se elimina todo aquello que es probable y que se encuentre sometido a error y sólo así quedará el conocimiento purificado, es decir, el conocimiento necesario será científico. El método, que como su filosofía, empieza por la destrucción de aquello que presente la menor duda pues "no debemos de fiarnos de aquello que nos engaña una vez pues si nos engaña por primera vez es factible que nos engañe las subsiguientes" (15), es intrínseco a su filosofía y sólo tiene una existencia plena en el propio discurso filosófico. porque como hemos dicho, el método es resultado de la investigación misma y aquí nos basamos en lo que argumenta el filósofo español José Luis Aranguren:

"Evidentemente, a la base de tales construcciones hay un concepto equivocado de métodos. Método, como nos dice la significación etimológica de este vocablo, es el hacerse, el irse haciendo de la cosa misma. Método es el "camino"

de la ciencia, que no está trazado de antemano (¿quién iba a haberlo trazado?), sino que se hace al andar hacia adelante, al investigar. Por eso, sólo a-posteriori volviendo la vista atrás, reflexionando sobre el "método o camino recorrido, puede considerarse, en sí mismo la cuestión del método." Al ser imposible separar la reflexión sobre el método de la investigación concreta más bien que de metodología, debe hablarse de metodización; es decir, de encaminamiento de la investigación" (16).

La corrección emprendida por Aranguren sobre el método, es de vital importancia para la realización de esta tesis y en especial para este apartado, pues el método sólo aparece al final de la investigación ya sea científica o filosófica; es el resultado del proceso. Partiendo de esto podemos decir que el método cartesiano debe de ser el resultado de todos los (EF) que se encuentran en articulación formando una estructura-teórica para poder conocer. En otras palabras, el método cartesiano es un acontecimiento del discurso-filosófico mismo. Los enunciados-filosóficos hasta aquí diagnosticados y diseccionados para ver su propio acontecer y sus leyes de repartición, emergencia, etc., que le son dadas por la acción del propio discurso-filosófico exigen necesariamente el método como acontecimiento discursivo y este a su vez unifica como veremos a

esos (EF) articulados y dictamina cuál es el verdadero conocimiento científico; pero también el método cartesiano es una consecuencia lógica (acontecimiento) del mismo discurso-filosófico, apareciendo sólo al final de la investigación él y sólo él y no otro en su lugar. El método cartesiano no es un producto de la casualidad sino una exigencia de los (EF) mismos y a su vez es un enunciado unificador de los mismos tal y como lo demostraremos. Así el método cartesiano no es anterior a la investigación misma, sino que encamina el proceso de la investigación de la cual fue resultado y por tanto señala Aranguren que "la metodología" es decir, "encaminamiento", con sus dos momentos: anticipación de lo que va a decir y hacer, y repetición de lo ya dicho y hecho. No hay más que un procedimiento cabal de exponer el método de la ética: escribiendo un libro de ética" (17).

Ahora bien el método cartesiano sólo acontece en el discurso-filosófico después de realizada la investigación cartesiana, que consiste en partir hacia la búsqueda de la verdad:

"Pero al igual que un hombre que camina y en la obscuridad, tome la resolución de avanzar tan lentamente y de usar tal circunspección en todas las cosas que aun que avanzase muy poco, al menos me cuidaría al máximo de caer. Por otra parte, no quise comenzar a rechazar por completo alguna de las opiniones que hubiesen podido deslizarse durante otra

etapa de mi vida en mis creencias sin haber sido asimiladas en virtud de la razón hasta que no hubiese empleado el tiempo suficiente para completar el proyecto emprendido e indagar el verdadero método con el fin de conseguir el conocimiento de todas las cosas de las que mi espíritu fuera capaz" (18).

Sólo hasta el final del proyecto emprendido que es la búsqueda de la verdad aparece la indagación o construcción del método que legitime y garantice el conocimiento científico. El proyecto empezado y completado por Descartes (búsqueda de la verdad) se refiere a la nueva teoría del conocimiento (19) que emprende Descartes y que produce los enunciados-filosóficos que hacen posible el conocimiento de la verdad. Sólo a través de los enunciados-filosóficos es como puede ser posible un conocimiento verdadero y fundamentado de la realidad. No basta la simple observancia del mundo fenoménico (20) para conocer la verdad, sino que sólo en la medida en que existen los enunciados-filosóficos es posible ese conocimiento, así sólo desde la filosofía o de la teoría puede haber un conocimiento de la verdad, y las teorías así como la filosofía sólo son lo que son por la existencia de los enunciados-filosóficos para la segunda y para las primeras la existencia de los conceptos teóricos, pues como dice Althusser:

"No se pueden construir discursos

teóricos, más que con la condición de

*producir estas expresiones específicas
que designan conceptos teóricos" (21).*

Son los conceptos teóricos el alma del discurso teórico y sólo por la teoría puede existir un conocimiento de lo real. Así, sólo pueden existir discursos-filosóficos si existen los enunciados-filosóficos y sólo a través de ellos puede existir un conocimiento de lo real. Es claro que el método en Descartes no se construye como una primera instancia de su filosofía sino hasta "que se completa el proyecto emprendido" en esta medida el método sólo puede acontecer en el discurso-filosófico-cartesiano como otro enunciado-filosófico. El método, en efecto, es otro enunciado-filosófico más, porque no puede funcionar ni aparecer en el discurso-filosófico sino es porque los otros enunciados-filosóficos le marcan sus leyes de existencia, de repartición, de regularidad, etc. El método es entonces un resultado de esa producción-teórica de los enunciados cayendo todo el peso epistémico sobre él. El método pone en funcionamiento y a su vez funciona sólo por los enunciados-filosóficos que hasta aquí hemos diagnosticado y sólo puede operar a través de ellos manteniendo relaciones continuas y recíprocas. Esto ya había sido estudiado por el filósofo Adorno en su Terminología Filosófica donde realiza un exhaustivo trabajo sobre el perfil y delimitación del lenguaje filosófico y donde además cada "concepto-filosófico" adquiere significación y desarrollo propio dependiendo del uso de cada filósofo. Adorno nos dice: "los términos filosóficos son auténticamente nudos históricos del pensamiento, que persisten, y con los que discurre, por así decirlo la historia de la filosofía"

(22). Ahora bien si concebimos el método como enunciado-filosófico encontramos que es el nudo histórico o central del pensamiento cartesiano porque éste no funciona sólo y en sí mismo, sino sólo en relación con los enunciados-filosóficos que Adorno denomina términos-filosóficos:

"Si se siguen con rigor las reglas tal como las enuncia Descartes en su Discours de la méthode, reglas que exigen un sistema de conceptos pleno y evidente de manera simple y distinta, es obvio que a tal método debe corresponder una terminología estructurada con precisión" (23).

Esta cita de Adorno favorece en alto grado nuestra investigación sobre el sujeto como estructura-teórica, más aún para este apartado sobre el método como enunciado-filosófico y además como unificador de los mismos en el discurso, porque es un antecedente teórico de gran envergadura conceptual donde se nos dice que propiamente la filosofía es funcional si mantiene articulación con ciertos términos-filosóficos que se especifican en cada discurso-filosófico. Así, el método como nudo histórico-conceptual del discurso-filosófico-cartesiano, tal y como lo sostiene Adorno, sólo es funcional cuando le "corresponde una terminología estructurada con precisión", y esto es lo que hemos venido demostrando en esta tesis sólo que lo hemos denominado diagnóstico de los enunciados-filosóficos.

Estos enunciados no son producto de un sujeto fundador del conocimiento del discurso-filosófico, sino que marcan y definen su propia delimitación y legitimación en el discurso-filosófico-cartesiano. Ellos mismos desde la óptica foucaultiana determinan su aparición y su regularidad. Esta última es de vital importancia para entender todo lo referente al planteamiento de esta tesis.

La regularidad descansa en el principio teórico que Foucault llama de especificidad y que se opone a la originalidad de un sujeto fundador del conocimiento, este principio nos dice que no hay originalidad porque "Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad" (24). El discurso debe de entenderse como una práctica que les imponemos; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad. El discurso debe de entenderse como una práctica (25) que delimita sus propias leyes de posibilidad o de existencia, sus condiciones de emergencia de los enunciados que lo constituyen. Por tanto esta práctica, es resultado de las relaciones que la constituyen. Tiene su propia materialidad y su propia función: "Yo quisiera demostrar que el discurso no es una delgada superficie de contacto o de enfrentamiento entre una realidad y una lengua, la intrincación de un léxico y una experiencia: quisiera demostrar con ejemplos precisos que analizando los propios discursos se ve como se afloja el lazo al parecer tan fuerte de las palabras y las cosas y se

desprende un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva. Estas reglas definen no la existencia muda de una realidad y no el uso canónico de un vocabulario, sino el régimen de objetos" (26).

Los enunciados-filosóficos se desprenden como un conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva y se delimitan y se legitiman por la relación que mantienen en el discurso filosófico, los enunciados-filosóficos que hemos diagnosticado no funcionarían como elementos epistémicos si no existiera el método cartesiano como acontecimiento propio del discurso-filosófico-cartesiano que nace como la necesidad de producción-teórica de los enunciados-filosóficos y son las relaciones entre estos enunciados-filosóficos los que determinan el advenimiento del método cartesiano en el discurso-filosófico y este método es a su vez un elemento unificador de los mismos dándoles así su total función y existencia:

"Todo este juego de constelaciones y relaciones, instancias específicas de decisión, determinan la exclusión o permiso de un cierto tipo de enunciados en un discurso" (27).

Las relaciones entre los enunciados-filosóficos marcan las reglas de formación de otros enunciados-filosóficos o definen sus leyes de posibilidad que serían lo mismo que sus leyes de existencia (28). Las reglas de formación las hemos entendido como condiciones de existencia, de coexistencia, de conservación, de modificación, de desaparición en un discurso determinado. Es en estas relaciones entre los enunciados filosóficos en ese desprendimiento del

conjunto de reglas adecuadas a la práctica discursiva, en esas reglas de formación donde básicamente hemos fijado nuestra óptica para esta investigación, y desde esta óptica es como podemos argumentar que el método es un resultado (como acontecimiento discursivo) de todo ese tejido de relaciones que hemos demostrado en el discurso-filosófico cartesiano. Ahora bien tal y como lo argumenta Adorno si al "método debe corresponder una terminología estructurada con precisión", luego entonces, el método cartesiano es un elemento unificador de los enunciados-filosóficos que constituyen al sujeto del conocimiento entendido como una estructura teórica que como lo hemos demostrado es un conjunto de elementos en relación, o relacionados entre sí (EF) que marcan una posición que debe ocupar cualquier ser humano para ser sujeto del conocimiento. En esta estructura teórica "los lugares se sitúan primero; luego son ocupados por las cosas, los seres reales, los acontecimientos; desde aquí puede entenderse la ambición científica del estructuralismo que no se fija en lo cuantitativo como en lo relacional o topológico. Por ejemplo, el desdén, la muerte o el trabajo, no serán dimensiones reales de la existencia humana empírica, en sí amante, mortal, o trabajador, sino plazas posiciones de una estructura por las que el sujeto que las ocupa se llama mortal, amante o trabajador" (29). Ahora bien, el conocimiento que se emprende desde el discurso - filosófico cartesiano no es una dimensión real de la existencia empírica por más que Descartes lo haya intentado, pues si este fuese así no

habría que insertarse en el discurso-filosófico para poder operar el método cartesiano. Este método no funciona en sí y por sí mismo, sino sólo en la medida en que existe una relación con los otros enunciados-filosóficos y esto a su vez tampoco son parte de la dimensión real de la existencia empírica, sino como lo hemos señalado, tienen una existencia en y por el discurso filosófico al cual constituyen y donde se perfilan o se delimitan adquiriendo así su legitimidad. El conocimiento del discurso-filosófico sería entonces una "plaza una posición de una estructura" y el sujeto que la ocupa se llama sujeto del conocimiento, entendido de esta manera el sujeto del conocimiento no es el individuo empírico sino una estructura-teórica que pertenece al campo de lo trascendental. Es en esta confusión donde se ha mantenido la epistemología cuando habla del sujeto del conocimiento como si se tratase de cualquier hombre en n ó z circunstancias y esta confusión proviene como lo señala Foucault de construir lo empírico en lo trascendental como lo veremos en su debido tiempo.

El método cartesiano entendido como acontecimiento-discursivo (EF) es el elemento unificador de los demás enunciados-filosóficos y que tienen como finalidad no la simple garantía de obtener un conocimiento-científico, sino más bien la de fundamentar otro nuevo tipo de conocimiento que sería el conocimiento racional, que al fundamentar se adquiere la base principal del sujeto del conocimiento, es decir, que sin la existencia del método no existiría ningún nuevo tipo de conocimiento, ni ningún sujeto del

conocimiento. El método cartesiano se presenta como fundamentador del conocimiento, porque no es un método empírico-experimental sino un método racionalista, donde encontramos que es necesaria la participación de los enunciados-filosóficos para que éste pueda operar:

"El primero consistía en no admitir cosa alguna como verdadera sino se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquellos que se presentará tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda" (30).

¿Cómo es que se consigue esa evidencia que se necesita para poder empezar a funcionar en el primer paso del método cartesiano? En primer lugar el conocimiento al que se llegará con el método no será un conocimiento-inferido pues si es "inferido, se origina en la sensación inmediata (ideas adventicias): Si no es inferido surge de la intuición y posiblemente de las ideas innatas (...)" (31). La evidencia no puede provenir de la percepción-sensible como lo hemos argumentado al principio de esta tesis, es decir, porque es insuficiente e inadecuada. Podemos caer en el error. Es la

percepción sensible la que genera la precipitación y prevención que obstaculizan llegar al conocimiento-científico, pero la percepción-sensible por todo lo que ha argumentado en esta tesis (en los presupuestos teóricos-epistemológicos cartesianos) no produce la evidencia, luego entonces, la prevención y la precipitación al ser evitadas no pueden producir la evidencia y si como lo hemos demostrado es el fundamento para que se pueda generar la epistemología cartesiana, es entonces el ⁵conito el primer enunciado que unifica esta primera regla del método pues en este caso la evidencia debe de ser racional y esa evidencia se llega sólo partiendo del conito y después por la intuición tal y como lo hemos demostrado y sólo así se pueden admitir "(...) exclusivamente en mis juicios aquello que se presenta tan clara y distintamente" por que la distinción y claridad como acontecimiento discursivo del discurso-filosófico-cartesiano son producidos por la concepción de intuición y la concepción de la unidad de la ciencia como lo hemos argumentado ya en esta tesis por los fines que ella misma presenta. Cobrando la claridad y distinción su plena existencia discursiva, por lo tanto, los enunciados-filosóficos que unifica el método cartesiano como acontecimiento o enunciados-filosóficos son el conito, la claridad, y distinción en esta su primera regla. Esto que estamos argumentando es lo que en intención de Foucault sería el hecho de si los enunciados casan o no con otros enunciados:

"El enunciado no es, pues: una estructura (es decir un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorice así un número quizá infinito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación por el análisis o la intuición, si "casan" o no según las reglas que suceden o se yuxtaponen, de que son signo, y que especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita)" (32).

Es este casamiento o unificación de enunciados lo que hemos realizado por vía de análisis con la primer regla del método, cosa que realizaremos en las tres reglas siguientes:

"El segundo exigía que dividiese cada una de las dificultades a examinar en tantas parcelas como fuera posible y necesario para resolverlas más fácilmente" (33).

Este proceso de ir dividiendo el todo en tantas parcelas como pueda ser posible, sólo se puede efectuar mediante la claridad y distinción, éstas a su vez realizan esta labor para llegar a las primeras semillas o ideas innatas que tienen como fundamento

legitimar el conocimiento científico hay que decir pues que el conocimiento cartesiano no es inferido y por tanto debe de surgir de la intuición y de las ideas innatas o primeras semillas.

Además "desde el punto de vista de la metodología científica más pronto o más tarde surge la cuestión de en que sentido piensa Descartes que algunas, o todas, nuestras ideas científicas son independientes de la experiencia". (34). El hecho de dividir ese todo en sus partes, sigue la misma lógica de ir de lo simple a lo complejo donde en realidad a partir de las semillas de verdad o ideas innatas se "intentará construir el edificio del saber, desde sólidas bases. La razón partirá siempre de ideas simples, claras y evidentes desde las cuales mediante la comparación de las distintas representaciones, irá componiendo ideas completas o deduciendo otras ideas menos evidentes. Procederá siempre con orden, de lo simple a lo complejo, de lo evidente a lo menos evidente. Nunca dará saltos, ni evitará dar pasos cuando convenga: Evitará a la vez la precipitación y prevención" (35).

Este segundo paso unifica a la claridad y distinción y a las ideas innatas.

"El tercero requería conducir por orden mis reflexiones comenzando por los objetos más simples y más fácilmente cognoscibles, para ascender poco a poco gradualmente, hasta el conocimiento de

las más complejas, suponiendo inclusive un orden entre aquellas que no se preceden naturalmente las unas a las otras" (36).

Esta tercera regla del método unifica a las ideas innatas y a la distinción alma y cuerpo pues al llevar un orden de las "reflexiones..." sólo corresponde al alma y no al cuerpo la realización de este orden. También queda unificado sobre todo el enunciado-filosófico Dios como ya lo hemos argumentado. El último paso del método se encuentra también regido o unifica a los enunciados-filosóficos Dios y alma y cuerpo:

"Según el último de estos preceptos debería de realizar recuentos tan complejos y revisiones tan amplias que pudiese estar seguro de no omitir nada" (37).

Es claro que el método cartesiano para que pueda ser funcional debe de unificar a los enunciados-filosóficos que hemos diagnosticado:

"La cartesiana voie de examen es el método de la duda, el examen de lo que creemos. Partiendo del pirronismo parcial de dudar de lo fidedigno de nuestros

sentidos hasta el pirronismo metafísico de la hipótesis del sueño, dudando de la realidad de nuestro conocimiento, y pasando al pirronismo total de la hipótesis del demonio, dudando de lo fidedigno de nuestras facultades racionales, finalmente descubrimos el cogito, verdad tan subjetivamente cierta que somos incapaces de dudar de ella en absoluto. Este es el primer aspecto de la iluminación: hay una verdad. El segundo es la percatación de la fuente de verdad, de la garantía de verdad.

El cogito nos conduce a la regla de fe, la regla de Dios y Dios aporta la seguridad objetiva de nuestra certidumbre subjetiva. Habiendo partido por el camino de la verdad experimentando la iluminación del cogito, terminamos percatándonos de que la indudabilidad de todas las ideas claras y distintas no sólo son un hecho psicológico que aceptamos y con el que vivimos, sino que es un hecho ordenado por Dios y, por tanto, objetivamente cierto" (38).

En realidad el método es también un acontecimiento del discurso-filosófico, es decir, otro enunciado-filosófico y es el más importante del discurso-filosófico-cartesiano, por que es un enunciado-filosófico que "casa" a otros de los cuales ya hemos dicho "de que son signo, y que especie de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita)" (39).

Cosa que hemos realizado en cada apartado correspondiente de cada uno de los enunciados-filosóficos propuestos. El método al unificar a los otros enunciados-filosóficos pondrá en funcionamiento al propio método y a toda su articulación epistemológica, hasta aquí queda claro que sólo los enunciados-filosóficos cobran su plena significación no por separado sino formando un conjunto interrelacionado que será la actividad epistemológica misma que hemos denominado "sujeto del conocimiento como estructura teórica" así el método nos da la totalidad de elementos que se requieren para conformar la "estructura-teórica" que será la única que realiza la verdadera actividad cognoscitiva del discurso-filosófico. Al existir un nuevo método, existe una nueva teoría del conocimiento y un nuevo fundamento del conocimiento. Por otra parte hemos argumentado que ninguno de los elementos que forman la estructura-teórica pueden aparecer sin los restantes completando así a la estructura-teórica "por que así mismo la aparición de uno de ellos implica la de los demás y, por último, porque la sustitución de alguno de sus elementos por un elemento alégeno desvirtuaría por completo el objeto en cuestión" (40).

De tal forma que el método aparece como el último elemento que conforma a la estructura-teórica, dando existencia y función a toda la estructura-teórica que hemos llamado sujeto del conocimiento, este sólo puede existir mientras no falte ni sobre ningún elemento de los que la conforman, por lo tanto, el método es a la vez complemento y unificación de los demás enunciados-filosóficos hasta aquí diagnosticados siendo él mismo otro enunciado-filosófico.

CONCLUSIONES:

1.- El método acontece o es un resultado de toda investigación este siempre acontece o se produce en la investigación misma.

2.- El método cartesiano acontece como un resultado (condiciones de existencia) de los enunciados-filosóficos antes diagnosticados. El método cartesiano en esta medida es otro acontecimiento discursivo (EF).

3.- El método cartesiano sólo es funcional si unifica a los demás enunciados-filosóficos.

4.- El método cartesiano al poner en función a los demás enunciados-filosóficos pone en actividad epistemológica a la estructura-teórica denominada sujeto del conocimiento.

5.- El método cartesiano es fundamentador del nuevo conocimiento racionalista al cual corresponde un determinado sujeto del

conocimiento que se a perfilado y delimitado en el discurso-filosófico-cartesiano. "Así, (...) Descartes comenzó su revolución filosófica probablemente aplicando su método de la duda sistemática a todo el edificio del conocimiento humano, para descubrir ciertos fundamentos de lo que conocemos" (41).

NOTAS

- (1) Popper, Karl. Conjeturas y refutaciones. p. 101.
- (2) Cruz, Manuel. Del pensar y sus objetos. p. 14.
- (3) Idem.
- (4) Whitehead, argumenta lo siguiente en relación a la parcialización de la realidad dada por todo método:
"La razón especulativa, en su esencia, no está trabada por ningún método. Su función consiste en penetrar en las razones generales, más allá de las razones limitadas, para entender todos los métodos como coordinados en una naturaleza de las cosas que únicamente sera captada trascendiendo todo método"
(Whitehead, N.A. La función de la razón. p. 98).
- (5) Op. cit., p. 27.
- (6) Bunge, Mario. Epistemología. p. 28.
- (7) Sobre este punto del estancamiento y dogmatización de la filosofía aristotélica, Whitehead nos dice que:
"El movimiento medieval fue demasiado erudito. Formó un sistema cerrado de pensamiento sobre pensamiento de otra gente. De este modo, la filosofía medieval y, naturalmente, la filosofía moderna- restó valor a su utilidad como una disciplina de la razón especulativa por su inadecuada comprensión de la fecundidad de la naturaleza y de la correspondiente fecundidad del pensamiento. Los escolásticos se limitaron a construir sistemas a partir de un reducido repertorio de ideas. Los sistemas fueron construidos muy inteligentemente. Fueron, en verdad, prodigios de genio

- arquitectónico. Pero en el cielo y en la tierra más ideas que las consideradas en su filosofía" (Whitehead, N.A. La función de la razón, p. 80).
- (8) Al respecto Descartes argumenta en la regla XIV:
"Más para servirnos también de la ayuda de la imaginación, se ha de señalar que cada vez que se deduce algo desconocido de algo ya anteriormente conocido, no por eso se encuentra algún género de ser, sino que tan sólo se extiende todo este conocimiento hasta el punto que percibimos que la cosa buscada participa de un modo o de otro de la naturaleza de las cosas que están dadas en la proposición" (Descartes, René. Reglas para la dirección del espíritu, p. 141).
- (9) Labastida, Jaime. Ciencia, producción y sociedad, de Descartes a Marx, p. 140.
- (10) Savater, Fernando. Filosofía y sexualidad, p. 117.
- (11) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra, p. 25.
- (12) Op. cit., p. 32.
- (13) Descartes, René. Discurso del método, p. 9.
- (14) Bunge, Mario. Epistemología, p. 52.
- (15) Descartes, René. Discurso del método, p. 17.
- (16) Aranguren, I. José Luis. Ética, p. 17.
- (17) Aranguren, I. José Luis. Ética de la felicidad y otros lenguajes, p. 22.
- (18) Descartes, René. Discurso del método, p. 14.
- (19) Alvarez, Ulises afirma al respecto lo siguiente sobre la su teoría del conocimiento:

"Nuevo método, nueva teoría del conocimiento, nueva teoría acerca del origen de las ideas, nuevas pruebas de la existencia de Dios, distinción radical entre cuerpo y alma, emergencia de una nueva física y de la geometría analítica, tales son algunas de las innovaciones suficientemente estudiadas en la obra cartesiana" (Savater, Fernando.

Filosofía y sexualidad, p. 104).

(20) Kosik, argumenta sobre esto:

"El fenómeno es, por tanto, algo que, a diferencia de la esencia, oculta, se manifiesta inmediatamente, primero y con más frecuencia. Pero ¿por qué la "cosa misma", la estructura de la cosa, no se manifiesta inedita y directamente?; ¿por qué requiere esfuerzos y rodeos para captarla?; ¿por qué la "cosa misma" se oculta a la percepción inmediata? ¿de qué género de ocultación se trata?. Tal ocultación no puede ser absoluta : si el hombre en general, busca la estructura de las cosas y quiere escrutar la cosa "misma", para que pueda descubrir la esencia oculta o la estructura de la realidad, debe ya poseer necesariamente antes de iniciar cualquier indagación cierta conciencia de que existe algo como estructura de la cosa, su esencia, la "cosa misma"; es decir, debe saber que, a diferencia de los fenómenos, que no manifiestan inmediatamente, existe una verdad oculta de la cosa. El hombre da un rodeo y se esfuerza en la búsqueda de la verdad sólo porque presupone de alguna manera su existencia,

y posee una conciencia firme de la existencia de la "cosa misma".

Pero, ¿por qué la estructura de la cosa no es directa e inmediatamente accesible al hombre; por qué para alcanzarla es preciso dar un rodeo? ¿Y a qué o hacia dónde tiende éste? Si en la percepción inmediata no se da la "cosa misma", sino el fenómeno de la cosa, ¿se debe ello a que la estructura de la cosa pertenece a una realidad de orden distinto a la realidad de los fenómenos y, por tanto se trata de otra realidad situada detrás de los fenómenos?

En virtud de que la esencia —a diferencia de los fenómenos no se manifiesta directamente, y por cuanto que el fundamento oculto de las cosas debe ser descubierto mediante una actividad especial, existen la ciencia y la filosofía. Si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran totalmente, la ciencia y la filosofía serían superfluas.

Los esfuerzos tendientes a descubrir la estructura de las cosas y la "cosa misma" han sido siempre desde tiempos inmemoriales; propios de la filosofía. Las diversas tendencias filosóficas fundamentales son sólo modificaciones de esta problemática fundamental y de su solución en las distintas etapas evolutivas de la humanidad. La filosofía es una actividad indispensable de la humanidad, ya que la esencia de las cosas, la estructura de la realidad, la "cosa

misma", no se muestran directa e inmediatamente. En este sentido la filosofía puede ser caracterizada como esfuerzo sistemático y crítico tendiente a captar la cosa misma, la estructura oculta de la cosa y descubrir el modo de ser del existente". (Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. p. 29-30).

(21) Althusser, Louis. Acerca del trabajo teórico. p. 11.

(22) Adorno, W. T. Terminología filosófica. tomo I. p. 29.

(23) Op. cit., p. 51.

(24) Foucault, Michel. El orden del discurso. p. 44.

(25) Foucault concibe a la práctica discursiva como:

"Conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio que han definido en una época dada y para un área social económica y geográfica o lingüística dada las condiciones de ejercicio de la función enunciativa". (Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 190).

(26) Op. cit., p. 80.

(27) García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo. p. 49.

(28) Dreyfus y Rabinow, sostienen que lo decisivo para Foucault es el abandono y el rechazo de las condiciones de posibilidad, por el descubrimiento de las condiciones o leyes de existencia, por que para Foucault "(...) las reglas que gobiernan el sistema de enunciados no son sino las relaciones

efectivas entre los enunciados" (Dreyfus y Rabinow. Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. p. 77).

- (29) García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo. p. 95.
- (30) Descartes, René. Discurso del método. p. 15.
- (31) Torrens, Arrillaga. R. La naturaleza del conocer. p. 36.
- (32) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 145.
- (33) Descartes, René. El discurso del método. p. 15.
- (34) Torrens, Arrillaga. R. La naturaleza del conocer. p. 77.
- (35) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. p. 126.
- (36) Descartes, René. El discurso del método. p. 15.
- (37) Op. cit., p. 16.
- (38) Popkin, H. La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza. p. 286.
- (39) Foucault, Michel, La arqueología del saber. p. 145.
- (40) Trias, Eugenio. La filosofía y su sombra. p. 91.
- (41) Popkin, H. La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza. p. 266.

La construcción del sujeto racionalista y sus implicaciones epistemológicas.

Hemos desarticulado el discurso-filosófico-cartesiano desde una óptica del presente a la luz de la filosofía de Foucault, haciendo del enunciado nuestra propia caja de herramientas que nos permite demostrar que la parte más esencial del discurso-filosófico son los enunciados-filosóficos fijando cuál ha sido su campo de emergencia, sus leyes de existencia, su regularidad, etc., que nos permiten argumentar como es que han acontecido esos enunciados-filosóficos y no otros en su lugar, porque las condiciones de posibilidad son para Foucault leyes de existencia, porque existe una necesidad de producción-teórica de los enunciados:

"Las reglas no están en la mente de aquellos cuyo comportamiento describen; "el campo de los enunciados no (es) descrito como una traducción" de operaciones o de procesos que se desarrollan en otro lugar (en el pensamiento de los hombres, en su conciencia o en su inconsciente, en la esfera de las constituciones mentales sino que (es) aceptado, en su modestie empírica, como trascendentales), el lugar

*de acontecimientos, de regularidades, de
entradas en relación, de modificaciones
determinadas, de transformaciones
sistemáticas" (1).*

El discurso-filosófico tiene así una especie de autonomía y especificidad propia, donde se van perfilando y constituyendo sus propios enunciados-filosóficos que sólo cobran sentido, funcionalidad y existencia en el discurso-filosófico, los enunciados-filosóficos tal y como lo hemos venido planteando acontecen en el discurso-filosófico creando sus propias condiciones de posibilidad que serían sus leyes de existencia y fijando así sus propias condiciones de emergencia, de regularidad y su transformación. Así "Foucault tiene ciertamente razón cuando argumenta que enunciados como "las especies evolucionan" sólo tienen significado en el interior de una formación discursiva que especifique sus condiciones de verdad" (2). Por lo tanto todos los enunciados-filosóficos hasta aquí diagnosticados y analizados sólo cobran significado en el discurso-filosóficos-cartesiano que especifica sus condiciones de verdad o que más bien acontecen para dar cuenta de la verdad. Epistemológicamente hablando no sólo cobran significado esos enunciados-filosóficos en el discurso-filosófico sino que sólo a través de ellos podemos tener un conocimiento de la realidad o llegar a la verdad debido a que, al discurso-filosófico, le es específico eliminar lo accesorio de lo necesario y sin esta distinción no sería posible dicho

discurso, pues el mundo se nos daría en su esencia misma y no como mero fenómeno (3). Es la actividad-filosófica la única que puede llegar al conocimiento de la estructura de la realidad o a la cosa misma y en ese proceso se desarrolla como discurso generando sus propios enunciados-filosóficos. En realidad la intención de proponer otra perspectiva de como entender al sujeto del conocimiento y el tratar de desarticular al discurso-filosófico en sus enunciados-filosóficos de hecho me lleva a una nueva forma de hacer epistemología a partir de un proceso de articulación y desarticulación de los enunciados-filosóficos. Por tanto podemos decir junto con el filósofo J. Desanti cuando argumenta que: "el epistemólogo deshace teoremas para ver como están hechos, exactamente igual que alguien que deshiciera un traje, un chaquetón, para poner en evidencia la manera como las cosas han sido cocidas y la manera como está fabricado el tejido. Pero en esta operación, y esto es lo que le distingue del señor que simplemente desharía un traje, el epistemólogo debe ser, en cierto modo matemático; es decir, debe conocer el modo de constitución de los textos matemáticos, conocer el lenguaje en que están escritos, de forma que pueda poner en evidencia todos los contextos posibles de un texto" (4).

El epistemólogo no debe de ser como decía Canguilhem un mero precursor donde lo único que importa es pasar o ser pasado, debemos de evitar lo que él llamaba "el virus del precursor": en realidad debemos de ver cómo se constituyen los

discursos-filosóficos en su articulación y emprender así su desarticulación específica para mostrar qué es lo que está en juego. Desde esta perspectiva podemos decir junto con Desanti que lo que él aplica a las matemáticas nosotros lo aplicamos al discurso-filosófico, por tanto, el epistemólogo sería aquel que deshace los discursos-filosóficos y busca los enunciados-filosóficos para ver cómo están contruidos y articulados, cómo acontecieron. El epistemólogo debe de conocer como es que se van constituyendo los discursos-filosóficos, conocer sus enunciados-filosóficos y qué es lo que ellos ponen en juego. El epistemólogo debe emprender todo un proceso de desarticulación y articulación de cualquier discurso-filosófico y a la luz de la filosofía de Foucault deberá mostrar las leyes de existencia de los enunciados-filosóficos, su campo de regularidades, sus determinaciones reciprocas. Deberá mostrar todo ese juego teórico que se da en la producción teórica de los enunciados-filosóficos; y deberá mostrar ante todo que no es el filósofo «ó» el que por arte de magia o inspiración genera el discurso-filosófico, sino como el filósofo «ó» se halla inserto en todo un tejido discursivo. El epistemólogo en verdad debe mostrar que no es posible conocer ni hablar de cualquier cosa en cualquier tiempo:

*"Las condiciones para que surja un
objeto de discurso, las condiciones
históricas para que se pueda "decir de el*

algo", y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes, las condiciones para que se inscriba en un dominio de parentesco con otros objetos, para que pueda establecer con ellos relaciones de semejanza, de vecindad, de alejamiento, de diferencia, de transformación, esas condiciones, como se ve, son numerosas y de importancia. Lo cual quiere decir que no se puede hablar en cualquier época de cualquier cosa, no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos, con prestar atención, o con adquirir conciencia, para que se iluminen al punto nuevos objetos, y que al ras de suelo lancen su primer resplandor". (5)

Así el epistemólogo debe desentrañar el haz de relaciones que hacen que exista el objeto y esas relaciones son las únicas que nos permiten poder decir algo del objeto. Desde esta óptica foucaultiana he realizado la investigación sobre el sujeto del conocimiento, para proponer otra forma de hacer epistemología que consistiría en encontrar la articulación de los enunciados-filosóficos y su desarticulación para demostrar lo que ellos ponen en juego. Por que sólo en un haz de relaciones du

enunciados-filosóficos podemos llegar al conocimiento de la verdad y sólo a través del enunciado-filosófico adquirimos un conocimiento auténtico de la realidad y esto se debe a que el mundo no nos es dado en su esencia misma, sino como fenómeno. Pero este enunciado, o los enunciados-filosóficos no son producidos por privilegio de una mente-filosófica, sino por el hecho de que esa mente-filosófica se encuentra inserta en un tejido teórico, en un haz de relaciones: no cualquiera tiene derecho al discurso-filosófico. Este reclama ciertos requisitos (6), cierto conocimiento del mismo para poder ser usado, estudiado o repetido. Por tanto podemos decir que no cualquiera puede ser sujeto del conocimiento ya sea este trascendental, idealista, racionalista, etc. Ahora bien tanto los filósofos como el discurso-filosófico han hablado siempre ya sea en libros, en cursos, en conferencias, del sujeto del conocimiento, ya sea este trascendental, idealista, etc., pero hablan de él como si se tratara del hombre en x ó z circunstancias, lo cual hace pensar que cualquiera tiene acceso al discurso-filosófico y no tomando en cuenta que este, día con día tiende más a la elitización. Se habla de ese sujeto como si fuese cualquier hombre, ya sea un obrero, un albañil, un peón, una sirvienta, en fin como si los explotados también participaran de la jerga filosófica y esto en realidad no es así. Se habla también del "hombre" diciendo que él es el sujeto del conocimiento, pero ante esto cabría preguntar "cual hombre" es en realidad sujeto del conocimiento.

Todos estos factores fueron en realidad el móvil para poder plantear otra perspectiva de cómo entender al sujeto del conocimiento y así saber lo que está en juego en la filosofía misma. El hecho de plantear esa perspectiva nos lleva a tener en cuenta que el sujeto del conocimiento en realidad puede ser cualquiera que quede inserto en ese tejido de relaciones discursivas de los enunciados-filosóficos que conforman una estructura-teórica. Considero que esta nueva forma de epistemología que consiste en la articulación y desarticulación de los enunciados-filosóficos como acontecimientos teóricos puede llevar a la filosofía a salir de su academicismo y salir de ese continuo repetir lo que ya se sabe (7). Desmistificar ante todo que no existe el filósofo como un genio creador ha sido sin duda una labor importante de Michel Foucault quien demuestra que en realidad "somos hablados" por la práctica discursiva. Hemos emprendido una vuelta hacia la crítica del sujeto como tentativa de saber qué es en realidad ese sujeto, cómo está constituido y al comprobar que éste es una estructura-teórica hemos intentado hacer o tratar de buscar una nueva forma de hacer epistemología que consistiría, como ya he dicho, en ese articular y desarticular discursos-filosóficos. Hemos considerado que hoy más que nunca era necesaria esa crítica al sujeto del conocimiento, cuando menos como una tentativa aclaratoria para entender al sujeto del conocimiento desde una nueva óptica a la luz de la filosofía de Foucault. Adorno nos dice al respecto:

"Si la critica gnoseológica, como bien puede afirmarse con cierta obligatoriedad general, consiste en el recurso a la subjetividad constitutiva como garantía última de conocimiento (por tanto, de todos sus objetos) y de la realidad, puede entonces fundamentarse con pleno sentido el realismo sólo mediante una critica detallada de lo que se llama teoría gnoseológica. Hay que criticar pues esa vuelta al sujeto que vale, en general, en filosofía como fundamentación del conocimiento y de la realidad, y que se ha introducido de tal manera que ya no, puede separarse en general, el proceder filosófico de tal regresión"
(B).

En Adorno encontramos esta necesidad de emprender una crítica al sujeto del conocimiento. Adorno encuentra que el sujeto debe de ser reconsiderado o tratar de dar un nuevo enfoque. En realidad Adorno ya había asentado un precedente teórico sobre lo que he planteado en esta tesis, es decir, sobre el sujeto del conocimiento como estructura-teórica y sobre la subjetividad para que esta no se entienda de una forma muy simple y vulgar que es la de una mera oposición al objeto. Entender al sujeto como

estructura-teórica, no es, entenderlo como mera oposición al objeto, sino como una mediación entre el hombre que queda sujeto y la realidad:

"No sólo el conocimiento objetivo, el mundo objetivo está mediado por el sujeto, sino que también (...) la subjetividad y sus categorías están a su vez mediadas por el contenido y por los momentos objetivos del conocimiento"

(9).

El sujeto del conocimiento empieza a ser considerado como mediación entre el hombre y la realidad (mundo-objetivo) y además se compone de ciertas categorías que son las que realizan la acción, esto es lo que Adorno nos aporta:

"El dominio de la naturaleza es el principio sobre el que se ha formado el concepto de sujeto. Es en cierto modo el núcleo de la experiencia, que subyace a la formación de conceptos, formación que desemboca en la categoría de sujeto"

(10).

El sujeto del conocimiento sería en esta medida un principio unificador de los conceptos, que nosotros más bien hemos llamado enunciados filosóficos y que a diferencia de los conceptos no tienen un referente que los haga válidos, sino que en el enunciado todo es real (11) en la medida en que existe un haz de relaciones para que algo pueda ser conocido. Los enunciados-filosóficos son la parte esencial del discurso-filosófico, sin ellos no puede existir filosofía alguna así "los elementos más críticos de la filosofía, los puntos de transición quedan impresos en su uso terminológico" (12), además los enunciados filosóficos se reelaboran en su especificidad constantemente en cada discurso-filosófico, si entendemos el funcionamiento y el por qué de talos enunciados-filosóficos podemos entender la constitución del sujeto del conocimiento, cosa que hemos emprendido en esta tesis, donde hemos ya analizado y esbozado una primera

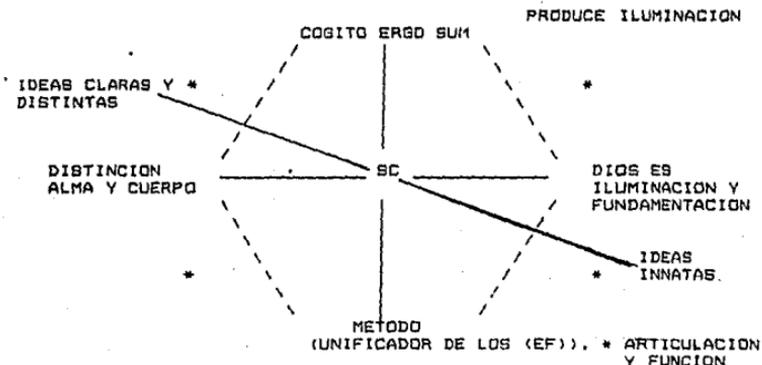
articulación de los enunciados-filosóficos como elementos que constituyen la estructura-teórica que es la que realiza la actividad cognoscitiva desde la cual sólo es posible emprender el conocimiento, hemos partido de una concepción de estructura dada por Maurice Cavaini:

"La estructura es (...) el sistema de relaciones internas entre los elementos de un objeto, que lo constituye como tal en su unidad y permite aislarlo del resto de lo real mediante una separación cuya pertinencia metódica queda así validada"

(13).

Esta concepción de estructura nos permitió encontrar los elementos (EF) que constituyen al objeto (sujeto del conocimiento) que es una unidad de esos enunciados-filosóficos que se encuentran articulados y donde sólo se entiende el uno en relación con el otro, quedando así el sujeto constituido. Esta concepción nos benefició por que para emprender la búsqueda del enunciado-filosófico era necesario aislarlo de todo el resto (14) y a su vez todos los demás enunciados hasta constituir la estructura-teórica. En esta medida hemos llegado a proponer el primer esbozo de la articulación de los enunciados-filosóficos donde hemos pues mostrado las primeras articulaciones que constituyen al sujeto del conocimiento como estructura-teórica. En realidad hemos optado por dividir estas articulaciones en dos pero sólo por cuestiones prácticas y funcionales pues en realidad estas articulaciones forman un todo. Así en las segundas

articulaciones que constituyen al sujeto del conocimiento sólo incluimos dos enunciados-filosóficos más y estos son las ideas innatas y el método, por lo tanto tendríamos entonces el siguiente esquema o diagrama:



Son todos esos enunciados los que hemos diagnosticado, es decir, hemos dicho cuáles son y en qué consisten (15) emprendiendo su disección para ver qué es lo que en ellos se encuentra nombrado o designado lo cual marcará su propio advenimiento discursivo, son esos enunciados-filosóficos en su completa articulación los que realizan la auténtica actividad cognocitiva, sin ellos no existe ninguna acción, ya que si entendemos ante todo que sujeto nos implica siempre acción, actividad, poner en funcionamiento, entonces el verdadero sujeto del conocimiento es la estructura-teórica construida en el discurso-filosófico (16). Los enunciados-filosóficos articulados en la estructura-teórica constituyen la acción del conocimiento o la instancia desde donde

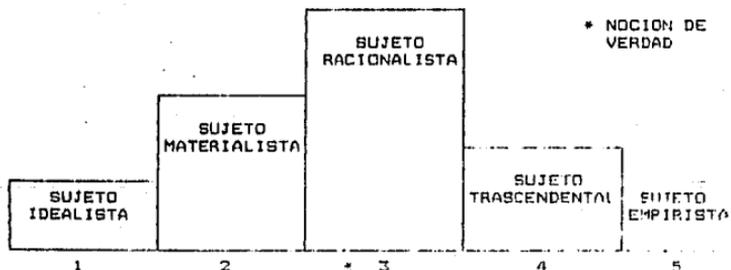
es posible el conocimiento, desde donde se puede hablar de algo o conocer algo en el discurso-filosófico-cartesiano. Los enunciados-filosóficos para que se puedan articular y funcionar cuentan como lo hemos visto en la anatomía con una cavidad-articular que rompe toda continuidad entre los huesos y esa ruptura es la condición necesaria para que exista el movimiento, la cavidad-articular en el discurso-filosófico, es el discurso-filosófico mismo como el espatium constitutivo de los enunciados-filosóficos, y estos son "efecto, tienen un sitio y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos-materiales: no es el acto, ni la propiedad de un cuerpo (no teórico): se producen como efecto de y en una dispersión material" (17). Los enunciados-filosóficos para que puedan realizar su función cognoscitiva, para que se puedan mover en la estructura deben de moverse en la existencia de un espacio vacío que es propiedad de la misma estructura y depende de la posición de los enunciados-filosóficos como tendremos en realidad un sentido cognoscitivo. Es, "por este sentido derivado de la combinatoria de los lugares que el estructuralismo se siente atraído por efectos teatrales y juegos determinados por la relación de los lugares. Por ejemplo, el ajedrez, el bridge, etc. En el ajedrez, el sentido dimana de algo más profundo que la extensión real del tablero o las figuras imaginarias. El espacio del ajedrez es "puro espatium" y posibilita una serie de combinaciones posibles que exceden la extensión real del tablero o las figuras imaginarias" (18).

En realidad el sentido cognoscitivo esta dado por la articulación de los enunciados-filosóficos pero esta estructura-teórica cuenta con un espacio vacío que permite la movilidad de los enunciados-filosóficos y sólo mediante este espacio es como se puede tomar el sentido cognoscitivo. Es este espacio vacío de la estructura-teórica el que permitirá que puedan existir otros sujetos del conocimiento en otros discursos-filosóficos, es decir, que la verdad que pretende encontrar el discurso-filosófico siempre se desplaza o más bien no es encontrada "donde se busca: falta de su lugar y se le encuentra donde no se la espera" (19). Es lo que Hegel denominaba la verdad como totalidad donde esa totalidad es cada momento específico de la filosofía. La verdad será así el objeto « que se pretende buscar, pero que en realidad es la que produce los enunciados-filosóficos (20) para dar cuenta de ella:

"Entre estructuras, la casualidad no puede ser más que un tipo de casualidad estructurada. En cada orden de estructura, el objeto x no es absoluto un desconocido, un puro indeterminado; es perfectamente determinable, comprendido tanto en sus desplazamientos como por el modo de desplazamiento que lo caracteriza. Simplemente no es asignable; es decir, no se lo puede asimilar a un lugar, ni identificar como un género o especie. Constituye el último género de

la estructura o su lugar total: no tiene identidad más que para carecer de esta identidad, y no tiene lugar más que para desplazarse en relación a cualquier lugar" (21).

Lo que en realidad cuenta de la estructura-teórica, es propiamente su actividad, su acción cognoscitiva de la verdad, pero esa verdad como lo indica la tesis anterior se desplaza constantemente para carecer de identidad, esto es lo que a nuestro modo de ver ha quedado ya señalado en el diagrama de la introducción:



Lo que pretendemos decir al señalar que la verdad carece de identidad y que se desplaza, es según nuestro diagrama el hecho de que para dar cuenta de la verdad se dan diversos perfiles del sujeto del conocimiento, los cuales estarán constituidos por sus propios enunciados-filosóficos, y no podemos decir que uno tiene

más realidad que otro, sino más bien tomar en cuenta toda esa configuración de los perfiles cognoscitivos por eso la verdad es perfectamente determinable y es comprendida en sus desplazamientos .. el desplazamiento que lo caracteriza, es decir, por su perfil cognoscitivo en esta medida sería importante preguntarnos si el discurso-filosófico busca en realidad la verdad o la produce.

Ahora bien si lo más importante de la estructura-teórica es su actividad o acción cognoscitiva que se compone por la relación y articulación de los enunciados-filosóficos, entonces, el verdadero sujeto del conocimiento es esa estructura-teórica y no los individuos o seres humanos o el hombre, que sólo viene como mero ocupante de dicha estructura (22).

Hay que tener en cuenta que el sentido cognoscitivo viene dado por la relación y articulación de los elementos de la estructura (23) y que esa relación es la que realiza la actividad, es decir, tanto la relación como la articulación de los elementos de la estructura son el verdadero sujeto del conocimiento:

"(...) si el sentido es efecto de posición y si el lugar es anterior a quien lo ocupa lo que verdaderamente importa es el espacio simbólico más profundo que aquél en que tratamos desarrollar nuestras vidas. Todas las fantasías de la imaginación, todos los seres humanos de la realidad, entre ellos el sujeto de la cultura humanista tal como lo pensamos, son meros ocupantes

circunstanciales del espacio zimbólico.

Con el pensamiento ilustrado, la cuadrícula vacía, el lugar del muerto, lo ocupa primero Dios, luego una serie de categorías, finalmente el hombre.

Foucault cuando toma el lugar del rey, en el espacio famoso del cuadro de las meninas, como ejemplo de la cuadrícula vacía ocupada por el hombre hace jugar al cuadro de Velázquez el papel de un caleidoscopio virtual que va a servir para ejemplificar al estructuralismo entero. En este caleidoscopio, más allá de los hombres reales y sus ideologías, los verdaderos sujetos no son los que ocupan las plazas, sino las cuadrículas de la estructura" (22).

Esta cuadrícula vacía es lo que hace posible el movimiento de las relaciones entre los (EF) es esa (cavidad articular) de la diartrosis-epistémica, la que marca la posibilidad del conocimiento (EF); sin ese cuadro vacío sería imposible el movimiento y la articulación de los (EF), luego entonces no realizarían la actividad cognoscitiva. Así el verdadero sujeto del conocimiento que lleva a cabo dicha actividad es la estructura teórica, en donde los seres humanos serán meros ocupantes que quedan sujetos a la estructura misma, tomando en cuenta esto podemos decir que se puede hablar de un sujeto

indispensable del conocimiento, pero no podemos hablar de un sujeto fundamentador del conocimiento, ya que es la estructura-teórica misma la que es el único sujeto fundamentador del conocimiento. Es lo que decíamos anteriormente, la instancia desde la cual sólo es posible el conocimiento, o en otras palabras, sólo a través de los enunciados-filosóficos es posible un conocimiento de la verdad o de la realidad ya que el mundo no se nos da en su esencia misma, sino como mero fenómeno. Así el acontecimiento o los (EF) se pueden entender como los ha definido muy certeramente Cesáreo Morales: conjunto de posibilidades de lo real (24). Sería este conjunto el que genera las propias condiciones de existencia del enunciado mismo, caracterizándolo como único e irrepetible, es decir, que acontecen ellos y no otros en su lugar, delimitándose y perfilándose hasta constituir la actividad cognoscitiva: el verdadero sujeto del conocimiento (25). En esta medida Foucault emprende un riguroso estudio en los "Palabras y las cosas" donde concluye que el hombre no es fundamento de las ciencias humanas, sino una mera invención de ellas dado que el hombre no es el mismo para cada una de ellas, este argumento ya había sido dado en "La arqueología del saber" donde Foucault nos habla del sujeto disperso, es decir, que una cosa es el sujeto para la novela, otro para la medicina, otro para la historia, existiendo diversos sujetos de la enunciación. El hombre al ser una mera invención de las ciencias humanas por que cada una de ellas lo constituye según su óptica está, según Foucault, condenado a desaparecer, de ahí que en Foucault no exista un sujeto fundamentador del conocimiento o del discurso,

las fuerzas que constituyen al hombre deben de desaparecer por que éste es sólo una invención de las ciencias humanas, el hombre anuncia así su muerte o más bien estamos ante la muerte del hombre:

"En este caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido -la cultura europea- a partir del siglo XVI -puede- estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras -en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo mismo una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá esté en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de

lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías; fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento y quizá también su próximo fin" (26).

En esta anunciación de la muerte del hombre es a nuestro juicio dada ya antes por Foucault de una cierta forma por Heraclito y Marx y tenía como finalidad la realización de estudios más profundos sobre la comprensión de la realidad y no quedarse en algo somero como el decir que el hombre en $x \acute{a} z$ circunstancias es el verdadero sujeto del conocimiento. Ahora bien he propuesto que el sujeto del conocimiento se entienda como una estructura-teórica que tiene sus propios elementos (EF) y que el advenimiento de uno de ellos marca las condiciones de existencia-teórica del otro y a su vez ningún elemento falta porque si no la estructura teórica no funcionaría y hemos dicho que esta estructura funciona porque existe una cuadrícula vacía que es la que permite el funcionamiento de los (EF) donde todo el sentido se da por la posición que toman éstos y donde la cuadrícula vacía es ocupada por el hombre en $x \acute{a} z$ circunstancias convirtiéndose en el sujeto del conocimiento y así emprender la búsqueda de la verdad que sería ese objeto z que nos daba como resultado el diagrama propuesto en nuestra introducción.

Esta propuesta de una nueva perspectiva epistemológica la he realizado a la luz de la filosofía foucaultiana y hemos propuesto en nuestras hipótesis de trabajo que el sujeto del conocimiento no es el hombre en x ó z circunstancias y con ello estamos diciendo que para que haya conocimiento no basta con abrir los ojos para captar de una vez por todas la verdad o la realidad, porque como afirma Jacob Bronowski en su libro Los orígenes del conocimiento y la imaginación:

"Y una de las cosas que el ojo no es capaz de hacer es ver la naturaleza con una mirada fresca, abierta, desprejuiciada, como sino se tratase de buscar límites rectos y constantes de color. Como los mecanismos de búsqueda son innatos en el ojo, somos constantemente engañados acerca de la naturaleza del mundo exterior porque lo interpretamos de acuerdo con ellos" (27).

Era necesario emprender esa vuelta al sujeto como fundamento del conocimiento y ver que es lo que estaba en juego (filosofía como actividad de diagnóstico). El conocimiento no sólo es un proceso entre sujeto y objeto sino que también es un proceso de creación donde los enunciados o el acontecimiento como "conjunto de posibilidades de lo real" determinan cuáles son sus condiciones de existencia, el discurso como conocimiento nos implica que sólo existe un conocimiento auténticamente fundamentado de la realidad a través de los enunciados filosóficos. El conocimiento no es esa

simplicidad de que es la cabeza humana (sujeto) la que mira la realidad (objeto) y la refleja en su conciencia, al menos esto no es cierto en lo que respecta al discurso-filosófico pues como afirma Bronowski:

"(...) no es verdad que como pensaban los filósofos del siglo XVIII, nuestro ojo proyecta una visión del mundo o algo parecido sobre el fondo de nuestras cabezas como una suerte de cámara oscura. Esta es una versión trivial del mecanismo y corresponde a la infancia de la filosofía. Es tonto creer que, en vez de mirar hacia el mundo exterior, en el interior de nuestras cabezas, tiene lugar una representación del mundo que es proyectada a nuestro cerebro. La idea de que el mundo se proyecta sobre la calavera, una y otra vez, y de que hay un "yo" que observa la proyección es una soberana idiotez. La dimensión entre un hombre receptor de sensaciones y un hombre pensador, un actor en el mundo es errónea" (28).

Concebir al sujeto del conocimiento como el ser humano en todas las circunstancias que mira la realidad y la refleja en su conciencia y además pensar y hablar de él como si fuera cualquiera, ha sido sin duda alguna un gran error de la epistemología, porque en realidad este aspecto de reflejo en la conciencia es demasiado

trivial y carece de toda explicación teórica que sea pertinente para el discurso-filosófico. La epistemología no sólo ha trivializado este planteamiento sobre el sujeto del conocimiento, sino que además ha caído en graves problemas. Y Karl Popper ha sido uno de los primeros en señalarlo (conocimiento objetivo) y ha sido también, el primero en hacer un intento de concebir al sujeto del conocimiento en otra perspectiva epistemológica incluso hasta llega a concebir que puede existir una "epistemología sin sujeto cognoscente", por nuestra parte hemos hecho también un intento de concebir al sujeto del conocimiento desde una nueva óptica, es decir, deseamos aportar una nueva perspectiva de como entender en nuestros días al sujeto del conocimiento del discurso-filosófico para desarrollar una teoría del sujeto del conocimiento, de hecho esta tesis debería tener como subtítulo "Para una teoría del sujeto del conocimiento".

Ahora bien tomando en cuenta todo lo argumentado hasta aquí cabría hacernos las siguientes interrogantes:

¿Si el verdadero sujeto del conocimiento no es el ser humano en «*x*» ó «*y*» circunstancias, entonces qué es ese sujeto del conocimiento para el hombre?

¿Qué relación existe entre el sujeto del conocimiento desde nuestra perspectiva con el hombre en «*x*» ó «*y*» circunstancias?

¿El sujeto del conocimiento como estructura-teórica ha minimizado al hombre o es el hombre el que se ha minimizado por no dar una teoría del sujeto del conocimiento?

Para poder dar respuesta a estas interrogantes hemos tomado la filosofía de Foucault, que nos ha servido como caja de

herramientas para hacer el diagnóstico de nuestro presente en lo que respecta al discurso-filosófico, es decir, debido a que profesores, filósofos, epígonos o no epígonos, epistemólogos, conferencistas, etc., han hablado siempre del sujeto del conocimiento concibiéndolo como lo hemos dicho de una forma trivial, era necesario diagnosticar qué era lo que pasaba en realidad con el sujeto del conocimiento como fundamento de la teoría del conocimiento y del discurso-filosófico. Ahora bien partiendo del análisis denso y difícil que realiza Foucault en Las palabras y las cosas en lo que se refiere a la Análisis de la finitud donde concibe tres grandes problemas que son el retroceso y el retorno al origen, el cogito y lo impensado y lo trascendental en lo empírico, podemos decir que el sujeto del conocimiento entendido como estructura-teórica, se ha pensado que es el sujeto empírico cuando en realidad es lo trascendental, se ha concebido de esta forma ya que al hablar de él era como si ya se hubiera dado cuenta de él pero en realidad aparece hasta nuestros días como lo impensado, se ha concebido en fin que ese sujeto del conocimiento era el hombre en x ó z circunstancias que todos podían ser el sujeto del conocimiento desde el discurso-filosófico pero en realidad éste, día con día, se enreaza más de tal forma que no cualquiera entra y tiene acceso al discurso-filosófico, sin sólo aquellos que satisfagan ciertas exigencias, aquellos que estén calificados para poder hacerlo. Decir que el sujeto del conocimiento es lo impensado para los fines que esta tesis persigue es decir que no se ha dado cuenta de él, que se ha hecho pasar lo trascendental por lo empírico, lo

impensado como lo pensado. Ese sujeto del conocimiento como estructura-teórica es lo trascendental desde esta nueva perspectiva y lo impensado de tal forma que no es el hombre en x ó z circunstancias pero si ha nacido de éste. No es el hombre sino el otro del hombre:

"El hombre no se puede dibujar a sí mismo como una configuración en la episteme, sin que el pensamiento descubriera, al mismo tiempo, a la vez en sí y fuera de sí, en sus márgenes, pero también entrecruzados con su propia trama, una parte de noche, un espesor aparentemente inerte en el que está comprometido, un impensado contenido en él de un cabo a otro, pero en el cual se encuentra también preso. Lo impensado (sea cualquiera el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí, es, en relación con el hombre lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso.

Esta playa oscura que se interpreta de buen grado como una región abismal en la

naturaleza del hombre, o como una fortaleza singularmente encerrada de su historia, le está ligada de otro modo; le es, a la vez, exterior e indispensable un poco la sombra contenida en el hombre surgiendo en el saber; un poco la tarea ciega a partir de la cual es posible conocerlo. En todo caso, lo impensado ha servido al hombre de acompañamiento sordo e ininterrumpido desde el siglo XIX. Dado que en suma no era más que un insistente doble, jamás había sido reflexionado por sí mismo de modo autónomo; de aquello de lo que era lo Otro y la sombra recibió la forma complementaria y el hombre invertido; fue el An sich frente al Für sich, de la fenomenología hegeliana; fue el Unbeusstes para Schopenhauer; fue el hombre enajenado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual el sedimento, lo no efectuado; de cualquier manera la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a

*partir del cual el hombre debe recogerse
y remontarse hasta su verdad" (29).*

Así proponemos que para la epistemología el sujeto del conocimiento es en realidad "el Otro del hombre", su sombra que le sigue en el discurso-filosófico y la epistemología ha hablado de él en una forma general y abstracta concibiendo al sujeto como al hombre mismo. Si entendemos ante todo que la palabra sujeto nos dice acción, actividad, movimiento, etc., entonces la verdadera acción cognoscitiva la realizan la estructura-teórica y no es como se ha pensado el hombre en x ó z circunstancias el que realiza la acción cognoscitiva de tal forma que sólo bastaba con abrir los ojos para que los objetos lanzasen su resplandor de verdad. La epistemología concibe también a los sujetos humanos como aquellos que hacen el discurso en un abrir y cerrar de ojos, en fin se ha concebido que en realidad existía un sujeto fundamentador y fundador del discurso, más aún, que también existe un sujeto fundamentador de la epistemología o que la realidad se reflejaba en la conciencia de ese sujeto, pero lo que existe hoy día en filosofía es una dispersión de ese sujeto fundamentador, que sería más bien un sujeto derivado (30) donde la acción cognoscitiva es realizada por los enunciados-filosóficos en el discurso-filosófico donde el sujeto queda atado a todo un haz de relaciones, de regularidades, de leyes de existencia de los enunciados, la estructura-teórica y todo ese haz de relaciones es el verdadero sujeto que como nos dice Foucault es ese fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse, remontarse así a su verdad. El sujeto del conocimiento como estructura-teórica ha sido para el

hombre no el hombre mismo sino su otro, su doble que ha nacido de él, es decir, ha nacido a su lado cuando el hombre nace en el saber; y en realidad no se había dado cuenta de ello, pero es necesario que se de cuenta de ello, para que en realidad se recoja sobre sí mismo. El sujeto del conocimiento como su otro, su doble del hombre no se había pensado, es decir, era lo impensado del cual había que dar cuenta para diagnosticar con ojos del presente lo que ha sucedido en el pasado de la filosofía, donde por primera vez queda instituido el sujeto del conocimiento: la filosofía de René Descartes. Pero ese sujeto del conocimiento no es cualquiera, sino solo en la medida en que quedamos insertos en esa estructura-teórica donde lo vital son las relaciones y articulaciones de los enunciados-filosóficos que son los únicos que realizan la actividad cognoscitiva, por tanto, hemos entendido de esa estructura-teórica como el verdadero sujeto del conocimiento.

Así este queda constituido y delimitado por el coqito ergo sum como enunciado-filosófico que acontece en su propia especificidad en el discurso-filosófico-cartesiano, produciendo iluminación; por las ideas claras y distintas que articulan con él; por Dios que es la iluminación y fundamentación articulado y funcionando con las ideas innatas (apriorismo) y con el de la distinción alma y cuerpo articula con las ideas claras y distintas y por último el método que es un enunciado-filosófico que los unifica a todos ellos. En esta estructura-teórica todos los enunciados-filosóficos pueden articular con todos ellos y no específicamente con uno solo, pues todos ellos pertenecen al mismo

engranaje; sujeto racionalista del conocimiento como tales en el discurso-filosófico-cartesiano. En realidad hemos efectuado lo que dice Foucault:

"Lo que yo analizo en el discurso no es el sistema de la lengua ni en general, las reglas formales, de su construcción; puesto que no me preocupa saber qué es lo que concede legitimidad, o la de inteligibilidad y lo permite servir en la comunicación. La cuestión que se plantea no es la de los códigos sino la de los acontecimientos; la ley de existencia de los enunciados, de lo que los ha hecho posibles -a ellos y ningún otro en su lugar-; las condiciones de emergencia singular; su correlación con otros acontecimientos anteriores o simultáneos, discursivos o no" (31).

En esta medida hemos encontrado que el hombre en *x ó z* circunstancias no es el sujeto del conocimiento, sino como lo hemos dicho anteriormente es su otro del hombre.

Este diagnóstico tiene como finalidad el dejar asentado que es necesario que él "Otro del hombre" sea su "Sí mismo", que de alguna manera se vea una vinculación de la teoría con la práctica porque sino podemos terminar aniquilados como filósofos. En fin se trata de que "el pensamiento moderno (ahora) avanza en esta dirección en la que Otro del hombre debe convertirse en lo mismo

que él: (32). Y si no avanzamos en esta dirección podemos ser engañados como filósofos, es decir, de creer que lo Otro es el sí mismo del hombre y así emprender el análisis abstracto sobre el sujeto del conocimiento cayendo en confusiones e ilusiones y hablar desde una torre de marfil en la cual el conocimiento sería un privilegio contemplativo.

En fin corresponde por nuestra parte haber realizado un primer intento de como entender al sujeto del conocimiento como estructura-teórica fijando así una nueva óptica sobre el conocimiento.

Al fin y al cabo como sostenía Novalis "las teorías son redes sólo quien tire cogerá".

NOTAS

(1) Dreyfus, Rahinow. Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. p. 102.

(2) Op. cit., p. 79.

(3) Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. p. 30.

(4) Monod; J. Godelier, M. Epistemología y marxismo. p. 29.

(5) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 72.

(6) Foucault nos argumenta sobre este punto lo siguiente:

"(...) En toda sociedad la producción del discurso esta a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. En una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión. El más evidente y el más familiar también, es lo prohibido. Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa.

(Foucault, Michel. El orden del discurso. p. 11).

(7) Respecto al academicismo lo consideré como el hecho en que sólo se tiene un saber filosófico que sólo se ejerce en las universidades y fuera de ellas no se aplica ese saber. En esta medida los filósofos actuales en su gran mayoría son pedantes, al respecto la actitud de Wittengstein como filósofo es bastante esclarecedora ya que Wittengstein tenía, pues un gran enemigo contra el cual luchar: la vanidad. Para él, un filósofo no debería tener más prestigio que un

plomero!" (Revista semanal La Jornada núm. 43, p. 32).

(8) Adorno, W.T. Terminología filosófica, tomo 2. p. 100.

(9) Op. cit., p. 67.

(10) Op. cit., p. 62.

(11) Deleuze, nos dice que:

"En el campo de los enunciados no existe lo posible, ni lo virtual; todo es real, toda realidad es en él manifiesta: sólo cuenta lo que ha sido formulado, ahí, en tal momento, y con tales lagunas, tales blancos. Sin embargo, es cierto que los enunciados puedan oponerse y jerarquizarse en niveles" (Deleuze, G. Foucault. p. 29).

(12) Adorno, W. T. Terminología filosófica, tomo 1. p. 9.

(13) Godelier, M. Monod, J. Epistemología y marxismo, p. 29.

(14) "La arqueología del saber propone la epogé de un amplio conjunto de categorías continuistas, puesta entre paréntesis, mediante lo cual resultan desconstruidas una serie de instancias unitarias evolución, mentalidad, o espíritu de la época, libro, obra, prediscursividad, origen, sujeto, autor, tradición, influencia...

Son los principios hegelianos de la continuidad de los que es preciso desprenderse sin dolor. Y si es ilícito caracterizar a Foucault a partir de aquí como un pensador de la discontinuidad -caracterización que el mismo rechaza tajantemente-, se debe a que esta disolución de las unidades no es el preludio para ponernos ante una polvareda de hechos, pero sí el artificio metodológico para conducirnos hacia la reconstitución de las unidades específicas en otro

registro: El "de las reglas o condiciones de posibilidad de los enunciados" (Terán, Oscar. El discurso del poder. p. 84).

(15) Sobre las leyes de existencia de los enunciados, Foucault nos dice que de lo que hay que dar cuenta es "de lo que los ha hecho posibles —a ellos y a ningún otro en su lugar— las condiciones de emergencia singular; su correlación con otros acontecimientos anteriores o simultáneos; discursivos o no" (Terán, Oscar. El discurso del poder. p. 77).

(16) Terán, Oscar, nos dice algo parecido que debe de ser entendido en cierta medida como un antecedente teórico respecto a la estructura teórica construida en el discurso-filosófico:

"Si el objeto es de tal modo negado en su "mismidad", el conocimiento no ha de resultar más que una suma perspectivística de los diversos saberes. De tal modo, estas últimas son siempre espacios estratégicos donde el sujeto está constituyéndose, y justamente en esa relación estratégica es la que connota el efecto del conocimiento, por lo cual sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese parcial y perspectivo" (Terán, Oscar. El discurso del poder. p. 29).

(17) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 14.

(18) García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un cuestionamiento del humanismo. p. 59.

(19) Op. cit., p. 69.

(20) Gaston Bachelard, argumenta sobre este punto:

"Sujeto-objeto, abstracto-concreto, dato-construcción, etc.,

son intercambiables y complementarias. Todas tienen como correlato y argamasa la categoría filosófica de verdad que se hace pasar por el concepto de su concordancia y que cierra el espacio de la filosofía: (Lecourt, Dominique. Para una crítica de la epistemología. p. 24).

- (21) García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo. p. 69.
- (22) Para tener acceso al discurso se requieren ciertos requisitos y en esta medida tampoco cualquiera podrá ser sujeto del conocimiento sino es a través de ciertos requisitos, al respecto Foucault argumenta que:
- "(...) yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso esta a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. En una sociedad como la nuestra son bien conocidos los procedimientos de exclusión, el más evidente, y el más familiar también es lo prohibido. Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa" (Foucault, Michel. El orden del discurso. p. 12).
- (23) García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo. p. 146.
- (24) En el año 09 se realizaron en la Facultad de Filosofía y Letras unas conferencias con motivos de los 100 años de

Nietzsche en las cuales el Dr. Cesáreo Morales participó, dando esa concepción sobre el acontecimiento.

- (25) A nuestro juicio la concepción foucaultiana sobre la muerte del hombre tiene sus bases en Heráclito y en Marx. En Heráclito en lo que respecta al Logos al cual debe remontarse todo hombre para poder conocer la clave de lo real. En Marx en lo que se refiere a las relaciones sociales y de producción que son las que rigen tanto la historia como la sociedad y a las cuales debe de remitirse todo ser humano para poder tener conocimiento de lo real.
- (26) Foucault, Michel. Las Palabras y las cosas. p. 375.
- (27) Bronowski, Jacob. Los orígenes del conocimiento y la imaginación. p. 31.
- (28) Op. cit., p. 107.
- (29) Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. p. 317.
- (30) Deleuze, nos dice sobre este sujeto:
"El sujeto es frásico o dialéctico, tien la característica de una primera persona con la que comienza el discurso, mientras que el enunciado es una función primitiva anónima que sólo deja subsistir el sujeto en la tercera persona y como función derivada" (Deleuze, E. Foucault. p. 41).
- (31) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 132.
- (32) Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. p. 317.

CONCLUSIONES:

Hemos realizado nuestra investigación sobre el sujeto del conocimiento basándonos en la filosofía de Michel Foucault en lo que respecta al enunciado como acontecimiento pero no lo hemos seguido del todo en una forma fiel, sino que hemos intentado adaptar sus ideas del enunciado como acontecimiento a la filosofía de René Descartes, pues Foucault nos habla del enunciado, sobre sus leyes de existencia, sobre su regularidad, etc., pero nunca muestra un ejemplo concreto de aplicación, cosa que nosotros hemos realizado basándonos en lo que hemos llamado "la escisión del enunciado-filosófico". En esta escisión lo que hemos demostrado es cómo han aparecido esos (EF), lo que es para ellos haber aparecido (acontecimiento) y ningún otro (EF) en su lugar. Para realizar esto nos hemos valido de la filosofía entendida como una caja de herramientas que nos permita articular y desarticular a los (EF) para así mostrar que estos mantienen relaciones indispensables e independientes (articulación) y que son estos los que realizan la actividad cognoscitiva en el discurso-filosófico siendo este en realidad el verdadero sujeto del conocimiento pero entendido como una estructura-teórica. Hemos emprendido este estudio desde una óptica foucaultiana pero la hemos adaptado a nuestras necesidades-teóricas así que cuando Foucault nos habla de la comprensión del acontecimiento, creemos que hemos aplicado sus tesis a lo largo de nuestro trabajo y hemos dado cuenta del sujeto como una estructura-teórica:

"No comprender el acontecimiento por un juego de causas y efectos en la unidad informe de un gran devenir, vagamente homogéneo o duramente jerarquizado; pero eso no es para encontrar estructuras anteriores ajenas, hostiles al acontecimiento es para establecer series diversas, entre cruzadas, a menudo divergentes, pero no autónomas, que permiten circunscribir el "lugar" del acontecimiento, los márgenes de su azar, las condiciones de su aparición" (1).

Con base en esto y a las características del enunciado como acontecimiento a la luz de la filosofía de Foucault es como hemos realizado nuestro desarrollo de esta tesis concluyendo lo siguiente:

1.- El Cogito, las ideas claras y distintas, Dios, el problema alma y cuerpo, las ideas innatas y el Método son (EF) propios de la filosofía cartesiana. Estos son producidos por la teoría del conocimiento generando ellos mismos su "lugar" y sus condiciones de aparición.

2.- Estos (EF) no son una creación, sino que son un acontecimiento, es decir, han aparecido ellos y no otros en su lugar el (DF) cartesiano.

3.- Estos enunciados mantienen relaciones constantes unos con otros, sin esta relación no podrían realizar la acción cognoscitiva. Ningún (EF) se puede entender por sí mismo sino sólo en su relación con los otros; existe entre ellos una articulación.

4.- El advenimiento de un (EF) es producido por las reglas de formación que se entienden como "condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada" (2).

5.- Todos los (EF) diagnosticados y estudiados en esta tesis sólo cobran existencia en todo un haz de relaciones del discurso-filosófico cartesiano, ahí se perfilan y se delimitan. No tienen una existencia fuera del discurso-filosófico-cartesiano.

6.- Estos (EF) que hemos diagnosticado al perfilarse y delimitarse construyen sus propias leyes de existencia, sus condiciones de emergencia, su campo de regularidades, etc., construyendo así su propia existencia teórica. Esto queda demostrado al dar cuenta de como ellos han acontecido en el discurso-filosófico-cartesiano.

7.- Sólo a través de los (EF) es posible un conocimiento de la realidad. Si desaparecen estos (EF) del (DF) cartesiano este (DF) no existiría como tal.

8.- Los (EF) están articulados y realizan la verdadera función cognoscitiva: el sujeto del conocimiento es por tanto una estructura-teórica y no el hombre en sí; circunstancias si esta

hombre pretende conocer tendrá que remitirse a ciertas reglas y exigencias de la misma estructura-teórica. Podemos hablar de sujeto indispensable pero no de sujeto fundamentador del conocimiento.

9.- El sujeto del conocimiento desde esta nueva perspectiva (estructura-teórica) ha sido mal entendido porque se ha pensado que es lo empírico cuando en realidad es lo trascendental.

10.- El sujeto del conocimiento es para el hombre su Otro que ha nacido con él de ahí que este Otro debe convertirse en sí mismo. Tenemos que vincular la teoría con la práctica.

11.- Todas las filosofías de nuestros días deberán en cierta forma dar cuenta de esta desvinculación entre el hombre y el sujeto. Es responsabilidad de las filosofías actuales no permitir el error de igualar al hombre con el sujeto. El sujeto no necesariamente debe de ser el hombre en « ó z circunstancias.

12.- Esta tesis debe de ser tomada como un primer intento de dar cuenta del sujeto del conocimiento y que en realidad debería de servirnos para desarrollar una teoría del sujeto del conocimiento, mucho más amplia.

NOTAS

(1) Foucault, Michel. La arqueología del saber. p. 184.

(2) Op. cit., p. 196.

BIBLIOGRAFIA

- 1.- Adorno, W. T. Terminología filosófica. España. Editorial Taurus, 1976. 2 tomos.
- 2.- Althusser, Louis. Posiciones. España. Editorial Anagrama, 1977.
- 3.- Althusser, Louis. Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos. España. Editorial Anagrama, 1970.
- 4.- Althusser, Macherey, Balibar. Filosofía y lucha de clases. Madrid. Editorial Akal, 1980.
- 5.- Aranguren, J. Luis. Ética. España. Editorial Tecnos, 1983.
- 6.- Aranguren, J. Luis. Ética de la felicidad y otros lenguajes. España. Editorial Tecnos, 1983.
- 7.- Arrillega, Torrens. La naturaleza del conocer. Argentina. Editorial Paidós, 1987.
- 8.- Ayer, A. J. Los problemas centrales de la filosofía. España. Editorial Alianza, 1973.
- 9.- Bachelard, Gaston. La filosofía del no. Argentina. Editorial Amorrortu, 1984.
- 10.- Benítez, Laura. La res extensa como mundo externo en René Descartes en Diancia. UNAM, México, 1986.
- 11.- Bronowski, J. Los orígenes del conocimiento y la imaginación. Barcelona. Editorial Gedisa, 1981.
- 12.- Bunge, Mario. Epistemología. Barcelona. Editorial Ariel, 1980.
- 13.- Camps, Victoria. Pragmática del lenguaje y filosofía analítica. España. Editorial Península, 1976.

- 14.- Capelle, Wilhelm. Historia de la filosofía griega. Madrid. Editorial Gredos, 1981.
- 15.- Copleston, Frederick. Historia de la filosofía. 2a. Edición. México. Editorial Ariel, 1968. 4 tomo.
- 16.- Coreth, E. Schoöndorf. La filosofía de los siglos XVII y XVIII. España. Editorial Herder, 1987. 8 tomo.
- 17.- Cruz, Manuel. Del pensar y sus objetos. España. Editorial Tecnos, 1988.
- 18.- Deleuze, G. Foucault. Argentina. Editorial Paidós, 1988.
- 19.- Descartes, René. Discurso del método. Madrid. Editorial Alfaguara, 1977.
- 20.- Descartes, René. Discurso del método. España. Editorial Tecnos, 1988.
- 21.- Descartes, René. Meditaciones metafísicas. Madrid. Editorial Alfaguara, 1981.
- 22.- Descartes. Leibniz. Sobre los principios de la filosofía. Madrid. Editorial Gredos, 1988.
- 23.- Ferrater, M. J. Diccionario de filosofía. 2a. edición. España. Editorial Alianza, 1984. 2 tomo.
- 24.- Feyerabend, Paul. Tratado contra el método. España. Editorial Tecnos, 1982.
- 25.- Foucault, Michel. El orden del discurso. Barcelona. Editorial Torquato, 1987.
- 26.- Foucault, Michel. La arqueología del saber. 10a. Edición. México. Editorial Siglo XXI, 1984.
- 27.- Foucault, Michel. La verdad y las formas jurídicas. 2a. Edición. México. Editorial Gedina, 1984.

- 20.- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. 17a. Edición. México. Editorial Siglo XXI, 1982.
- 27.- Foucault, Michel. Saber y verdad. España. Editorial Piqueta, 1982.
- 30.- García del Pozo, Rosario. Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo. España. Editorial Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.
- 31.- Grisoni, Dominique. Políticas de la filosofía. México. Editorial F.C.E., 1982.
- 32.- Godelier, M. Monod, J. Moulond, N. Epistemología y marxismo. Barcelona. Editorial Martínez Roca, 1981. Colección Novo curso.
- 33.- Hessen, J. Teoría del conocimiento. México. Editorial Mexicanos Unidos, 1977.
- 34.- Hubert, L. Dreyfus. Rabinow, Paul. Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. México. Editorial UNAM, 1988.
- 35.- Jarauta, Francisco. La filosofía y su otro. España. Editorial Pre-textos, 1979.
- 36.- Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. México. Editorial Grijalbo, 1967.
- 37.- Labastida, Jaime. Ciencia, producción y sociedad de Descartes a Marx. 12a. Edición. México. Editorial Siglo XXI, 1987.
- 38.- Lecourt, Dominique. Para una crítica de la epistemología. México. Editorial Siglo XXI, 1987.
- 39.- Merleau Ponty, M. Epistemología de la percepción. España.

- Editorial Península, 1975.
- 40.- Morales, Cesáreo. ¿Qué hay con la filosofía? México. Ediciones Populares, 1983.
- 41.- Ortega y Gasset. La idea de principio en Leibniz. Madrid. Editorial Alianza, 1979.
- 42.- Popper, R. Karl. Conjeturas y refutaciones. Madrid. Editorial Paidós, 1982.
- 43.- Popper, R. Karl. Conocimiento objetivo. Madrid. Editorial Tecnos, 1972.
- 44.- Piaget, Jean. Psicoepistemología e historia de la ciencia. México. Editorial Siglo XXI, 1982.
- 45.- Popkin, H. Richard. La historia del escepticismo desde Cratilo hasta Spinoza. México. Editorial F.C.E., 1983.
- 46.- Poster, M. Foucault, el marxismo y la historia. Argentina. Editorial Paidós studio, 1987.
- 47.- Rodis-Lewis, G. Descartes y el racionalismo. Barcelona. Editorial Oikos-tau, 1971.
- 48.- Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid. Editorial Cátedra, 1979.
- 49.- Savater, Fernando. Filosofía y casualidad. Barcelona. Editorial Anagrama, 1988.
- 50.- Tzuc, Oscar. El discurso del poder. México. Editorial Letras ediciones S. A., 1982.
- 51.- Yurá, Galvaz. Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia. España. Editorial Anthropos, 1985.
- 52.- Vendryés, Pierre. Hacia la teoría del hombre. Venezuela. Editorial Ateneo, 1974.

53.- Vernaux, R. Textos de los grandes filósofos. Barcelona.

Editorial Herder, 1982.

54.- Whitehead, A.N. La función de la razón. Madrid. Editorial

Tecnos, 1985.