

# PRESENTACIÓN

---

La calavera, el corazón secreto,  
Los caminos de sangre que no veo,  
Los túneles del sueño, ese Proteo,  
Las vísceras, la nuca, el esqueleto.  
Soy esas cosas. Increíblemente  
Soy también la memoria de una espada  
Y la de un solitario sol poniente  
Que se dispersa en oro, en sombra, en nada.  
Soy el que ve las proas desde el puerto;  
Soy los contados libros, los contados  
Grabados por el tiempo fatigados;  
Soy el que envidia a los que ya se han muerto.  
Más raro es ser el hombre que entrelaza  
Palabras en un cuarto de una casa.

Jorge Luis Borges, “Yo”

El 29 y 30 de mayo de 2007, en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se realizaron las Jornadas Cartesianas. Los materiales ahí presentados fueron el origen del presente número del *Anuario del Colegio de Filosofía*. El evento, además de revisar la obra de un pensador fundamental para el pensamiento moderno, René Descartes, tuvo como objetivo reunir a los especialistas del tema y rendir un pequeño homenaje a los filósofos y filósofas que han formado a un importante número de pensadores y pensadoras, desde la Universidad Nacional Autónoma de México, en la segunda mitad del siglo XX. Si bien no todos cartesianos, éste fue un evento que en la figura de Laura Benítez, la gran historiadora y pensadora de la filosofía que ha legado su inmenso conocimiento a la academia mexicana, se inscribía como uno más de los trabajos de recuperación de la obra de nuestros maestros y maestras a través del trabajo de sus alumnos y alumnas y del diálogo filosófico con pensadores de otras latitudes.

¿Qué decir de René Descartes? Se trata de una figura inabarcable porque refracta un pensamiento radical para la comprensión del ser humano. Simplemente, sus ideas fulgurantes sobre la modernidad continúan abriendo un panorama histórico y filosófico central para nuestra comprensión del presente. No obstante, a pocos autores se les

crítica con la violencia que se hace con René Descartes. Su obra se reduce, en no pocas ocasiones, a dos textos, *El discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, porque en éstas se concentra el núcleo de una época que, en su permanente demarcación y elusión histórica, encuentra un punto de referencia invaluable para la ilusión de un comienzo. Existe otro motivo para la crítica radical del cartesianismo. En muchos momentos es Descartes quien inaugura o sublima aspectos de esa forma de la intuición, el pensamiento, que no habrían sido asumidos plenamente por la tradición occidental. Por ejemplo, siempre me han llamado la atención las palabras que inauguran la tradición deconstructiva del siglo XX, no porque estén dirigidas contra Descartes, sino por su violencia. Dice Heidegger: “Trataremos [...] tres temas: 1. La definición del ‘mundo’ como *res extensa*. 2. Los fundamentos de esta definición ontológica. 3. Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del ‘mundo’. Su acabada fundamentación la recibirán las siguientes consideraciones únicamente de la destrucción fenomenológica del *cogito sum*”.<sup>1</sup> ¿Es necesario, realmente, para encontrar un nuevo sentido del mundo la destrucción o deconstrucción del pensar referido al yo? ¿Tiene que plantearse la crítica en ese umbral donde termina con el fenómeno de unidad del yo que piensa? Es más, ¿no es de hecho ésta una estrategia cartesiana, anunciada no pocas veces, cuando señala que todo tendrá que pensarse de nuevo, fuera del espacio de las creencias y de los prejuicios? Y si fuera así, ¿no sería también la deconstrucción una forma del pensamiento ya dada en la obra cartesiana?<sup>2</sup>

Voy a referir, esto es una licencia cartesiana, mi experiencia personal con los textos del filósofo. Yo he dedicado parte de mi vida a la filosofía, no unas horas, porque en el bachillerato un maestro tuvo a bien ponerme a leer la obra de Descartes. Las clases no avanzaban un ápice en la comprensión del texto y, sin embargo, no exagero si digo que algo cambiaba en mí. Quizá se trataba de que por primera vez en mi experiencia de lectura tenía en mis manos un libro que no me narraba un mundo, sino que se alejaba de él. Era una especie de arma con la que mi sentido común desaparecía y se despertaba un sentido crítico que en sus sutiles movimientos ya me indicaba que no podría ser feliz a su amparo.<sup>3</sup>

No era poca cosa leer en la primera parte del *Discurso del método* que se descalifica toda la tradición filosófica y, sin embargo, esto era *peccata minuta* frente a la certeza, esbozada en esa misma parte, de que todo lo verosímil es falso. Si realmente es así, lo único que nos queda, esto lo sé ahora, son los actos de verosimilitud del pensamiento, los del permanente desmontaje del mundo y del encuentro con la certeza de esa deconstrucción. Luis Villoro, en su introducción a la “Investigación de la verdad por la luz

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1993, p. 104.

<sup>2</sup> Por deconstrucción podemos entender el desmontaje de conceptos que se han formado en un proceso histórico de acumulaciones metafóricas, de ahí que sea de gran utilidad la filología, ya que al presuponer un sentido original de las palabras se nos muestra el sinsentido que alcanza un término en su inserción histórica.

<sup>3</sup> Alguien me ha dicho que por lo menos se trata de un pesimismo hedónico, si bien esto me hace sonreír, no me consuela.

natural”, uno de los dos opúsculos que han tenido una historia de publicación comparable a los manuscritos que se van encontrando en el Quijote, lo dice de manera más precisa: “El primer principio al abrigo de toda duda, cuya razón inmovible puede contemplar la razón por sí misma, es el de su propia existencia como razón pensante. La duda metódica ha tenido por efecto poner al descubierto una esfera peculiar de ser. La del ser absolutamente cierto, aquel cuya duda no hace sino afirmar su existencia. Tal es el propio pensamiento, el espíritu consciente de sí mismo”.<sup>4</sup> Y continúa: “Frente al ser en sí, sustancial, del mundo, se revela el ser para sí, actual, de la conciencia”.<sup>5</sup> De la mano de la terminología hegeliana llega a dos conclusiones:

a) Es espíritu, en tanto conciencia, es la condición que hace posible el darse de un mundo y no a la inversa. Con este tema iníciase el idealismo y, a una con él, el mundo moderno.<sup>6</sup>

b) Desde ahora, mi existencia exigirá ser concebida de modo muy distinto a la existencia de las cosas no humanas. Otro tema esencial de la modernidad da comienzo.<sup>7</sup>

He señalado hasta aquí una cosa muy simple: la modernidad, que tiene dentro de sus características mover su referencia histórica, tiene un punto más de inicio en el discurso crítico del cartesianismo y en su desenvolvimiento como duda metódica. En el fondo, entrar en ese campo de dubitación, como creo que me pasó, implica sublimar, constantemente, la otra duda de la modernidad, la duda existencial. No encuentro mejor recuerdo del despliegue de esa peculiar dubitación que en Agustín. De hecho, es probable que los dos personajes que sigan impactando con más fuerza la memoria del propio pensamiento que se dedica a la reflexión sobre las formas del pensamiento sean Agustín y Descartes, porque ambos inauguran la autonomía del propio pensamiento. Agustín renuncia a esa autonomía cuando sostiene en el capítulo V del libro séptimo de las *Confesiones* lo siguiente:

Y buscaba de donde viene el mal y lo buscaba mal y no veía el mal que había en mi misma búsqueda. Y colocaba ante la mirada de mi espíritu la creación entera: todo lo que en ella podemos distinguir, como la tierra y el mar, el aire y los astros, los árboles y los animales; y todo lo que no vemos en ella, como el firmamento del cielo superior con todos sus ángeles y todos sus seres espirituales; también estas cosas, como si fuesen cuerpos, los colocaba aquí y allá en diversos lugares, según mi imaginación. E hice de tu creación una sola mole inmensa, en la que los cuerpos se distinguían por géneros, tanto los que eran realmente cuerpos, como los que yo mismo imaginaba en lugar de los espíritus.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Luis Villoro, “Introducción”, en René Descartes, *Dos opúsculos. Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad*. Introd. de Luis Villoro. México, UNAM, 1972, pp. 37-38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> Agustín, *Confesiones*. Trad. de Francisco Montes de Oca. México, Porrúa, 1982, p. 100.

Sin embargo, Descartes ya no puede seguir esa duda existencial. Si bien en Agustín existe una tensión entre la gnosis y el acto de fe, en Descartes, como lo ha sugerido Jean Paul Margot, existe una deriva nominalista radical. Los signos están dados, su comunión es incomprensible.

Es posible que haya sido esto lo que me condujo a la filosofía. En última instancia, las *Meditaciones metafísicas* son seis poderosos ensayos donde el artilugio de la destrucción y construcción del yo reintegran los signos en la unidad básica de un yo que piensa. “Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser”, dice Descartes en la “Segunda meditación”.<sup>9</sup> ¿Qué significa esto? ¿Acaso que siempre pienso? No, me parece que este principio debe de ser interpretado de otra forma: en el momento en que dejo de pensar, yo no soy. En rigor, se trata de la formulación negativa de la aperccepción kantiana. Para Kant, el Yo pienso no es un principio “para todo entendimiento posible en general, sino exclusivamente para aquel por cuya aperccepción pura no se ha dado aún nada diverso en la representación: yo soy”. En tanto pienso me remito a mi existencia y no es un dato menor que esto se comprueba en la enunciación; Kant dirá que en el juicio Descartes desplegará ese juicio en un *estilo de escritura*.

Ahora, podemos ir más allá. ¿Existe la posibilidad de dejar de pensar? En las *Meditaciones*, su tópic y ritmo de duda sobre el yo, sus atributos, su mundo y su Dios hacen que el pensamiento no desaparezca. De hecho, hay una traslación de sentido al lector. La dramatización que sitúa el texto en determinados días, donde se abren espacios de reposo y se crea el artilugio de que el tiempo de escritura tiene analogías y diferencias vivenciales con el tiempo de lectura. En ese tiempo, por ejemplo, la elisión de las noches en que el filósofo se retira atribuladísimo a dormir produce una excitación y permanencia del pensamiento en el lector. Es más, no lo dejan caer en la duda existencial, como en el caso del texto agustiniano, porque el lector acompaña en las deducciones y en la búsqueda de principios al filósofo. El final de la “Tercera meditación” es una especie de premio de lectura. Quien llega ahí, podrá empezar a enlazar la felicidad con el pensamiento: “así como creemos por la fe que la suma felicidad de la otra vida sólo consiste en la contemplación de la divina majestad, así también experimentamos ahora que podemos lograr, por esta contemplación nuestra, mucho menos perfecta, la máxima felicidad de que somos capaces en esta vida”.<sup>10</sup>

Las meditaciones cuarta y quinta, en un sentido, juegan ese papel de contemplación del yo que vuelve a dudar del mundo al constatar su imperfección y que, sin embargo, puede al pensarlo restituir el entendimiento y el placer en la unidad del pensamiento con la existencia. La “Sexta meditación”, en cambio, abre de manera definitiva la posibilidad de restituir el mundo. Es a través de la facultad de la imaginación que se intenta

<sup>9</sup> R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Trad. de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1990, p. 24.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 47-48.

este último engarce. Para Descartes, imaginar es hacer una representación, traer algo al presente. Lo interesante es que ese traer implica una *animi contentione*, una tensión del alma, que demuestra la diferencia entre la intelección pura y la imaginación. Si Descartes hubiera pensado aquí en el placer de la representación, seguramente hubiera formulado la idea kantiana del libre juego entre la intelección y la imaginación; pero no lo hace, entre otras cosas, porque está pensando en una síntesis que no demande la mediación subjetiva, ni el sentido común. Por esto puede decir:

[...] la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino solamente por el cerebro, o quizá incluso sólo por una parte muy pequeña de éste, a saber, por aquella en que se dice que está el sentido común, la cual, siempre que está dispuesta del mismo modo, muestra lo mismo a la mente, aunque las restantes partes del cuerpo puedan encontrarse entre tanto de diferentes modos, como prueban innumerables experiencias que no es necesario enumerar aquí.<sup>11</sup>

Así, el sentido común no contempla ninguna diversidad en la experiencia de la existencia. En otros términos, no es afectado por las sensaciones del cuerpo. Para Descartes, la facultad pasiva del sentir demuestra la existencia de una facultad activa que *está en mí fuera mí* y que causa las ideas. Esa facultad que me excede pero que está en mí, está en Dios, pero, señala aquí Descartes, es lo mismo que entiendo por naturaleza y por analogía; el conjunto de cosas que Dios ha puesto en mí constituyen mi naturaleza particular. Esto lleva a Descartes a sostener que las sensaciones de sed, hambre, dolor, etcétera, son “confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla de la mente con el cuerpo”.<sup>12</sup> Aquí entonces, el filósofo francés ya no sólo está manteniendo el pensamiento a través del discurso, sino que señala que en todas nuestras afecciones está, aun de manera confusa, el pensamiento. Al cercar todas las posibilidades de que se deje de pensar, lo que hace Descartes, en las *Meditaciones*, es impedir que se deje de ser y de existir.

No deja de ser sorprendente que el último argumento intente, una vez más, la refutación del sueño, ese eufemismo moderno de la nada. Para Descartes, la diferencia entre el sueño y la vigilia está dada por la memoria. Nunca une la memoria de manera clara a los sueños con las acciones de la vida; por el contrario, la unión de los sueños es similar a la unión fantástica. El argumento puede reforzarse señalando que lo crucial del sueño es el olvido. En términos de Borges, lo peor de la pesadilla es lo que no recuerdo.

En el fondo de la apelación de Descartes a la memoria podría existir otra idea. Al dormir no puedo enlazar todas las imágenes y las sensaciones, así, no las pienso; de ahí que en el sueño puedo no existir. Esta última idea parece ser imposible de refutar pero también es innecesario refutarla. Ahora mismo, podría dudar de estar leyendo

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 78-79.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 74.

14 □ PRESENTACIÓN

este texto que escribía días atrás, podría dudar de haber leído a Descartes en mis años de bachiller; pero también podría haberlo soñado todo, la única manera de estar en el mundo moderno es existir y no existir.

*Carlos Oliva Mendoza*